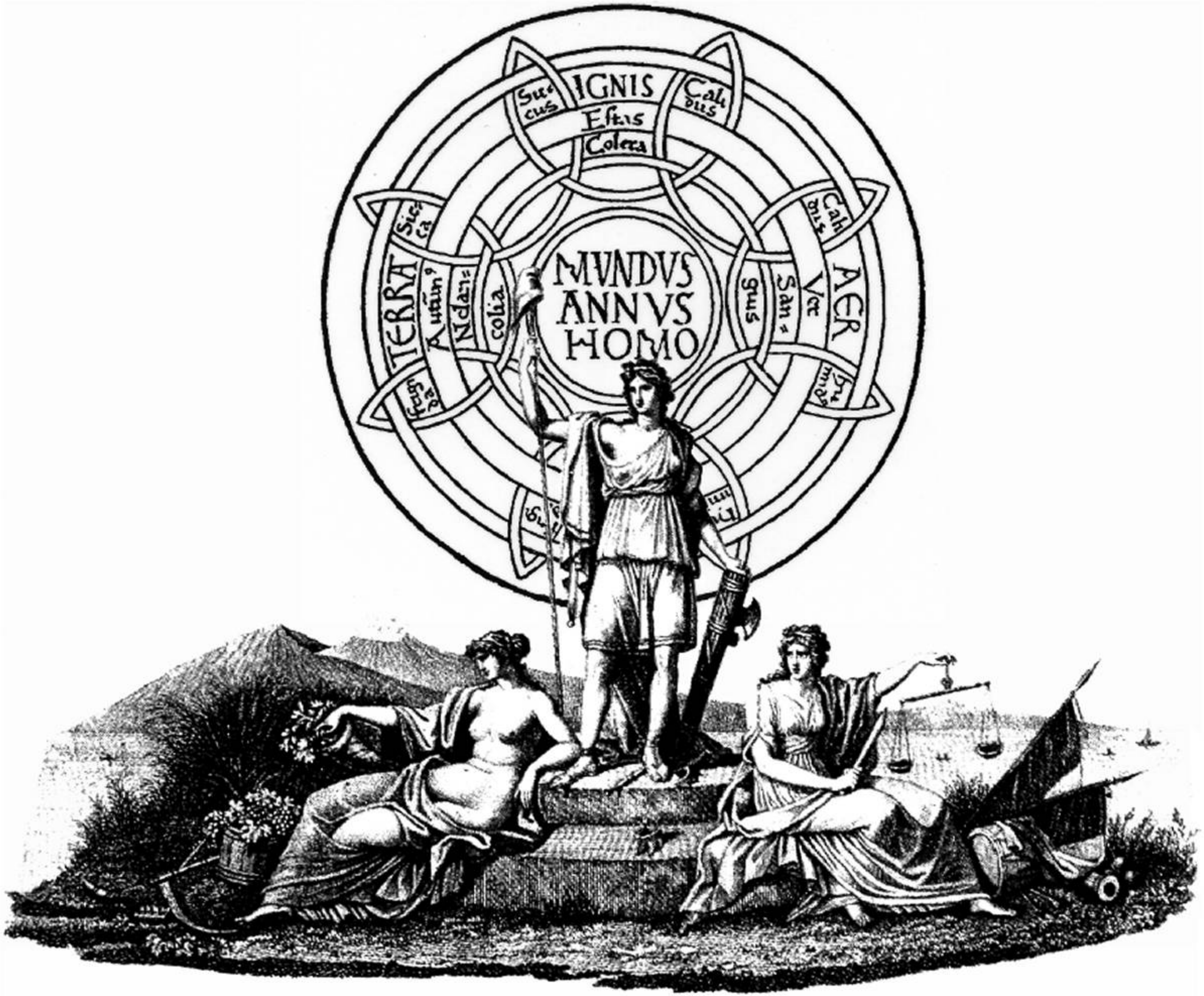




The Warburg Institute & the Istituto Italiano per gli Studi Filosofici,
Centro Internazionale di Studi Bruniani "Giovanni Aquilecchia" (CISB)

BIBLIOTHECA BRUNIANA ELECTRONICA

Free digital copy for study purpose only

<http://warburg.sas.ac.uk/mnemosyne/Bruno/Bruniana.html>
<http://warburg.sas.ac.uk> - <http://www.giordanobruno.it>

708J

Ludwig Nuchlenburg

A
C
N
78

GRUNDLINIEN

EINER

ETHIK BEI GIORDANO BRUNO

BESONDERS NACH DESSEN SCHRIFT

LO SPACCIO DE LA BESTIA TRIONFANTE.

EINE ABHANDLUNG

ZUR

ERLANGUNG DER PHILOSOPHISCHEN DOCTORWÜRDE

VERFASST

The Warburg Institute & the Istituto Italiano per gli Studi Filosofici,
Centro Internazionale di Studi Bruniani "Giovanni Aquilecchia" (CISB)

ERNST BRUNO HARTUNG,
ARCHIDIACONUS ZU ST. PETRI IN LEIPZIG.

Free digital copy for study purpose only

COMMISSION DER KÖSSLING'SCHEN BUCHHANDLUNG-
(G. WOLF.)

LEIPZIG,

DRUCK VON HUNDERTSTUND & PRIES.

1875.

Vorwort.

Schon seit einiger Zeit hat sich Verfasser dieses mit den Schriften Giordano Bruno's beschäftigt, nicht sowohl zum Behuf ernsten Studiums, als zur Anregung in Mussestunden. Was ihn zu ihm zog, war die Absicht, in einem Zeitalter, dessen Entwicklung ihm in Deutschland so nahe lag, auch den italienischen Geist einmal zu belauschen. Was ihn festhielt war die Frische des Geistes und der Reichthum ebenso poesievoller, wie wissenschaftlich bedeutsamer Gedanken, war insbesondere die Originalität, mit welcher hier Probleme berührt werden, welche seitdem drei Jahrhunderte lang die Menschheit beschäftigt, zum Theil erst heute das volle Verständniss gefunden haben. Selbstverständlich war es die Stellung zu den sittlich-religiösen Fragen, welche Verfasser besonders interessirte. Und je weniger die eigentlichen Hauptschriften hierüber etwas in systematischer Form bieten, um so willkommener war die hier in erster Linie genannte Schrift, welche sich selbst als eine Grundlegung der Ethik bezeichnet. Bei einem Versuche nun, hiernach die Ethik des Philosophen besonders nach ihrem Zusammenhang mit dessen metaphysischen Anschauungen darzustellen, war in der vorhergehenden Literatur nur wenig zu verwerthen. Carriere, der von Ueberweg mit Recht als der congenialste Darsteller der Philosophie Bruno's bezeichnet wird, hat mehrfach Stellen aus dem Spaccio referirt, doch mehr poetisch reproducirend, als wissenschaftlich zergliedernd. ¹⁾ Bartho-

1) Vgl. M. Carriere, die philosophische Weltanschauung der Reformationszeit p. 365—494.

lomèss, noch immer der eingehendste unter allen, giebt eine umfangreiche Inhaltsangabe, tom 2, 69—106, ohne jedoch in der systematischen Darstellung näher darauf zurückzukommen.¹⁾ Von Berti ist leider nur der erste Theil, das Leben enthaltend, erschienen.²⁾ Auch in kleineren Abhandlungen war nichts zu finden. So musste die Darstellung im Wesentlichen nur auf Studium der Quellen und Combination derselben beruhen. Es bedarf kaum der Erwähnung, dass die italienischen Schriften nach Wagner (W.), die lateinischen, soweit sie von ihm herausgegeben sind, nach Gfrörer (G.), citirt sind. In den italienischen Citaten ist die alte Orthographie beibehalten.

1) Jordano Bruno par Christian Bartholomèss 2 tom. Paris 1847.

2) Vita di Giordano Bruno da Nola scritta da Domenico Berti, 1868. Der Umstand, dass hier die von Ranke im venetianischen Archiv aufgefundenen Processacten zum ersten Mal verwerthet, bezüglich abgedruckt sind, macht dieses Werk besonders interessant.



The Warburg Institute & the Istituto Italiano per gli Studi Filosofici,
Centro Internazionale di Studi Bruniani "Giovanni Aquilecchia" (CISB)

BIBLIOTHECA BRUNIANA ELECTRONICA

Free digital copy for study purpose only

Inhalt.

Vorwort.

I. Einleitung.

Seite.

§ 1. Die Stellung Giordano Bruno's zu den ethischen Fragen
im Allgemeinen. 1— 5

II. Bruno's Schrift *lo spaccio de la bestia trionfante*. 5—18

§ 2. Geschichtliches über die Schrift und deren Verständniss. 5— 8

§ 3. Gang und Inhalt der Schrift. 8—14

§ 4. Der wissenschaftlich ethische Werth der Schrift. 14—18

III. Grundgedanken der Ethik. 19—51

§ 5. Grundlegung einer Metaphysik der Sitten. 19—33

§ 6. Die Sittenlehre. 33—44

§ 7. Sittlichkeit und Religion. 44—51

IV. Recapitulation und Kritik. 51—60

§ 8. 51—60

The Warburg Institute & the Istituto Italiano per gli Studi Filosofici,
Centro Internazionale di Studi Bruniani "Giovanni Aquilecchia" (CISB)

BIBLIOTHECA BRUNIANA ELECTRONICA

Free digital copy for study purpose only

Ich, Ernst Bruno Hartung, bin geboren am 26. September 1846 zu Bernstadt in der sächsischen Oberlausitz, wo mein Vater damals Diaconus war. Bei ihm habe ich nach der Versetzung desselben nach Wendishain bei Leisnig den ersten höheren Unterricht genossen. In den Jahren 1858—64 habe ich Progymnasium und Fürstenschule zu Grimma, Michaelis 1864—Ostern 1868 habe ich die Universität Leipzig besucht. Nach anderthalbjährigem Aufenthalt als Hauslehrer in der Grafschaft Glatz gehörte ich 1869—1871 dem Predigercolleg zu St. Pauli in Leipzig an. 1871—1876 war ich dann Diaconus in Borna und wurde im Juni 1876 als Archidiaconus an die Peterskirche nach Leipzig versetzt, welche Stellung ich noch gegenwärtig bekleide.

The Warburg Institute & the Istituto Italiano per gli Studi Filosofici,
Centro Internazionale di Studi Bruniani "Giovanni Aquilecchia" (CISB)

BIBLIOTHECA BRUNIANA ELECTRONICA

Free digital copy for study purpose only

I. Einleitung.

§. 1. Die Stellung Giordano Bruno's zu den ethischen Fragen im Allgemeinen.

Das Zeitalter Bruno's. die zweite Hälfte des glänzenden cinque cento, war der Aufstellung einer selbstständigen philosophischen Ethik nicht eben günstig. Das sittliche Leben der Völker und das sittliche Ringen der Geister bewegte sich fast ausschliesslich auf dem Boden der Religion und in dem Rahmen der Kirche oder fand dort seine endliche Befriedigung. Diejenigen Bestrebungen der grossen Zeit aber, welche der Kirche und dem Christenthum gleichgültig oder feindlich gegenüberstanden, oder durch ein meist äusserliches Compromiss mit beiden sich Duldung verschafft hatten, entbehrten des beherrschenden sittlichen Characters und waren wesentlich von wissenschaftlichem und aesthetischem Interesse bestimmt. Das war ja die tiefe Kluft, durch welche die italienische Renaissance von der deutschen Reformation geschieden wurde. Hier ein Mann aus dem Volk, der, mit allen Geistesmitteln der neuen Zeit ausgerüstet, dennoch im Streben nach dem Frieden seiner Seele den Angelpunkt seines Lebens fand, der die mannichfachen Strömungen, von denen die Zeit bewegt wurde, in ein Bette sammelte, wo ihnen der religiöse Gedanke die Richtung gab und der so sein Volk bis in seine Tiefen mit sich fortriss. Dort eine Aristokratie der Geister, durch das im Osten aufgegangene Licht zu neuem Streben nach Wahrheit und Schönheit angeregt, aber ohne dass die tiefsten Fragen des Herzens und Gewissens dabei zu gebührender Geltung gekommen wären und ohne dass eben darum das eigentliche Volksleben besonders beeinflusst, geschweige denn erneuert worden wäre. Nicht als ob es an Analogien des Protestantismus in Italien gefehlt

hätte. Sie hatten selbst in unmittelbarer Nähe des römischen Stuhles ihre Vertreter ¹⁾. Aber sie waren nicht stark genug, weder um das Volk fortzureissen, noch um die Kirche innerlich zu reformiren. So hatten sich drei Richtungen gebildet, von denen eine jede den Stempel der neuen Zeit an sich trug, eine jede der andren feindlich gegenüberstand. Nur in geringer Zahl hat es eigentliche Protestanten in Italien gegeben und diese mussten zumeist im Ausland, besonders im stammverwandten Genf, eine Zuflucht suchen. In einem Kreise von Gelehrten und Philosophen hatte die Wissenschaft sich gänzlich vom Christenthum und der Religion losgesagt, sei es dass sie diess offen aussprach, sei es dass sie durch äussere Unterwerfung unter Dogma und Hierarchie den Riss zu verdecken suchte. Mächtig über alle hatte das restaurirte Papstthum sich erhoben. Ihm war der Löwenantheil vom Erbe jener gährenden Zeit zugefallen, welche in Deutschland seine Macht nahezu gebrochen hatte.

Dass Giordano Bruno das Papstthum weder zu verherrlichen, noch ihm seine Ueberzeugung zu opfern vermochte, lehrt ein Blick auf sein Leben und seine Schriften. Auch für seine evangelischen Landsleute hatte er keine Sympathie ²⁾. Er gehörte zu jenen Fanatikern der Wissenschaft, ist in der That ein Blutzeuge derselben geworden ³⁾. Doch nimmt er auch unter ihnen einen eigenthümlichen Standpunkt ein. Ob wie alle seine berühmten Zeitgenossen auf classischem Boden wurzelnd, steht er demselben doch frei gegenüber. Im Kampfe zwischen Aristotelikern und Platonikern ist er mehr gegen jene, als für diese aufgetreten. Im Norden und nicht im Osten ist ihm der Stern seines Lebens aufgegangen, in jenem Nicolaus von Cusa, dessen naturphilosophischen Schriften er vieles entnommen zu haben bekennt, besonders in Nicolaus Copernicus. „Wer wird völlig die Hochherzigkeit dieses Deutschen loben können, welcher mit wenig Rücksicht auf die thörichte Menge so fest sich dem Strom des feindlichen Glau-

1) vgl. Ranke die römischen Päpste I, 88 ff.

2) Um der Gemeinschaft mit ihnen zu entgehen hat er nach kurzem Aufenthalt Genf verlassen. Berti pag. 104 ff.

3) Nach Scartazzini's Ausdruck, nach dessen Vortrag G. B. ein Blutzeuge des Wissens. Berl. 1867.

bens entgegengestimmt hat.“¹⁾ Zwar er erkennt an, dass derselbe seine Hypothese vorerst ohne hinreichende Argumente aufgestellt hat. Er sucht den Grund dafür darin, dass er più studioso della matematica, che della natura gewesen, d. h. nach dem Zusammenhang, dass er zu wenig Naturphilosoph gewesen. Ob schon auf die Beobachtungen jenes gestützt, will er darum nicht mit des Copernicus, sondern mit seinen eignen Augen sehen, will ihm mit seinen Speculationen zu Hülfe kommen quanto al giudizio e la determinazione. So ist Bruno ein durchaus moderner Geist, der ersten einer unter denen, welche aus den Resultaten der exacten Naturforschung und der eigenen Speculation das Gebäude ihrer Philosophie zusammen tragen wollen.

Der Erörterung der copernicanischen Weltansicht ist die Schrift *la Cena de le Ceneri* gewidmet. Die Consequenzen derselben für sein System hat er in der Schrift *de' Infinito, Universo e Mondi* dargelegt. Indem die kleine Erde aus dem Mittelpunkt des Weltalls gerückt wird, drängt sich dessen Unendlichkeit und bei aller Vielheit die Einheit des Ganzen in überwältigender Weise auf: eine Natur und ein Gott in ihr, das Grösste, wie das Kleinste nach unbeugsamer Gesetzmässigkeit durchdringend und belebend. Sofern aber auf diesem Grunde die gesammte Welt, das Sittliche mit inbegriffen, sich erbauen soll, fühlt Bruno selbst dass das letztere dabei zu kurz kommen muss.²⁾ Die Willensfreiheit insbesondere könne man in Frage gestellt finden. Er selbst freilich nennt diess ein Missverständniss der ungebildeten Menge. Die wahren Philosophen, wie Plato und Aristoteles, hätten die Noth-

1) W. 1, 127.

2) Was dagegen den behaupteten Gegensatz des copernicanischen Systems und der Bibel betrifft, hat Bruno Worte ausgesprochen, welche bei dem später entstandenen Streit über diesen Punkt wohl zu beherzigen gewesen wären vgl. W. 1, 172 *come chiarissimamente ognuno può vedere, ne li divini libri in servizio del nostro intelletto non si trattano le dimostrazioni e speculazioni circa le cose naturali, come se fusse filosofia, ma in grazia de la nostra mente et affetto, per le leggi si ordina la pratica circa le azioni morali. Avendo dunque il divino legislatore questo scopo avanti gli occhi, nel resto non si cura di parlar secondo quella verità, per la quale non profittebbono i volgari, per ritrarsi del male et appigliarsi al bene, ma di questo il pensiero lascia agli uomini contemplativi e parla al volgo di maniera, che secondo il suo modo d'intendere e di parlare venghi a capir quel, ch'è principale.*

wendigkeit und Unveränderlichkeit in Gott gar wohl für vereinbar gehalten mit der sittlichen Freiheit des Menschen. Und nur für solche sei seine Lehre bestimmt ¹⁾. Gleichwohl können wir jenes oben ausgesprochene Gefühl nur als berechtigt anerkennen.

Selbstverständlich soll das kein Vorwurf gegen den Character des Philosophen sein. Es sind nicht Worte nur, wenn er so oft gegen die sittliche Gemeinheit zu Felde zieht oder wenn er etwa in den Sonetten der eroici furori sich zur Begeisterung für das Höchste, als der Triebkraft seines Lebens aufschwingt. Wie kann man sich auch einen Mann, dessen ganzes Leben ein Dienst der erkannten Wahrheit und ein Leiden für sie gewesen ist, ohne tiefen sittlichen Hintergrund denken! Seinem Character, dessen Bild allerdings durch übergrosses Selbstbewusstsein und durch Gehässigkeit gegen seine Gegner getrübt ist, treten im Uebrigen auch jene schon erwähnten Acten des venetianischen Processes nicht zu nahe ²⁾. Wenn sich daselbst Aeusserungen über sein Verhältniss zur römischen Kirche finden, welche sich kaum mit seinen sonstigen Ansichten vereinigen lassen, ³⁾ so dass es den Anschein haben kann, als wolle er sich damit Freiheit und Leben, besonders den Aufenthalt im Vaterland erwerben, so lassen sich dieselben theils auf die von ihm nicht ganz überwundene Ansicht des späteren Mittelalters von der doppelten Wahrheit, der theologischen und der philosophischen, zurückführen. theils mögen sie sich doch aus einer gewissen Reue des gereiften Mannes erklären, dass der Jüngling die in ihrer Bedeutung immer mehr erkannten auch sittlich geheiligten Bande des Vaterlandes und der kirchlichen Gemeinschaft so leicht gelöst. Sobald man ihm Verleugnung seiner Grundsätze zumuthete, hat er sich selbst wiedergefunden und ist bis auf den Scheiterhaufen derselbe geblieben.

Indess handelt es sich hier nicht darum, seinen Character oder seine sittlichen Grundsätze an sich darzustellen, sondern wir fragen nach seiner Ethik d. h. darnach, welche wissenschaftliche Gestalt er jenen gegeben und wie er sie in das Ganze seiner Philosophie hineingebaut habe. Und hierüber lassen uns seine Hauptschriften völlig im Stich, so dass es scheinen will, er habe

1) W. 2, 26 f.

2) Berti 325—95.

3) a. a. O. 359 u. ff.

solch' Unternehmen gar nicht der Mühe werth gefunden. Aber sollte ein so umfassender Geist, wie er, an dieser so hochwichtigen Aufgabe völlig vorübergegangen sein? Die Schrift, mit welcher wir es hier zunächst zu thun haben, soll bezeugen, dass es nicht so ist.

II. Bruno's Schrift *lo spaccio de la bestia trionfante*.

§ 2. Geschichtliches über die Schrift und deren Verständniss.

Es geht wie eine Sage durch die Jahrhunderte von einer Schrift des italienischen Denkers, welche zugleich die geistvollste und erbittertste Schmähschrift gegen das Christenthum sei. Schon Caspar Schuppius kennt sie als gegen das Papstthum gerichtet ¹⁾. Im vorigen Jahrhundert wurde ein Exemplar mit 200 Thalern, ja 1132 Fres. bezahlt. Der englische Philosoph Toland meinte im Besitz des einzigen zu sein und hat es in das Englische übersetzt. Auch in das Französische ist die Schrift übertragen worden. Abwechselnd, je nach dem Standpunkt, auf das Aeusserste verabscheut und gepriesen, ist sie mit dem sonst wohl Kaiser Friedrich II. zugeschriebenen Tractat *de tribus impostoribus*, welchen jeder nur durch Hörensagen kennt, identificirt worden ²⁾. Dabei ist sie doch wenig gekannt, noch weniger ernstlich auf ihren Inhalt hin untersucht worden. Es ist die Schrift, deren vollständiger Titel lautet: *lo spaccio de la bestia trionfante, proposto da Giove, effettuato dal consiglio, rivelato da Mercurio, recitato da Sofia, udito da Saulino, registrato dal Nolano, diviso in tre dialogi, subdivisi in tre parti. Consecrato al molto illustre et eccellente cavaliere, signor Filippo Sidneo. Stampato in Parigi 1584* ³⁾.

Bruno stand auf der Höhe seines Lebens, als er diese Schrift

1) In seinem später noch zu nennenden Schreiben bei Berti p. 397 ff.

2) Das Nähere über diese merkwürdige Geschichte siehe bei Bartholomess 2, 69 ff.

3) Der Druckort ist nach Bruno's eigenem Geständniss nicht immer zuverlässig.

veröffentlichte, 36 Jahre alt. Nachdem er sich von Genf aus, nach vorübergehendem Aufenthalt in Lyon und Toulouse, nach Paris gewendet, und dort an dem reichbelebten Hofe des letzten Valois eine sympathische Aufnahme gefunden, wandte er sich 1583 zu 2^{1/2} jährigem Aufenthalt nach England. In den gelehrten Kreisen am Hofe Elisabeths und an der Universität Oxford, besonders aber in dem gastfreundlichen Hause des französischen Gesandten Michael de Castelnau, Ritter von Mauvissier hat er seine schönsten Tage verlebt. Begeistert für die Wissenschaft und als strenger Katholik doch tolerant — Bruno rühmt es ihm selbst noch in Venedig nach, dass er ihn niemals zum Besuch der Messe gezwungen ¹⁾ — ward er ihm ein wahrer Mäcenat — *lo unico refugio de le Muse*²⁾. Dort in London, wo der Italiener, der kaum ein Wort englisch verstand, überall in den höheren Kreisen seine Muttersprache vorfand, sind seine Hauptwerke in derselben entstanden: *La cena de le ceneri, de la causa, principio et uno, de l'Infinito, universo e mondi*, sämmtlich seinem Gastfreund gewidmet. Dort hat er auch im Jahr 1584 den *Spaccio* geschrieben und dem am englischen Hof überaus beliebten Philipp Sidney, einem Neffen Leicester's, des bekannten Günstlings der Königin, „in dem sich das englische Ideal edler Ausbildung verwirklicht zu haben schien,“³⁾ zugeeignet.

Der Ausdruck *lo spaccio de la bestia trionfante*, die Vertreibung des triumphirenden Thieres, weist zunächst auf die Thiernamen der Sternbilder hin, welche mit den Namen von Tugenden vertauscht werden, doch es liegt auf der Hand, dass diess allegorisch zu verstehen ist. Man hat unter der *bestia trionfante* theils die Thorheit des Heidenthums, theils die herrschende aristotelische Wissenschaft, theils das Papstthum, die Kirche, das Christenthum finden wollen, keines von dem allen ohne Grund, mit dem wenigsten Grunde das erste, da er vielmehr die Vorzüge der alten Reli-

1) atti del processo doc. 9.

2) Mauvissier hatte eine wunderbar begabte, damals 6jährige Tochter Maria, deren *la cena de le ceneri* Erwähnung thut (W. I, 269), Pathe und Liebling der von Frankreich protegirten Maria Stuart; eigenthümliches Zusammentreffen, wie sie beide in der Liebe zu diesem Kinde sich begegnen, die Königin, die für ihren katholischen Glauben das Blutgerüst, der Mönch, der wegen seines Abfalls von demselben den Scheiterhaufen bestiegen hat.

3) Vgl. Ranke englische Geschichte I, 330.

gionen hervorhebt. Insbesondere ist es wohl unfraglich, dass die Stelle gegen Ende pag. 247, wo das triumphirende Thier, die Bärin, auf einem mit Schweinen bespannten Wagen triumphirend auszieht, als Parodie auf den Triumphzug der Kirche bei Dante purgatorio cant. 29 gedacht ist. Auch der Ausdruck impostori findet sich, zwar nicht von den Religionsstiftern, sondern von den späteren Religionsverfälschern gebraucht. Man wird sagen dürfen, dass er das Heer seiner Gegner, so verschiedenartig es zusammengesetzt war, als eines bekämpft und die einzelnen geltenden Vorwürfe der Gesamtheit der Kirche zuschleudert.

Doch in dieser negativen Seite geht der Zweck des Ganzen nicht auf, vielmehr hat er selbst einen positiven angegeben, an dem wir festzuhalten haben, falls nicht die Erwägung des Inhalts es unmöglich macht. Er sagt in der Einleitung ausdrücklich: Es möge ein jeder annehmen, dass diese drei Dialoge zu Gegenstand und Unterlage eines zukünftigen Kunstwerks bestimmt seien: *perche essendo io in intenzione di trattar la moral filosofia secondo il lume interno, che in me ha irradiato et irradia il divino sole intellettuale, mi par espediente prima di preporre certi preludj a similitudine dei musici, imbozzar certi occulti e confusi delineamenti et ombre, come i pittori, ordire e distendere certe fila, come le tessitrici, e gittar certi bassi, profondi e ciechi delineamenti, come i grandi edificatori.*¹⁾ Es soll also gewissermassen die Ouverture, der Grundriss, die Grundlinien, der Grundstein einer Ethik gegeben werden, in unbestimmten Zügen, deren Ausführung später nachfolgen sollte. Diese Bestimmung konnte keinem aufmerksamen Leser entgehen. Doch spricht Carriere a. a. Ort S. 392 die allgemeine Ansicht aus, wenn er sagt: „wir erhalten hier statt trockner Aufzählung ein farbenreiches Gemälde, in welchem uns aber mehr ein sinnreiches Spiel, als eine wissenschaftliche Entwicklung anzieht.“²⁾ In dieser Voraussetzung hat er, und auch Bartholomess, eine Darstellung der sittlichen Anschauungen Bruno's gegeben, dagegen haben sie es nicht für der Mühe werth

1) Epistola esplicatoria p. 110.

2) Etwas überschwenglich sagt Berti a. a. O. S. 181: *La letteratura filosofica italiana, e quasi potremmo dire le straniere, non hanno compimento più imaginoso, più ricco di idee, più abbondante di osservazioni, più pellegrino di questo.*

gehalten, den wissenschaftlichen Werth derselben zu untersuchen und insbesondere zu prüfen, wie sie im einzelnen mit den Grundgedanken des Systems, zumal den metaphysischen zusammenstimmen. Wenn nun im Folgenden die Lösung dieser Aufgabe versucht werden soll, so wird zunächst der Inhalt des Spaccio und die wissenschaftliche Verwerthbarkeit dieses Inhalts darzustellen, beziehentlich zu prüfen sein.

§ 3. Gang und Inhalt der Schrift.

Die ganze Schrift zerfällt in drei Dialoge und diese haben eine doppelte Bühne, eine auf Erden, die andre im Himmel. Auf der irdischen treten Saulino, unverkennbar der Philosoph selbst, welcher mütterlicherseits aus der Familie der Savolini stammt,¹⁾ Sofia und vorübergehend Mercur auf. Die Hauptsache geht im Himmel vor, und das ist es, wovon Sofia, einzelne Erläuterungen hinzufügend, dem Saulino erzählt.²⁾

Dialog I, 1.³⁾ „So dass wenn in den Körpern, dem Stoff und dem Seienden nicht die Veränderung, Mannichfaltigkeit, und Wechsel wäre, es nichts Ziemendes, nichts Gutes, nichts Werthvolles geben würde“ — mit diesen Worten führt Sofia gleichsam schon in die Mitte eines Gespräches ein, welches von metaphysischen Gedanken ausgegangen sein muss, aus ihnen folgernd, dass alles, was existirt, kein Recht hat als das wahrhaft Vollkommene zu gelten und sich darum auf sein baldiges Vergehen gefasst machen muss.⁴⁾ So fürchtet auch Jupiter, dass für ihn der Tag des Wechsels und Unterganges kommen möchte, und er sucht denselben durch Bitten an das Fatum, wie durch sittliche Reformen abzuwenden. So hat er besonders bei der Jahresfeier der Gigan-

1) Atti del processo 9.

2) Die ganze Schrift findet sich bei Wagner 2, 105—250.

3) W. 2, 121—131.

4) Dieser Grundsatz, nach dem alles im ewigen Wechsel kreist, der in seiner Consequenz bis zur Forderung einer Seelenwanderung führt, besonders klar *Cena de le ceneri* 1, 191 *tutte cose nel suo geno hanno tutte vicissitudini di domino e servitù, felicità et infelicità, di quel stato che si chiama vita e quello che si chiama morte, di luce e tenebre, di bene e male. E non è cosa, a la quale naturalmente convogna essere eterna, eccetto che a la sustanza, ch'è la materia, a cui non meno conviene essere in eterna mutazione.*

tenschlacht, als ihn Venus zum Tanz aufforderte, dieser ihre Leichtfertigkeit verwiesen und sie zur Busse ermahnt. Er, sie, alle Götter seien nicht mehr, wie man sie abzubilden pflege, sondern würden alt, schwach, unschön. Schon trügen die Altäre nur sparsam Opfergeruch empor und bald würde Niemand mehr nach ihnen fragen. Nur die Wahrheit und Tugend sei unveränderlich und unsterblich und auch aus Fall und Untertauchen steige sie nothwendig wieder empor, indem ihre Magd Sophia ihr den Arm reiche. Mit dieser Doppelgottheit müsse man es halten, wenn man es mit dem Fatum nicht verderben wolle.

2. So wird denn der Ballsaal zur Rathsversammlung, zu der Misenus, — denn Mercur, der Gott der Vernunft, mag nicht mehr Götterherold sein — die Götter der Tafelrunde herbeirufen muss. Aber weil Momus dagegen protestirt, unmittelbar nach Mahl und Trinkgelage so ernste Dinge zu treiben, hält Jupiter gleichsam nur eine Einleitungsrede, in der er ausführt, wie es jetzt nicht an der Zeit sei, Gigantensiege zu feiern, da sie sich der Verachtung der Erdmäuse nicht verwehren könnten. Aber sie hätten sich selbst und ihr Beispiel anzuklagen, zumal da sie ihre Sünden nicht nur, sondern auch die Frevelthaten ihre Feinde in die Sterne geschrieben hätten. „Ich elender Sünder bekenne meine Schuld, meine schwere Schuld vor der unbefleckten absoluten Gerechtigkeit.“ Und nun soll nach drei Tagen ein grosser Götterrath gehalten werden. Die erste Läuterung — und sie hat schon begonnen — besteht darin, dass sie im Herzen den alten Sünden und Lastern entsagen, die zweite soll, was drinnen schon vollendet ist, am Himmelsgewölbe zur Erscheinung bringen.

3. In der am 4. Tag abgehaltenen Rathsversammlung sämtlicher Götter, zu welcher Mercur wieder einladet, wird über die Vertreibung der alten Sternbilder und ihre Ersetzung durch neue beraten. Mit dem Nordhimmel wird der Anfang gemacht. Im folgenden sind die Namen der Sternbilder und der Tugenden welche an ihre Stelle getreten sind, nebeneinander gestellt.

Der kleine Bär¹⁾ (orsa), in dem der Die Wahrheit (verità).

Polarstern steht.

1) W. 2, 144. Bekanntlich bezeichnet man lateinisch in lebhafterer Erinnerung an die Mythologie, welche unter dem grossen Bär Callisto versteht, beide Sternbilder weiblich (ursa major und minor), obschon ja der kleine den Arcas, Callisto's Sohn darstellen soll.

Der grosse Bär.

Drache.

Cepheus.

Arctophylax (Bootes).²⁾

Krone.

die Stelle bleibt frei.¹⁾

Klugheit (prudenza).

Weisheit (sofia).

Gesetz (legge).

Ideale Krone und Schwert als Emblem des giudizio (Recht).

Hercules wird durch allgemeinen Beschluss auf die Erde geschickt, um sie wieder von Ungeheuern zu befreien. —

Soweit der erste Abschnitt (W 2, 142—50), dem sich ein doppelter Excurs anschliesst. Zuerst wird der Bericht der Sophia, welche diess alles dem Saulino erzählt, durch den Eintritt des Mercur unterbrochen, den ihr Gebet herbeigerufen hat. Er kommt verspätet, weil er vorher in Jupiter's Auftrag einige Acte der Vorsehung zu vollziehen hatte. Er giebt über das Wesen derselben wichtige Aufschlüsse. (W 2, 150—57.)

In Folge dieser Unterbrechung kann erst am folgenden Tage — im Beginn des zweiten Dialog's — durch Sofia eine Reihe von Erläuterungen beigefügt werden, welche die im Vorhergegangenen erwähnten Begriffe in ihrem Verhältniss zu einander und zur Wahrheit darstellen sollen. Insbesondere wird jede der genannten Tugenden in eine obere und eine untere geschieden, beide unter gleichem Namen, nur die prudenza wird als obere providenza genannt. (W 2, 157—67.)

Diese zusammenfassenden Erläuterungen lassen das Bisherige sowohl als einen besondern Abschnitt, als auch weil sie gleich eingehend sich in der ganzen Schrift nicht wiederfinden als einen besonders bedeutsamen erscheinen.

BIBLIOTHECA BRUNIANA ELECTRONICA

Free digital copy for study purpose only

Im 2. Dialog II. erzählt Sophia weiter. Es hat sich zunächst ein eifriger Streit um die noch vacante Stelle des Hercules entsponnen. Armuth und Reichtthum (povertà und ricchezza) sind vergebens als Bewerberinnen aufgetreten (167—77). Auch Fortuna wird nicht förmlich als Himmelsbewohnerin aufgenommen, doch

1) Ihre Besetzung wird in der Schrift Cabala del cavallo Pegaseo con l'aggiunta del asino Cillenico beschrieben, vgl. unten.

2) In mythologischer Beziehung ist hier Arcas, der Sohn der Callisto vom Zeus, mit Arctophylax, ihrem Sohn von ihrem Vater Lycaon, verwechselt.

soll es ihr gestattet sein, an jedem einzeln Sitze mit Platz zu nehmen (177—84). Vielmehr kommt an Stelle des Hercules. Tapferkeit¹⁾ (fortezza).

In rascher Aufeinanderfolge werden nun die nächsten Stellen besetzt, 184—96:

Leier (Lira).

Mnemosine und die 9 Musen, die älteste Geometrie, dann Musik, Logik, Poesie, Astrologie, Physik, Metaphysik, Ethik, die jüngste, aber kostbarste.

Schwan (Cigno).

Reue (Penitenza).

Cassiopea, Trägerin der Anmassung.

Einfalt (Simplicità).

Perseus,

Thätigkeit.

soll mit Hercules die Welt durchziehen, dieser mit der Keule, jener mit glänzendem Schild.

dies wohl die beste Uebersetzung einer Tugend, die sowohl sollecitudine, als fatica als industria heisst.²⁾

Wieder wird die Unterhaltung durch den Eintritt Mercur's gestört, der in aller Eile — denn er hat in Jupiter's Auftrag die in Neapel entstandene Zwietracht zu stillen — nur eine von Sofia entworfene Bittschrift mit sich nimmt.

Dialog III, 1 fährt diese fort zu erzählen, wie bei der Beförderung der Sollecitudine plötzlich die Ruhe (ozio) aufgetreten sei, indem sie ihre Verdienste um Menschen und Götter, um jene besonders während des goldenen Zeitalters gerühmt habe. Sie wird in ihre Schranken zurückgewiesen (190—210).

Das Auftreten Mercur's und die längere Auseinandersetzung mit der „Ruhe“ lassen auch hier einen Einschnitt erkennen und zwar sind es die Gestalten der Tapferkeit und der Thätigkeit, welche aus dem Inhalt der letzten Parthieen besonders hervorragen.

Free digital copy for study purpose only

Dialog III, 2. Nunmehr macht Saturn dem Jupiter Vorstellungen, er möge bei Vertheilung der anderen Sitze rascher zu

1) Diese Uebersetzung möge beibehalten werden, obschon sie weder diesem, noch dem entsprechenden lat. und griech. Ausdruck völlig entspricht.

2) Man könnte für providenza und prudenza die gemeinsame Uebersetzung „Vorsicht“ wählen.

3) Sollecitudine ruft alsbald ihre Genossinnen auf: Hoffnung, Eifer, Ruhmsucht, ja sie selbst (industria) und ihr Gegentheil, die Ruhe (ozio), wird aufgefordert, alle Hindernisse ihr hinwegzuräumen.

Werke gehen, da der Abend herannahe und möge allein auf das Hauptgeschäft des Hinwegnehmens und Hinzufügens Acht haben; was die Ordnung betreffe, nach welcher die Götter und Göttinnen regiert werden müssten, werde man später Bestimmung treffen.¹⁾ So wird nun im Folgenden mit grösserer Eile verfahren:

Triptolemus.	Humanität und Menschenliebe.
Serpentaurus; grossezza, inconsiderazione ebetudine weichen mit ihm.	Scharfsinn (sagacitate).
Pfeil (saetta). ²⁾	Aufmerksamkeit (buona attenzione).
Adler (aquila). ³⁾	Hochherzigkeit, Majestät, Edelmuth.
Delphin.	Liebe, Liebenswürdigkeit, Pflichtgefühl.
Pegasus.	Entzückung, Begeisterung.
Andromeda.	Hoffnung.
Triangel. ⁴⁾	Treue (fedeltà).
Widder. ⁵⁾	Nachahmungstrieb, Vorbildlichkeit.
Stier. ⁶⁾	Geduld (der erlaubte Zorn, Eifer des Guten).
Plejaden.	Freundlichkeit, Geselligkeit.
Zwillinge.	Freundschaft, Liebe, Friede, das gesammte Gefolge des Cupido.
Krebs.	Besserung.
Löwe.	Grossmuth.
Jungfrau.	Keuschheit.
Waage.	Billigkeit und Gerechtigkeit.
Scorpion. ⁷⁾	Aufrichtigkeit.
Schütze.	Contemplation, Speculation.

Es handelt sich um die Vertreibung des Steinbocks (capricorno).

Indem derselbe von Momus angeklagt wird, dass er den egyptischen Thiercultus in das Leben gerufen, während Jupiter und Isis ihm eben dies zum Verdienst anrechnen, bietet sich Gelegenheit zu mannichfachen Erörterungen über das Wesen des Heidenthums und die demselben zu Grunde liegende Anschauung

1) p. 210 f.

2) Mit ihr weicht insidia, calumnia, detrazione etc.

3) Wird nach dem trunksüchtigen (bibace) Deutschland geschickt, mit ihm ambizione, presunzione, tirania e c c.

4) Wird dem Nicolaus von Cusa übergeben.

5) Weil dem Widder die andren Schafe nachlaufen.

6) als Symbol des unerlaubten Zornes, während ein heiliger Zorn gar wohl gestattet ist.

7) Mit ihm soll Betrug, Hinterlist, Täuschung u. s. w. weichen.

von der Gottheit. In Folge derselben wird dem Steinbock gestattet, am Himmel seine Stelle zu behaupten, als Symbol der Geistesfreiheit, des rechten Mönchthums und der Einsamkeit, der Geburtsstätte göttlicher Sammlung (contrazione). (W. 2, 224 — 235.) ¹⁾

Wasserträger (aquario).²⁾

Mässigung, Höflichkeit, Bildung.

Fische.³⁾

Verschwiegenheit.

Das Haar der Berenice wird ohne Ersatz hinausgeworfen, pag. 237.

Dialog III, 3 beginnt die Reinigung des Südhimmels.

Wallfisch.⁴⁾

Seelenruhe.

Orion.⁵⁾

Fleiss, Kriegskunst, alle Tugenden, welche das Vaterland gross machen.

Eridanus.

Darf im Himmel und auf Erden sein.⁶⁾

Hase.

Die rechte Todesfurcht.

Der grosse Hund.⁷⁾

Eifer für's Vaterland u. s. w.

Der kleine Hund.

Freundlichkeit.

Schiff (Gewinnsucht).

Liberalität.

Wasserschlangen (Idra).

Schlangenklugheit.

Rabe (Apollo's Vogel).

Magie, Prophetie.

Schale (ciarra).

Enthaltsamkeit.

Während dessen hält der Bär seinen Auszug, mit allen Emblemen der Trunkenheit, auf einem von Schweinen gezogenen Wagen.⁸⁾

Aber Saturn mahnt wieder zur Eile. Der Centaur erregt den Spott des Momus, weil er in einer Person zwei Naturen vereinige. Jupiter verweist den Spott und lässt ihn als Priester am himmlischen Altar zurück. Die sittliche Sage (Mythenbildung

The Warburg Institute & the Istituto Italiano per gli Studi Filosofici,
Centro Internazionale di Studi Bruniani "Giovanni Aquilecchia" (CISB)

1) Vgl. unten.

2) Er soll die Menschen über die grosse Fluth, insbesondere darüber aufklären, dass die Bewohner der neuen Welt nicht Autochthonen, sondern Nachkommen des einen Paares sind. Mit ihm schwindet Unmässigkeit u. s. w.

3) Mit ihnen weicht die Schwatzhaftigkeit.

4) Sein Erscheinen auf der Oberfläche gilt als Anzeichen der Meeresstille.

5) O. soll, weil er auf den Wogen gehn kann ohne sich die Füsse zu benetzen und andre hübsche Sachen versteht, die Leute glauben machen, dass alles, was die natürlichen Kräfte des Menschen hervorbringen, Thorheit sei und die Unwissenheit die wahre Weisheit. So werde vielleicht der alte Göttercultus wiederhergestellt werden. Entrüstet weist Minerva solche Gedanken zurück.

6) Und zwar persönlich und substantiell, unmissverständliche Anspielung.

7) Dieser und nicht das Sternbild der „Jagdhunde“ ist unter can venatorio zu verstehen, da letzteres dem nördlichen Himmel angehört.

8) Vgl. oben S. 7.

favola morale) soll bei ihm thronen, an dem Altar, welcher dem nicht eiteln Glauben geweiht sein soll. Die Krone gehört Heinrich III. von Frankreich. ¹⁾ Sieg, Lohn, Ehre, Ruhm, der Tugend Ziel, treten an ihre Stelle. Wo der südliche Fisch war, sollen Freude und höchste Lust wohnen, während er selbst zum Göttermahl bereitet wird.

Das Conclave wird geschlossen. Auch Saulino geht zu Tische und Sophia zieht sich zu nächtlichen Betrachtungen zurück.

Der Inhalt dieser letzten 40 Seiten ist ein überaus bunter (W. 2, 210—50). Neben den einzelnen Tugenden, welche nunmehr ohne erkennbares Princip aneinander gereiht werden, tritt gegen Ende immer mehr die Beziehung auf die religiöse Frage hervor. Es dürften so in Rücksicht auf den Inhalt, nicht streng gebunden an die Theilung in drei Dialoge, drei Hauptabschnitte des *Spaceio* sich unterscheiden lassen: Nach der *epistola explicatoria* (p. 107—20) und der geschichtlichen Einleitung (p. 121—42)

- 1) Dialog I, 3—II, 1 p. 142—167,
- 2) Dialog II, 2—III, 1 (p. 167—210),
- 3) Dialog III, 2 und 3 (p. 210—250).

§ 4. Der wissenschaftlich-ethische Werth der Schrift.

Ein überaus farbenreiches Bild schliesst der vorgeführte Rahmen ein, voll der lebendigsten Beziehungen auf Wissenschaft und Litteratur, auf Mythologie und Geschichte, auf die Zeitgeschichte in Staat, Kirche und Gesellschaft. Aber eben darum will es scheinen, als könnten festgegründete Sätze aus diesem Bilde nicht gezogen werden. Sowohl der Character der Allegorie, als der des Dialoges, zumal bei der leicht von der Sache abschweifenden Schreibweise des Verfassers, der hier zum Dichter geworden ist, scheinen bei jedem derartigen Beginnen die äusserste Vorsicht zu gebieten. — Was die Allegorie betrifft, so sind zunächst die Gestalten der unteren und oberen Bühne zu unterscheiden. Die der erstgenannten sind leicht verständlich. Saulino ist der

1) Der mit den Kronen von Polen und Frankreich geschmückt, die Losung hatte: *Tertia coelo manet*. Man beachte die enge Beziehung Bruno's zu seinem Hofe.

2) *Atti del processo* 9.

Philosoph selbst, Sofia wird unten näher zu bezeichnen sein, Mercur ist der Götterbote, sonst auch als Intellect aufgeführt, denn durch den Intellect wird uns ja die Kenntniss des Göttlichen vermittelt. Zum Verständniss der Personen der oberen Bühne giebt die *epistola explicatoria* den Schlüssel (besonders W. 2, 114 ff.). Jupiter inmitten des Götterathes ist der Mensch. Er ist als Lenker und Beweger des Himmels eingeführt, weil in jedem Menschen sich eine Welt, ein Universum anschauen lässt, wo mit Jupiter das Licht der Vernunft bezeichnet wird, welches darin waltet und regiert und in jenem wunderbaren Bauwerk Ordnungen und Sitze der Tugenden vertheilt.¹⁾ Am Tage der Gigantenschlacht, als des Kampfes wider zügellose Begierden, setzt er die Götter d. h. die Rathsversammlung des vernünftigen Denkens in Bewegung, nicht nach der Abendmahlszeit, also ohne die Sonne der Vernunft, nicht bei nüchternem Magen des Morgens, d. h. ohne Geistesgluth, sondern nach dem Mittagsmahl, wenn die Seele mit der Ambrosia tugendhaften Handelns und dem Nectar göttlicher Liebe genährt ist, wenn die Sonne der Wahrheit am höchsten steht. Da wird das triumphirende Thier, d. h. die herrschenden Laster, vertrieben und die Seele mit allen Tugenden geschmückt. Die Hauptgottheiten, welche vorkommen, Mercurio, Pallade, Diana, Cupido, Venere, Marte, Mommo, Giove entsprechen ebenso vielen Geistesvermögen: intelletto, discorso, memoria, amore, concupiscibilità, irascibilità, sinderesi, elezione. Da in den Fällen, wo die Beziehung beider Reihen aufeinander klar ist, dieselbe Reihenfolge in beiden innegehalten erscheint, so bei Mommo, Venere, Marte, so werden wir dies als allgemein annehmen dürfen. Daher ist Mercur jenes wirkende Licht, welches den Sinn leitet, der Intellect (Vernunft), Pallas der Verstand, Diana das Gedächtniss, Venus die Lusternheit, Cupido die Liebe, Momus das Gewissen (sinderesis), Jupiter das Wahlvermögen. Doch würde man sehr irren, wenn man etwa eine psychologische Grundlegung der Ethik

1) Sollte bei der Verlegung dessen, was im Einzeldenken sich vollzieht, in eine grosse Rathsversammlung nicht Plato's Vorbild vor Augen gestanden haben, wie er zur Entwicklung des Begriffs der Gerechtigkeit, zum Staate wie zu einer grösseren und leichter lesbaren Abschrift dessen uns hinführt, was im Original für schwache Augen mit allzukleinen Buchstaben ausgedruckt ist? vgl. hierzu Herbart Psychologie, analytischer Theil S. 4 ff. Sonst ist unverkennbar Lucian sein Vorbild gewesen.

darin finden oder darauf bauen zu können meinte. Vielmehr tritt hinter den mythologischen und geschichtlichen Beziehungen, nach welchen die einzelnen Götter eingeführt werden, die angenommene psychologische fast durchaus zurück. Nur zwei Götter heben sich nach dieser Seite, wie überhaupt vor den anderen heraus, Momus und Jupiter, jener nach einem scholastischen Ausdruck *sinderesis*, dieser entweder *elezione* oder *lume intellettuale*¹⁾ genannt — Gewissen und Vernunft. Momus regt die Fragen an, Jupiter giebt die Entscheidung. Er kann so die doppelte Bezeichnung des *intelletto*²⁾ wie der *elezione*, als des Attributes, welches hier besonders in Frage kommt, in sich vereinigen. So denkt sich also der Dichter ein sittliches Organ im Menschen, dessen Aussprüche jedoch nicht an sich, sondern nur, wenn sie sich vor dem Forum der Vernunft gerechtfertigt haben, Wahrheit zukommt.

Welche von diesen Personen sind nun berufen, im Dialog die Meinung des Philosophen auszusprechen? Bruno verwahrt sich ausdrücklich dagegen, dass man jedes ausgesprochene Wort als seine Ansicht betrachte. Es sind eben Gespräche, in denen Redner ihre Stimme hören lassen und die Reden vieler andrer wiedergeben, die an eigenem Gefühl reich sind, indem sie mit dem Feuer reden, welches ihnen gerade eigen ist und sein kann.³⁾

1) Die Scholastik unterscheidet nämlich zwei höhere Grundvermögen der Seele, *sinteresis* und *intellectus*. *Intellegentia simplex est vis animae cognitiva, suscipiens immediate a deo naturalem quandam lucem, in qua et per quam principia prima cognoscuntur esse vera et certissima, terminis apprehensa*, (hierzu vergleiche bei Bruno *summa* G. 496: *Intelligentia est divina quaedam vis, insita rebus omnibus cum actu cognitionis, qua omnia intelligunt, sentiunt et quomodocunque cognoscunt* — ein ungleich weiterer Begriff, unter den jedoch der Intellect im Menschen zu subsumiren ist); *sinteresis* (die Schreibart *sindereris* finde ich hier und in Citaten aus Antoninus von Florenz, also ebenfalls einem Italiener) *est vis animae appetitiva, suscipiens a deo naturalem quamdam inclinationem, per quam trahitur insequi notionem boni ex apprehensione simplicis intelligentiae repraesentati*, jenes also die Vernunft, dieses das Gewissen, vgl. Liebner Hugo von St. Victor 340.

2) Wenn also Jupiter in der *epistola explicatoria* als Intellect und dann als *elezione* aufgeführt wird, so liegt nach Obigem darin kein Widerspruch. Wenn zugleich Mercur den *Intelletto* vertritt, so scheint ihm diese Rolle mehr für die untere, als die obere Bühne zuertheilt, in welcher letzteren er verhältnissmässig zurücktritt.

3) W. 2, 110.

Bruno's eigene Ueberzeugung dürfte nun zunächst in dem zu finden sein, was Sofia und unter ihrer Beistimmung Saulino als eigene Meinung bezeichnen, ferner in dem, was der Götterbote zu sagen hat; unter den von jener berichteten Reden in allem, was Giove abschliessend und entscheidend, gleichsam de cathedra verkündigt. Auch hinter Momus dürfte sich oftmals der Dichter verbergen, nicht nur weil dieser das Gewissen repräsentirt — ihm kommt ja ohne höhere Bestätigung abschliessende Wahrheit nicht zu —, sondern weil dessen Individualität gerade diese Maske besonders angemessen ist, wie denn seine Freunde gelegentlich einmal von ihm sagen, er liebe es zu momezzare, Momusspiel zu treiben. Wenn dasselbe auch hier und da von anderen Personen gilt, so können doch nur die obengenannten als sichere Gewährsleute gelten. Auf die ursprüngliche Anordnung der Sternbilder, und der in ihnen versinnbildlichten Laster, als auf eine durchaus zufällige, dürfte kein Gewicht zu legen sein. Ebensowenig kann das Geschick, welches denselben bereitet wird, eine wissenschaftliche Würdigung beanspruchen, weil dasselbe meist von etymologischen oder zeitgeschichtlichen Beziehungen beeinflusst ist.¹⁾ Selbst was von den Tugenden ausgesagt ist, ist vielfach so wenig systematisch gedacht, dass sich der Philosoph nicht einmal Mühe gegeben hat, feste Begriffe zu bilden, sondern die Ausdrücke schwanken lässt.²⁾ Es soll ja auch nach dessen ausdrücklicher Betonung nicht das Materielle der einzelnen Tugenden, sondern das Verhältniss, in welchem sie zu einander stehen, in Betracht gezogen werden.³⁾ „Haltet nichts andres für bestimmt, als Ordnung und Zahl der Gegenstände der moralischen Betrachtung, zusammengehalten mit den Grundlagen solcher Philo-

1) Sowie der Delphin nach der Dauphiné, der tauro nach Turin oder Oxford, der Krebs mit politischem Scharfblick nach Venedig und der Adler nach dem kaiserlichen Deutschland, auch alles, was sich auf Trunk und Völlerei bezieht, nach diesem ihm sehr wenig sympathischen Lande geschickt wird.

2) Selbst die so wichtige sollecitudine wird bald auch als fatica, bald als industria bezeichnet, während letztgenannte dann wieder als ihre Begleiterinnen figuriren. Andre Tugenden kommen zu wiederholten Malen vor, sei es selbständig, sei es im Gefolge anderer.

3) W. 2, 110.

sophie, wie ihr sie gänzlich in ihr abgebildet finden werdet“. Ist nun auf die Ordnung, in der das einzelne verbunden ist, das Hauptgewicht zu legen, so wird auch in Zusammenhang mit derselben die systematische Darstellung der ethischen Gedanken zu versuchen sein. Der erste Theil hat es, analog den oben als erster Theil des Spaccio bezeichneten Abschnitten dieser Schrift, mit den Grundbegriffen, insbesondere in ihrem Verhältniss zur Metaphysik zu thun. Das Folgende behandelt dann die Sittenlehre. Wird nun, nach dem erwähnten Vorschlag das Saturn (pag. 210) im letzten Theil die Ordnung einer späteren Zeit überlassen, so folgt daraus ebenso, dass dieselbe bisher von wesentlicher Bedeutung gewesen, wie dass sie es fortan nicht sein wird. Der dritte Theil ist also lediglich seinem Inhalt nach zu betrachten. Weisen wir, so viel von den einzelnen Tugenden darin die Rede ist, dem 2. Haupttheil zu, so bleibt als Gegenstand des dritten das Verhältniss der Sittlichkeit zur Religion übrig.

So wird die Erörterung, anschliessend an die drei angenommenen Theile der Schrift selbst, zunächst in folgende Haupttheile zerfallen:

- a) Ethisch-metaphysische Grundbestimmungen,
„Grundlegung einer Metaphysik der Sitten“,
- b) Die eigentliche Sittenlehre,
- c) Sittlichkeit und Religion.

Diese Eintheilung ist also nicht in dem Sinne gemeint, als ob sie an sich für die Gruppierung des ethischen Stoffes massgebend sein solle; sie erscheint nur als der gegebene Rahmen, in welchen sich das hier Darzustellende am leichtesten einfügen lässt. Denn in von fremd her herzugebrachte Kategorien und Dispositionen lässt dieser sprudelnde Geist sich nicht fassen, welcher nicht einmal die selbstgegebenen Formen regelmässig innezuhalten vermag.

III. Grundgedanken der Ethik.

§. 5. Grundlegung einer Metaphysik der Sitten.

Talente che, dieser Anfang des ersten Dialogs führt uns in *mediam rem* ein und lässt so den Inhalt des Folgenden als Folge vorher entwickelter Gedanken erscheinen. Diese können aber keine anderen sein, als die in den ziemlich gleichzeitig verfassten Hauptschriften *cena de la ceneri, de la causa, principio et uno, de l'infinito, universo e mondi* ausgeführten metaphysischen Hauptgedanken des Systems. Diese insbesondere werden zur Ergänzung und zum näheren Verständniss der ihnen mit dem *Spaccio* gemeinsamen Begriffe herbeizuziehen sein.

Unter diesen Begriffen ist der erste die Wahrheit als Princip der Ethik, daran schliessen sich *prudenza, sofia, legge* und zwar jedesmal als *superiore* und *inferiore* gedacht — in ihnen stellt sich die Entfaltung der Wahrheit zur sittlichen Norm und die Entfaltung des Wahrheitsstrebens zum sittlichen Handeln dar. Endlich *giudizio* (Recht) ist der Träger der sittlichen Weltordnung.

1) Die Wahrheit als Princip der Ethik.

Die Welt der Erfahrung in ihren wechselnden Gestalten ist nur ein verschiedenes Gesicht derselben Substanz, ein vergängliches, bewegliches, der Verderbung ausgesetztes Gesicht eines unbeweglichen, beharrlichen, ewigen Seins,¹⁾ dessen möglichst vielseitige Entfaltung und möglichst vollständige Erkenntniss wohl durch jenen Wechsel bedingt ist, es selbst aber ist in allem Wechsel das Bleibende, bei aller Theilbarkeit das Untheilbare, das Unendliche, welches sich in die Endlichkeit auseinanderlegt, um sie dann wieder in sich zurückzunehmen. Dieses oberste Sein, welches auch Gott genannt wird, steht nun zur Welt zunächst in dem dreifachen Verhältniss der Ursache, des Princip und des Einen. „Das erste Princip nennen wir es, sofern alle Dinge

1) W. 1, 284.

nach ihm sind, nach einer Ordnung des Vorher und Nachher, sei es der Natur, sei es der Dauer, sei es der Würde nach. Wir nennen es die erste Ursache, sofern alle Dinge von ihm unterschieden sind, wie das Bewirkte vom Bewirkenden, wie das Hervorgebrachte vom Hervorbringenden, und diess beides fällt keineswegs zusammen, denn weder ist alles, was früher oder werthvoller ist, nothwendig die Ursache, noch umgekehrt. Es ist das Eine, sofern alle Unterschiede, alle Gegensätze, alle Einzelheiten in ihm als solchem nicht vorhanden sind“. ¹⁾ Nur wer diess Eine gefunden, hat die Wahrheit und hat den Schlüssel zum Verständniss des All gefunden. ²⁾ Und zwar ist es dieselbe Scala, in der es sich zur Hervorbringung des Mannichfaltigen niederlässt und im Denken zu dessen Erkenntniss emporsteigt. Durch die Vielheit der Mittelglieder kehrt die Einheit zu sich selbst zurück. ³⁾

Wer das Eine gefunden, hat gefunden die Wahrheit. Sie also ist die über dem All thronende Einheit. ⁴⁾ Und zwar gehört es zu ihrem Begriff, nichts über sich zu haben, denn ein solches würde, der Wahrheit entbehrend, ein Nichts sein. Das heisst also, sie ist das Princip aller Dinge. Sofern alle Dinge von ihr abhängen, ist sie eben auch deren Ursache. Es kann also a) nichts vor ihr sein, b) nichts mit ihr zugleich, welches nicht sie selbst wäre, c) nichts nach ihr und doch unabhängig von ihr. Sie ist vor, bei, nach Allem, ist Anfang, Mittel, Ende. Sie ist als Ursache und Princip vor den Dingen, indem sie von ihr abhängen, ist in den Dingen als deren Substanz, in dem sie in ihr subsistiren, nach ihnen indem sie ohne Falschheit durch sie begriffen werden. Sie ist ideal, natürlich, begrifflich, metaphysisch, phy-

— — — Free digital copy for study purpose only

1) W. 1, 234 f.

2) W. 1, 285.

3) Vgl. G. 497: Veritas intelligentiae est, qua natura recto ordine pro dictamine ipsius recte constituit et constituitur. Est, inquam, lex intelligentiae observata in rebus. Haec veritas in illis, quae discurrunt, est complexa post res in genere intentionum rationalium, in rebus vero non solum est physica, sed ipsa physis. In diesem Parallelismus zwischen Sein und Denken liegt auch der vornehmste Erklärungsgrund der eigenthümlichen Vorliebe Bruno's für die ars lulliana, welche Bartholomèss treffend als eine Art Vorstufe der hegel'schen Logik bezeichnet hat.

4) Spaccio 157.

sisch, logisch. Und zwar wird diese bereits hier hervortretende Dreiheit noch näher bestimmt in der überhaupt zur Ergänzung des Spaccio dienenden Schrift Cabala del caballo Pegaseo.¹⁾

Es wird hier zunächst eine dreifache Wahrheit unterschieden, die über den Dingen (causa), die in den Dingen (cosa), die nach den Dingen (cognizione). Jene oberste, der Gegenstand unsrer Metaphern und dem mondo archetipo, der höchsten Idealwelt, angehörig, ist unsrem Erkennen nicht unmittelbar zugänglich, kann überdiess schon darum hier nicht in Betracht kommen, weil sie, auch über Jupiter stehend, darum von ihm gar nicht bestimmt wird. Nur die zweite und dritte ist uns zugänglich, jene, welche in den Dingen sich ausspricht und wirksam ist (fa²⁾), nimmt den Sitz im Sternbild des kleinen Bären ein, diese hat, von jener beeinflusst, ihre Wohnung in unserem Gehirne, jene das Object von dieser, diese das Subject von jener, doch so, dass letztere, die subjectiv gewordene Wahrheit, die Dinge nicht an sich, sondern nur vermittelt ihrer Vorstellung (specie) in sich aufzunehmen vermag, wie wir denn nicht das Gold selbst, sondern die Vorstellung vom Gold in unsrem Geist haben.³⁾ Doch ist wohl zu beachten, dass jene oberste causa ihrem Inhalt nach mit der cosa, in welcher sie sich verwirklicht und individualisirt, sich deckt, dass also beide für uns in einer Gesichtslinie liegen, sofern unser Erkennen vermittelt der zweiten zur ersten emporzusteigen sich bemüht. Causa und cosa stehen so gemeinsam als abgeschlossen der nur allmählich sich annähernden cognizione (auch scienza genannt) gegenüber. Die Trichotomie wird so factisch zu einer Dichotomie, auf welche sich der Gegensatz der superiore und der inferiore, der Ursache und der Wirkung von Neuem anwenden lässt und bereits in der angeführten Stelle angewendet wird.⁴⁾ Von dieser Zweitheilung sehen wir nun auch die Ausführungen

1) W. 2, 270.

2) Vgl. auch W. 2, 236 il divino intelletto è, il mondano fa, gli altri particolari si fanno.

3) Die Keine zur kantischen Erkenntnisstheorie.

4) W. 2, 270 la prima è sopra la creata verità, et è l'istessa verità increata, et è causa del tutto; attesoche per essa le cose vere son vere, e tutto quel ch'è, è veramente quel tanto ch'è. La seconda è verità inferiore nè fa le cose vere, nè è le cose vere, ma pende, è prodotta, formata et

des Spaccio beherrscht, welche demnach weder mit sich, noch mit den übrigen citirten Stellen in Widerspruch stehen. Was von dem Einen galt, gilt so auch von der Wahrheit! Sie entlässt aus sich die Welt des Mannichfaltigen, um sie in der Erkenntniss wieder in sich zurückzunehmen.

Wie die Gesamtheit des Seienden muss natürlich auch die sittliche Welt, welche Gegenstand der Ethik ist, aus der Wahrheit als oberstem Princip abgeleitet werden. Das Wahre ist auch das Gute. Aufgabe der wissenschaftlichen Ethik wird es nun zuvörderst sein, aus dem wesentlich metaphysischen Begriff der Wahrheit die sittlichen Begriffe abzuleiten und sofern diess von Bruno nur in grundlegenden Zügen geschehen ist, schien der Ausdruck „Grundlegung einer Metaphysik der Sitten“ hier anwendbar.

Zuerst wird aus der oberen, objectiven Wahrheit die objective Sittlichkeit, die sittliche Norm abzuleiten sein.

b. Die Wahrheit in ihrer Entfaltung zur sittlichen Norm.

Die Wahrheit also ist die klarste, göttlichste Ursache von allem. Aus ihr werden zunächst, unabhängig von einander, prudenza, als obere providenza genannt, und safia abgeleitet. Um den Unterschied beider zu verstehen, ist Bruno's Begriff der causa dahin zu untersuchen, ob er eine doppelartige Wirksamkeit des obersten Principis zulässt.

Und zwar wird bei ihm unterschieden causa efficiente, formale, finale.¹⁾ Die causa efficiente oder effettrice ist die allgemeine Vernunft, der vornehmste Theil der Weltseele, der, welcher noch die Möglichkeiten als solche in sich schliesst (parte potenziale), sie die eigentliche mens infusa per artus totam molem exagitans, der Welt äusserlich, sofern sie, als Ursache von der Wirkung, von ihr unterschieden ist, innerlich sofern sie nicht von aussen, sondern von innen wirksam ist. Sie ist aber wirksam vermöge der causa formale, ihre forma, in welcher sie Gestalt

informata da le cose vere etc. vgl. auch G. 498 *caussa est tum qua res sunt tum qua res cognoscuntur, sicut lux solis est caussa vitae rerum, et sensus quo sint et videantur.*

1) W. 1, 235 ff.

gewinnt, der ragione ideale, d. h. der Gesamtheit der Ideen im Sinne Plato's. Auch sie ist Ursache, wenn auch nicht causa prima, sie ist aber zugleich das von der ersteren der Materie eingewirkte Princip. Die finale endlich ist die Vervollkommenung (perfezione) der Welt, welche darin besteht, dass in verschiedenen Theilen der Materie alle Formen wirkliche Existenz haben, ein Zweck, in welchem die Vernunft sich so gefällt, dass sie niemals müde wird, alle Arten von Formen in der Materie zu erregen.

Das Verhältniss ist also näher diess. Die causa effectrice ist das All-Eine, das Absolute, welches in der Welt wirkt, aber noch völlig abgesehen von seiner Verwirklichung, die Wahrheit im ersten, obersten Sinn. Die causa finale ist die Verwirklichung alles dessen, was jene potentiell in sich trägt, als vollkommen gedacht und als solche der Zweck des Weltlaufes. Zwischen beiden bildet die causa formale die Brücke. Sie ist die Idee, der Sollbegriff, wie Krause das Wort so bezeichnend wiedergibt, und hat als solcher eine doppelte Seite, die mehr theoretische, sofern sie ihren Inhalt von der bewirkenden Ursache empfängt, denselben in einzelne Formen und Begriffe zerlegend, und die mehr practische, sofern sie jenen Inhalt nicht als einen ruhenden in sich trägt, sondern denselben realisiren soll. In diesem Sinn kann die Finalursache als ihre Bewegerin bezeichnet werden (motrice di questa), denn die Vollkommenheit der Welt ist ihr Zweck und der Zweck ist schon nach Aristoteles das Bewegende.

Wo ist nun innerhalb dieses Rahmens des Causalbegriffs Raum, um eine Scheidung des Physischen und des Ethischen zu vollziehen und doch Gott als die Ursache des einen wie des anderen festzuhalten? Nicht in der causa effectrice, innerhalb deren noch alles in der Einheit beschlossen ist; nicht in der causa finale, in welcher, wenn auch ohne die Mannichfaltigkeit aufzugeben, die Einheit wieder hergestellt ist. Um das Werden in der Welt zu belauschen, gilt es der causa formale nachzugehen. Von hier aus dürfte der Unterschied zwischen providenza und sofia seine Würdigung finden, wenn wir auch von Anfang an festzuhalten haben, dass auf diesem höheren Gebiet, von welchem hier allein die Rede ist, beide thatsächlich zusammenfallen und nur begrifflich zu scheiden sind. ¹⁾

1) W. 2, 159.

Die providenza (Vorsehung) trägt diesen Namen in der höheren Welt und ist als solche Genossin der Wahrheit und nicht ohne sie, und ist Freiheit und Nothwendigkeit zugleich, dergestalt, dass Wahrheit, Vorsehung, Freiheit und Nothwendigkeit, Einheit, Wahrheit, Wesen, Wesenheit alle ein Absolutes sind. Diese flüchtige Skizzirung findet ihre Ergänzung in dem, was Mercur kurz vorher gesagt hat, dessen Aufgabe es ja war, einige Acte der Vorsehung zu vollziehen.¹⁾ Nach ihm ist es das Characteristische des göttlichen Wirkens, dass es alles, soweit es nach Raum und Zeit auseinander liegen mag, alles in einem Act, auf einmal vollzieht (subito subito, insieme insieme). Ebenso ist das göttliche Denken nicht wie das unsere, discursiv d. h. in einzelne Verstandesbegriffe auflösend, sondern es fasst die Vielheit unmittelbar in die Einheit zusammen.²⁾ Das Verhältniss zwischen dem Gedanken und seiner Verwirklichung ist aber so bezeichnet: „Die Wirklichkeit (atto) des göttlichen Denkens ist die Substanz des Seins aller Dinge und wie darum alle Dinge entweder ein endliches oder ein unendliches Sein haben, so sind alle auch erkannt, angeordnet, vorgesehen. Das göttliche Denken ist nicht wie das unsere, welches den Dingen nachfolgt, sondern ist vor Allem und findet sich in Allem, so dass, wenn es sich nicht dort fände, es keine *causae proximae et secundae* geben würde. Er will also sagen: Auf diesem Gebiet, welches der providenza angehört, ist der Gedanke als solcher schon Wirklichkeit. Die beiden in der *causa formale* enthaltenen Momente, das theoretische und practische, das ideale und reale, sind in der providenza, soweit diese Ursache d. i. Mittelursache des Seienden ist, unmittelbar vereinigt.

Anders die safia. Zwar als obere, überhimmlische und überweltliche ist sie die providenza zugleich mit, Auge und Licht, Auge, das das Licht selbst ist und Licht, welches das Auge selbst ist, allein begrifflich ist sie nur das Auge selbst, welches in verschiedener Weise die Wahrheit betrachtet, begreift und auslegt.

1) W. 2, 158.

2) W. 2, 151 ff.

3) Sofia hatte ihre Verwunderung ausgesprochen, wie Jupiter, der hier eine Reihe von Acten, auf ein einziges Landgut in Nola bezüglich, ausführen lasse, die ganze Welt so zu versorgen im Stande sei. Darauf ist Obiges die Antwort. Die Vorsehung hat also selbst als *providentia specialissima* durchaus keine Schwierigkeit.

Hier findet sich also ein denkendes Erkennen der Ideen, welches als solches noch nicht ein Verwirklichen derselben ist. Von jenen beiden Momenten der *causa formale* ist also in der Weisheit nur das theoretische oder ideale enthalten.

Die Weisheit scheint demnach gegenüber der Vorsehung im Nachtheil zu sein und doch liegt eben darin ein grosser Fortschritt. Diese war Freiheit und Nothwendigkeit zugleich, doch unverkennbar letzteres wesentlich. Denn ist in ihr das Erkennen an sich schon Substanz des Seins, der göttliche Gedanke an sich schon That und Wirklichkeit, so ist sein Wirken ein nothwendiges, der physischen Welt angehörig auch da, wo es die Menschheit zum Gegenstande hat. Gott kann keinen Gedanken für sich behalten. Erst für die *sofia* ist der Gedanke frei geworden. Vermöge derselben kann er gefasst werden, ohne dass er zugleich verwirklicht werden müsste. Die Möglichkeit eines selbstständigen Wissens ist gegeben.

Um nun wirksam zu sein, dazu bedarf die Weisheit des Gesetzes (*per essa, la legge* nämlich, *quella vuole operare e per questa lei vuole esse adoperata*). Sie schafft dasselbe, indem sie seinen Inhalt der ewigen Wahrheit, der göttlichen Vernunft entlehnt: das Gesetz hat den *intelletto* zum Vater, die *sofia* zur Mutter. So ist es göttlich und natürlich zugleich: für Bruno synonyme Begriffe.¹⁾ Aufgabe und Zweck des Gesetzes nun ist es, zu verbinden, d. h. die Menschen zur Gesellschaft zu vereinigen und so die Vollkommenheit der Welt herbeizuführen.²⁾ Um diesen Zweck der *legge* zu erreichen, müssen ihr die beiden Eigenschaften der Gerechtigkeit und der Möglichkeit zukommen, der Gerechtigkeit, insofern jedes ihrer Gebote der Wahrheit entsprechen muss (*secondo la verità* pag. 185), der Möglichkeit, sofern nur unter dieser Bedingung ihre Forderungen Wirklichkeit werden können: es ist wohl manches möglich, was nicht gerecht, aber

1) Für Bruno gilt auch, was von andrem Standpunkt Melancthon in der Apologie sagt: *onme jus vere humanum est jus divinum*. — Uebrigens ist auch der Unterschied zwischen positivem Gesetz und Sittengesetz noch nicht hervorgehoben.

2) Die heilige Ordnung, die segensreiche Himmelstochter, die das Gleiche frei und leicht und freudig bindet.

3) Für diesen Abschnitt vgl. W. 2, 160 ff.

nichts gerecht, was nicht möglich ist. Man sieht auch hieraus, wie die Verwirklichung der ihr von der sofia gebotenen Wahrheitsgedanken die eigentliche Bestimmung der legge ist.

So vermag also die Wahrheit ihrem Inhalt in einer doppelten Weise Wirklichkeit zu geben, vermöge der providenza, bei welcher die Idee und ihre Verwirklichung noch zusammen fallen, und vermöge der sofia, welche die Idee als solche zu erfassen vermag, ohne sie alsbald realisiren zu müssen, zu letzterem Zweck vielmehr noch des Gesetzes bedarf. Hier, wo Wirken und Nichtwirken als möglich erscheint, ist der metaphysische Ort für den Begriff der Freiheit gegeben.¹⁾ Eine physische und eine sittliche Welt erscheint als möglich, beide aus dem Schoos derselben causa efficiente nach verschiedener Thätigkeit der causa formale hervorgegangen. Doch vergegenwärtigen wir uns nochmals, dass beides in der höheren Welt, in der wir uns noch befinden, thatsächlich zusammenfällt. Erst in der unteren Welt hat das Sittliche ein wirklich selbstständiges Dasein. Wir begegnen hier einer der obigen parallelen Entwicklung, durch welche wir jedoch einen Schritt weiter geführt werden, als wir hier geführt werden konnten und geführt zu werden brauchten²⁾, über die sittliche Norm hinaus zum sittlichen Handeln.

c. Die Wahrheitserkenntniss in ihrer Entfaltung zum sittlichen Handeln.

Die hier zu bearbeitenden Begriffe sind verità als cognizione, prudenza, sofia, legge als inferiore. Auch im endlichen Geist wohnt die Wahrheit, zwar nicht jene höchste selbst, sondern nur eine gewisse Gestalt, Abbild und Abglanz derselben. Indem nun diese Wahrheit selbst eine werdende ist, so ist auch Allem, was aus derselben hervorgeht, der Stempel der Relativität und des

1) Der Ort, und nichts weiter.

2) Man könnte ja sagen, durch das Gesetz sei die Wahrheit noch nicht Wirklichkeit, sondern erst Forderung. Allein auf diesem höheren Gebiet ist ja Forderung und Erfüllung zugleich und ein sittliches Handeln, wie es das Gesetz hier unten zur Realisirung seiner Idee verlangt, ist dort weder nothwendig, noch auch möglich (vgl. unten). Concret: Die Gottheit, welche die Gesetze giebt, ist nothwendig auch deren Erfüllung, ist gerecht und heilig.

Werdens aufgedrückt. Nicht darnach unterscheiden sich die Menschen, ob sie die Wahrheit haben oder nicht, sondern ob sie dieselbe suchen.

Auch steht der Wahrheit die prudenza zur Seite, hier prudenza Klugheit, genannt.¹⁾ Indem sie von jener providenza beeinflusst wird, hat sie ebenfalls eine doppelte Seite, die theoretische, welche in einer zeitlichen, discursiven, das Allgemeine und das Besondere scheidenden Verstandesthätigkeit besteht; als solche hat sie zur Begleiterin die Dialectik, zur Führerin die Metaphysik, deren Aufgabe es ist, Universalbegriffe, welche in die menschliche Erkenntniss fallen, zu betrachten; allein beide beziehen ihre Betrachtungen auf den Gebrauch, sind also zugleich practisch, so dass Schlaueit, Verschlagenheit, Bosheit auf der einen, Stumpfheit, Trägheit, Unklugheit auf der anderen Seite ihre Feindinnen sind. Der Kreis aber, auf welche sich diese practische Thätigkeit bezieht, ist die Tugend der Ueberlegung.²⁾ Die Weisheit hat als untere ebenso wenig, wie die obere, als solche etwas mit der Praxis zu thun. Sie ist zwar nicht die Wahrheit selbst, sondern hat nur an derselben Antheil, ist nicht die Sonne, sondern der Mond, die Erde, ein Gestirn, das durch anderes leuchtet; nicht wesentlich Weisheit, sondern durch Theilnahme daran, nicht Auge an sich, sondern ein Auge, welches das Licht aufnimmt und von äusserem und fremdem Licht erleuchtet wird, nicht das eine Seiende, Wahre, sondern von demselben, durch dasselbe, in demselben, zu demselben (de, per, in, da), nicht unsichtbar, undarstellbar, unbegreifbar, sondern dargestellt am Himmel, erleuchtet in den Geistern, mitgetheilt durch Worte u. s. w. Gleichwohl steht sie in der Würde so hoch, dass sie keinem anderen Dinge dienstbar sein darf.³⁾

1) W. 2, 158.

2) *versa circa la virtù consultativa, come la fortezza circa l'impeto de l'iracundia, la temperanza circa il consentimento de la concupiscibile (concupiscibilità?), la giustizia circa tutte le operazioni, tanto esterne, quanto interiori* — eine Bezugnahme auf die 4 Cardinaltugenden, welche ohne Tragweite für das Folgende ist.

3) Die welche sie aus äusseren Gründen suchen sind Feinde der Wahrheit. *Ma color, che mi cercano per edificar sè stessi, sono prudenti, gli altri che mosservano, per edificar altrui, sono umani; quei che his cercano assolutamente, sono curiosi; gli altri che m'inquireno per amor de la suprema e prima verità, sono sapienti e per conseguenza felici.* W. 2, 160.

Diese Weisheit nun wird die Mutter des Gesetzes ¹⁾, des inneren moralischen sowohl, vermöge dessen im Schuldigen ein immerwährendes Nagen des Gewissens und Furcht vor der Strafe sich findet, als des äusseren, positiven, welches sich an Naturanlage und Sitten des Volkes anzupassen hat. Sie giebt aber dieses ihr unteres Gesetz immer im Aufblick auf ein höheres, ewiges, zugleich natürliches und göttliches, welches das bürgerliche zu regeln und jedem seine Schranke anzuweisen hat. Während es die Mächtigen besonders zur Verantwortung zieht, will es die Niederen in seinen Schutz nehmen, und so dem Zwecke jedes Gesetzes, dem Wohle und der Vollkommenheit der menschlichen Gesellschaft dienstbar sein. ²⁾

So giebt es denn, entsprechend jener obern Welt, auch in der unteren eine doppelte, durch Klugheit und Weisheit bestimmte Thätigkeit. Die Klugheit bedarf zur Realisirung ihrer Gedanken eines freiheitlichen Handelns nicht. Dieselben können durch einfache, dialectische Nothwendigkeit thätig sein. Die Weisheit darf allerdings nicht ohne Klugheit sein, weil sie sich ja dadurch mit der providenza und mittelbar mit der Wahrheit in Widerspruch setzen würde. Dagegen kommt ihr ein besonderes selbstständiges Gebiet zu. Ihre Tochter, das Gesetz, indem es den Menschen für sein Thun verantwortlich macht, setzt die Möglichkeit der Nichterfüllung voraus, also die sittliche Freiheit. So wird sofia die Mutter der sittlichen Welt. Sie ist es darum, welche dem

— The Warburg Institute & the Istituto Italiano per gli Studi Filosofici,
Centro Internazionale di Studi Bruniani "Giovanni Aquilecchia" (CISB)

1) 160 ff.

2) Das durch die Herrschaft der Tugend bedingte Wohlfinden der menschlichen Gesellschaft ist der Zweck, welchen die Gottheit verfolgt. Diess ist darum die *causa finale* und darin besteht die Vollkommenheit der Welt, so weit sie die Menschheit betrifft, zugleich eine Mittheilung göttlicher Herrlichkeit an dieselbe; denn die Gesetze sind von ihnen gegeben, *per communicar la gloria agli uomini*. Ebendies ist aber auch der Zweck des sittlichen Handelns des Menschen, das höchste Gut, obschon dieser Ausdruck nur andeutungsweise gebraucht wird, vgl. hierzu besonders W. 2. 161 f. *Bene ha disposto et ordinato le — alla legge — Giove; per che, o che venga dal cielo, o ch'essa de la terra, non deve essere approvata, nè accettata quell'instituzione o legge, che non apporta l'utilità e commodità, che ne ammena ad ottimo fine, del quale maggiore non possiamo comprendere, che quello, che talmente indirizza gli animi e riforma gli ingegni, che da quelli si producano frutti utili e necessarj a la conversazione umana.*

Saulino die Grundgedanken der Ethik auseinandersetzt, die Hauptperson im ganzen Dialog.

Wie hat nun Bruno die sittliche Freiheit in sein System eingefügt, deren metaphysischen Ort wir bereits gefunden, die er, wie jede Seite seiner Schriften, insbesondere auch seine Polemik gegen die Prädestinationslehre Calvins bezeugt, entschieden festgehalten hat? Diese Frage beantwortet eine Stelle aus der Schrift *de l'universo, infinito e mondi* (W. 2, 25). Bruno hat dort aus der Unendlichkeit Gottes die Unendlichkeit der Welt gefolgert: denn wenn der unendliche Gott nur eine endliche Welt geschaffen hat, trägt er noch Möglichkeiten in sich, welche noch nicht Wirklichkeit geworden sind. Diess aber würde seiner Unveränderlichkeit widersprechen. Er kann nicht anderes wollen, als er will und nichts anderes thun, als er thut. Sofern nun Freiheit nur da ist, wo man etwas anderes thun kann, als man thut, wird dieselbe damit in Gott verneint. Aus demselben Grunde aber musste sie im Menschen festgehalten werden. Denn der Mensch ist veränderlich und dem Veränderlichen kommt es zu, eine Möglichkeit zu haben, welche von der Wirklichkeit geschieden ist. Es müsse nun in der Macht des Menschen liegen, schliesst Bruno, aus diesen verschiedenen Möglichkeiten eine zu wählen und darin besteht seine Freiheit (*libertà, elezione*). Und gegenüber den Bedenken der Theologen beruft er sich auf die besten unter ihnen und unter den Philosophen, wenn er Nothwendigkeit und Unveränderlichkeit in Gott und sittliche Freiheit und Wahlvermögen im Menschen mit einander vereinigen zu können glaubt.

So steht denn der Mensch, als das Glied des Universums unter der göttlichen Vorsehung und damit dem Gesetz der Nothwendigkeit. Diesem Gesetz ist er noch nicht entnommen vermöge der *prudenza*, welche seine Thätigkeit zur nothwendigen Folge seines Denkens macht. Wohl aber hat er als endlich veränderliches Wesen zugleich eine andere Welt, welche durch Freiheit bestimmt ist, aus sich herauszusetzen vermocht und hat diess gethan, indem Sofia ihm von aussen oder von innen die Forderung des Gesetzes vorhielt, eine Welt, deren Thatsächlichkeit auf dem weiten Gebiet sittlichen Handelns gegeben ist. Beide sind dem All-Einen entströmt, welches sie noch in unterschiedloser Einheit, als blosse Möglichkeiten, in sich trägt, beide müssen aus ihrer Verschiedenheit der Einheit wieder zustreben. Die *causa finale*,

welche in dieser Weise die *causa efficiente* ihrem Inhalt nach zur vollen Wirklichkeit bringen soll, fordert es ebenso wie die *cognizione*, durch die die Wahrheit, nachdem sie sich in die Mannichfaltigkeit zerlegt, sich allmählich in der Einheit des Erkennens wiederfinden will. Kurz, die Vereinigung, wir mögen im Hinblick auf die oft klaffenden Gegensätze immerhin sagen, Versöhnung der physischen und moralischen Welt ist von den Voraussetzungen unseres Philosophen durchaus gefordert und sie, wie sie in der moralischen Weltordnung sich vollzieht, bildet den Schlussstein seiner ethisch-metaphysischen Gedanken.

d. Die sittliche Weltordnung.

Die hier zu behandelnden Begriffe sind besonders *giudizio* (Recht) und *Fortuna*.

Dem Gesetz hat Jupiter das Recht mit Krone und Schwert ¹⁾ zur Seite gestellt, damit es die Guten und Bösen belohne oder bestrafe und ihnen zugleich ein Ansporn sei, das Gute zu thun. Denn nicht etwa soll es im Interesse der Gottheit selbst wirken, als ob dieser ein Gutes oder Böses zugefügt werden könnte. Denn die Götter sind jeder Leidenschaft fern und haben Zorn und Lust nur in activem, nicht in passivem Sinn. Sie haben die Gesetze nicht gemacht, um Ruhm bei den Menschen zu haben, sondern um die eigene Herrlichkeit ihnen mitzutheilen. Aufgabe des Rechtes also ist es, das Verhältniss zwischen Tugend und Glückseligkeit nach sittlichem Massstab zu regeln. Nun liegt aber die Glückseligkeit auf jenem durch die *providenza* bestimmten Gebiet physischen Geschehens; während die Tugend der sittlichen Welt angehört. Näher ist es also dem *giudizio* aufgegeben, diese doppelte Welt in Einklang zu setzen.

Wie entspricht nun dieser Bestimmung die Wirklichkeit und wie lässt sich das Räthsel der offenkundigen Disharmonie zwischen beiden lösen? Wir finden Bruno von zwei Seiten her mit dieser Lösung beschäftigt. Die erste Lösung geht von der Tugend aus, welche das Glück schon in sich trage. So werden die von der Liebe zur höchsten Wahrheit Ergriffenen weise und in Folge dessen schon glücklich genannt (*sapienti e conseguente felici*) ²⁾

1) W. 2, 162 ff.

2) W. 2, 160.

Ein andres Mal wird jener Stilpon als Muster hingestellt, welcher, den Flammen entgangen, die ihm Vaterland, Haus, Weib, Kind und Vermögen genommen, dennoch zu Demetrius sagen konnte, dass er im Besitz der Tugend all das Seine bei sich trage.¹⁾ Diess die Gedankenverbindung, wie sie sich bei Plato, bei so vielen älteren Philosophen nach ihm findet — freilich eine subjective, nicht eine objective Lösung, und doch wird letztere gefordert, nicht etwa von eudämonistischem Streben nur, sondern von der Voraussetzung aus, dass eine höchste Macht über beiden Welten steht. Und so wird denn eine objective Lösung von der anderen Seite her versucht, von der äussern Weltordnung her. Diess ist die Bedeutung des Auftretens der Fortuna.²⁾

Sie ist als Bewerberin um die Stelle des Hercules aufgetreten, welcher seinerseits als Vertreter des Rechts die Erde durchziehen soll. Sie habe ja nicht nur Reichthum und Armuth, sondern Wahrheit, Weisheit und Tugend in ihrer Gewalt. Da ihr Momus entgegnet, deswegen sei sie eher zu tadeln, als zu rühmen, rechtfertigt sie sich in folgender Weise: Was ist denn gut? Alles ist gut, was das Fatum beschliesst. Gut und böse ist überhaupt nur relativ, und ebenso werde auch sie, Fortuna, je nach der Auffassung gut und böse genannt. Sie sei allerdings ohne Vernunft und Ueberlegung, aber nicht weil sie unter derselben steht, eine Göttin, gerade darum so hochstehend, weil sie von ihrem Standpunkt aus nicht das Vernunftlose, sondern das Vernünftige regiere, denn nicht bei den Steinen, sondern bei den zweckmässig handelnden Wesen sei ja von Glück die Rede. Diesen aber stehe sie allerdings blind gegenüber, doch beraube sie diess nicht der Mittel der Erkenntniss, wie Minerva wähnt, sondern von jeher sei Blindheit Trägerin besonderer Weisheit gewesen. Als blind kenne sie kein Ansehen der Person. So ist sie eine Gerechtigkeit, die keinen Unterschied macht, sondern „wie Alle ihrem Princip ihrer Wirklichkeit und ihrem Zweck nach (principalmente, realmente, finalmente) ein Seiendes, ein und dieselbe Sache sind — denn das Seiende, Eine und Wahre ist dasselbe — so habe ich Alle in ein gewisses Gleichgewicht zu bringen und Alle in gleicher Weise zu beurtheilen.“

1) W. 2, 214.

2) W. 2, 177—184

Gegen einen doppelten Vorwurf des Momus, der von Mercur und Minerva secundirt hier als sittliches Bewusstsein auftritt, hat sich Fortuna zu vertheidigen (p. 178 u. 183). Auf den ersten Vorwurf, das sie den Bösen bei Vertheilung der Glücksgüter bevorzuge, antwortet sie, das sei nicht ihre Schuld. Es seien einmal so viele Böse und so wenig Gute, dafür sei nicht sie, sondern seien die Götter, von welchen die Tugenden ausgehen, verantwortlich zu machen. Wenn sie mehr Menschen tugendhaft sein liessen, würden auch mehr tugendhafte glücklich sein. Aber selbst die Tugendhaftigkeit aller vorausgesetzt, entgegnet Momus dann, sei Gleichheit nicht möglich, da ja nicht alle reich und nicht alle Fürsten werden könnten. Das liege in der Natur der Sache, sagt Fortuna, übrigens verbitte sie sich jede Berufung auf blosser Möglichkeiten.

Diese Ausführungen werden von Jupiter in seiner definitiven Entscheidung trefflich gefunden, „nur dass er der Fortuna nicht einen besonderen Sitz, sondern Antheil an einem jedem zuerkennt. Denn von allen Sternen hänge nach der Meinung der Menschen das Glück ab (— also auch von den Tugenden, welche darnach dasselbe mit auszumachen hätten —), ja, wenn die Menschen mehr Vernunft hätten, würde sie noch mehr sagen. Mag darum Momus sagen, was er will, Fortuna sind selbst die Götter zu Dank verpflichtet, und ihr sind Wege geöffnet, die ihnen verschlossen sind, denn alles, alles, was unter dem Verhängniss der Veränderlichkeit steht, geht durch ihre Urne, steht in ihrer Hand.“ Was darum nicht ausdrücklich ausgesprochen, was aber die Menschen, wenn sie vernünftiger wären, sagen würden, ist unstreitig diess, dass im Grunde Alles auf der Welt, das Sittliche nicht ausgenommen, vom Glück bestimmt wird. Hiermit ist allerdings der Widerstreit der physischen und ethischen Welt zum Schweigen gebracht, aber auf Kosten der letzteren. Alle ihre Begriffe sind nur relativ und selbst hinter der Freiheit, welche ja gerade aus der Veränderlichkeit entsprungen war, verbirgt sich die allgewaltige Fortuna. Die Forderung einer sittlichen Weltordnung, welche den Guten belohnt und den Bösen bestraft, ist durchaus unberechtigt. Es ist nur ein subjectiver Trost, wenn die Tugend sich sagt, dass sie ja die Glückseligkeit in sich trage. In der grossen Welt muss vor der Wucht metaphysischen Gedankens die Forderung des sittlichen Bewusstseins verstummen. Nicht das Recht —

dessen Bedeutung sich wesentlich darauf beschränkt, dem menschlichen Handeln Triebfedern zu geben und dessen sonstigen Verheissungen und Drohungen durch Fortuna ziemlich illusorisch gemacht werden —, nicht das Recht, sondern das Glück ist die Königin der Welt. Das ist die Vereinigung jener Gebiete, die durch prudenza und sofia geschaffen waren, eine solche, durch welche das eine von dem anderen verschlungen wird. — Diesem Gedanken weiter nachzugehen, würde zu einer Kritik des Ganzen führen, welche bis zuletzt verschoben werden soll. Vorerst wird die Sittenlehre des Philosophen, wie sie auf Grund der entwickelten ethisch-metaphysischen Gedanken sich aufbaut, im Einzelnen darzustellen sein.

§ 6. Die Sittenlehre.

Hier kommt es zunächst darauf an, das Spezifische des Sittlichen, welches darin besteht, dass es ein Handeln ist, (a) sodann die Beschaffenheit dieses Handelns zu schildern (b). In einem dritten Abschnitt sind die lose aneinandergereihten Tugenden und der denselben zu Grunde liegende Tugendbegriff zu erörtern (c).

a. Das Sittliche als Handeln.

Nicht in der Gesinnung nur, sondern im practischen Handeln besteht das Wesen des sittlich Guten, und zwar in einem Handeln (azione), welches zum Erfolg führt.¹⁾ „Denn die Götter wollen vorzüglich geliebt und gefürchtet sein, um das menschliche Gemeinschaftsleben zu begünstigen, und besonders die Laster, welche jenem Schaden zufügen, zu rügen, und die inneren Sünden sollen darum nur insofern als Sünden gelten, als sie zu äusserem Erfolg führen und führen können, und die innere Gerechtigkeit soll niemals ohne die äussere That Gerechtigkeit sein, wie die Pflanzen vergeblich Pflanzen sind ohne Frucht, welche sie haben oder erwarten. Und von den Irrthümern sollen vergleichsweise am grössten die sein, welche dem Staat zum Nachtheil gereichen, kleiner die, welche nur ein Privatinteresse verletzen, am kleinsten der, welcher zwischen zwei Personen nach Uebereinkunft stattfindet, gar keiner der, welcher nicht zum bösen Beispiel oder zum bösen

1) W. 2, 163.

Erfolg fortschreitet und die, welche aus zufälligen Trieben in der Naturanlage des Individuums hervorgehen.“ Offenbar ist die Schärfe dieser Aeusserungen vom Gegensatz gegen die protestantische Lehre von der Erbsünde und von der Glaubensgerechtigkeit beeinflusst, mit welcher Bruno damals in England in Berührung gekommen war. Doch ist sie auch sachlich in dem Zusammenhang seiner Gedanken wohl begründet. Denn hat das Sittliche seinen Ursprung, wie seine Aufgabe darin, dass ihm vermöge des Gesetzes übertragen ist, die Weisheitsgedanken der ewigen Wahrheit zu verwirklichen, so hat es auch nur insofern Werth, als es diese Verwirklichung erreicht. Nicht die Gesinnung giebt der That ihren Werth, sondern die That der Gesinnung. Freilich gab es auch von jener Voraussetzung aus einen Weg, eine solche Folge, durch welche das Sittliche in seinem innersten Nerv geschädigt wird, zu vermeiden. Denn wie, wenn in der Darstellung einer schönen, tugendhaften Persönlichkeit selbst schon ein Zweck des Universums verwirklicht ist? Wir werden später sehen, warum Bruno diesen Weg nicht eingeschlagen hat und wohl kaum einschlagen konnte.

Wenn nun die im Spaccio geschilderten Tugenden selbst den beiden folgenden Abschnitten zuzuweisen sind, so sind doch die Negationen, gegenüber denen sich die vornehmsten jener Tugenden, *fortezza* und *sollecitudine*, zu behaupten haben, wohl geeignet, das Handeln an sich abzugrenzen. Und zwar ist es nach aussen zu scheiden von allem, was nur zu den äusseren Lebensverhältnissen gehört. Weder ist der Reichthum an sich tugendhaft und verdienstlich — das verstand sich für den Philosophen von selbst —, noch ist es die Armuth, was dem Mönch, der ihr Gelübde als besonderes Verdienst übernommen hatte, näher gelegen hätte. Obschon der eine dem sittlichen Handeln schädlich, die andere ihm förderlich zu sein pflegt, so ist dieses selbst beiden gegenüber völlig unabhängig und hat gerade in solcher Unabhängigkeit sich zu bewähren.¹⁾ Aber auch nach innen ist alles, was nicht Handeln ist, vom Gebiet des Sittlichen auszuscheiden, diess gilt besonders von der thatenlosen Ruhe (*ozio*). Diese hatte sich um den bereits ihrer Feindin zugeschriebenen Sitz des Perseus be-

1) Der Streit zwischen *Ricchezza* und *Povertà*. W. 2, 167—77. Ueber *Fortuna* vgl. dagegen oben.

worben. Oziosamente und langweilig hat sie, den Sonno zur Seite, ihre Sache geführt. So lange sie im goldenen Zeitalter unter den Menschen geherrscht, seien dieselben nicht nur selig, sondern auch sündlos gewesen und die Götter seien heute noch beides durch ihr Verdienst. Besonders dass Ruhe die Quelle der Tugend bei den Menschen gewesen sei, wird von Jupiter bekämpft. „Die Götter haben dem Menschen Vernunft und Hände gegeben und haben ihn sich ähnlich gemacht, indem sie ihm Anlage gaben über alle Thiere hinaus, welche nicht nur darin besteht, dass er nach Natur und Gewohnheit handeln kann, sondern auch ausserhalb jener Gesetze, indem er dazu andre Bahnen, andere Naturen, andre Ordnungen bildet und bilden kann, vermöge des Geistes, vermöge jener Freiheit, ohne die er sich nicht als Gott der Erde genannte Aehnlichkeit hätte bewahren können.“ Ohne Thätigkeit aber konnten jene Anlagen gar nicht entbunden werden. „Im goldenen Zeitalter waren also die Menschen nicht tugendhafter als heutzutage die Thiere und vielleicht waren sie stumpfer, als manche von ihnen.“ Durch den Wetteifer in göttlichen Thaten und durch die Uebung des Geistes ist Mühe und Anstrengung entstanden und natürlich hat die Entstehung der Tugend die Möglichkeit des Lasters zur Kehrseite. So werthvoll also die Ruhe als Abwechslung der Arbeit sein mag, so schimpflich ist sie an sich, so wenig darf sie als Tugend gelten. Allein im Handeln hat das Sittliche seinen Werth.¹⁾

b. Beschaffenheit des sittlichen Handelns.

Die im Folgenden zu behandelnden Parthien der Schrift, in welche allerdings schon zu wiederholten Malen übergriffen werden musste, werden durch den oben erwähnten Ausspruch des Saturn in zwei Abschnitte getheilt, in deren erstem die Reihenfolge (or-

1) Das Auftreten des Ozio (W. 2, 199—210) gehört zu den lebendigsten Schilderungen in Bruno's Schriften: wie Sonno einschläft und zur Ruhe gebracht wird, wie selbst Momus durch die Langeweile der beiden angesteckt wird. Hierzu kommen die mannichfachsten Beziehungen auf Zeit und Sittengeschichte, auf die Stutzer und Tagediebe, deren ganzes Leben ein geschäftiger Müssiggang ist, auf die Gelehrten, welche Zeit haben, über die spinösesten und gleichgültigsten Fragen lange Untersuchungen anzustellen, besonders auf die Haeretiker, welche im müssigen Glauben und Phantasie ihres Lebens Werth suchen.

dine) der angeführten Tugenden besonders zu beachten war. Unter den hier vorgeführten Gestalten heben sich Hercules und Perseus besonders hervor, jener mit seiner Keule der Repräsentant der physischen Kraft im Dienste der Tugend, dieser mit seinem ¹⁾ spiegelblanken Schild der Träger geistiger Thätigkeit. Dem entsprechen auch die Tugenden, welche an ihre Stelle treten sollen. Die Tapferkeit (*fortezza*) und die *sollecitudine*. Die Tapferkeit soll, mit der Leuchte der Vernunft ausgerüstet, ohne welche sie vielmehr Stumpfheit, Wuth und Tollkühnheit wäre, sich ebenso davon, wie von Furchtsamkeit, Schwächlichkeit und Kleinmuth fern halten. Sie soll nichts fürchten, was uns nicht schlechter machen kann, also weder Hunger, noch Armuth, noch Tod, dagegen alles meiden, was schlechter machen kann, Unwissenheit, Habsucht, Ungerechtigkeit u. s. w. Sie ist der einzige Schutz der Tugend, ein Bollwerk der Wahrheit, unbesiegt von Mühen, streng gegen Lüste, die Bändigerin des Glücks. Sie ist die Tugend gegenüber der physischen Welt mit ihren Gefahren, wie mit ihren Verlockungen, und zwar sowohl im passiven Sinne, als sie sich von ihnen nicht beeinflussen lässt, als im activen, indem sie Alles der Tugend unterzuordnen sucht. ²⁾

Der Tapferkeit steht die Thätigkeit zur Seite, doch so, dass zwischen beiden die sieben Musen, insbesondere die Ethik, die Reue und die Einfalt treten.

Ehe man eine Verwirklichung der ewigen Wahrheitsgedanken denken und ihre Vorschriften befolgen kann, muss man dieselben kennen. So gehen denn die sieben Musen mit ihrer Mutter voran, allen voran die Ethik, welche hier das ganze Gemeinschafts-

1) W. 2, 192. E cosa conveniente, che gionto ad Ercole, che col braccio de la giustizia e bastone delgiudizio è fatto domatore de le corporee forze, compaja Perseo, che col specchio luminoso de la dottrina e con la presentazione del ritratto abominando de la scisma et eresia, a la perniziosa coscienza de li male fattori et ostinati ingegni metta il chiodo, togliendoli l'opra di lingua, di mani, e senso.

2) W. 2, 155 da dov'è la verità, la legge, il giudizio, non deve essere lungi la *fortezza*, per che costante e forte deve essere quella volontà, che amministra il giudizio, con la prudenza, per la legge, secondo la verità: atteso che, come la verità e la legge formano l'intelletto, la prudenza, il giudizio e giustizia regolano la volontà, così la costanza e *fortezza* conducono a l'effetto.

leben der Menschen, auch Staat und Religion, mitumfassend gedacht wird.¹⁾

Die erste Frucht, die von dieser Predigt der Musen erzeugt wird, ist die Reue, dieser Schwan unter den Tugenden, vermöge dessen sich die Seele aus dem Sumpf der Sünde und des Irrthums erhebt, ihres Erbes gedenkend, Schmerz empfindend über das, was ihr sonst theuer war; durch den sie sich allmählich des gegenwärtigen Zustandes entäussert und in dem sich die fleischliche Materie und die träge Substanz auflöst, sich zur Sonne aufschwingt und in der glühenden Liebe zum Erhabenen von neuem sich ihrem Anfang zuwendet (*di bel nuovo si converte al suo principio*).²⁾ Steht sie auch der Unschuld nicht gleich,³⁾ ist sie auch die Tochter des Irrthums und der Ungerechtigkeit, so soll sie dennoch eine Tugend sein, wie die strahlende Rose, welche aus schwarzen, stechenden Dornen sich losringt; wie der Funke, der aus schwarzem hartem Kiesel sich zur verwandten Sonne empor-schwingt⁴⁾ In dieser Stellung der Reue und ihrer Schilderung liegt zunächst das Geständniss, dass der Mensch im ersten Strahl der Ethik gleichsam mit Sünde und Schuld befleckt erscheint, und zugleich ein Hinweis darauf, wo der Grund der letzteren zu suchen ist, darin nämlich, dass er, seinem Princip sich entfremdend, sich in das Materielle verloren hat. Hierin liegt also das negative Erforderniss sittlichen Handelns, Abkehr vom Materiellen.

Man erwartet nun, zu dieser Negation die Position hinzugefügt zu sehn, welche in der „Rückkehr zum Princip“ schon angedeutet schien, um so mehr, da es doch nahe lag, die Ethik nicht nur formell mit der Metaphysik zu verknüpfen, sondern

1) W. 2, 185—87. Jupiter, welcher einer jeden der Musen ein Büchchen mit Augensalbe giebt, reicht das grösste der Ethik mit den Worten dar: *Eccoqua, Etica, con cui prudentemente, con sagacità accortezza e generosa filantropia saprai instituir religioni, ordinar li culti, metter leggi et esecutar giudizj, et approvare, confirmare, conservar e difendere tutto il che è bene instituito, ordinato, messo et esecutato, accomodando, quantosi può, gli affetti et effetti al culto de'dei e convitto de gli uomini.*

2) Gewiss ehrend für das sittliche Bewusstsein des Dichters, dass er gerade die Reue mit den zartesten Blüthen seiner Poesie geschmückt hat, wozu obiges unstreitig gehört.

3) Vgl. 164 *approve la penitenza, ma non al pari de l'innocenza.*

4) p. 188 f.

auch ihren Inhalt aus dem obersten Princip beider abzuleiten. Und es will scheinen, als ob das Folgende einen Ansatz dazu enthielte. Mit dem Sternbild der Cassiopea muss der Hochmuth weichen (*arroganza*), für welchen natürlich neben der Reue kein Platz ist, und die Einfalt (*simplicità*) tritt an dessen Stelle. „Der Anblick der Einfalt gefiel allen Göttern, denn ihre Einförmigkeit zeigt und besitzt eine Aehnlichkeit mit dem Antlitz der Gottheit“. Saulino hat diess nicht recht verstanden und Sofia muss es ihm daher erklären: „Darum weil sie ihrem Sein mit der Anmassung (Hochmuth) nichts hinzufügen und mit der Heuchelei nichts nehmen kann. Und diess kommt daher, weil sie keine Einsicht und Wahrnehmung von sich selbst hat, wie dasjenige, welches ganz einfach ist, sich seiner selbst nicht bewusst ist. Denn eben das, was sich wahrnimmt und anschaut, vervielfältigt, oder besser gesagt, verdoppelt sich gewissermassen, denn es macht sich zum Gegenstand und zur Möglichkeit — des Erkennens nämlich —, zum Erkennenden und zum Erkennbaren, da ja beim Act des Erkennens (*nel atto de l'intelligenza*) viele Dinge sich in eins zusammenfassen. Darum sagt man von jener ganz einfachen Intelligenz nicht, dass sie sich ihrer selbst bewusst sei, als ob sie Wechselbeziehung (*atto riflesso*) vom Erkennenden und Erkennbaren hätte; sondern weil es ein durchaus absolutes und einfaches Licht ist, so sagt man nur im negativen Sinn, dass es sich seiner bewusst sei, insofern es sich nicht verborgen sein kann. Sofern also die Einfalt keine Wahrnehmung und Betrachtung über ihr Sein anstellt, kann man göttliche Aehnlichkeit in ihr annehmen, von welcher soweit als möglich die stolze Prahlerei abweicht, aber nicht soweit die eifrige Verstellung, der es Jupiter erlaubt, sich bisweilen im Himmel vorzustellen, nicht als Göttin, sondern bisweilen als Magd der Klugheit und Schild der Wahrheit.“¹⁾ Diese Stelle ist ihrem Wortlaut nach angeführt worden, weil sie von doppelter Bedeutung für uns ist. Theils wird sie uns später als gewichtig für die Frage nach Bruno's Gottesbegriff begegnen. Hier interessirt uns diess besonders, dass sie den Versuch enthält, aus dem Gottesbegriff das Materielle, den Inhalt der Tugend abzuleiten. Weil das Absolute das schlechthin Einfache ist, soll auch Einfalt den Menschen ihm am nächsten brin-

1) W. 2, 189—191.

gen, indem er sein Selbst, bis auf das Bewusstsein davon, daran giebt, um sich ganz in das Eine zu versenken, zu verlieren. Bruno begegnet uns hier einen Augenblick auf Wegen, welche pantheisirende Mystik vor ihm gegangen war.¹⁾ Aber in der That nur einen Augenblick. Schon der Begriff der Einfalt selbst wird von dem tieferen, speculativen in den populäreren umgebogen, nach welchem sie der Demuth und der Lauterkeit verwandt ist.²⁾ So geht sie naturgemäss aus der Reue hervor und bildet wohl den nothwendigen Hintergrund der wahren Tugend, aber den Kern derselben sieht der Philosoph, dem Mystik, insbesondere Quietismus, durchaus fern liegt, vielmehr in der Thätigkeit nach aussen (sollecitudine). Sie bildet den Abschluss der ganzen Reihe.

So erscheint denn die Thätigkeit, wie einst Perseus, auf geflügeltem Ross, mit blitzendem Schilde. Sie soll sich selbst besiegen, dass sie keine Mühe und keine Lust fühlt und soll über alle Höhen der Erde zu der seligen Sphäre empordringen, wo ewiges Licht ohne Wechsel der Kälte oder der Finsterniss wohnt. Es wird ihr nicht zugemuthet, von materiellen Dingen ganz abzusehen, nur soll sie sich nicht zersplittern, indem sie zwischen geistigen und körperlichen Bestrebungen sich theilt. Mühe, Fleiss, Sorgfalt sollen sie geleiten, damit sie keine Zeit versäumt, Scharfsinn, Ueberlegung, Geduld, Ruhe sollen ihr zur Seite sein, damit sie mehr vorsichtig als tapfer ist, wenn sie nicht beides sein kann. Sich selbst, die von Anfang an zugleich als sollecitudine, diligenza, fatica bezeichnet wurde, ruft sie wiederholt nach ihren verschiedenen Namen auf. So wird sie das beste Mittel sein,

BIBLIOTHECA BRUNIANA ELECTRONICA

2) So sagt Meister Eckhart, man solle Gott suchen „mit Unsinn“ d. h. so dass das Denken mittelst derjenigen Formen und Bilder, die nicht die göttliche Natur selbst sind, untergeht vgl. Preger Geschichte der Deutschen Mystik 1, 441. Aehnlich heisst es noch in der deutschen Theologie: sol anders der mensche oder die sêle immer sêlic sîn oder werden, sô sol und müss das eine allein in der sêle sîn; nu mochte man fragen: was ist aber das eine? Ich sprich: es ist gût oder gût geworden, und doch weder dis gût, noch das, das man genennen oder erkennen oder gezeigen kann, sunder es ist alle und uber alle. — Und sit es einig ist, so ist auch besser einikeit und einfeldikeit, dan manfeldikeit, s. Theologia deutsch von Pfeiffer S. 32.

1) Diess geht aus dem Gegensatz hervor, in den sie theils zur jattanzia, welche mehr scheinen will, was sie ist, theils zur dissimulazione steht, welche nicht zeigen will, was sie hat, stehen soll.

um Traurigkeit und Schmerz, wie das reife Alter mit sich bringt und um der Todesfurcht zu begegnen.

Ist es also die Tapferkeit und die Thätigkeit, worin das sittliche Handeln nach aussen sich kennzeichnet, in jener den Einflüssen der äusseren Welt belegend und sie besiegend, in dieser die eigenen Bestrebungen sei es auf körperlichem, sei es auf geistigem Gebiet zu verwirklichen bemüht, so liegt die Frage nahe, worauf denn diese Thätigkeit im Einzelnen gerichtet, welches denn ihr Inhalt sein mag. Denn die vorherigen Bestimmungen waren eigentlich mehr formeller Art, ohne dass materielle Vorschriften oder auch nur ein Massstab zur Beurtheilung solcher gegeben wäre. Vielleicht, dass wir im Folgenden dergleichen finden.

c. Die einzelnen Tugenden und der ihnen zu Grunde liegende Tugendbegriff.

Die einzelnen Tugenden, wie sie von Seite 210 ab angeführt wurden, waren folgende:

1) Humanität und Menschenliebe ¹⁾; 2) Scharfsinn ²⁾; 3) Aufmerksamkeit; 4) Hochherzigkeit, Majestät, Edelmuth; 5) Liebe, Liebenswürdigkeit, Mitgefühl; 6) Entzückung, Begeisterung, Weissagung, Studium und Genie ³⁾; 7) Hoffnung; 8) Treue (fede und fedeltà); 9) Nachahmungstrieb und Vorbildlichkeit; 10) Geduld sammt dem erlaubten Zorn und Eifer des Guten; 11) Gespräch, Geselligkeit, Ehe, Brüderlichkeit, Kirche, Zusammenleben, Eintracht, Verkehr, Bündniss; 12) Freundschaft, Liebe, Friede nebst Kuss und Umarmung, kurz dem ganzen Gefolge des Cupido; 13) Besserung und Bekehrung; 14) Grossmuth; 15) Keuschheit, Schamhaftigkeit, Enthaltsamkeit, Reinheit, Bescheidenheit, zarte Scheu, Ehrbarkeit; 16) Billigkeit, Gerechtigkeit, gutes Gewissen u. s. w.; 17) Aufrichtigkeit; 18) Contemplation, Speculation, Eifer

1) Auf einem Wagen, dessen Räder Rath und Hülfe sind, der von Milde und Gunst gezogen wird.

2) Da li vasi de la sapienza imbeva il sapere, onde concepa e parturisce atto di prudenza.

3) Damit sollen die Musen wieder Zugang zur Hippokrene gewinnen, für ihre collegi und promozioni.

und Streben nach dem besten Ziel; 19) wahres Mönchsthum und Geistessammlung; 20) Mässigung, Höflichkeit, Bildung ¹⁾; 21) Verschwiegenheit; 22) Seelenruhe; 23) die Tugenden, welche das Vaterland gross machen und deren antike Repräsentantin Minerva ist, Fleiss, Kriegskunst u. s. w.; 24) die rechte Todesfurcht und zugleich Hoffnung und Vertrauen ²⁾; 25) Eifer für's Vaterland, Verkündigung der Wahrheit, Tyrannenmord; 26) Freundlichkeit; 27) Liberalität; 28) Schlangenklugheit; 29) Magie, Prophetie; 30) Enthaltbarkeit.

Die übrigen noch angeführten Namen bezeichnen nicht Tugenden, sondern gehören einem anderen Gebiet an ³⁾. Bruno sagt selbst, dass in dieser Aufzählung auf die Ordnung der einzelnen Tugenden, auf welche es ihm sonst besonders ankommt, kein Gewicht mehr zu legen ist. In der That erscheint die Reihenfolge völlig principlos, durch die zufälligen Beziehungen der einzelnen Sternbilder bestimmt. Weder nehmen die vier Cardinaltugenden der Philosophen, deren einige vordem schon berücksichtigt waren, noch die sogenannten theologischen eine hervorragende Stellung ein. Die letzteren sind einander nahe aufgeführt, doch so, dass *fides* als Treue zu übersetzen ist und *caritas* zur Liebenswürdigkeit, Freundlichkeit u. s. w. verflacht ist. Von einer Ableitung der Tugenden aus Principien, insbesondere jener ersten der gesammten Ethik ist keine Rede. Weder wird des Ansatzes noch gedacht, der bei der *simplicità* genommen wurde, aus dem All-Einen, der *causa efficiente*, die Haupttugend abzuleiten. Noch ist die *causa finale* d. h. die Vervollkommenung der Welt im menschlichen Gemeinschaftsleben von principiell beherrschender Bedeutung. Denn wenn auch eine grosse Anzahl von Tugenden diesem Gebiet angehört und wiederholt gerade auf diesen Zweck sittlichen Handelns aufmerksam gemacht wird, so ist doch die Anführung eine sporadische, die Anordnung keine geregelte, dazu

1) Mässigung ist die Mutter der wahren Bildung (*urbanitate*).

2) Der Todesfurcht nämlich, welche aus der *contemplazione de la morte* hervorgegangen ist. Falsche dagegen soll niemals dort Eingang finden, dove l'inespugnabil muro de la vera filosofia circonda, dove la quiete de la vita sta fortificata e posta in alto, dov'è aperta la verità e chiara la necessità d'eternità d'ogni sostanza.

3) Vgl. oben Seite 28 und 29.

die Begriffe so schwankend, dass sie meist durch mehrere nahezu synonyme ausgedrückt werden müssen. Kurz, es sind diese einzelnen Tugenden mehr empirisch aufgegriffen, als wissenschaftlich dargestellt. Wir haben es in diesen letzten Parthien mit dem Schriftsteller zu thun, der in edler Begeisterung, auf meist interessante Weise uns seine sittlichen Anschauungen vorführt, nicht mit dem Philosophen, der sie wissenschaftlich zu begründen sucht.

Es erübrigt noch, den diesen einzelnen zu Grunde liegenden Begriff der Tugend zu eruiiren, zu fragen, ob der eben bezeichnete Mangel vielleicht mit diesem in Zusammenhang steht. Bruno hat nach seiner Art keine scharfe Definition gegeben, aber unverkennbar schwebt ihm die aristotelische vor: *ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετική, ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς ὁρισμένη, λόγῳ καὶ ὡς ἂν φρόνιμος ὁρίσειεν.* (eth. Nic. 2. 6. 15). In 3 Punkten berührt er sich hier mit Aristoteles:

1) das „Vorsätzliche“ (*προαιρετική*) dort entspricht der grundlegenden Bedeutung, welche hier der Wahlfreiheit zukommt. 2) Dass die Tugend in der Mitte zwischen den Extremen liegt, wird auch bei Bruno vielfach angewandt, so bei der *fortezza*, der *simplicità* u. a. m. 3) Besonders bedeutsam ist 3) Auf die Frage, nach welchem Massstab die Mitte zwischen den Extremen zu suchen sei, giebt Aristoteles die Antwort: *ὡς ἂν φρόνιμος ὁρίσειεν.* Indem er demnach verzichtet, selbst eine objective Entscheidung zu geben, legt er alles Gewicht in die jedesmalige Einsicht dessen,

Centro Internazionale di Studi Bruniani "Giovanni Aquilecchia" (CISB)

BIBLIOTHECA BRUNIANA ELECTRONICA

1) Vgl. z. B. Eth. Nic. 2, 2. 7 *φθίρεται ἡ ἀνδρεία ὑπὸ τῆς ὑπερβολῆς καὶ τῆς ἐλλείψεως, ὑπὸ δὲ τῆς μεσότητος σώζεται* und Bruno W. 2, 186: Modera, wird hier der *fortezza* zugerufen, le tue male compagne, e quella, che ti viene a destra con le sue ministre, temeritade, audazia, presunzione, insolenzia, furia, confidenza e quella che ti viene a sinistra con la povertà di spirito, dejezione, timore, viltade, pusillanimitade, disperazione. In Folge davon ist die Tugend nur eine, während die Laster viele sind, vgl. dazu den Eth. Nic. 2, 6. 14 angeführten Vers: *ἐσθλοὶ μὲν γὰρ ἀπλῶς, παντοδαπῶς δὲ κακοί* und W. 2, 176 wo es von der *avarizia* heisst: pare una et è una, ma è non uniforme, come è proprio de vizj di aver molte forme, per ciò che sono infirmi e non hanno propria faccia al contrario de le virtuti. Eben hieraus wird geschlossen, dass die Bösen immer in Zwietracht leben müssen W. 2, 220: ne li quali non si trova vera concordia, come color (als bei solchen) che non versano circa virtuose azioni.

der über die Sittlichkeit des Handelnden zu entscheiden hat. Diess ist ja der Grund, aus dem im sechsten Buch der Ethik den dianoëtischen Tugenden eine nachträgliche Behandlung zu Theil wird ¹⁾. Dieselben sind allerdings nicht an sich Gegenstand der Ethik, aber sie sind so zu sagen, Hilfstugenden, ohne welche ein sittlich normales Handeln nicht möglich ist. Auch bei Bruno ist ja die Weisheit ²⁾ keineswegs eine an sich ethische Tugend, sondern das spezifische Gebiet des Sittlichen beginnt erst mit dem Gesetz und dem von ihm bestimmten Handeln. Wohl aber gehört sie einer vorethischen oder überethischen Welt an, durch welche jenes erst bedingt ist. Und zwar kann diess mehr indirect oder direct geschehen. In erstem Fall giebt sie, gleichgültig durch wen, das Gesetz und ermöglicht es so auch denen, welche nicht selbst in ihrem Besitz sind und welchen darum das Gesetz nur als ein äusserliches gegenüber steht, ihm entsprechend und darum normal zu handeln. Diess ist der Standpunkt des gewöhnlichen Volkes. Im andern Fall macht sie die, denen sie innewohnt, geschickt, selbst über Recht und Unrecht zu entscheiden, gleichsam sich selbst ein Gesetz zu sein. In jedem Fall steht ihr das Urtheil über das Sittliche zu und sie fällt dasselbe theils im Hinblick auf die oberen, die ungeschriebenen Gesetze, wie sie der Dichter nennt, theils unter Rücksicht auf die Gewohnheiten und Naturanlagen der Völker. ³⁾ Dadurch wird trotz aller Bedeutung, die man ihr zuschreiben mag, die Ethik durchaus unselbstständig und ihrem eigentlichen Inhalt nach unbestimmt. Sie sieht sich einem grossen empirischen Material gegenüber, an welches sie gebunden ist — denn sie muss doch die Extreme erst vor sich haben, wenn sie zwischen ihnen entscheiden soll — und wie sie ausser Stande ist, aus sich heraus die Principien sittlichen Handelns zu entwickeln, so muss sie sich selbst jenen formellen Massstab von aussen geben lassen. Nur wo die ersten Ausgangspunkte des Seins und Denkens, wo das Absolute selbst ethisch gefasst wird, wird es gelingen, eine inhaltlich lebensvolle Ethik nicht abgesondert von der Metaphysik oder gar im Widerspruch mit ihr,

1) Vgl. die treffenden Bemerkungen bei Zeller, Geschichte der griechischen Philosophie II, 2, 501 ff.

2) Was bei B. die Weisheit ist, leistet bei A. allerdings die *φρόνησις*, während *σοφία* mit dem Möglichen (*ἐνδεχόμενον*) nichts zu thun hat.

3) W. 2, 100 f.

sondern aus ihr heraus zu entwickeln. Aber auch diesser Gedanke kann erst in der Kritik des Ganzen seine volle Beleuchtung finden. Vorerst ist die Ansicht Bruno's über das Verhältniss der Sittlichkeit zu einem andern Lebensgebiet zu erörtern, welches von jeher mit diesem in die engste Verbindung gebracht worden ist.

§ 7. Sittlichkeit und Religion.

Das Eine, welches zugleich das Wahre und Gute ist, wird an unzähligen Stellen Gott genannt. Jedes Verhältniss, das sich der Mensch zu jenem giebt, ist ein Verhältniss zu Gott, ein religiöses Verhältniss, jede sittliche Handlung die einen Gedanken der ewigen Wahrheit zum Ausdruck zu bringen sucht, eine religiös bedeutsame. Das Organ und die Seele aber des religiösen Verhältnisses ist die Liebe, die Liebe im Sinne Plato's, wie er sie in seinem Symposion als das Kind des Poros und der Penia schildert, die am Anblick der göttlichen Ideen sich entzündet und immer tiefer in ihren Reichthum sich versenken will. Diese Liebe ist darum nicht zunächst die Gesinnung, die wir im sittlichen Leben als solche bezeichnen. Sie ist vielmehr der amor intellectualis des Philosophen. Darum ist auch im Spaccio von ihr fast gar nicht die Rede, denn nicht dem Gebiet der eigentlichen Ethik gehört sie an. Dagegen ist sie das Thema jener seltsamen, aus Poesie und Prosa in der Dichtungsart Petrarca's und im Geist Dante's zusammengewobenen Schrift, der er die Ueberschrift gli eroici furori gegeben hat, einer Schrift, welche den Aufschwung der Seele zum Quell der ewigen Wahrheit, Güte, Schönheit schildert, im Sinne des Dichters nicht moralischen, sondern religiösen Inhalts. ¹⁾ Hätte er ihr eine Stelle im systematischen Gefüge des

1) Vgl. z. B. Sonett 15 W. 2, 334 amore, per cui fia ver ch'un divo e viv'oggetto, di dio più bella imago in terra adore. Er will von sich los und will zu Gott hin. Sehnsüchtig ruft er aus Sonett 23,

Quando il mio pondo greve
 Converrà che natura mi disciolga?
 Quand' averrà, ch'anch'io da qua mi tolga,
 E ratto al alt'oggetto misulleva,
 Et insieme col mio core
 E i comuni pulcini (Küchlein) ivi dimore?

Wenn er auch des Icarus und des Actäon Schicksal theilt, wenn er wie der Schmetterling am Licht sterben muss, immer will er der Liebe hohe Fahne

Spaccio anweisen wollen, sie hätte nicht dorthin gehört, wo amore, offizio, affabilità ein abgeblasstes Bild der Liebe darstellen, sondern sie hätte neben Sofia noch in jene vorethische, überethische Welt gehört. Sofia ist ja jene Laura und Beatrice, der, als Repräsentantin des Höchsten, der Dichter, seinen grossen Vorbildern folgend, das Leben weihet.

Und gewiss wäre dieser lebensvolle Begriff gleich im Beginn der weiteren Entwicklung nicht zum Schaden gewesen. Denn so gewiss derselbe an sich nicht ethisch zu fassen ist, so gewiss kann er mit Recht diese Liebe als die Triebkraft seines Strebens und den Quell alles Guten in ihm hinstellen. Das Höchste, welches mittelbarer Weise das sittliche Handeln bestimmt, ist ja kein andres, als das, mit welchem die Religion unmittelbare Vereinigung sucht.¹⁾ Und wie an einzelnen Stellen der *croci furori* diese Liebe geradezu auch rein moralische Elemente in der Liebe zu anderen in sich schliesst,²⁾ so wird auch im Spaccio die Religion ausdrücklich mit unter das Gebiet der Ethik gerechnet und an vielen Stellen sind *legge* und *religione* Wechselbegriffe.³⁾ Kein Zwiespalt findet also zwischen Religion und Sittlichkeit statt. Wie jeder Sieg ohne Wahrheit und jeder Ruhm ohne sie Gott feindlich ist,⁴⁾ so wird auch die Religion darnach bemessen, ob sie der Praxis dienstbar ist, ob sie wahre Sittlichkeit fordert und erzeugt. Man wird noch weiter gehen dürfen. Wenn die Sittlichkeit durch

The Warburg Institute & the Istituto Italiano per gli Studi Filosofici.

tragen. Denn ohne sie kann er nicht glücklich sein. Näher wird der Vorgang dieser Liebe bezeichnet: *così primieramente la cognizione muove l'affetto et a presso l'affetto muove la cognizione*, (W. 2, 417.) *con l'intelletto speculativo prima si vede il bello e buono, poi la volontà l'appetisce, et apresso l'intelletto industrioso lo procura, seguita e cerca*. Dazu ist nicht nothwendig Studium und Arbeit erforderlich, denn oft: *la divina mente per sua provvidenza viene comunicarsi senza disposizione del soggetto*. (W. 2, 425.) Unverkennbar sind hier auch neuplatonische Einflüsse.

1) Carriere hat darum a. a. O. 462 ff. ungeachtet des Obigen die Liebe nicht mit Unrecht als die Krone der Ethik hingestellt. In ihr vollzieht sich gleichsam in nuce jener *Procöss*, vermöge dessen die Seele zur Wahrheit kommt und diese dann zum Princip ihres Handelns wird, und dessen in § 5 gegebene metaphysische Grundlegung Carriere übersehen zu haben scheint.

2) So im 9. Sonett *altri amo, odio me stesso*.

3) W. 2, 188.

4) W. 2, 4.

die Weisheit bedingt ist, diese aber in annähernd vollkommener Weise nur der Liebe im religiösen Sinne erreichbar, so erscheint höhere Sittlichkeit, wie die des Weisen ist, geradezu durch Religion bedingt. Nur wenn das Endliche zum Unendlichen zurückstrebt und zurückkehrt, nur wenn die Seele mit Gott Gemeinschaft sucht und findet, wird sie im Stande sein, auch im Leben die dort ruhenden Wahrheitsgedanken in annähernd vollkommener Weise wirksam zu machen. Kaum kann das Verhältniss zwischen Sittlichkeit und Religion inniger gefasst werden.

Aber freilich gilt diess nur von der Religion des Philosophen, welche vermöge des amor intellectualis sich der Gottheit bemächtigt. Von dieser sind die positiven Religionen nur mehr oder weniger inadäquate Darstellungen. Weise Männer der Vorzeit haben dieselben ersonnen, und ihre Anschauungen über die Gottheit, wie sie überall in der Welt uns entgegentritt, wirkend und leuchtend unter verschiedenen Gegenständen und physischen Formen, in ihrer Bildersprache niedergelegt. Vertraut mit dieser Gottheit sind sie in zauberhaften und göttlichen Gebräuchen zu ihr emporgestiegen, wie jene durch Selbsteintheilung auf der Leiter der Naturgegenstände niedersteigt. Befähigt hat sie dazu eine besondere Offenbarung der Vernunft, Magie genannt, welche über weltliche wie über göttliche Dinge Aufschluss giebt.¹⁾ Der Zweck aber, den sie dabei verfolgten, ist der, die Wahrheit dem Volk zu bieten, welches in keiner andren Form sie fassen kann, und so auf seine Sittlichkeit einzuwirken. Für den Weisen²⁾ ist sie somit überflüssig, „denn der Glaube ist nur zur Bildung roher Völker erforderlich; während für die contemplativen Menschen, welche sich und andere zu regieren vermögen, der wissenschaftliche Beweis an dessen Stelle tritt.“³⁾ In diesem Sinne wird die favola morale, als *simplicità giusta*, fromme Einfalt unter die Sterne versetzt.⁴⁾

Von diesem Gesichtspunkt aus gebührt die Palme der Religion der alten Egypter. Sie waren durchdrungen von der Wahr-

1) W. 2, 224—36 Ueber die Magie vgl. p. 228. Sie ist quella sapienza e giudizio, quell arte, industria et uso del lume intellettuale, che dal sole intelligibile a certi tempi più, et a certi tempi meno, quando massima quando minimamente è rivelato al mondo.

2) W. 2, 27.

3) W. 2, 249.

heit: *Natura est deus in rebus* und in Thieren und Pflanzen lehrten sie ihn finden. Denn indem sie die Gottheit im Meer Neptun, in der Erde Ceres nannten, haben sie nicht gewollt, dass man diese Dinge selbst, geschweige denn ihre Bilder anbede, sondern man sollte durch die einzelnen Götter zur allgemeinen Quelle geführt werden, die in allen sich ergiesst, zu dem einen Licht, das in allen leuchtet. So haben die Heiden in ihrer Götterlehre die Wahrheit ausgesprochen, dass Gott, als der absolute, nichts mit uns zu thun hat, sondern nur insofern er sich durch Naturwirkungen mittheilt, und mit diesen innerlicher verbunden ist, als die Natur selbst, so dass wenn er nicht die Natur selbst ist, er doch die Natur der Natur sein muss und die Seele der Weltseele, wenn er nicht die Seele selbst ist. Die Namen der Götter sind berühmten Menschen entlehnt, wie denn Jupiter ein König von Creta, Venus eine reizende Königin von Cypern gewesen ist.¹⁾

Während die Griechen und theilweise die Juden ihre Religion von Egypten entlehnten, werden in der Gegenwart, in der nichts Heiliges, nichts Religiöses, nichts des Himmels und der Himmlischen Würdiges sich findet, die Anhänger der Geistesreligion mit der Todesstrafe bedroht. Auf seine Meinung vom Christenthum lässt sich schon daraus ein Schluss machen. Gleichwohl erklärt er auch vor diesem Ehrfurcht zu haben. In diesem Sinn will er irreligiös weder sein, noch scheinen, behauptet er immer wieder, er halte auch für heilig und ehrwürdig, was allgemein dafür gelte. Und so lange wir nur die Hauptschriften im Auge haben, kann er nicht ohne Grund vor seinen venetianischen Richtern sich darauf berufen, dass er gegen das christliche, speciell katholische Dogma nicht direct polemisiert, sondern seine Zweifel in sich verschlossen habe. Wo er aber Abweichendes gelehrt, so sei diess filosoficamente, und nicht catolicamente gemeint gewesen. Diese Abweichung hat er also selbst vor der Inquisition nicht verschwiegen, zu einer Zeit, wo er Versöhnung mit der Kirche dringend suchte. Und die Abweichung wird doch vielfach zur scharfen Polemik, gerade in der hier behandelten Schrift. Jedermann weiss, wer gemeint ist, wenn pag. 164 die Heilung

1) Die Ansicht Bruno's von der Entstehung und dem Werth der positiven Religion vereinigt also die des Euhemerus mit der im zweiten Buch vom Staat ausgesprochenen des Plato.

eines Lahmen in mehr als geringschätziger Weise erwähnt ist; oder wenn die aus zwei Naturen zusammengesetzte Doppelgestalt des Chiron gehöhnt wird. Die Plätze der grossen Bärin und des Eridanus waren frei geblieben — wir wissen bereits, wie jener auszog in einem Aufzug, der unverkennbar eine Caricatur des Triumphzugs der Kirche bei Dante sein sollte —, die Schrift „Cabala del cavallo pegaseo con l'aggiunta de l' asino eillenico“ holt nach, dass die asinità an deren Stelle kommen solle, dorthin die asinità in abstracto, hierher dieselbe in concreto.¹⁾ Or non avete voi unqua udito, che la pazzia, ignoranza, asinità di questo mondo è sapienza, dottrina e divinità in quell altro. Das ist ein Ton der Polemik, welcher des grossen Philosophen nicht würdig ist. Doch sollen wir nicht vergessen, dass auch Chiron ein grosser Wohlthäter der Menschheit gewesen und soll ihm darum die Stelle eines himmlischen Priesters am himmlischen Altar geweiht werden. Indem er somit dem Christenthum in der Person seines Meisters, und zwar nahezu am Abschluss des Ganzen eine so hohe Stellung unter den Himmlischen anweist, hat er ihm wenigstens einen Theil der Anerkennung gezollt, die er ihm sonst durchweg versagt.

Unter den christlichen Confessionen hatte die römisch-katholische ihm von Anfang an das grösste Herzeleid zugefügt, während die Länder des Protestantismus in Genf, England, Deutschland ihm die Thore öffneten. Nichtsdestoweniger ist er gegen jene besonders während seines englischen Aufenthalts weit milder gestimmt, und diess nicht nur aus nachklingender Pietät seiner Jugendjahre, oder aus Rücksicht auf das katholische Frankreich, dessen Protection er genoss. Es kämpft wohl gegen die Auswüchse des Katholicismus, die Anbetung der Reliquien, die Faulheit der Mönche, die Pedanterie der Theologen, die Gewissenstyrannie des Clerus. Aber in dem grossen noch durch die Geister dahinrollenden Streit zwischen Glauben und Werken steht er mit voller Entschiedenheit auf katholischer Seite, wie er noch vor seinen Richtern bezeugt.²⁾ Dagegen sind besonders die in England verfassten Schriften voll von Invectiven gegen die Protestanten. Alle guten Werke zerstören sie mit der Lehre von der Gnadenwahl, welche den freien Willen aufhebt. Sie wollen die Völker reformiren und

1) W. 2, 266.

2) Atti dov. 12.

deformiren sie, schreiben Concordienbücher und richten Zwietracht an. Mit ihrer Gerechtigkeit aus dem Glauben stützen sie sich auf irgend welche cabalistische Theologie, und dieser Glaube selbst ist eine Trägheit, welcher die der Mönche noch vorzuziehen ist. Von den ärgsten Gegnern unter Mönchen und Jesuiten ist der Protestantismus kaum ärger und mit weniger Verständniss für seinen ethischen und religiösen Gehalt bekämpft worden. Selbst Aufforderungen, die heillose Secte mit Feuer und Schwert auszurotten, hören wir aus dem Munde des Mannes, der selbst dem Feuertode entgegen ging. Woher diess mangelnde Verständniss? Auch diese Frage wird in einer zusammenhängenden Kritik erst ihre volle Lösung finden können.

Anmerkung. Später, besonders in Folge des Aufenthaltes in Wittenberg, dem deutschen Athen jener Zeit, ist seine Stimmung bedeutend milder geworden. Man vergleiche besonders die Abschiedsrede in Wittenberg und die Vorrede zu der Schrift *de lampade combinatoria*. Insbesondere hat er Luther schätzen gelernt, weniger als den Reformator, denn als den freien Mann, der die Kräfte des Geisteslebens seiner Nation so reich entbunden. Dort hat er auch Deutschland, für welches er vordem nur das epitheton ornans „bibace“ hatte, anders kennen gelernt. Von Wittenberg vertrieb ihn, der es mit den Lutheranern hielt, der erstarkende Calvinismus und er ging nach Prag, wo der freisinnige Katholicismus am Hofe Kaiser Rudolf's, der einem Kepler und Tycho de Brahe die Aufnahme nicht versagte, auch ihm eine Zuflucht bieten zu wollen schien. Doch er musste auch von hier wieder flüchten nach dem protestantischen Helmstädt. Hier hat man sogar gemeint (und Carriere am angeführten Ort p. 490 pflichtet dem bei), er sei Protestant geworden. Man hat sich dafür zunächst auf den Brief des Convertiten Caspar Schuppius berufen, in welchem dieser von Rom aus Bruno's Tod seinem Freund Rittinghausen anzeigt, — lange Zeit das einzige Document über den Flammentod desselben, bis Berti in Kepler's Briefwechsel einen neuen Beweis gefunden hat. Dort schreibt jener — der ganze Brief ist abgedruckt bei Berti 397 ff. und bei Bartholomäus —: Si nunc Romae esses, ex plerisque omnibus Italis audires, Lutheranum esse combustum et ita non mediocriter in opinione

1) 2, 147. 165 u. ff.

tua de saevitia nostra confirmaberis. At semel scire debes Italos nostros inter haereticos alba linea non signare neque discernere novisse, seu quicquid est haereticum, illud Lutheranum esse putant — ut autem veritatem ipsam ex me accipias, narro tibi idque ita esse fidem do testem, nullum prorsus Lutheranum aut Calvinianum, nisi relapsum vel publice scandalosum, ullo modo Romae periclitari, nedum ut morte puniatur — und weiter unten: ipse vulgari rumori crederem, Brunum istum fuisse ob Lutheranismum combustum, nisi seu Inquisitionis officio interfuissem, dum sententia contra eum est lata et sic scirem, quamnam ille haeresin professus fuerit. Wenn durch die ersten Worte die Möglichkeit nicht ausgeschlossen ist, dass Bruno zwar nicht als Lutheranus an sich, aber als Lutheranus publice scandalosus verbrannt worden sei, so geht aus den zuletzt angeführten hervor, dass man ihn vielmehr anderen Häresien für schuldig befunden hat. — Das andere Actenstück, auf welches man sich stützen zu können meint, ist ein Brief Bruno's an den Prorektor zu Helmstädt (bei Bartholomëss 1, 174 f.), in dem sich dieser beschwert, er sei per Helmstadtiensis eccl. primarium pastorem et superintendentem, in propria actione et inaudita caussa factum iudicem et executorem, in publicis concionibus excommunicatus, und festgestellt wissen will, ob cura pro ovium salute, oder Privatrache dazu veranlasst habe. Man hat aus dem excommunicatus gefolgert, Bruno müsse Glied der lutherischen Gemeinde zu Helmstädt gewesen sein. Allein einmal ist der Ausdruck nicht nothwendig zu pressen und da auf Predigten (conciones) Bezug genommen wird, kann derselbe gar wohl nur eine rhetorische Wendung gewesen sein. Oder vielleicht hat, da Bruno nach seinem eigenen Zeugniß mit dem Ordensgewande die äusseren Bräuche seiner Kirche abgelegt hatte, der Superintendent bona fide ihn als Lutheraner betrachtet. — Sind diese Stellen nach der einen Seite hin nicht zwingend, so wird durch die venetianischen Verhørsprotocolle die Frage nach der anderen Seite hin entschieden. Nicht nur ist dort mit keiner Sylbe von einem Uebertritt die Rede, obschon Bruno's Hauptankläger Mocenigo gerade in Deutschland ihn kennen gelernt hatte, sondern der Angeklagte spricht es auch direct aus (bei Berti p. 360), dass seine Gespräche mit Häretikern sich niemals auf deren häretische Meinungen bezogen haben, und dass diese wohl gewusst, dass er niemals mit ihnen Gemeinschaft gehabt, oder

ihre Religion angenommen habe. Diess liess sich auch nach Bruno's Charakter von vornherein annehmen. Er hatte für die religiöse Frage zu wenig inneres Interesse, um aus voller Ueberzeugung einen Schritt zu thun, welchen nur äusserlich zu unternehmen ihm seine Wahrheitsliebe nicht gestattete.

IV. Recapitulation und Kritik.

§ 8.

So hat sich denn ein farbenreiches Bild sittlicher Anschauungen vor uns entfaltet, in welchem die ganze Eigenart der Denk- und Darstellungsweise des Philosophen uns entgegentritt. Sie macht es uns so leicht, uns mit ihm zu beschäftigen, weil die Anmuth seiner Gedanken und die Poesie seines Styles uns fortreisst und auch über Klippen in leichtem Fluss dahinträgt, so schwer, eben weil Dichter und Philosoph sich so nahe berühren und oft kaum sich scheiden lassen, so interessant, weil er die meisten Probleme berührt, welche dann das philosophische Denken der Menschheit beschäftigt haben, und wenn diejenigen die grossen Bahnbrecher in der Geschichte des menschlichen Geistes sind, welche die Probleme gefunden und klar gestellt haben, an deren Lösung dann spätere Geschlechter sich abarbeiten, so wird für immer auch Bruno ein Ehrenplatz unter jenen beschieden sein —, und doch auch ermüdend, weil es oft unmöglich scheint, in dem Labyrinth wechselnder Beziehungen den Faden zu finden, welcher zum Ziel führt und bei dem schillernden Spiel der Begriffe festen Boden unter den Füßen zu gewinnen. Bei dem allen aber sehen wir vor uns den Mann, welcher in rückhaltlosem Wahrheitsstreben das Bewusstsein nicht verloren hat, dass es neben dem Reich des Wahren ein Reich des Guten giebt, dessen Heiligthum der Forscher respectiren muss, welcher gleichwohl der Wahrheit, wie er meint, zu lieb die zarten Schranken verletzt, welche, ohne die Freiheit der Kritik auszuschliessen, die Scheu vor dem, was heilig ist, jedem auferlegt.

Man möchte sagen, in gesteigertem Masse trägt das Werk,

welches die Grundlage vorstehender Erörterungen bildet, diese Vorzüge und Schattenseiten an sich. Vermöge jener bot sich ein reicher Stoff dar, bei dessen Benutzung diese die grösste Vorsicht empfahlen, um möglichst klar die Grundlinien einer Ethik darzustellen. Grundlinien nur waren es. Mehr wollte der Verfasser nicht geben und mehr hat er denn auch nicht gegeben. Musste doch oft genug einzelnen Andeutungen nachgegangen werden, um durch Combination mit anderen Stellen ihren Sinn und Tragweite zu ermessen. Waren wir doch bei den cardinalsten Fragen selbst oft völlig im Stich gelassen. Doch lassen auch diese Grundzüge klar den Weg erkennen, den er eingeschlagen haben würde, wenn sein in der Hauptsache anderen Fragen zugewendeter Geist Zeit und Interesse gefunden hätte, sich mit den hier berührten eingehender zu beschäftigen. Denn er hat die sittliche Aufgabe keineswegs gering geachtet. Ausdrücklich hat er die Muse der Ethik über alle ihre Schwestern gestellt und damit die Bedeutsamkeit des Gebietes, mit dem sie es zu thun hat, bezeugt. Beide Welten, die physische und die ethische, haben ihren Ursprung aus Gott, der mit Vorsicht und Weisheit alles durchwaltet, Freiheit und Nothwendigkeit zugleich. In der Welt aber sind beide geschieden; da ist ein Gebiet, in welchem die Nothwendigkeit, ein anderes, in welchem die Freiheit herrscht und der Mensch gehört, sofern er durch Klugheit die ihm gesetzten Zwecke verwirklicht, jenem an, sofern er aber vermöge der Weisheit das ewige Gesetz erkennt und in freier Selbstbestimmung es in seinen Willen aufnimmt, strebt er auf diese Weise dem gottgesetzten Weltzweck zu und in einem nach dem Gesetz geregelten Gemeinschaftsleben stellt er die Vollkommenheit der Welt dar. In seinem freien Handeln wird er gewissermassen auch das Werkzeug der Gottheit in der Verwirklichung ihrer weisen Weltpläne, eine grossartige Anschauung, die das Ethische voll und ganz in ihr System aufnimmt.¹⁾ Wie aber aus dem Einen entstammt, so müssen beide Welten, die ja in ihrer Geschiedenheit nur einem niederen

1) Unter den Späteren wird man ein wenig an R. Rothe hierbei erinnern. Auch ihm erscheint der göttliche Weltzweck nur durch die sittliche Thätigkeit der Menschheit erreichbar. Der tiefgreifende, aus durchaus verschiedener speculativer Grundlage hervorgehende Unterschied besteht darin, dass dort beide Welten nicht coordinirt, sondern subordinirt und darum die physische Welt von der ethischen absorbirt wird, nicht umgekehrt.

Gebiet angehören, in das Eine zurückkehren. Jeder scheinbare Zwiespalt zwischen beiden muss seine Versöhnung finden. Diess ist die Aufgabe des Rechtes auf der einen, des Schicksals auf der anderen Seite. In dem grossen Process des Weltlebens, in welchem die Gottheit zu sich zurückkehrt, hat so auch das Sittliche seine Stelle und seine grosse, ob auch vorübergehende Bedeutung gefunden.

Allein so tief und entwicklungsfähig diese Gedanken sein mögen, es ist schon des Geständnisses Bruno's gedacht worden, nach welchem er sich der Gefahr wohl bewusst ist, welche gerade den sittlichen Interessen von seiner Anschauung aus droht. Er hat diese Gefahr nicht abgewendet, sondern hat nur behauptet, dass dieselbe für ein höheres Denken nicht vorhanden sei. Uns aber haben bereits mehrfache Anstösse auf das Vorhandensein derselben aufmerksam gemacht. Aus dem Einen wollte Bruno jene doppelte Welt entwickeln, in dem Einen wollte er sie dann vereinigen. Keines von beiden ist ihm gelungen, weder die metaphysische Begründung, vermöge deren das erste, noch die Feststellung der sittlichen Weltordnung, vermöge deren das andere sich vollziehen sollte.

Das erste nicht, denn wie Bruno Freiheit und Nothwendigkeit in Gott verbindet, wird die erste von der zweiten völlig verschlungen und wie er die creatürliche Freiheit dann ableitet, ist dieselbe nur eine Form der Nothwendigkeit. Allerdings sind ja Freiheit und Nothwendigkeit nicht sich ausschliessende Begriffe in der Weise, wie das populäre Denken sich diess vorzustellen beliebt, vielmehr werden gerade auf dem Standpunkt sittlicher Vollkommenheit beide ineinander sein müssen. So bei der Vollkommenheit, welche der menschlichen Entwicklung als Ziel gesetzt ist, wenn die seinem Wesen entsprechende Selbstbestimmung jede andre Bestimmung thatsächlich ausschliesst.¹⁾ Und auch bei der Gottheit, als allervollkommenstem Wesen, lässt sich ein Anderskönnen im Sinn blosser Willkür nicht annehmen. Aber bei beiden

1) In diesem Sinn lautet der Schluss von Dante's Paradies: *ma già volgeva il mio disiro e il velle, sì come rota ch'egualmente è mossa, l'amor che move il sole et l'altre stelle.* Erst die Vollkommenheit, zu welcher sich dort der Dichter emporgehoben sieht, hebt den Gegensatz zwischen Natur und Freiheit völlig auf.

ist es nur möglich Freiheit und Nothwendigkeit in eins zu setzen, wenn der erstgenannten der Primat zukommt. Denn es vermag wohl ein freies Wesen vermöge der in ihm liegenden Gesetzmässigkeit, an die es nur formell nicht gebunden ist, sich so zu bestimmen, dass in jeder Handlung eine innere Nothwendigkeit sich darstellt, dagegen ist es undenkbar, wie auf dem Boden blosser Nothwendigkeit die Freiheit erwachsen soll. Weil nun für Bruno Nothwendigkeit das beherrschende Moment ist, so vermag er aus seinen Prämissen das Dasein freier Wesen nicht zu erklären. Mag immerhin, wenn für die Weisheit Gedanke und Wirklichkeit auseinandertritt, die Möglichkeit einer Nichtverwirklichung des ersteren gegeben sein, eintreten kann die Verwirklichung nur auf die Weise, in der die Weltidee einmal allein wirksam ist, d. h. durch Nothwendigkeit, und mag immerhin es dem Endlichen eigenthümlich sein, verschiedene Möglichkeiten zu haben, so ist doch diese Verschiedenheit nur in abstracto vorhanden, nur für ein Denken, welchem die Gesammtheit der wirkenden Ursachen verborgen ist. Denn in Wahrheit ist ja auch im Endlichen vermöge des Gesetzes der *caussa sufficiens* jede Verwirklichung der Idee keine bloss mögliche, sondern eine Nothwendigkeit. Bruno konnte der Freiheit des Menschen keine schwächere Begründung geben, als wenn er sie aus der Endlichkeit desselben ableitete.

Das Problem, die physische und ethische Welt, welche sich unabhängig von einander zu entwickeln scheinen, zu versöhnen, hat sich Bruno ebenfalls gestellt und erkennt dabei die Thatsache an, dass die empirische Welt, in welcher das Schicksal regiert, den Forderungen des Rechts nicht entspricht. Die Lösung sieht er zunächst darin, dass die Tugend die Glückseligkeit schon in sich trage und darum einer anderweitigen von aussen her gar nicht bedürfe. Allein so gewiss schon im Bewusstsein des Guten eine Lustempfindung liegt, welche nichts andres ersetzen kann, so gewiss durch jene Anschauung jeglichem eudämonistischen Treiben am entschiedensten gesteuert zu werden scheint, so liegt doch nur eine halbe Wahrheit darin. Oder verspürt denn der Tugendhafte gar nichts mehr vom Leiden? Ist nicht gegenüber stoischer Unnatur daran festzuhalten, dass nicht darin die Hoheit der Tugend besteht, sondern darin vielmehr, dass dieselbe trotz der vollen Empfindung des Schmerzes sich gleich bleibt? Dann aber hat schon Kant darauf hingewiesen, wie keineswegs aus

endämonistischen, sondern aus ethisch metaphysischen Gründen ein Ausgleich zwischen Tugend und Glückseligkeit auch in der äusseren Welt gefordert werden muss. Der Urheber des Sittengesetzes, der zugleich der Weltregent ist, kann mit sich selbst nicht im Widerspruch stehen. Indem nun aus diesem Grunde das sittliche Bewusstsein nicht zufrieden ist, wenn man die Befriedigung welche es gewährt, als den vollen Ausgleich bezeichnet, ¹⁾ ein weiterer Ausgleich aber nicht geboten werden kann, so wird ihm zuletzt damit Still-schweigen geboten, dass man den Unterschied zwischen Gut und Böse für das abschliessende Denken ganz aufhebt. Und man musste es ja aus anderen Gründen schon, so gewiss die sittliche Werthschätzung auf der Freiheit beruht. Beide Anschauungen also, die von der der Tugend schon immanenten Glückseligkeit und die von der blossen Relativität der ersteren, so sehr sie einander zu widersprechen scheinen, indem die erste der Tugend die höchste Würde zuerkennt, die andre ihr die bleibende Bedeutung abspricht, sind auf demselben Boden erwachsen, wie denn späterhin Spinoza der classische Vertreter beider geworden ist. In beiden aber wird das Problem nicht sowohl gelöst, als vielmehr aufgehoben und zwar auf Kosten gerade der sittlichen Seite desselben.

Nicht sittliche Gleichgültigkeit ist es, welche zu solchen Consequenzen führt. Es ist, wenn auch in höherem Grade bei Spinoza, so doch auch bei Bruno die Demuth des Philosophen, der im vollen Bewusstsein seiner sittlichen Würde durch die Macht seines Denkens gezwungen sich unter die Majestät der Gottheit beugt, theoretisch opfernd, was er practisch festhält. Kann aber ein Gottesbegriff, welcher solches Opfer fordert der rechte sein, und welcher Art ist überhaupt der, welcher Bruno's Philosophie, welcher insbesondere seinen ethischen Gedanken zu Grunde liegt?

Die Meinungen sind getheilt darüber, ob er Theist oder Pantheist gewesen sei. Für das eine wie für das andre lassen sich Stellen anführen, Carriere nimmt mit Recht nach dieser Seite hin einen Entwicklungsgang seiner Philosophie an in der Weise, dass er in der früheren italienischen mehr einer pantheistischen, in der späteren lateinischen mehr einer theistischen Weltanschauung gehuldigt habe. Bartholomèss macht zugleich darauf

1) Vgl. dazu die oben citirten Aeusserungen des Momus. S. 31 f.

aufmerksam, dass er in seiner Muttersprache weit freimüthiger zu reden pflege, als wenn er sich des allgemein verständlichen Lateinischen bedient. Was die hier besonders zu berücksichtigende Schrift anbetrifft, so ist im Vorhergehenden die Entscheidung bereits gegeben. Offenbar sind die charakteristischen Merkmale des Theismus¹⁾ die Persönlichkeit und die Ueberweltlichkeit Gottes. Die beiden Attribute der Persönlichkeit aber, Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung werden Gott ausdrücklich abgesprochen, und zwar das erstere, weil damit eine Pluralität des Erkennenden und des Erkannten, des Subjects und Objects in Gott angenommen werde, damit aber sei dessen stricte Einheit aufgehoben. (vergl. das obige Citat in Betreff der *simplicità* S. 37 f. W. 2. 190 f): die Selbstbestimmung, als freie, aber sei unverträglich mit dem Wesen der Gottheit, weil so das Reich der Möglichkeiten als solcher in sie hineingetragen werde, (vergl. oben S. 55 ff.). Wenn ihr darum vielfach persönliche Eigenschaften, Thätigkeiten, Affecte zugeschrieben werden, so haben dieselben theils als Personificationen oder Accommodationen zu gelten, theils sind sie Reste eines neben hergehenden, nicht völlig überwundenen Theismus.¹⁾

Auch die Frage der Ueberweltlichkeit Gottes hat Bruno theils bejaht, theils verneint und zwar wird jene Ansicht als die der gläubigen Theologen, diese als die der wahren Philosophen bezeichnet.²⁾ Er aber hat sich entschieden auf Seite der letzteren gestellt. Allerdings redet er hier und da von einem überweltlichen Gott — er ist jene *causa*, auch *sostanza soprasostanziale* genannt (W. 1, 191), von dem auf Seite 21 oben die Rede war — aber wie derselbe jenem dem Denken nicht zugänglichen Gebiet

1) Hierzu dürfte nicht der Zweckbegriff gehören, der im Unterschied von Spinoza von Bruno festgehalten wird, wenigstens nicht in dessen Sinne. Die neuerdings mannichfach verhandelte Frage, ob unbewusste Zwecke denkbar seien, würde von Bruno entschieden bejaht werden, vgl. die entsprechenden Parthien der Schrift *de la causa principio et uno*.

2) Vgl. W. 1, 275 *Questo* — nämlich *il lume supranaturale* — *non hanno quelli, che non cercano la divinità fuor de l'infinito mondo e le finite cose, ma dentro questo et in quelle*. Die so von der Scholastik überlieferte Unterscheidung zwischen theologischer und philosophischer Wahrheit, welche unsrem Philosophen vielfach anhängt, macht bisweilen den Eindruck eines Schildes, der ihn gegen die Angriffe der Theologen schützen soll.

angehört, so verfährt er auch in praxi stets nach dem Satz: *natura est deus in rebus*. Die Welt ist ihm die Darstellung der Gottheit und zwar nach ihrem vollen Inhalt,¹⁾ die Gottheit ist für ihn die Einheit und Wahrheit der Welt, begrifflich von ihr geschieden und gleichwohl nur in ihr vorhanden.²⁾ So wird man abschliessend sagen dürfen, dass er von seinem lebendigen religiösen Gefühl entschieden zum Theismus gedrängt wird, welchen er darum auch als Philosoph nicht aufzugeben vermag, während doch sein wissenschaftlicher Gottesbegriff, wie seine gesamte Weltanschauung pantheistischen Character an sich tragen.

Dieser Umstand musste aber auch bedeutungsvoll für die Ethik werden. Fordert man doch mit Recht für dieselbe metaphysische Begründung, wie sie zuletzt nur im Gottesbegriff gegeben werden kann, aber nur dann wird der Grund den Bau auch zu tragen vermögen, wenn derselbe das ethische Moment schon in sich trägt. Nicht als ob die Sittlichkeit als eine theonome anzusehen wäre. Nicht nur für den Pantheismus sind Autonomie und Theonomie in diesem Sinne keineswegs sich ausschliessende Begriffe,⁴⁾ gerade für eine theistische Weltanschauung ist das Wesen des Menschen als Persönlichkeit ein so gottverwandtes, dass auch der Inhalt der aus seinem Wesen heraus entwickelten Sittlichkeit von Gott bestimmt und auf ihn bezogen sein muss. Ebendarum aber muss der Gottesbegriff auch solcher Bestimmung und Beziehung fähig sein, wenn eine Ableitung des Sittlichen aus metaphysischen Prämissen möglich sein soll.

Nun hat allerdings, wie bei den meisten pantheistischen Systemen, so auch bei Bruno die Art und Weise, in welcher der Inhalt des sittlichen Handelns bezeichnet wird, etwas ungemein Bestechendes: die Hingabe an das Eine, welche ihm zu Grunde

1) Vgl. den ersten Dialog der Schrift *de l'infinito universo e mondi*.

2) W. 2, 229. *se lui (dio) non è la natura istessa, certo è la natura de la natura et è l'anima de l'anima del mondo, se non è l'anima istessa.*

3) Aehnlich Bartholomèss 2, 389: *Non que Bruno ne s'efforce pas de discerner l'agent suprême et le moteur universel de l'activité universelle et de l'éternel mouvement; mais le besoin de l'unité entraîne parfois à absorber, malgré lui, l'activité dans l'agent et le mouvement dans le moteur.*

4) Vgl. d. Anmerkung auf S. 25. *

liegen soll, die Vervollkommenung der Welt, insbesondere der menschlichen Gesellschaft, diese Hineinbildung der Gottesgedanken in dieselbe, welche ihm zum Ziel gesetzt wird. Allein auch abgesehen davon, dass dieser, wie jener Thätigkeit mit der freien Selbstbestimmung dazu (vgl. oben) das spezifisch sittliche Moment abgeht — man könnte sagen, im Sinne des Philosophen sei es ja festzuhalten — so musste zunächst jene Hingabe als amor intellectualis bezeichnet werden, worin schon liegt, dass das ethische Interesse dabei hinter dem intellectuellen zurücktritt. Die erstrebte Vollkommenheit, das höchste Gut, besteht aber in dem durch die Tugend bedingten Wohlbefinden der menschlichen Gesellschaft (S. 28). So richtig es nun ist, auch hierin den Einzelnen der Gemeinschaft gegenüber nicht zu isoliren, so verhängnissvoll ist es, sein sittliches Verhalten nur als Bedingung, nur als Mittel für jenen allgemeinen Zweck des Wohlbefindens jener zu fassen. Dann hat in der That das Sittliche seinen Werth nicht in der Gesinnung, sondern in der Handlung, ja nicht einmal in dieser, sondern in dem Effect derselben, also nicht in sich, sondern ausser sich. Wie man aber auch jenes höchste Gut näher bezeichnen möge, sofern es ein sittliches ist, muss es die sittliche Vollendung der einzelnen Persönlichkeit nicht nur als Mittel, sondern als Zweck Gottes, als Selbstzweck des eigenen Handelns in sich tragen. So rächt sich hierin wieder die durch metaphysische Voraussetzungen bedingte Geringschätzung der Persönlichkeit Gottes zunächst und darum auch des Menschen, welche letztere nicht in sich, sondern nur als Durchgangspunkt und Mittel in der Entwicklung des Allgemeinen ihren Werth hat. Darum ist, wie das *πρῶτον*, so auch das *τέλος* der Ethik ausser Stande, der Ausgangspunkt eines lebensvollen sittlichen Gehaltes zu werden.

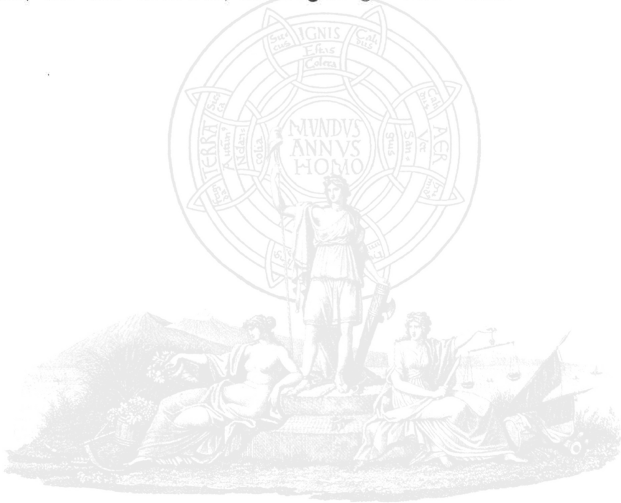
Die demnach nur zu erklärliche Armuth an systematischer Entwicklung nach der materiellen Seite der Ethik hin ersetzt diese dadurch, dass sie von dem Thron der Speculation herniedersteigt, um mit der Sonde der aristotelischen *μεσότης* sich aus den empirischen Anschauungen die Wahrheit herauszuholen. Diese Aufgabe, welche die Voraussetzung nicht nur wissenschaftlich ethischer, sondern practisch sittlicher Erkenntniss bezeichnet, bedarf zu ihrer Lösung der Weisheit. Diese aber, welche nicht Jedermanns Ding ist, vermag nur hervorragende Geister hierzu

zu befähigen und zur sittlichen Selbstständigkeit und inneren Vollendung heranzubilden, während das Volk sich mit äusserlichen Vorschriften und somit mit einer nur äusseren Sittlichkeit begnügen muss. So wird wieder das sittliche Bewusstsein der intellectuellen Bildung untergeordnet. Nur der Philosoph ist der eigentliche *vir bonus*. Eine Aristocratie der Geister wird eingerichtet auf einem Gebiet, welches dieselbe am wenigsten verträgt, sofern uns nichts mit den Ungleichheiten unter den Menschen mehr auszusöhnen vermag, als wenn wir das höchste, das sittliche Ziel allen gesteckt und allen erreichbar wissen.

Dasselbe begegnet uns in noch höherem Masse in Ansehung der Religion. Zunächst hat sie ihre innige Verbindung mit der Sittlichkeit mit ihrer Selbstständigkeit bezahlen müssen. Denn schon die Religion des Philosophen trägt nebst dem eigentlichen religiösen, nicht nur das sittliche, sondern auch das poetische, aesthetische, wissenschaftliche Moment, die Begeisterung für alles Grosse und Schöne in sich. Die positive Religion vollends ist zu einer blossen Volksmetaphysik im Dienste der Moral degradirt, entbehrlich für die, welche auf dem Standpunkt des Wissens, statt auf dem des Glaubens stehen. Hiermit ist nicht nur die Religion als selbstständige Thatsache des Lebens aufgegeben, sondern auch eine neue Kluft zwischen dem Volk und jener Geistesaristocratie aufgerichtet. Selbstverständlich wird nun die letztere ihre philosophischen Gedanken als höchsten Massstab für die positiven Religionen ansehen. Daher die Sympathie Bruno's für die pantheistischen Religionen des Alterthums; daher das mangelnde Verständniss für das Christenthum, welches in das persönliche Verhältniss des Menschen zu Gott das Wesen der Religion setzt und als das Ziel sittlichen Handelns das Reich Gottes, also wenn auch nicht ausschliesslich, so doch vornehmlich eine Gemeinschaft gottgeheiliger Individuen ansieht; daher seine Abneigung gegen den Protestantismus, welcher gerade von dem unendlichen Werth der einzelnen Persönlichkeit ausgeht und hinter dem Ringen nach deren innerer Vollendung alles Thun des äusseren Lebens sammt den Bestrebungen der Wissenschaft und Kunst zurückstellt.

So sehen wir allenthalben die ethischen Versuche Bruno's an den Klippen seiner metaphysischen Voraussetzungen scheitern. Er hat in diesen letzt vergangenen Jahrhunderten manchen Nachfolger gefunden, der auf gleichem oder verwandtem Wege Aehn-

liches erfahren hat. Das Räthsel der Sphinx, die höchste Aufgabe menschlichen Denkens, in ungebindenem Wahrheitsstreben dennoch die sittlichen Heiligthümer der Menschheit unangetastet zu lassen und somit dem intellectuellen Interesse das ethische zu versöhnen, hat er nicht gelöst. Dass er aber jene Aufgabe in ihrer hohen Bedeutung erkannt und auch an ihre Lösung seine Kraft gesetzt hat, diess fügt unsers Erachtens ein neues Blatt hinzu zu dem Ruhme des Denkers; welchem wir sonst auf andere Gebiete, als das ethische, zu folgen gewohnt sind.



The Warburg Institute & the Istituto Italiano per gli Studi Filosofici,
Centro Internazionale di Studi Bruniani "Giovanni Aquilecchia" (CISB)

BIBLIOTHECA BRUNIANA ELECTRONICA

Free digital copy for study purpose only

Giordano Bruno's Polemik

gegen die

Aristotelische Kosmologie.

Eine Abhandlung,

der

Philosophischen Facultät der Universität Leipzig

zur

Erwerbung der Doctorwürde

vorgelegt

von

Hugo Werneke.

Dresden,

Druck von C. Heinrich.

1871.

Inhalt.

- § 1. Einleitung. Langsame Verbreitung des Copernicanischen Systems, Bruno als einer seiner ersten Anhänger. Zeitgenossen.
- § 2. Vorläufige Uebersicht der Aristotelischen Astronomie. Umsturz durch Copernicus.

I. Hauptsatz des Bruno: Das All ist unendlich.

- § 3. Dieselbe Lehre im Alterthume. Gegengründe des Aristoteles. Schema seiner Untersuchung.
- § 4. Des Aristoteles Beweis, dass das *πρῶτον ὄν* endlich sei.
- § 5. Die vier Elemente. Beweis, dass sie nicht unendlich seien.
- § 6. Beweis, dass auch kein zusammengesetzter Körper unendlich sei.
- § 7. Argument von der activen und passiven Potenz des Unendlichen.
- § 8. Gegengründe des Bruno. Das unendliche All ist unbeweglich.
- § 9. Widerstreit der Erfahrung mit der theoretischen Anordnung der Elemente. Schwere und Leichtigkeit sind nur relativ.
- § 10. Wirkungsweise des Unendlichen.

II. Hauptsatz des Bruno: Es sind unzählliche Welten.

- § 11. Mechanische Gegengründe der Aristoteliker.
- § 12. Logische und theologische Gegengründe der Aristoteliker.
- § 13. Brunos Widerlegung zu § 11.
- § 14. Brunos Widerlegung zu § 12.

Recapitulation.

- § 15. Vom unendlichen Universum.
- § 16. Von den unzähllichen Welten.
- § 17. Kritik.

§ 1.

Bei dem regen geistigen Leben, welches in der letzten Hälfte des 15. und während des 16. Jahrhunderts mehr als je auf dem Boden Italiens sich entfaltete, welches in so erfreulicher Weise erblühte, dass man ihm, wie jeder üppig sich ausbreitenden Pflanze, auch seine Auswüchse zu Gute halten muss, und welches befruchtend wirkte in allen Nachbarländern, bei diesem frischen Streben auf fast allen Gebieten muss es, auch bei Berücksichtigung der übrigen Verhältnisse, Wunder nehmen, wenn gewisse Ansichten von hoher Bedeutsamkeit so lange Zeit brauchten, sich einiger Massen Eingang zu verschaffen, geschweige denn zu alleiniger Herrschaft zu kommen. Was dereinst von Aristarch von Samos, vor mehr als tausend Jahren, ausgesprochen worden¹⁾, aber wenig beachtet und lange vergessen geblieben war, das war von Neuem geltend gemacht worden, aber nicht mehr als ein einzelner Satz, sondern in wissenschaftlichem Zusammenhange, als Grundlage einer scharfsinnigen Theorie, die nur einige Zeit hindurch vernachlässigt werden konnte, aber zu Ehren kommen und ihren Urheber unsterblich machen musste; das war dargestellt worden in dem 1543 erschienenen grossen Werke des Nicolaus Copernicus *de revolutionibus orbium coelestium*.

Ein Deutscher war der Verfasser dieses Werkes, im Mittelpunkt Deutschlands, zu Nürnberg war es ans Licht getreten; aber als sechs Jahre später der grosse deutsche Gelehrte, der mit Recht den Ehrennamen eines *praeceptor Ger-*

¹⁾ Vgl. Böckh im Philolaos und namentlich im Museum der Alterthumswissenschaft von Wolf u. Buttmann, II. Bd. p. 429, wo gezeigt wird, dass „Aristarchs Hypothese wesentlich die Copernicanische war.“

maniae führt, seine *initia doctrinae physicae* erscheinen liess, hatte er nicht nur darin noch die Aristotelisch-Ptolemäischen Anschauungen über die irdischen und himmlischen Dinge zu Grunde gelegt, sondern er hielt sogar die Obrigkeit für verpflichtet zur Unterdrückung der neuen, so bösen und gottlosen Meinung. Eine in demselben Jahre zu Wittenberg erschienene Ausgabe des Büchleins *de sphaera mundi* von Sacrobosco war durch eine Vorrede Melanchthons eingeleitet, und noch während dreissig Jahren erschienen ähnliche Ausgaben dieses Werkchens, welches drei Jahrhunderte lang ein hochgeschätztes und unanfechtbares Compendium der kosmologischen und astronomischen Lehren gewesen war. In der schreiblustigen und nun durch die Wohlthat des Buchdruckes doppelt begünstigten und angeregten Zeit kamen zahlreiche Commentare dazu heraus, und einer der besten unter ihnen ist der von dem P. Christoph Clavius, S. J., aus Bamberg, erschienen zu Rom 1570. Scheibel bemerkt dazu in seiner mathematischen Bücherkunde, dass er viel Brauchbares für den Astronomen enthält, obgleich sein Urheber dem Copernicus nicht beipflichten durfte. Als nun der neuen Ansicht ein so mächtiger und gewandter Gegner erstand, wie Tycho de Brahe, war ihrem Siegeslaufe durch die gelehrte Welt abermals ein Hemmschuh angelegt. Die Anhänger aufzuführen, welche sie sich dennoch nach und nach erwarb, liegt nicht in meiner Absicht, ich nenne nur den Einen von ihnen, dem diese Abhandlung ihr specielles Interesse zuwenden soll, den geist- und phantasievollen, kühnen und gewandten, tapfer streitenden und bitter — bis zum Tode — verfolgten, grossen und unglücklichen Nolaner, Giordano Bruno.

Gar Vieles ist noch dunkel in dem Leben dieses Mannes. In der ersten Hälfte des sechzehnten Jahrhunderts — man weiss keine Jahreszahl — wurde er zu Nola geboren. Die *Campania felix*, wie er selbst uns schildert¹⁾, war der erfreuliche Aufenthalt seiner Knabenjahre und der *Mons Cicadae* und der Vesuv bildeten die Grenze seiner „Welt“. Erstaunt stand er, als er den letzteren einst erstiegen hatte,

¹⁾ *De maximo et immenso* pag. 259 s.

und eine neue Welt vor ihm sich ausbreitete, und er erkannte, wie bisher der Augenschein ihn betrogen. Er hat sich daran erinnert und gleichnißweise des *puer in sciolo* gedacht, als er noch mehr seinen Horizont erweitert und dennoch immer und immer keine Grenze der Welt gefunden hatte, welche ihm früher so nahe geschienen. Welcher Studiengang sein geistiges Auge zu solcher Erkenntniß geschärft hat, ist unbekannt. Erst im Mannesalter hören wir von ihm, als er 1580 in Genf und zwei Jahre darauf in Paris erscheint und hier zum ersten Male in öffentlicher Disputation die Aristotelische Philosophie angreift. In gleichem Geiste wirkte er dann in England und Deutschland, aber allem Anscheine nach nur mit geringem Erfolge. 1594 hören wir von seinem Aufenthalte in Zürich, und 1598 wurde er in Venedig der Inquisition überliefert. Man weiß nicht, wo er in der Zwischenzeit sich aufgehalten und womit er sich beschäftigt. Vielleicht, vermuthet Steffens¹⁾, wurden Schriften von ihm ausgearbeitet, welche durch die Inquisition vernichtet worden sind. Er wurde angeklagt als Feind des Glaubens, als Abtrünniger des Dominicanerordens, und beargwöhnt wegen seines Aufenthaltes im Auslande und seinen Lobeserhebungen protestantischer Fürsten, wie des Herzogs Julius von Braunschweig, der ihn freundlich aufgenommen hatte, aber leider gar bald nachher gestorben war. Da er von den Irrlehren, welche man mit Recht oder Unrecht ihm Schuld gab, nichts widerrufen wollte, wurde er verurtheilt, „*ut quam clementissime et citro sanguinis effusionem puniretur*“ — nemlich mit dem Feuertode. Am 17. Februar 1600 wurde er zu Rom verbrannt, und „so einsam war sein Dasein gewesen, dass über seinen grauenhaften Tod nur ein Zeugniß existiert“, und zwar von Caspar Scioppius, einem seiner ärgsten Feinde. Dieses Zeugniß ist in einem Briefe enthalten, der erst zwanzig bis dreissig Jahre nach seiner Verbrennung gedruckt erschien und wohl nur vorübergehendes Interesse für den unglücklichen Denker erregte. Man hat sich gewöhnt, Bruno „als einen abenteuerlichen, herumirrenden Geist zu betrachten, der nirgends Ruhe finden konnte“. Steffens nimmt ihn dagegen

1) Nachgelassene Schriften, Berlin 1846: p. 73.

in Schutz und findet, „dass er sein ganzes Leben hindurch einem klar erkannten und fest beschlossenen Ziele entgegen-
ging und dieses nur aufgab, als alle Hoffnungen verschwanden und alle Versuche misslangen“, indem er sich nemlich aus der Oeffentlichkeit zurückzog, als es ihm nicht gelingen wollte, seiner Ueberzeugung Bahn zu brechen und Anerkennung zu verschaffen. Er musste abwarten, ob nun seine Schriften diese Wirkung thun würden. Der Ton derselben war vorherrschend ein polemischer. Und Bruno war der Erste und Einzige nicht, der diese Polemik — gegen die peripatetisch-scholastische Philosophie — unternahm, wenn auch wohl der Erste, der sie so scharf und eingehend führte. Die Scholastik hatte sich mehr und mehr ungenügend erwiesen; ihre Discussionen waren immer abstruser und inhaltleerer geworden, und man hatte sich nach dem Wiederaufleben der Kenntniss des Alterthums der Ueberzeugung auf die Dauer nicht verschliessen können, dass dies nicht mehr die reine Aristotelische Philosophie sei. So wurde zunächst von verschiedenen Seiten die Herstellung des Aristotelismus angestrebt, von vielen anderen aber mit der entstellten Lehre auch die ursprüngliche angegriffen und verworfen.

In Paris hatte Petrus Ramus die Aristotelische Logik angegriffen, deren pedantische Behandlung ihm widerstrebt und welche ihm namentlich deshalb verwerflich schien, weil sie auf keinem Gebiete des Wissens wahrhaft förderlich sein könne. Aber er verwarf mit den scholastischen Auswüchsen auch den gesunden Stamm, und was er an dessen Stelle setzte, ist nicht bedeutend. — In Italien hatte Telesius verwandte Ansichten. Ihm erschien das Erkennen durch Schlüsse nur als unvollkommener Ersatz der Empfindung. Er verwarf daher besonders in der Naturbetrachtung die Aristotelische Speculation und wollte der Beobachtung eine grössere Geltung eingeräumt haben. Zu diesem Zwecke wurde die naturforschende Gesellschaft zu Cosenza gegründet, welche sich nach ihm nannte. Wie weit er aber trotz dieses Principes von wissenschaftlicher Naturbeobachtung und experimentaler Forschung noch entfernt war — (wie konnte es auch bei dem ersten Versuche anders sein!) das geht zur Genüge aus seinen neun Büchern *de natura iuxta propria principia* hervor. Es

werden darin alle Veränderungen der Materie mittelst zweier Principien erklärt, der Wärme und der Kälte, denen die Sonne mit den Gestirnen auf der einen, die Erde auf der andern Seite entspricht. Schon aus dieser Zusammenstellung zeigt sich, wie er das Weltgebäude im Geiste des Aristoteles auffasst und der in der Mitte ruhenden kalten Erde die Sphäre des Feuers und den ätherischen Himmel mit allen Gestirnen gegenüberstellt. Franciscus Patricius schliesst sich an Telesius an, während er zugleich in seiner Opposition gegen die Pripatetiker auf die Eleaten und Neuplatoniker zurückgreift, und in seiner Metaphysik von dem $\epsilon\nu\ \kappa\alpha\iota\ \pi\acute{\alpha}\nu$ ausgeht, indessen die Physik sich im Wesentlichen noch auf die alte Lehre von den vier Elementen stützt.

Durch grössere Selbständigkeit der Forschung ist Campanella ausgezeichnet, als welcher weder mit Aristoteles, noch mit Plato zu thun haben wollte; denn deren Philosophie schien ihm *largam per viam et non rectam ad rerum notitiam perducere adulescentulos*. Daher soll auch die *Definition epilogus scientiae finisque, non autem principium cognoscendi* sein, sondern er wollte vielmehr ausgehen von den Sinnen und von Dem, was wir durch die Sinne erkennen. Er findet dabei mancherlei neue Gesichtspunkte. Er verwirft die vier Elemente und setzt als Principien der Körper das Licht, das den Raum durchmisst, und die Materie, welche ihn erfüllt; er verwirft das Aristotelische Weltsystem und lässt die Planeten sich um die Sonne, diese aber um die Erde sich bewegen. Alle Dinge aber gelten ihm als beseelt, oder doch, wie Pflanzen und Steine, sind sie zwar „unbeseelt nicht aber unbelebt“. Die Theologie nimmt in seinem Systeme eine wichtige Stellung ein. Vorzugsweise theologisch ist auch die Richtung des Nicolaus Cusanus, des gelehrten Bischofs von Brixen. Wenn ich seiner hier gedenke, so geschieht es hauptsächlich deshalb, weil man ihm einen bedeutenden Einfluss auf Bruno zugeschrieben hat, dessen Lehren zum guten Theile „dem Cusa theils unmittelbar entlehnt, theils nachgebildet, theils an ihn sich anschliessend“ seien¹⁾. Mag nun immerhin, besonders durch Jakobi, Schelling, Steffens „eine ungemessene Be-

¹⁾ Clemens, Giord Bruno und Nicolaus von Cusa.

wunderung und Anpreisung der Schöpferkraft und Eigenthümlichkeit Brunos“ veranlasst worden sein, so darf man auf der anderen Seite sein Verdienst nicht zu sehr schmälern durch die Erwägung, dass seine Ansichten im Grunde nicht ihm eigenthümlich seien, sondern bei zeitgenössischen und alten Philosophen bereits sich ausgesprochen finden. In der gesammten Richtung der Zeit, welche eben deshalb die der Renaissance heisst, liegt es, dass die neubelebte Forschung an das wieder an das Licht gezogene Antike sich anschloss und das Verständniss desselben wieder zu erwecken suchte, nicht nach der corruptirten Tradition, sondern durch das Studium der Quellen. So fusst nun auch Bruno auf dem Alterthume, und in seiner Naturphilosophie ist Vieles den Systemen der Eleaten und Atomiker entnommen. Das hat er auch selbst auszusprechen sich nicht gescheut, und wo er sich mit seinen Zeitgenossen, wie Telesius oder Nicolaus von Cusa, in Uebereinstimmung befindet, hat er ebenfalls ihrer gedacht. Mir scheint es seinem Charakter nicht entsprechend, dass er ihre Namen so äusserst selten genannt haben sollte, wenn er sich wissentlich an sie angeschlossen hätte und nicht vielmehr durch das Studium der Alten zu seinen Ideen gekommen wäre. Der Satz von der Unendlichkeit des Universums, welcher einer der wichtigsten seiner Philosophie ist, findet sich bei Cusa allerdings auch ausgesprochen¹⁾, aber durchaus in theologisch-mystischer Auffassungsweise, in einem Zusammenhange, der ihn kaum in Beziehung mit der Brunonischen Naturbetrachtung erscheinen lässt. Und so muss denn auch Clemens in der unten angeführten Schrift wenigstens das zugeben: „die Abweichungen Bruno's von Cusa in der Auffassung und Anwendung der gemeinschaftlichen Lehren sind der Art, es herrscht in seinen Schriften ein solcher Zusammenhang und ein so reger und stürmischer Geist, dass man leicht herausfühlt, es habe bei ihm eine lebendige Aneignung und ein stetes Wiederdenken des Aufgenommenen stattgefunden“. Er war nicht der Mann dazu, sich einer fremden Meinung blindlings anzuschliessen, wenn er auch andererseits denen, die mit Kunst und Methode, dem eigenen Ingenium vertrauend,

¹⁾ *De docta ignorantia* II, I.

an die Betrachtung der Dinge gingen, auch wenn sie fehlten, seine Hochachtung nicht versagen will¹⁾; er kümmerte sich nicht um berühmte Namen, wenn nur die Wahrheit festgestellt wurde, und daher kam es ihm, ohne Rücksicht auf irgend welche Autorität, vor Allem darauf an, ob eine Sache sich so oder anders verhalte, weil ja darin *omnis veri cognitio consistit atque summa*²⁾.

Mit Telesius stimmt er darin überein, dass beide von den Eleaten ausgehen. Telesius aber lässt sich, nach Feststellung der allgemeinen Gesichtspunkte, in seiner Naturbetrachtung mehr auf Einzelheiten, auf die irdischen Naturerscheinungen ein und versucht deren Zusammenhänge und Principien darzustellen, während Bruno's Hauptaugenmerk auf das Weltganze und die Weltkörper als solche gerichtet ist. Zudem finden wir bei ihm allein die Herausziehung der Atomistik, die er aber auch weiter fortbildet; er legt damit den Grund zu einer Monadenlehre, welche nach Hansch's Zeugniß mit der Leibnizischen in Vielem übereinstimmt³⁾.

Ein besonderes Verdienst seiner Darstellungsweise aber dürfte gerade in ihrem polemischen Charakter zu suchen sein. Campanella hatte den Aristotelismus und Platonismus, wie erwähnt, nur aus methodischem Gesichtspunkte verworfen, ohne sich auf eingehende Prüfung ihrer Lehren einzulassen; Bruno dagegen unternimmt es, das Verfehlt der Aristotelischen Ansichten und der Unhaltbarkeit seiner Argumente ausführlich auseinander zu setzen, ihre Prämissen auf die Wagschale zu legen und den Gang der Schlussfolgerung zu prüfen. Der Grund seines geringen Erfolges kann daher weniger darin gesucht werden, dass er seinen Angriff mit stumpfen Waffen geführt habe, als vielmehr darin, dass seine eigenen Lehren, die er an die Stelle jener zu setzen unternahm, dem allgemeinen Verständnisse noch nicht nahe genug lagen. Hatte doch sein kühn aufstrebender Geist dem Copernicus mit seinen die (Aristotelische) Welt umstürzenden Ideen nicht nur eifrig bei-

¹⁾ *de umbris idearum, dialog. proelib.*

²⁾ *de maximo et immenso* p. 199.

³⁾ *Hanschii principia philosophiae Leibnitianae.* Vgl. Jakobi in der Vorrede zu den „Briefen über die Lehre des Spinoza“.

gestimmt, sondern bereits auch ihn überflügelt (§ 2). Seine Beistimmung hat er im Tone wärmster Begeisterung ausgesprochen, und in gebundener und ungebundener Rede, in lateinischer und italienischer Sprache hat er den grossen Reformator verherrlicht; — und mehr noch: er ist aufgetreten als unerschrockener Vorfechter der neuen Lehre, die er immer und immer von Neuem dem verrotteten alten Systeme gegenüber geltend machte und vertheidigte. Das ist namentlich geschehen in seinem lateinischen Hauptwerke

de immenso et innumerabilibus, seu de universo et mundis, einem Lehrgedichte in acht Büchern, deren zweites und drittes den Specialtitel führen: *de maximo et immenso*; — zugleich mit der Schrift *de triplici minimo* 1591 zu Frankfurt erschienen; sodann in dem italienischen Gespräche

de l'infinito universo e mondi, Venezia 1584.

Theilweise ist auch heranzuziehen das gleichzeitig erschienene Gespräch

*de la causa, principio et uno.*¹⁾

§ 2.

Ich setze die damals herrschenden Ansichten ganz kurz auseinander, meist nach dem Büchlein, das wohl als hauptsächlich, wo nicht ausschliesslich massgebend für jene Zeit zu betrachten ist, nach der *Sphaera* des Sacrobosco (obgleich man auch die Ansichten des Aristoteles im Originale kennen zu lernen nicht vernachlässigte. So veröffentlichten die Jesuiten von Coimbra zugleich mit dem griechischen Texte ihre *Commentarii in quatuor libros de caelo*, Leyden 1594²⁾).

¹⁾ Brunos Schriften sind nicht eben häufig und sie gehörten z. B. auf der Kgl. Bibliothek zu Dresden früher in die Abtheilung der seltenen Bücher. Rixner und Siber haben Auszüge in deutscher Uebersetzung mitgetheilt im 5. Hefte ihrer „Leben und Lehrmeinungen berühmter Physiker“ u. s. w. Sulzbach 1824. Die ital. Schriften sind seitdem zugänglicher gemacht worden durch die Ausgabe von Adolf Wagner: *Opere di G. B. Nolano — in due volumi — Lipsia MDCCCXXX*. Sie ist im Folgenden durch *W* bezeichnet, und *B* bedeutet das obengenannte Buch *de immenso*.

²⁾ Eine sehr fleissige, etwas ältere Arbeit sind die Commentarien des Jacobus Stapulensis, Paris bei Stephanus 1510.

Die Welt (*mundus*, κόσμος, hier gleichbedeutend mit *universum*, πᾶν, während es bei Bruno dem eben genannten Begriffe untergeordnet ist, vgl. § 11) besteht aus einer ätherischen und einer Elementarregion. In der letzteren gruppieren sich um die Erde, die in der Mitte ruht, das Wasser, die Luft und das Feuer, und darauf folgt, in der ätherischen Region, das fünfte Wesen oder das Wesen *per eminentiam* (οὐσία)¹⁾, woraus auch die Himmelskörper bestehen.

Rund muss, wie die Erde, auch der Himmel sein, denn auf der Kugel lässt sich weder Anfang noch Ende angeben, welche Eigenschaft der Welt, vermöge ihrer Vollkommenheit, doch zukommen muss; und die Kugel ist auch unter allen Körpern von gleichem Umfange derjenige, welcher das grösste Volumen hat, also auch die meisten Geschöpfe fassen kann. Die ebenfalls kugelförmige Erde also steht unbeweglich in der Mitte der Welt, gewissermassen nur zu betrachten als ihr Mittelpunkt, d. h. von verschwindender Ausdehnung den Dimensionen der Himmelskugel gegenüber (das ist aber nicht im mathematischen Sinne zu fassen, als ob nun die Himmelskugel unendlich wäre), so dass man von dieser immer die Hälfte übersehen kann. In dieser selbst aber sind neun Sphären zu unterscheiden, oder, wie man später angenommen hat, zehn, solide aber durchsichtige, etwa krystallene (*sic!*) Hohlkugeln²⁾. Die äussere befindet sich in Bewegung von Osten nach Westen und reisst alle übrigen mit sich fort, so dass sie sich sämmtlich um eine durch die Erdmitte gehende Axe drehen. Die Geschwindigkeit beträgt z. B. für die achte Sphäre in 100 Jahren einen Grad. Die „zweite Bewegung“, der vorigen entgegengesetzt, kommt den sieben Planeten zu,

¹⁾ Nach *Leaves* Aristoteles, deutsch von Carus p. 142 sind die Meinungen darüber getheilt, ob Aristoteles den Aether auch als ein Element betrachtet habe. „Biese, Humboldt und Zeller meinen, dass ihm der Grundcharakter eines Elementes fehle, das Princip der Gegensätze“ (vgl. unten § 5). Dennoch möchte ich mich der entgegengesetzten Ansicht von Ritter, Henri Martin und Meier anschliessen, namentlich mit Rücksicht auf die ausführliche Erörterung im ersten Buche *de caelo*.

²⁾ Vgl. dazu Humboldts *Kosmos* Bd. II., VII. Abschnitt; und insbesondere wegen des *κρυσταλλώδης* Bd. III., Note 34 zum III. Abschnitte.

einem jeden in seiner Sphäre. Dass durch diese Umdrehungen, zumal da man dieselben als gleichförmig voraussetzen zu müssen glaubte, nicht die sämtlichen Himmelserscheinungen erklärbar seien, blieb nicht lange verborgen, und man suchte abzuheffen, indem man an die Stelle der homocentrischen Kreise eccentricische setzte.¹⁾ Damit hoffte man die „erste Ungleichheit“, nemlich die ungleichförmige Geschwindigkeit der Planeten begründen zu können; um aber auch die „zweite Ungleichheit“, das ist, ihre rückläufige Bewegung zu erklären, liess man auf diesen eccentricischen Kreisen, den Deferenten, wiederum den Mittelpunkt eines kleineren Kreises, sich bewegen, der daher Epicykel heisst, und welchen seiner Seits der Planet mit gleichförmiger Geschwindigkeit durchläuft.²⁾ Aber man gerieth nur in neue Schwierigkeiten und stiess auf neue noch zu lösende Probleme. „Gerade die Hauptsache aber, sagt Copernicus in der *Praefatio ad SS. Dominum Paulum III.*, nemlich die Gestalt und symmetrische Anordnung der Welt konnte man auf diese Weise nicht finden oder herleiten. Es war so, als wenn Jemand von da und dort Hände, Füsse, Haupt und andere Glieder, die zwar richtig, aber nicht nach demselben Körper gezeichnet sind und einander nicht entsprechen, zusammenstellen wollte; was nicht einen Menschen, sondern ein Monstrum geben würde.“

Was nun dem gegenüber Copernicus in seinem berühmten Werke entwickelte, hielt er mit Recht für *facilius concedendum, quam in infinitum paene orbium multitudinem distrahi intellectum: quod coacti sunt facere qui terram in medio mundi detinuerunt*. Er suchte also darzuthun, dass auch die Erde ein Gestirn sei, dass sie, wie schon Martianus Capella et alii *Latinorum* von Mercur und Venus angenommen hatten, sich um die Sonne bewege, zugleich aber auch um ihre eigene

¹⁾ B. p. 283: *Averrois tempore (sic!) exorti sunt illi eccentrici et epicycli inter Peripateticos ex quorundam astronomorum suppositionibus magis ad supputatoriam commoditatem adincentis quam secundum rei naturam creditis.*

²⁾ cf. B. p. 286 und u. A. Prantl in seiner Ausgabe der Aristotelischen Bücher vom Himmelsgebäude, griechisch und deutsch, 37. Anmerkung zum zweiten Buche.

Axe¹⁾; im Mittelpunkte der Welt aber stehe unbeweglich die Sonne, „die Leuchte, die Seele, der Regierer der Welt — gleichsam vom Throne aus die Schaar der Gestirne beherrschend“: *invenimus igitur sub hac ordinatione admirandam mundi symmetriam ac certum harmoniae nexum motus et magnitudinis orbium, qualis alio modo reperiri non potest.* (*De revolutt. corporum coel. cap. X.*) — Weit über dem Raume aber, den der äusserste Wandelstern, Saturn, durchmisst, wölbt sich der Himmel der Fixsterne, „von allen sichtbaren Dingen das höchste“. Dieser ist also jeden Falls zu betrachten als die Grenze der Welt, welche, auch nach Cop., kugelförmig ist. Was über die Weltkugel hinaus liegt, steht seiner Betrachtung fern und wird von ihm gar nicht erwähnt.

Während nun seinen Lehren über die Constitution dieser einen Welt, oder vielmehr unseres Planetensystems, Bruno mit Begeisterung beistimmt, ist seinem weitblickenden Geiste und seiner kühnen Phantasie dieser Raum zu enge, und an der Hand der Analogie trägt er, was hier aufgestellt und begründet worden, hinaus in das weite Gebiet der Himmelskörper, welche der grosse astronomische Reformator noch in ihrer Gesamtheit als Fixsterne im wahren Sinne des Wortes hatte gelten lassen; er erblickt in ihnen neue und unzählige Weltsysteme und erweitert den Begriff der begrenzten Welt zu dem eines unermesslichen schrankenlosen Universums. Die Hauptsätze seiner Kosmologie sind daher die beiden:

Das All ist unendlich und

Es giebt unzählige Welten.

¹⁾ Die Axendrehung lehrten im Alterthume Ekphant, Heraklid v. Pontus, Plato, Hicetas; s. Böckh Philolaos, und die oben angef. Abhandlung. Die Hypothese des Aristarch stimmt, wie gesagt, wesentlich mit der Copernicanischen überein; aber sie war dem Copernicus nicht bekannt und erschien erst ein Jahr nach seinem Tode in der *editio princeps* der Werke des Archimedes, Basel 1544. Mus. f. Alterth. W. p. 453.

Das All ist unendlich.

§ 3.

Von den beiden wichtigsten Philosophenschulen, die nach Aristoteles neben den Peripatetikern blühten, von den Stoikern und Epikureern, sind es die letzteren, deren Lehren Bruno in mancher Beziehung nahe kömmt, und so finden wir, wie schon erwähnt, den Lucrez nicht nur unselten citirt, sondern in dem obengenannten Lehrgedichte *de universo et mundis* ohne Zweifel wissentlich und geffliessentlich nachgeahmt, wie schon aus der alterthümlichen Diction mit grosser Wahrscheinlichkeit hervorgeht, durch jene Citate aber zur Gewissheit erhoben wird. So verwirft er denn zugleich mit der peripatetischen die stoische Lehre von der Einheit und Begrenztheit der Welt¹⁾ und das unbegrenzte Leere, das jenseits der Welt sich erstrecken soll. Er gebraucht diesen Ausdruck zwar auch, aber in anderem, zunächst in dem noch heute populären Sinne. Leer nennt er (W. II. p. 32.) das, was Ausdehnung hat, ohne einen merklichen Widerstand zu leisten (denn das pflegt man als ein Characteristicum der Körper zu betrachten), wie z. B. der Weltenraum; womit aber gar nicht gesagt sein soll, dass da überhaupt nichts sei; denn *nihil est, in quo aliquid non sit; — non est locus sine locato*. In anderer Bedeutung aber wird darunter verstanden *spatium vel terminus, in quo sunt corpora... cum vero vacuum locum dicimus sine corpore, ipsum non re, sed ratione a corporibus seiungimus*. (Acrotismus p. 59.)

Wie die Epikureer also nimmt er unzählige Welten an, wo unter Welt zu verstehen ist (Diog. L. X. 88.): *περιοχή τις οὐρανοῦ ἄστρα τε καὶ γῆν καὶ πάντα τὰ φαινόμενα περιέχουσα*, wobei aber die Abgrenzung nicht materiell, durch eine solide Sphäre etwa, zu denken ist. Die Versammlung dieser *infiniti mundi* oder *caeli* heisst ihm das All, Universum²⁾. Es ist unendlich, unbeschränkt, unermesslich, *immensum*, infi-

¹⁾ Diog. Laert. VII., 140.

²⁾ *Alveus unus omnia concipiens... unum infinitum omnia complectens universum*, heisst es *de monade* p. 22; cf. W. II. 50. und siehe unten § 15.

nitum, neque terminatum, neque figuratum. Aehnliches hatten die Eleaten und die Atomiker gelehrt; Aristoteles hatte sich sehr angelegen sein lassen sie zu widerlegen, besonders im ersten Buche *de caelo*, capp. V. VI. VII.¹⁾, wo dargethan wird: *οὐκ ἔστι τὸ σῶμα τὸ τοῦ πάντος ἄπειρον.*

Ein Körper ist entweder endlich oder unendlich. Es soll gezeigt werden, dass Letzteres beim Universum unmöglich ist. Gesetzt, es wäre unendlich, so sind folgende Fragen zu erörtern:

I. Ist es einfach? oder

II. ist es zusammengesetzt?

Im zweiten Falle sind seine Theile zu untersuchen, *A.* nach ihrer Anzahl, *B.* nach ihrer Grösse, *C.* nach ihrer Beschaffenheit, und daher zu fragen

ad A. a) Besteht es aus einer endlichen oder

b) Besteht es aus einer unendlichen Zahl von Theilen?

ad C. a) Besteht es aus gleichartigen Theilen?

b) Besteht es aus ungleichartigen Theilen und sind in diesem Falle α) die Species (Elemente, *ἔδη*, *specie*) in endlicher Anzahl vorhanden oder β) in unendlicher?

ad B. a) Sind die Theile von endlicher oder

b) sind sie von unendlicher Ausdehnung?

Die Fälle unter *B.* sind mit denen unter *A.* zu combinieren und dann leicht zu erledigen. Denn endliche Theile in endlicher Anzahl können keinen unendlichen Körper geben, und von Theilen von unendlicher Ausdehnung²⁾ kann nicht eher gesprochen werden, als bis überhaupt die Möglichkeit auch nur eines unendlichen Körpers dargethan ist, die an sich schon nicht dargethan werden kann, wie sich zeigen wird. Mithin bleibt von den Fragen unter *A.* und *B.* nur

¹⁾ Von Bruno referiert W. II., p. 33 ff. — Das Aristotelische Original ist im Folgenden, wo nicht bloss die Capitel bezeichnet sind, nach den Seiten der Bekkerschen Ausgabe citirt.

²⁾ Freilich müssen die Theile eines unendlichen Ganzen selbst unendlich sein (*metaph. X. 10.*), was auch seinerseits gegen die Möglichkeit eines *infinitum actu* spricht. Vergl. das Scholium des Simplicius Bekker IV. p. 481a.

die einzige übrig: Kann das All aus einer unendlichen Anzahl endlicher Theile bestehen? welche zugleich mit denen in U. zu beantworten ist. Somit reducieren sich die obigen Fragen auf folgende vier:

1. Kann das Unendliche einfach sein?
2. Kann es aus unendlich vielen gleichartigen Theilen bestehen?
3. Kann es aus unendlich vielen Theilen bestehen, die eine endliche Anzahl Elemente enthalten?
4. Kann es aus unendlich vielen Theilen bestehen, die zugleich unendlich viele verschiedene Elemente enthalten?

§ 4.

Der Satz: der unendliche Körper ist nicht einfach, ist als ein allgemein verneinendes Urtheil rein umkehrbar. Er ist also widerlegt, sobald die Frage: kann ein einfacher Körper unendlich sein? verneint worden ist. Sie ist in zwei Abtheilungen zu beantworten, erst für das *πρῶτον σῶμα* (*de caelo* V.), dann für die vier Elemente (VI.)

Der erste Körper ist das *primum mobile*, die äusserste Sphäre bildend, welche durch die Einwirkung des ersten Bewegers in beständiger Rotation ist. Diese Rotation lehrt der Augenschein, und auch speculative Gründe sind dafür, dass irgend ein einfacher Körper sich im Kreise bewege (s. § 5). Wäre nun dieser rotierende Körper unendlich, so würde der Abstand zweier benachbarten Radien, als welcher von Mittelpunkte ab nach der Peripherie hin beständig wächst, das Unendliche zur Grenze haben, und so hätte irgend ein Punkt der Peripherie, um an den Ort zu gelangen, den der entsprechende Punkt des benachbarten Radius vor ihm eingenommen, eine unendliche Linie zu durchlaufen, wozu auch eine unendliche Zeit nöthig wäre. Dann aber gäbe es keine Rotation.

Betrachten wir ferner die relative Bewegung zweier begrenzten Geraden, gleichviel ob sie sich schneiden oder parallel sind, und gleich viel, — da es nur auf die relative Bewegung ankömmt, — ob beide sich bewegen oder nur eine von ihnen. Denken wir uns denn der Einfachheit halber

die Gerade a festgehalten und die Gerade b so in ihrer eigenen Richtung bewegt, dass ihre sämtlichen Punkte den Streifen der Ebene durchlaufen, welcher von den in beiden Endpunkten von a errichteten Normalen begrenzt wird, so sagen wir nach Beendigung dieser Bewegung, b habe sich an a vorüber bewegt. Die dazu nöthige Zeit wird um so grösser sein, je grösser a ist und sie wird unendlich sein, wenn a ins Unendliche wächst. Dieselbe Betrachtung gilt für den Fall, dass man a seine endliche Grösse behalten, b hingegen ins Unendliche wachsen lässt. Wie klein dann auch a sein möge, b bedarf, um daran vorüberzukommen, einer unendlichen Zeit. Und wäre die bewegte Linie b nicht eine Gerade, sondern ein Kreis, und a eine auch noch so kleine Strecke im Innern desselben, so würde der Kreis, wenn er unendlichen Radius, also auch unendliche Peripherie hätte, zu seiner Rotation, um an a vorbeizukommen, ebenfalls einer unendlichen Zeit bedürfen, während die Erfahrung lehrt, dass das Himmelsgewölbe an allen von ihm beschlossenen Körpern während seiner Drehung vorbeikömmt. Also ist abermals unmöglich, dass der rotierende Körper unendlich sei.

Jetzt wollen wir aber die beiden oben betrachteten Geraden als unendlich annehmen und auf einander senkrecht stehend. Die Gerade a drehe sich um einen in ihr festgehaltenen Punkt. So wird sie die unendliche Gerade b in andern und immer anderen Punkten schneiden, aber auch, da sie selbst, eben so gut als b , unendlich ist, niemals aufhören b zu schneiden, daher auch niemals im Kreise herumkommen; also kann es auch kein Radius des unendlichen Körpers, also rotiert der unendliche Körper nicht.

Dass der rotierende Körper aber eben endlich ist, lässt sich auch direct zeigen. Seine Umdrehungszeit ist erfahrungsgemäss eine endliche. In endlicher Zeit kann aber auch nur ein endlicher Weg durchlaufen werden. Der Weg, welchen irgend ein Peripheriepunkt des Himmelsgewölbes durchläuft, ist offenbar gleich dem Umfange desselben; ist nun dieser Weg, als in endlicher Zeit durchlaufen, ein endlicher, so ist auch der Umfang endlich, also auch das Himmelsgewölbe selbst.

§ 5.

Eben so wenig können von unendlicher Ausdehnung die übrigen Körper sein, denen nicht die Kreisbewegung, sondern eine geradlinichte zuzuschreiben ist, nemlich von oben nach unten und umgekehrt. Die Bewegung nach oben ist diejenige, welche von der Mitte nach dem Umfange (ἔσχατον) hin, und die nach unten, welche von dem Umfange nach der Mitte hin gerichtet ist¹⁾. Auf diesen einfachen Bewegungen beruht die Eintheilung der einfachen Körper, der Elemente. Unter einfachen Körpern versteht nemlich Aristoteles diejenigen, welche von Natur (κατὰ φύσιν) eine einfache Bewegung haben. (ἀνάγκη καὶ τὰς κινήσεις εἶναι τῶν μὲν ἀπλῶν ἀπλᾶς, μικτὰς δὲ τῶν συνθέτων *de c. I. 2.*) Nun gibt es aber nur zwei einfache Bewegungen, die kreisförmige und die geradlinichte; εἰ οὖν αἱ ἀπλᾶι γράμμαι δύο μόναι, καὶ αἱ ἀπλᾶι κινήσεις δύο²⁾. Jene kömmt, wie wir gesehen haben, dem Aether zu; er bewegt sich in unaufhörlicher Drehung um die Mitte, und er ist der einzige Körper, der sich von Natur im Kreise bewegt; wäre seine Bewegung widernatürlich³⁾, so könnte sie doch nicht unaufhörlich sein; und seine natürliche Bewegung wäre dann die der Kreisbewegung entgegengesetzte; dieser ist jedoch keine andere entgegengesetzt⁴⁾, daher gibt es nichts ihm Entgegengesetztes; — aber auch nichts, was ihm verwandt sei; denn er hat weder Leichtigkeit, noch Schwere, wie die übrigen Elemente.

Die geradlinichte Bewegung aber lässt Gegensätze zu; sie kann nach entgegengesetzten Orten geschehen, d. h. von oben nach unten und umgekehrt. Was von Natur bestimmt ist, nach unten bewegt zu werden, nach dem Mittelpunkte (der Erde oder der Welt, was eins ist), heisst schwer; was sich von Natur vom Mittelpunkte hinweg bewegt, heisst leicht⁵⁾.

¹⁾ *de caelo I. 2* und *IV. 1. 2.* Bekker I, 308a, 17: ἄτοπον γὰρ ἰὸ μὴ νομίζειν εἶναι τι ἐν τῷ οὐρανῷ τὸ μὲν ἄνω τὸ δὲ κάτω, καθάπερ τινὲς ἄξιουσιν · οὐ γὰρ εἶναι τὸ μὲν ἄνω τὸ δὲ κάτω φασίν.

²⁾ *Schol. Simplic.* Bekker IV. 470b.

³⁾ S. unten p. 32.

⁴⁾ Bekker I. 270a, 19.

⁵⁾ *de caelo I. 3. IV. 5.*

Nun gibt es ein Element, welches sich unter allen Umständen nach unten bewegt, unter alles Uebrige hinabgeht nach der Mitte: das ist das absolut Schwere, die Erde; und es gibt ein Element, das unter allen Umständen über alle übrigen hinauf von der Mitte hinweg geht, das absolut Leichte, das Feuer. Dieses besitzt Nichts von Schwere, die Erde Nichts von Leichtigkeit. Zwei Elemente aber gibt es, welche sowohl nach oben, als nach unten sich bewegen, weil sie Schwere und Leichtigkeit zugleich besitzen. Das Wasser nemlich bewegt sich in Feuer und Luft nach unten, aber es geht nicht (es sei denn gezwungen) tiefer als die Erde; und die Luft bewegt sich in der Erde und im Wasser nach oben, aber sie geht nicht höher als das Feuer. Würde unter dem Feuer die Luft oder unter der Luft das Wasser weggenommen, so würden sie sich doch nicht nach unten bewegen, wie es Wasser und Erde thun, wenn man ihnen ihre Unterlage entzieht.

Dies sind die Principien des sinnlich wahrnehmbaren Körpers (*αἰσθητοῦ σώματος ἄρχαι*); als Körper wahrgenommen wird Etwas durch Betasten; daher ist auch für die Elemente ihr Verhalten ¹⁾ in Bezug auf das Getast (*κατὰ τὴν ἀφήν*) charakteristisch. Hier sind die Gegensätze warm und kalt, trocken und feucht (flüssig), und diese kommen den Elementen in der Weise zu, dass

die Erde kalt und trocken ist, dagegen die Luft warm und feucht, das Wasser kalt und feucht, das Feuer warm und trocken.²⁾

Das Letztere ist mit erwähnt worden, weil Bruno bei anderer Gelegenheit darauf zu sprechen kömmt; zunächst sollte nur in Betracht gezogen worden, ob einer der einfachen Körper, welche sich nach oben oder unten bewegen, unendlich sein könne. Nun müsste ein schwerer Körper von unendlicher Ausdehnung auch unendliche Schwere und ein leichter unendlicher Körper unendliche Leichtigkeit haben. Denn gesetzt, der schwere (und homogene) unendliche Körper habe die endliche Schwere B , und ein Theil von ihm, s , die Schwere

¹⁾ *de gener. et corrupt. II, 2.*

²⁾ Bekk. I, 330 b.

b ; — dann ergibt sich aus der Proportion $b:s = B:S$, dass schon einem Theile des unendlichen Körpers vom Volumen S die Schwere B zukommen müsste, die doch das Ganze haben sollte; folglich kann ein unendlicher Körper keine endliche Schwere (und eben so wenig unendliche Leichtigkeit) haben, sondern nur unendliche.

Um nun zu zeigen, dass auch dies unmöglich sei, setzt Aristoteles voraus, dass schwere Körper sich um so schneller bewegen, je schwerer sie sind, und dass im Falle, dass zwei schwere Körper dieselbe Strecke zurücklegen, der eine in längerer, der andere in kürzerer Zeit, diese Zeiten sich zu einander verhalten umgekehrt, wie ihre Gewichte. ¹⁾ Eine gewisse Strecke werde von einem Körper mit dem Gewichte β in der Zeit τ zurückgelegt, von dem unendlich schweren Körper in der Zeit t ; dann wird es auch einen Körper von endlicher Schwere geben, dessen Gewicht b der Proportion genügt: $b:\beta = \tau:t$, und dieser Körper würde sich mithin eben so schnell bewegen, wie der unendlich schwere, was gegen die Voraussetzung ist, welche Aristoteles als der Erfahrung entsprechend machen zu müssen glaubt. Der unendlich schwere Körper müsste sich also in unendlich kleiner Zeit bewegen, d. i. gar nicht. ²⁾ Es kann daher keine unendliche Schwere geben, auch nicht unendliche Leichtigkeit, mithin keinen leichten oder schweren Körper von unendlicher Ausdehnung, also überhaupt keinen einfachen unendlichen Körper.

Zur weiteren Bekräftigung endlich noch Folgendes:

Wie jede Veränderung muss auch die Bewegung ein Ziel haben und kann nicht ins Unendliche gehen. Die Erfahrung lehrt auch, dass die Erde sich mit einer um so grösseren Geschwindigkeit bewegt, je weiter sie nach unten, das Feuer aber, je weiter es nach oben kommt. Wären nun keine Grenzen der Bewegung (*πέρατα της πορείας*), so würde die Geschwindigkeit ins Unendliche wachsen, was ungereimt ist. ³⁾

¹⁾ Bekk. I, 273 b.

²⁾ Bekk. I, 274 a.

³⁾ cf. *phys.* I, 5. Bekk. 205, und VIII, 2. Bekk. 252 b.: μεταβολή γὰρ ἀπασα πέφηνεν ἐκ τινος εἰς τι, ὥστε ἀνάγκη πάσης μεταβολῆς εἶναι πέρας τάναντία ἐν οἷς γίνεται, εἰς ἀπειρον δὲ κινεῖσθαι μηδέν.

§ 6.

Die drei übrigen Fragen des § 4, den zusammengesetzten unendlichen Körper betreffend, sind, mit Hilfe des Vorhergehenden, sehr kurz zu erledigen. Es 'gibt nur eine begrenzte Anzahl einfacher Bewegungen und dem zu Folge nur 5 einfache Körper ¹⁾. Bestünde nun das Apeiron aus unendlich vielen gleichartigen Theilen, so müssten alle dieselbe Bewegung und zwar eine von den eben genannten (oder, wären die Theile nicht einfach, eine aus diesen zusammengesetzte) haben. Im Kreise kann dieselbe jedoch nicht vor sich gehen, weil dies bei einem unendlichen Körper überhaupt unmöglich ist; und wäre sie geradlinicht, so würde es, wie ja soeben gezeigt worden, ein unendlich Schweres oder Leichtes geben müssen. Demnach kann das Apeiron nicht aus unendlich vielen gleichartigen Theilen bestehen.

Wären die Theile aber ungleichartig und aus den fünf Elementen gebildet, so müsste wieder, damit ein unendliches Ganzes herauskäme, jedes Element in unendlicher Ausdehnung vorhanden sein ²⁾, was eben unmöglich ist. Und wie hiermit die zweite und dritte Frage verneint sind, so verneint sich durch die Betrachtung, dass es mehr als fünf Elemente nicht geben kann, auch die vierte.

§ 7.

Unabhängig von den bisher erörterten Fragen ist die folgende Argumentation:

Alle sinnlich wahrnehmbaren Körper besitzen das Vermögen, auf einander zu wirken, sich thätig, also auch leidend gegen einander zu verhalten; oder jeder sinnlich wahrnehmbare Körper, und der Himmel ist doch auch einer von ihnen, hat eine *δύναμις ποιητική καὶ παθητική*. Das Unendliche aber hat diese Kraft nicht; es kann auf ein Endliches eben so wenig als auf ein anderes Unendliche wirken, noch von denselben leiden. (Bek. 275).

Bezeichnen wir mit *A* den unendlichen Körper, mit *B* irgend einen endlichen, welcher jenen z. B. erwärmt oder

¹⁾ s. o. p. 13, Note 1.

²⁾ Bek. 274 b., vgl. o. p. 17, Note ²⁾.

stösst, oder sonst in endlicher Zeit eine endliche Veränderung an ihm hervorbringt; so wird es für irgend einen endlichen Körper C einen ebenfalls endlichen D geben, welcher in derselben Zeit die entsprechende Veränderung an ihm hervorbringt, und es wird sich dann D zu C verhalten wie B zu irgend einem endlichen Körper; an eben diesem endlichen Körper wird dann B in der gegebenen Zeit dieselbe Veränderung hervorbringen, wie wir sie für den unendlichen Körper A vorausgesetzt haben, und dies ist ungereimt.

Wirkt umgekehrt A auf B in einer gegebenen Zeit, so wird irgend ein endlicher Körper C eine entsprechende Veränderung bewirken an einem Körper $D < B$, und die Proportionalität zwischen den wirkenden und leidenden Körpern führt hier zu derselben Ungereimtheit; es sei denn, dass man annimmt, was aber nicht minder Schwierigkeiten bietet, die Wirkung des unendlichen Körpers auf einen endlichen sei unendlich.

Sind schliesslich zwei unendliche Körper A und B gegeben, so bewirke A an B eine gewisse Veränderung in der Zeit T . Der endliche Körper C würde dann von A dieselbe Veränderung in einer kleineren Zeit t erleiden,¹⁾ und es würde sich verhalten $t:T = C:$ einem endlichen Körper, welcher also von A in der gegebenen Zeit T dieselbe Veränderung erleiden würde, wie der unendliche Körper B , was wieder ungereimt ist. Wollten wir aber die Zeit T unendlich nehmen, so würde die Wirkung nach einer unendlichen Zeit geschehen, d. h. gar nicht.

§ 8.

Die Fehler des Aristoteles, welche Bruno aufzudecken unternimmt, sind verschiedener Art, und bestehn theils in Verwechselung oder Trübung der Begriffe, theils in Annahme falscher oder ungenügender Hypothesen, theils in Fehlern der Argumentation. Die erste Betrachtung, dass der rotierende Körper nicht unendlich sein könne, verliert jegliche Beweis-

¹⁾ Hier ist in der überhaupt nicht sonderlich klaren Darlegung ein Fehler, welchen wir von Bruno nicht gerügt finden. C soll von A eine Veränderung erleiden, nachdem soeben gezeigt worden, dass auf einen endlichen Körper der unendliche überhaupt nicht wirken kann

kraft durch den Hinweis darauf, dass hier Himmel und Welt und Universum nicht gehörig auseinander gehalten werden, und noch mehr durch die Thesis, dass die Drehung des Himmelsgewölbes nur scheinbar sei. Aristoteles selbst fasst das Wort οὐρανός in dreifachem Sinne ¹⁾, versäumt aber an vorliegender Stelle zu erklären, wie er hier es gebraucht hat, nemlich in dem ersten. Und weiter identifiziert er nun dieses, *hoc quod circa tellurem moveri imaginatur*, was *caelum* (oder *mundus* im engeren Sinne) zu nennen ist, mit dem was *All*, *mundus*, *universum*, *πάν*, genannt worden ist. Niemals aber hat Jemand, der das Letztere als unendlich angesprochen hat, dasselbe als beweglich angenommen. Sondern vielmehr unbeweglich ist das unendliche Universum; ²⁾ es kann sich eben so wenig nach einer gewissen Figur bewegen, als es selbst Figur besitzt; und wenn Aristoteles zeigt, dass ein unendlicher Raum in unendlicher Zeit nicht durchlaufen werden könne, so geht daraus nur die Unmöglichkeit einer Bewegung des Unendlichen, keineswegs die Unmöglichkeit der Existenz eines unendlichen Universums hervor (*B* 203). Dem Unendlichen wird eine Kreisbewegung auch deshalb nicht zugeschrieben, und kann ihm nicht zugeschrieben werden, weil es keine Mitte hat, um welche die Rotation stattfinden könnte. Es hat keine Mitte, ebenso wie es auch keinen Umfang hat; ³⁾

The Warburg Institute & the Istituto Italiano per gli Studi Filosofici,
Centro Internazionale di Studi Bruniani "Giovanni Aquilecchia" (CISB)

¹⁾ Bek. 278b.: ἓνα μὲν οὖν τρόπον οὐρανὸν λέγομεν τὴν οὐσίαν τὴν τῆς ἐσχάτης τοῦ πάντος περιφορᾶς, ἢ σῶμα φυσικὸν τὸ ἐν τῇ ἐσχάτῃ περιφορᾷ τοῦ πάντος . . . ἄλλον δ' αὖ τρόπον τὸ συνεχὲς σῶμα τῇ ἐσχάτῃ περιφορᾷ τοῦ πάντος, ἐν ᾧ σελήνη καὶ ἥλιος καὶ ἕνα τῶν ἄστρον . . . ἐπὶ δ' ἄλλως λέγομεν οὐρανὸν τὸ περιεχόμενον σῶμα ὑπὸ τῆς ἐσχάτης περιφορᾶς: τὸ γὰρ ὅλον καὶ τὸ πᾶν εἰσῆθαμεν λέγειν οὐρανόν. Vgl. das zugehörige Scholium des Jacobus Stapulensis und das des Simplicius (bei Bek. IV, 486b.), welchen auch Bruno erwähnt, *B* 170: *caeli significatio Simplicio primum distinguitur iuxta Aristotelem, ut primo denotet universum, secundo partem ab elementorum sphaeris reliquam, tertio caelorum extremum reliqua omnia complectens.*

²⁾ S. u. a. *acrotismus* p. 18; *W* II, p. 42: *il corpo infinito non si muove . . . non è mobile nè in potenza nè in atto. — B. 200:*

Parmenidis sensus, Xenophanis, atque Melissi
unum principium, unum ens sine fine repertum
immutum dicunt omnes ratione coacti.

³⁾ *B* p. 600: *nam medium est nullum circumque ferentia nulla.*

oder, da von keinem seiner Punkte sich sagen lässt, dass er dem Aeusseren näher liege, als ein anderer, so ist seine Mitte gleichsam überall. ¹⁾

Dann sind aber auch oben und unten nur relative Begriffe, ²⁾ Bezeichnungen, die ganz berechtigt sind, so lange man sich dieser Relativität bewusst bleibt. So sagen wir hier auf der Erde, die Erde sei in der Mitte (*W II*, 36), und können es sagen in Rücksicht auf unsere Region. Aber sie ist nicht absolut in der Mitte, und sie ist nicht mehr Mittelpunkt, als jeder andere Weltkörper. Was wir Bewegung aufwärts nennen, wird vom Monde aus als Bewegung abwärts zu bezeichnen sein. In Bezug auf das Universum kann man daher schlechterdings von keiner Bewegung nach oben und unten, oder hin und her reden, sondern nur in Bezug auf die einzelnen Weltkörper. Wie aber die Körper auf ihnen nur von endlicher Ausdehnung sind, so haben sie auch nur eine endliche Bewegung, innerhalb des Wirkungskreises ihrer Weltkörper. Hier gibt es also nur endliche Bewegung. Ein Unendliches aber hat nicht Unterschied der Zeit noch des Ortes, und ihm kömmt daher überhaupt keine Bewegung zu, weder endliche, noch unendliche.

§ 9.

Wie durch diese Relativität der Bewegungsrichtung, worauf wir sogleich noch etwas näher eingehen wollen, die Schwierigkeit gehoben ist, welche die Gegner in einer Bewegung nach einem unendlichen, daher unerreichbaren Ziele finden,

¹⁾ *Acrotis. p. 20. B p. 165. 246. 248 u. ö. De monade cap VI: qua re immensum nihil est nisi centrum ubique, aeternitas nihil est nisi semper instans.*

²⁾ *B p. 208: ergo ad finitos sunt haec discrimina mundos, non autem ad totum immensum referenda putandum: unde et idem corpus, dum motu fertur eodem, illinc ima petens ire, hinc dicetur in altum.*

B p. 248: at vero immenso medium extremumque negatur; magnaue quotquot sunt mundorum corpora circum, sunt totidem pariter sursum pariterque deorsum.

B 577: Simpliciter vero certum sursum atque deorsum militat adversus tum sensum tum rationem.

so zeigt sich nicht minder müßig das Bedenken wegen einer unendlichen Schwere und Leichtigkeit. Auch diese Bezeichnungen sind nur relativ, es gibt eben so wenig etwas absolut Schweres, als etwas absolut Leichtes ¹⁾; die landläufige Anordnung der Elemente nach diesen Qualitäten ist ein Traum und eitel Hirngespinnst, denn es lässt sich weder durch Beweisführung darthun, noch durch die Erfahrung bestätigen. Die Elemente sind gar nicht nach dem peripatetischen Schema abgesondert, sondern sie treten mit einander verbunden auf. Unentschieden bleibe hier, ob es zwei, drei, vier oder mehr Elemente gebe; wie viele ihrer auch seien, wir müssen annehmen, dass dieselben sich in ähnlichen Verhältnissen auf jedem Weltkörper wiederfinden. So bilden sie unendliche Theile des unendlichen Universums, wobei denn unendlich viele Weltkörper, wie unsere Erde, allerdings ein Unendliches ausmachen, aber nicht als ein unendliches Continuum, wie der vom Aristoteles supponierte unendliche Körper, sondern logisch genommen, als ein Inbegriff ihrer unzählbaren Menge.

Jene Elemente oder Species kommen also nicht bloss der Erde zu, sondern auch den Erden und Sonnen der übrigen Welten. Auf den Sonnen herrscht das Feuer, auf den Erden das Wasser vor. Besonders beachtenswerth ist die Rolle, welche das Wasser spielt. Dieses nemlich ist es, welches eigentlich allen festen Körpern erst die Grundlage gibt. Die Theilchen des Trockenen (*dell' arida*) würde ohne Dazwischentreten des Wassers von einander getrennt bleiben, als zerstreute Atome auftreten. Die Luft wohl bildet an sich ein Continuum, das Trockene aber nicht; hier muss die Cohärenz der Theilchen eben durch das Wasser vermittelt werden, welches dieselben gleichsam zusammenklebt (*agglutina*). Die Schmelzbarkeit der Metalle beweist, dass selbst diese dichtesten Körper Wasser und zwar mehr wässrige als erdige Theilchen enthalten, in Folge dessen sie sich geradezu flüssig

¹⁾ *W II, 76: Esser grave e lieve non conviene a' mondi, ne a parte di quelli; per che queste differenze non sono naturalmente, ma positivamente e rispettivamente. — W I, 188: gravità e levità non si vede naturalmente in cosa che possiede il suo loco e disposizione naturale . . . è cosa assorda di chiamar corpo alcuno naturalmente grave o lieve.*

machen lassen. Möchte man demnach nicht vielmehr das Wasser für die Basis der Erde, als die Erde für die Basis des Wassers ansprechen?

Will man übrigens dasjenige, was sich am leichtesten nach der Mitte bewegt, das Schwerste nennen, so würde die Luft es sein, welche doch zugleich auch das Leichteste ist (nehmlich was am leichtesten beweglich ist *W II*, 62). Denn schneller als irgend ein anderer Körper bewegt sie sich und dringt, wo sie immer kann, bis zum Mittelpunkte der Erde hinab. Erdige Theilchen bewegen sich nicht anders, als wenn sie von Luft getragen werden; sie werden von derselben emporgehoben und gehen wiederum durch dieselbe nach ihrem Orte zurück. Die Luft dagegen bedarf keines Mittels, um sich zu bewegen; sie dringt selbständig überall ein, und kein anderer Körper kann sie daran hindern, keiner sie überholen. Müssen wir demnach nicht die Luft als das Schwerste ansehen? Und wiederum das Wasser für schwerer als die Erde? Denn die Feuchtigkeit geht schneller in die Tiefe, als das Trockene, und wenn das Trockene nicht durch das Wasser zusammengehalten wird, schwimmt es auf demselben, wie der Staub auf den Wassertropfen und Pfützen zeigt. Erst wenn die trockenen Theilchen durch den Zutritt des Wassers dichter werden, sinken sie unter. Andererseits aber, nachdem dieselben durch das Wasser Consistenz und Cohärenz erlangt haben, dringt das Wasser nicht weiter in dieselben ein, es sammelt sich auf der Oberfläche an, behält also den Zusammenhang der eigenen Theilchen, welcher bei ihm durch keinen fremden Stoff vermittelt zu werden braucht. Wenn also die Schwere durch den Zusammenhang der Theilchen bedingt wird, so ist das Wasser das schwerste Element.

So zeigt sich denn: Soll dasjenige das Schwerste sein, was sich am schnellsten und leichtesten nach der Mitte bewegt, so ist es die Luft; dann folgt das Wasser, dann erst die Erde; soll das Schwerste sein, was die größte Dichtigkeit besitzt, so ist die Reihenfolge: das Wasser, die Luft, das Trockene, oder, wenn wir das Letztere durch Wasser zusammengehalten annehmen: Erde, Wasser, Luft. (*W II*, 65). Wenn nun aus verschiedenen Gesichtspunkten Verschiedenes in der Mitte erscheint, so ist das Ungereimte der ganzen Theorie daraus ein-

leuchtend. In Wirklichkeit existiert eben diese Anordnung nicht, die Elemente treten immer vereinigt auf¹⁾.

Auch ist die Ursache ihrer Bewegung nicht die Schwere und Leichtigkeit. Bewegung wird vielmehr hervorgerufen durch das Streben nach Selbsterhaltung, d. h. durch den natürlichen Trieb alles Körperlichen, das aufzusuchen, wo es am besten und schnellsten sich in seinem gegenwärtigen Zustande erhalten könne.²⁾ Wird dieser Zustand an einem Orte gestört, so bedingt der Selbsterhaltungstrieb ein Verlassen desselben, eine Bewegung nach einem passenden anderen Orte (*loco conveniente*). Ist ein Körper von seinem Orte entfernt worden, so hat er das Bestreben nach demselben zurückzukehren. Schwere und Leichtigkeit ist nun nichts Anderes, als der Antrieb eines Körpertheiles (z. B. der Dinge auf der Erde) nach dem Körper, der es aufnimmt und erhält (der Erde), zurückzukehren,³⁾ das Entgegengesetzte zu fliehen, mit dem Angemessenen, Verwandten sich zu vereinigen. Daher ist ein Körper an seinem natürlichen Orte weder schwer noch leicht⁴⁾. Wird aber Erde in die Luft erhoben, so erscheint sie schwer, insofern sie zu fallen strebt, d. h. zurückzukehren nach ihrem Orte. Wenn man im Wasser untertaucht, empfindet man dasselbe nicht als schwer⁵⁾; hebt man aber in einem kleinen Gefässe nur einen Theil des

The Warburg Institute & the Istituto Italiano per gli Studi Filosofici,
Centro Internazionale di Studi Bruniani "Giovanni Aquilecchia" (CISB)

¹⁾ Darüber handelt besonders *de immenso* V, cap. 1; B 452 ss. *de compositione omnium ex elementis utque quodam modo omnia sint in omnibus*.

²⁾ W II, p. 76: *l'appulso naturale di cercar ore meglio e più prontamente ha da mantenersi e conservarsi nell' esser presente, il quale, quando ignobil sia, tutte le cose naturalmente desiderano*.

³⁾ *ibid.* 94: *gravità e levità non è altro che appulso delle parti de'corpi al proprio continente e conservante*. — *Acrotis. catalog.* 80: *idem appulsus partis ad locum proprium contendentis gravitas dici potest atque levitas*.

⁴⁾ B 205: *ex iis innumerabilibus suo ut sunt ordine dispositis non gravibus in suo loco non modo infinitum non sequitur, sed ne finitum vel minima ratione physice grave, sed logice, arithmetice, geometricae*.

⁵⁾ Vgl. auch W I, 188: *l'acqua nel suo loco non è grave e non aggrava quelle che son nel profondo del mare*.

Wassers heraus an die Luft, so ist es schwer, weil es eben nicht mehr an seinem Orte ist. Nun hat aber jede Erde und jede Sonne ihre Theile für sich, die in beständigem Kreislaufe von ihnen ausgehn, aber immer wieder nach ihnen zurückkehren; also ist die Bewegung dieser Theilchen durchaus nicht ins Unendliche gerichtet, woran Aristoteles so grossen Anstoss nimmt, und auch Anstoss zu nehmen ein Recht hätte, wenn dergleichen behauptet worden wäre. Es gibt eben so wenig eine Bewegung ins Unendliche, als ein unendliches Schwere oder Leichte.

§ 10.

Es sind nun die Betrachtungen zu prüfen, welche Aristoteles über die *δύναμις ποιητική καὶ παθητική* des Unendlichen anstellt. Er glaubt auch hier die Anhänger des Unendlichen *ad absurdum* führen zu können, aber auch bei diesem Beweise sind seine Voraussetzungen falsch. Endliche Theile des Unendlichen gibt es nicht, da das Endliche und das Unendliche in keinem Verhältnisse zu einander stehen; wohl aber gibt es Theile im Unendlichen: *altro è dir parti nell' infinito, altro parti dell' infinito* (W II, 46). Diese nun wirken auf einander. Wir dürfen dann aber nicht sagen, dass das Unendliche als solches wirke oder leide, sondern nur: es gibt im Unendlichen unzählige endliche Theile, welche theils wirken, theils leiden; diese sind beweglich und veränderlich, das Unendliche aber unbeweglich und unveränderlich. Das Unendliche als solches leidet nicht, — und es wirkt auch nicht, weder auf das Endliche noch auf das Unendliche. Denn es kann überhaupt nur ein Unendliches geben; mithin ist die Betrachtung über das Verhalten zweier unendlicher Massen eine ganz müssige. Wollen wir aber etwa zwei auf einander wirkende Massen betrachten, welche nur nach einer Seite hin begrenzt sind, nach der andern Seite hin aber unbegrenzt (statt der einen könnte eben so gut eine endliche Masse gesetzt werden), so würden doch nicht die gesammten Massen auf einander wirken, sondern nur die endlichen und discreten Theilchen an der Berührungsstelle. Findet die Berührung in einer endlichen Linie oder Fläche statt, so wird auch die gesammte Wirkung jener Theilchen nur eine endliche sein;

ist die Berührungslinie oder Fläche von unendlicher Ausdehnung, so wirkt immerhin nur Theilchen auf Theilchen ¹⁾, die Wirkung ist daher ebenfalls eine endliche; — als unendlich kann sie wiederum nur logisch aufgefasst werden, indem man sich allerdings die endlichen Wirkungen der unendlich vielen Theilchen zu einer unendlichen Summe (die aber nicht etwa als solche zur Wirkung kömmt) zusammengefasst denken kann. Die entgegengesetzten Wirkungen von beiderlei Theilchen heben sich entweder auf, so tritt keine Veränderung, im andern Falle auch nur eine endliche Veränderung ein. (*W II*, 48).

E questo basti, quanto alla infinita mole dell' universo.

Es sind unzählige Welten.

§ 11.

Dem Aristoteles waren All, Himmel und Welt Begriffe von gleichem Umfange (Himmel wird auch im engeren Sinne gebraucht, s. o.), und bei seiner Ansicht über die centrale Stellung der Erde, um welche alle uns sichtbaren Gestirne sich gruppieren und bewegen, konnte er schwerlich einen Unterschied machen; sobald aber Bruno der Copernicanischen Ansicht zustimmte, und er die Erde als einen der Begleiter der Sonne ansah, einen der in beschränkter Anzahl vorhandenen Planeten, welche um dieses Centralfeuer (*ἐν διὰ δύοϊν: foco e centro*) sich bewegen, war es nur consequent, die übrigen Sterne, welche anerkannter Massen an der Bewegung um die Sonne nicht Theil nahmen, zu ähnlichen Systemen oder Welten zusammen zu fassen (wozu sich Copernicus, der den Fixsternhimmel beibehielt, noch nicht aufgeschwungen hatte). Sowie er also das endliche Universum des Aristoteles verworfen hatte, erschien ihm alsbald auch dessen Einheit der

¹⁾ *B 228: unde pars una corporis agit, non agit alia!*

Welt anfechtbar ¹⁾, und die Widerlegung dieser Lehre bildet den zweiten Haupttheil der oben angeführten Schriften. Auch hier wird begonnen mit der Darstellung der gegnerischen Argumente, der des Aristoteles sowohl, als der dem Stagiriten mehr oder weniger nahe stehenden Philosophen und Theologen ²⁾.

Aristoteles sucht den Satz *πλείους οὐρανούς οὐκ εἶναι* sowohl direct als indirect zu erweisen. Zuerst scheint die Einheit der Welt nothwendig zu folgen aus der Einheit des ersten Bewegers. Denn die Welt bewegt sich im Kreise, und die Kreisbewegung ist zugestandener Maassen eine einfache. Ist die Wirkung einfach, so muss es auch die Ursache sein. Also einfach sein muss das erste Bewegende; es kann nur einen einzigen ersten Beweger geben und von diesem kann auch nur eine Bewegung ausgehen, und diese kann nur einem einzigen Bewegten zukommen ³⁾.

Weiter schliesst man auf die Einheit der Welt aus der Endlichkeit der bewegten Dinge und ihrer Oerter.

Jede Bewegung, setzt Aristoteles einleitungsweise auseinander ⁴⁾, ist entweder eine natürliche (*κατὰ φύσιν*), oder eine gezwungene (*παρὰ φύσιν* oder *βίαια*, *motus violentus*). Wenn ein Körper ohne Zwang an einem Orte bleibt, so kömmt ihm dieser von Natur zu, dahin wird er sich auch ungezwungen bewegen. Wo er aber nur gezwungen bleibt, dahin bewegt

¹⁾ Seine Lehre über die Mehrheit der Welten ist daher ganz anderer Art als z. B. Kants Untersuchung über die Bedingung, „unter der es wahrscheinlich ist, dass es mehrere Welten gebe.“ S. Kants Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kraft. Erstes Hauptstück § 11.

²⁾ Der letzteren wird ausdrücklich gedacht B 591. Mehrere Argumente werden ohne Autor angeführt, mitten unter denen des Aristoteles, die ich weder in dessen Schriften, noch bei den mir zugänglichen Commentatoren gefunden habe.

³⁾ Zirkelschluss! Es muss einfach von einem erster Bewegten ausgegangen werden, wie es auch B 587 dargestellt ist:

Argumentum a ratione unius et primi motoris...

*unus deinde tibi motor demonstrat aperte ut
unū motori tantum unum mobile subsit*

.....

*unus erit motor moderatorque omnibus unus;
sic unum imperium, mundus, respublica, seculum.*

er sich nur gezwungen und umgekehrt. Wenn nun ein Körper überhaupt beweglich ist, so muss es eine ihm natürliche Bewegung geben, und diejenige, welche ihr entgegengesetzt ist, kann er nur gezwungen annehmen. Die einfachen Körper in einer andern Welt müssten auch (nach dem Begriffe der einfachen Körper, s. o. p. 13.) eine einfache Bewegung haben; da es deren aber nur drei gibt, können jene einfachen Körper nur dieselbe Art der Bewegung besitzen, wie die in unsrer Welt, und wenn die Bewegungen dieselben sind, müssen auch die Elemente dieselben sein. Jedes derselben bewegt sich also von Natur nach einem bestimmten Orte und alles ihm Gleichartige nach demselben Orte, und so würde denn die Erde der einen Welt sich nach der Erde der andern Welt hin bewegen und das Feuer der einen nach dem Feuer der anderen; *at terram unius ad alterius terram, et ignem ad ignem moveri natum esse impossibile est*¹⁾. Unterscheiden wir die beiden Fälle, dass die verschiedenen Welten concentrisch und dass sie excentrisch angeordnet seien. Sind sie concentrisch, folgt also auf die äusserste ätherische Sphäre der einen Welt eine Sphäre von Erde, sodann von Wasser, Luft, Feuer, Aether und wiederum Erde u. s. f. in mehrfacher Wiederholung, so haben nach dem soeben ausgesprochenen Principe die Erde dieser Welt, *A*, und die Erde etwa der zunächst folgenden Welt *B* die Tendenz sich nach einem und demselben Orte zu bewegen, erstere also müsste sich von der Mitte hinweg nach dem Umfange bewegen, was doch gegen ihre Natur ist; — oder das Feuer der zweiten Welt *B*, weil ihm von Natur eine Bewegung nach demselben Orte zukömmt, wie dem unsrigen, wird sich von dem convexen Umfange hinweg nach innen zu bewegen nach dem concaven Umfange von *B* und dem convexen von *A* hin. So tritt dies in Widerstreit mit dem Früheren, dass das Schwere nach der Mitte hin, und das Leichte von der Mitte weg sich bewege. Danach würden die oben angedeuteten Bewegungen gezwungene sein. Was aber einer gezwungenen Bewegung fähig ist, dem muss auch eine von Natur zukommen, nemlich

²⁾ *Jacobi Stapulensis Commentariū in cap. VIII*; — mit einer Abbildung: *concentricorum mundorum figura*.

die entgegengesetzte; — denn was überhaupt nicht beweglich ist, kann auch keine gezwungene Bewegung annehmen. Aus der Betrachtung der natürlichen Bewegungen ergibt sich aber nur die beschränkte Anzahl der Elemente in der bekannten Anordnung und eine Wiederholung derselben führt zu unauflösliehen Widersprüchen; also kann es keine Welt geben, deren Elementarsphären concentrisch mit denen der unsrigen angeordnet wären.

Nun könnten die verschiedenen Welten vielleicht excentrisch sein? Da sie nothwendig aus denselben Elementen bestehen, wie die unsrige, so werden sie auch von gleicher Gestalt und Grösse sein, und wir dürfen annehmen, dass dann diese Sphären rings um die Sphäre unserer Welt symmetrisch gelagert seien, und sowohl diese, als auch sich untereinander berühren ¹⁾. Wollten wir selbst keinen Anstoss finden in der Annahme, dass in jeder dieser Welten das Schwere nach ihrer Mitte hin, das Leichte von der Mitte weg sich bewege, so stossen wir doch alsbald auf die Schwierigkeit, dass, was in der Mitte der einen, gleichartig ist mit dem in der Mitte der andern Welt, und ebenso nach dem Umfang hin, was in beiden darauf folgt. Die Umfänge nun stehen von ihren zugehörigen Mitten, zu denen sie doch im Gegensatze stehen, nicht so weit ab, als die beiden Mitten selbst, welche gleichartig sind. Der Abstand zwischen gleichartigen Körpern würde also grösser sein, als der zwischen ungleichartigen. Nun stehen aber Entgegengesetzte am weitesten von einander ab; und so führt auch diese Annahme zu einem Widerspruche.

Ferner liegt darin eine Schwierigkeit, dass die Berührungspunkte der sechs (muss heissen 12 ¹⁾) verschiedenen Welt-sphären immer von je zwei Mittelpunkten gleichweit entfernt sein, also zu beiden sich ganz gleich verhalten müssten; sowie, dass durch die Berührung ein Hinderniss der Rotationsbewegung der Aether gegeben sein würde; und endlich, womit sollten denn die zwischen den Weltkugeln gelegenen sphäri-

¹⁾ Unter Berufung auf Plato wird bei Bruno die Anzahl der um die mittlere Sphäre gruppierten zu sechs angegeben, als wenn die Sphären nicht Kugeln, sondern Kreise wären. Figur dazu *W* II. 89. und *B* 58.

schen Dreiecke ausgefüllt sein? Da sämmtliche Punkte in denselben weiter entfernt sind von den Centren, als die Aussenfläche der Sphären, so können die Körper, welche darin ihren Sitz haben, nicht wohl derselben Art sein, wie in der äussersten Sphäre, und wir müssten demnach entweder neue Elemente, also so zu sagen, eine neue Welt für dieselben annehmen, oder wir müssten sie als leer voraussetzen; die Nichtexistenz eines Vacuum jedoch ist an anderem Orte dargethan¹⁾.

§ 12.

Weitere Argumente für die Einheit der Welt, aber nicht physikalisch - mathematischer Natur, sind noch folgende.

Die Natur weiss in allen Dingen das rechte Mass zu halten; am Nothwendigen ist kein Mangel, das Entbehrliche und Ueberflüssige dagegen ist vernieden. Da nun ein Inbegriff von Kraft und Leben in dieser guten und vollkommenen Welt hergestellt worden ist, so ist gar kein Grund vorhanden, dass es noch mehrere Welten geben sollte. Vollkommen aber ist diese Welt, abgesehen von ihrer inneren Einrichtung, die hierbei ausser Betracht bleiben kann, schon durch ihre Continuität und ihre Abgeschlossenheit gegen Aussen. Ein solches Insichbegriffensein kömmt dem Punkte noch nicht zu, welcher durch continuierliche Bewegung das einfachste Gebilde im Raume, die Linie, erzeugt, und der Linie nicht, und der von ihr erzeugten Fläche nicht, aus welcher aber als neue und letzte Species des Continuierlichen der Körper hervorgeht, der die letzte ist, weil durch seine Bewegung keine neue Species entstehen kann, der vielmehr ein in sich abgeschlossenes Ganze bildet. Dasselbe ist durch

¹⁾ S. *phys. IV. cap. 6 — 9*. Es möge gleich hier die Bemerkung Platz finden, dass Bruno, dessen Ansichten von den verschiedenen Welten ganz anderer Art sind, mit einer Hebung dieses sonderbaren Bedenkens sich gar nicht zu befassen braucht. Doch erwähnt er diese *spacia pyramidalis figurae* (sonst nennt er sie nur dreieckig) gelegentlich *de triplici minimo I. cap. XI* in der Note: *hujus modi spatiis tum minimarum sphaerarum et circulorum, tum et globosorum mundorum corpora et regiones ab interjecto aethere continentur et tale est vacuum, quod Democritos et alii intellexerunt extra mundos, id est inter astra et astra interjectum.*

die Berührung mit einem andern Körper begrenzt, wenn der Körper ein Theil des Universums ist, und durch sich selbst begrenzt als das Universum selbst. Daher ist das Universum als solches vollkommen, und zu dem Vollkommenen kann nichts mehr hinzugefügt werden, weil diese Möglichkeit sofort den Widerspruch herbeiführen würde, dass es ein noch Vollkommeneres gebe, während doch

non est quicquam tali perfectius uno. (B 592.)

Die Einheit hat überhaupt schon an sich etwas von der Vielheit voraus:

inclita nempe monas numerum supereminet omnem. (591.)

Gibt es mehr als eine Welt, warum gibt es gerade eine gewisse Anzahl, und nicht mehr oder weniger? Warum ist es eine gerade, warum eine ungerade Zahl? Hätte die Materie, die in vier, sechs, zehn Welten vertheilt ist, nicht eben so gut in einer einzigen zusammengefasst werden können? Oder sollen wir gar, weil kein Grund ist, irgend eine beschränkte Anzahl von Welten anzunehmen, deren unzählich viele annehmen? dann würde es ausser Gott noch ein zweites *infinitum actu* geben, was unmöglich angenommen werden kann (weil es gottlos ist). Wegen seiner Unendlichkeit und seiner in Folge dessen unendlich activen Potenz (*δύναμις ποικιλική*) würde Gott wohl unendliche Welten haben hervorbringen und sie bewegen können¹⁾. Jeder activen Potenz muss aber eine passive Potenz entsprechen, welche die Thätigkeit des Wirkenden (*l'atto dell' efficiente*) aufzunehmen vermag. Der unendlichen activen Potenz Gottes müsste eine unendliche passive Potenz der Materie entsprechen²⁾, die gleichwohl nicht angenommen werden kann. Zugleich mit der Einheit der Welt wird übrigens auch die Einheit des Bewegers aufgehoben. Es müssten dann mehrere erste Beweger sein. Diese aber würden Gefahr laufen, in ihren Bewegungen sich gegenseitig zu hindern.

¹⁾ Deswegen setzt auch Jacobus Stapulensis (*cap. VIII.*) vorsichtig hinzu: *Aristoteles hic de potentia naturae loquitur*, denn die Potenz Gottes ist unbeschränkt.

²⁾ Widerspruch! Wie wirkt nun die unendliche Potenz Gottes dennoch auf das Endliche?

Damit dürfte denn, direct und indirect, die Einheit der Welt genügend bewiesen sein!

§ 13.

Genügend heisst denn freilich nur genügend für den Peripatetiker. Denn Bruno, nachdem er ja theilweise schon die Prämissen umgestossen hat, kann die Schlüsse in der That nicht stichhaltig finden.

Nachdem er die Begrenztheit der Welt und ihre erträumte zwiebelartige Anordnung¹⁾ abgewiesen hat, kann er unmöglich einen ausserweltlichen ersten Beweger zugeben, unter dem die Beweger der einzelnen Sphären stufenweise untergeordnet seien. Denn da die Himmelskörper nicht in Sphären befestigt sind, so fallen die Beweger derselben von selbst weg, und behalten nicht mehr Bedeutung als die Phantasiegebilde der Dichter und Mythologen. Die Gestirne sind vielmehr als Organismen, als beseelte Wesen zu betrachten, welche durch innere Kraft in Bewegung sind, ohne von aussen gestossen werden zu müssen. In ihrer unendlichen Anzahl bilden sie, in ihren Wechselbeziehungen zu einander, ein einheitliches, an sich unbewegliches Ganze, worin Alles ist, was da ist, das Leben der Lebenden, das wahre Wesen, das Wesen der Wesen und in allen Wesen Seiende²⁾, das, weil es eben unendlich ist, zu dem Endlichen in keinem Verhältnisse steht. Es gibt kein erstes Bewegtes, dem in gewisser Ordnung ein zweites folge und ein drittes u. s. f. bis zum letzten oder gar bis ins Unendliche, sondern alle Bewegten sind ihrem Principe gleich nahe und zu ihm gleich gestellt. Damit fällt die Rangordnung unter den Bewegern und somit auch die Meinung, dass es unter dem einen ersten und obersten Beweger auch nur ein einziges von ihm bewegtes und dazu endliches Weltsystem geben könne.

¹⁾ B p. 599. W II. 69.

²⁾ W II. 94. B p. 598:

*est infinitum simplex, immobile et unum,
est quo sunt, quae sunt, vicentum vita, animorum
est animas, motor motorum, essentiaque entis;
absque solutum est ens praesens super omnia et intus:
forma movere habet hinc, hinc materiesque moveri.*

Ebenso untrifftig ist der Schluss auf die Einheit der Welt aus dem endlichen Volumen des Leichten und Schweren. Wir sahen, dass dies nur relative Begriffe sind (§ 8. a. E.), dass es falsch ist zu behaupten, Erde und Wasser bewegten sich nach unten, Luft und Feuer nach oben. Daher ist auch der Einwurf ungegründet, dass es keinen Mittelpunkt geben könne, nach dem Erde und Wasser aller Welten sich bewege und von welchem hinweg Luft und Feuer aller Welten sich bewege. Sondern auf jedem Weltkörper findet sich Erde und Luft, und Wasser und Feuer, nur herrscht auf dem einen das Wasser, auf dem andern das Feuer vor; und alle diese Elemente haben das Streben beständig versammelt zu bleiben auf ihrem Weltkörper, und, wenn sie davon getrennt werden, dahin zurückzukehren. In diesem Sinne sagen wir nicht, wie oben, dass es im unendlichen Raume keinen Mittelpunkt gebe, sondern dass es eben so viele Mittelpunkte gebe als Welten.

Wenn aber weiterhin gesagt worden, die Mittelpunkte zweier Welten, die voraussichtlich gleichartig sind, könnten nicht weiter von einander entfernt sein, als der Mittelpunkt einer Welt vom Umfange der anderen; denn Mittelpunkt und Umfang seien die Orte für Dinge von entgegengesetzter Beschaffenheit, und solche müssten möglichst weit von einander liegen, so ist einfach darauf hinzuweisen, dass dies nach der Aristotelischen Anordnung des Weltgebäudes selbst nicht der Fall ist. Denn der Erde nach beiden Grundeigenschaften entgegengesetzt ist die Luft: jene ist trocken und kalt, diese feucht und warm; und dem Wasser, dem feuchten und kalten, ist am stärksten entgegengesetzt das Feuer, als das Trockene und Warme, ist also der Ort der Erde in der Mitte, so muss die Luft am Umfange sein; — oder warum ist nicht vielmehr das Wasser in der Mitte, da das Feuer am Umfange ist? — und hinwiederum, warum ist nicht der ätherische Himmel, der weder schwer noch leicht ist, zwischen dem leichten Feuer und der schweren Erde? Jener peripatetische Satz widerspricht also nicht nur der Natur, — denn nicht getrennt, sondern bei einander, um aufeinander wirken zu können, müssen die Gegensätze sein (*W II*, 96) — sondern er trägt schon in sich selbst einen Widerspruch.

Nach dem bisher Gelehrten ist es eigentlich überflüssig, darüber Rechenschaft zu geben, wie unsere verschiedenen Welten gegen einander abgegrenzt sind, oder in wie vielen Punkten sie einander berühren, oder ob solche Berührung nicht ein Hinderniss der Bewegung wird. Denn einerseits ist schon das unrichtig, dass die an der Berührungsstelle befindliche Materie gewisser Massen beiden Welten zugleich angehöre. Wenn zwei Thiere so neben einander gehn, dass sie sich stellenweise berühren, so wird es sicherlich Niemand einfallen zu sagen, dass sie einen Theil ihrer Körper mit einander gemein haben. Andererseits sind ja aber unsere unendlichen Welten gar nicht aus solchen concentrischen, rotierenden Sphären zusammengesetzt, wie die Welt der Peripatetiker, sondern frei und lebendig wandeln die Weltkörper im ätherischen Raume ¹⁾. Wir kennen daher keine leeren Räume, die zwischen den verschiedenen Weltsphären lägen.

§ 14.

Der folgende Gegengrund (§ 12), kann nicht peripatetischer sein als er ist. Denn dass die Natur sich auf das Aeusserste beschränke und nur das Nothwendige hervorbringe, wird Jedem durch den Augenschein widerlegt. Nirgends, wohin wir auch sehen, erblicken wir ein Ende der Schöpfung; unabsehbar erstreckt sich rings um uns der Raum und unzählbar glänzen über uns die Sterne. Wir stimmen dem Lucretz bei: (II, 1053 ss).

*nullo iam pacto verisimile esse putandum est,
undique cum vorsum spatium vacet infinitum,
seminaque innumero numero, summaque profunda
multis modis volitent aeterno percita motu,
hunc unum terrarum orbem, caelumque creatum.
quare etiam atque etiam tales fateare necesse est
esse alios alibi congressus materiai,
qualis hic est avido complexu quem tenet aether.*

(W II, 101).

¹⁾ Acrotism., catalog. in II. de caelo: ab infinitudine universi non male suscipitur ratio, qua astra indifferenter undique se habentia, non ab extrinseca, sed intrinseca opportunitate certam sibi definiant lationem; u. ö.

Die Ansicht des Aristoteles, dass es nicht mehrere Welten geben könne, weil diese eine schon vollkommene sei, ist sehr kindisch (*pace tanti viri dixerim! B 622*). Allerdings liegt es im Begriffe des Vollkommenen, dass Nichts mehr hinzuzufügen bleibt; folgt daraus aber auch, dass es der Anzahl nach nicht vermehrt werden, dass es nicht mehr als ein Vollkommenes geben kann? Wenn die Natur einen Menschen mit aller Vollkommenheit seines Geschlechtes ausstattet, sollte es ihr unmöglich sein, noch andere Individuen ebenso vollkommen zu machen? Wenn zur Vollkommenheit dieser unserer Welt die andern nicht nöthig sind, so ist es zur Vollkommenheit des Universums allerdings nöthig, dass ihrer unzählige seien; eben so wie der Begriff der Vollkommenheit des Universums auch seine Unendlichkeit bedingt, oder richtiger beide gegenseitig einander bedingen; denn jedes Endliche ist unvollkommen, weil da immer noch ein Grösseres und Besseres sein kann, was nur beim Unendlichen nicht mehr möglich ist.¹⁾

Was die Annahme einer endlichen Anzahl Welten *ad absurdum* führen soll, braucht nicht beantwortet zu werden; denn wir nehmen unendlich viele an, und kein Philosoph, der mehr als eine Welt annahm, hat gelehrt, dass ihre Anzahl begrenzt sei, weil die Gründe, welche veranlassen, ausserhalb unseres Welt- (Sonnen-) systems ein anderes zu setzen, dazu führen zu diesem immer noch ein anderes und wieder ein anderes zu denken, und kein Grund gefunden werden kann, in diesem Prozesse einmal stille zu stehn. Anzuführen, dass die Einheit einen Vorzug vor den anderen Zahlen besitze, ist lächerlich. Warum bildet dann nicht auch die Masse aller Sterne einen einzigen Stern, oder alle Menschen einen einzigen Menschen und alle Bäume einen einzigen Baum?

Da wir uns genöthigt sehen, unendlich viele Welten vorzusetzen, so wird das Bedenken erhoben, dass deren Ge-

¹⁾ Diese Betrachtung erinnert sehr an den ontologischen Beweis für das Dasein Gottes, besonders in der Fassung des Anselmus: *est in intellectu aliquid quo nihil majus cogitari potest etc.* S. B. p. 253: — *perfectum absolute est unum infinitum, quod et quo neque majus esse potest quippiam neque melius. hoc est unum ubique totum, Deus naturaque universalis.*

sammtheit, als das unendliche Universum, ein zweites Unendliche darbiete neben dem ausser ihm schon existierenden, das ist, Gott. Nun sieht aber Bruno in Gott nicht einen ausserweltlichen Beweger, sondern er ist allenthalben in der Welt, und die Seele der Welt, und unendlich wie er und mit ihm, aber nicht neben ihm, ist auch die Welt. ¹⁾)

Das folgende Argument ist das einiger theologisierenden Peripatetiker, die doch nach ihrer verkehrten Philosophie von der endlichen Wirkung, der Entstehung der endlichen Welt, auch auf eine endliche Ursache, also nicht auf die unendliche Potenz Gottes schliessen müssten. Der Weltschöpfer (in ihrem Sinne) kann Unendliches hervorbringen, aber es bietet sich ihm nur eine endliche Materie dar. Obgleich er also die Macht hat noch mehr hervorzubringen, sollte er es nicht können aus Mangel an Materie? Also vermag Gott zu bewirken, was nie bewirkt werden kann? Also Gott, der Allmächtige, hat die Kraft Wirkungen zu vollbringen, die unmöglich sind? Offenerer Widerspruch als dieser lässt sich gar nicht gedenken. Jene Philosophen müssen also sicherlich der unendlichen activen Potenz Gottes gegenüber auch eine passive unendliche Potenz setzen, und als deren Substrat eine unendliche Materie, auf die ihre Thätigkeit übergehn, einen unendlichen Raum, in welchem dieselben sich verbreiten und in welchem Actus und Action und Agens sich ins Verhältniss setzen können (*proportionarsi*, *W II*, 101). So ist auch hier wieder dem Lucrez zuzustimmen:

*praeterea cum materies est multa parata,
cum locus est praesto, nec res, nec causa moratur
ulli, geni debent nimirum et confieri res.
nunc et seminibus si tanta est copia, quantam
enumerare actas animantium non queat omnis,
visque eadem et natura manet quae semina rerum
conicere in loca quaeque queat, simili ratione
atque huc sunt coniecta: necesse est conficere,
esse alios aliis terrarum in partibus orbes,
et varias hominum gentes et secla ferarum.*

¹⁾ Vgl. auch in der *Cena delle ceneri* *W I*, 163: *essendo effetto e principiato da una causa infinita, e principio infinito, deve secondo la capacità sua corporale e modo suo essere infinitamente infinito.*

Der letzte Einwurf, dass die verschiedenen Beweger und Bewegten einander hindern möchten, ist an zwei Stellen schon gelegentlich mit berührt und widerlegt worden.

Damit hat denn Bruno gezeigt, dass die Beweisgründe der Aristoteliker entweder auf falschen Prämissen oder auf falschen Folgerungen beruhen, und dass sie obendrein zum Theil einander widersprechen. Seine eigenen positiven Ansichten, wie sie meist im Vorigen schon ausgesprochen sind, und aus anderen Stellen seiner Schriften noch vollständiger sich ergeben, lassen sich nun kurz in Folgendem zusammenfassen.

§ 15.

Das All, das Universum ist der Inbegriff, die Einheit alles Seienden, des Materialen und des Spiritualen¹⁾. Einheit ist es auch insofern, als es alle Gegensätze umfasst und in sich aufhebt. Daher ist es zugleich Potenz und Actus, Form und Materie, Seele und Leib, und auch nur éine Form, éine Materie, éine Seele, ein Leib, ein Wesen. Es ist Potenz und Actus; denn weil es Alles umfasst, so ist es Alles, was ist und was sein kann (*unum idemque est, quod est, quod potest, quod agit. acrotis. 46*); und daher ist in ihm das Mögliche vom Wirklichen nicht verschieden. Es ist Form, so, dass es nicht Form ist, und Materie, so, dass es nicht Materie ist, und Seele, so, dass es nicht Seele ist; eben weil es dies Alles ohne Unterschied ist²⁾, dies Alles in sich begreift und zu einer Einheit aufhebt. Es ist eins und es ist das Eine;

¹⁾ Vgl. *W II 235 ff. dell' intelletto universale*. Auf die Theologie des Bruno gehe ich hier nicht näher ein (s. Schelling). In den *Pythagoreis assertionibus* vor den *articulis de natura et mundo* sagt er: *universum (ni velis dicere duplex, corporeum et incorporeum et horum utrumque infinitum) est unum infinitum ex incorporea et corporea, sensibili insensibilique substantia consistens. W II, 49: il mondo essendo animato corpo u. ö. Doch findet sich auch acrotis. 108: definimus ergo universum substantiam corpoream infinitam in spatio infinito.*

²⁾ *W I, 280: Questo è talmente forma, che non è forma; e talmente materia, che non è materia; e talmente anima, che non è anima, per che è il tutto indifferentemente e però è uno, l'universo è uno.*

Alles ist in ihm, Nichts ausser ihm ¹⁾; es kann also seiner Natur nach von nichts Anderem begrenzt werden, daher ist es weder beschränkt, noch gestaltet (*neque terminatum, neque figuratum*), — weshalb es auch nicht zur Erscheinung kommen kann; — sondern ist unbeschränkt und unbeschränkbar, unbeendbar, unermesslich. Da es nicht gestaltet ist, noch gestaltungsfähig, ist es nicht Materie; da es nichts Anderes gestaltet, ist es nicht Form. Es umfasst sich selbst nicht, denn es ist nicht grösser, als es selbst; es wird nicht von sich selbst umfasst, denn es ist nicht kleiner als es selbst. Es ist weder messbar, noch Mass. Und weil es unendlich ist, hat es keine Theile, es ist nicht zusammengesetzt ²⁾; denn mit dem Unendlichen kann Nichts in ein Verhältniss gesetzt werden. Wenn du daher von Theilen des Unendlichen sprechen willst, musst du sie selbst wiederum als unendlich setzen; dann sind sie aber desselben Wesens mit dem Ganzen; und wenn sich in ihm kein Unterschied findet wie zwischen dem Ganzen und den Theilen, so ist es sicher eins und untheilbar. Daher gibt es an ihm kein Grösseres und Kleineres. In der unendlichen Dauer unterscheidet sich nicht die Stunde vom Tage, der Tag vom Jahre, das Jahr vom Jahrhundert, das Jahrhundert vom Augenblicke, und im unendlichen Raume nicht der Palmus von dem Stadium, das Stadium von der Parasange ³⁾; daher sind im Unendlichen nicht mehr Stunden als Jahrhunderte, und nicht mehr Palme als Parasangen, und der Mensch steht dem Unendlichen nicht näher, als die Ameisse, noch der Stern näher als der Mensch. Und weil es unendlich, ohne Schranken ist, so ist es ganz Centrum, sein Mittelpunkt

¹⁾ B p. 265: *Nunc, si lubeat, quaere a me: ubi est locus, spatium, vacuum, tempus, corpus? In universo? Ubi est universum? In omni loco, spatio, tempore, corpore. Extra universum est aliquid? Minime, Quare? Quia neque locus, neque spatium, neque motus neque corpus. Quare nec spatium est, neque corpus? Quia haec omnia sunt in universo. Cur non et extra universum? Quia nihil est extra. Cur id? Quia infinitum est. Quare infinitum? Quia non est finis, quem vel possis ostendere, postquam aliud ad aliud semper finire sensus et nostrae rationes confirmarunt etc.*

²⁾ Siehe aber unten p. 44.

³⁾ W II. 45, B 231. *De triplici minimo cap. VI. Aerotis. 85 u. ö.*

ist überall, und in keinem Theile der Umfang; — oder der Umfang ist überall und der Mittelpunkt nirgends. So ist auch seine Höhe nicht grösser als die Länge oder Breite, und da in der Kugel auch Höhe, Breite und Länge dieselben sind, weil sie dieselben Grenzen haben, im Unendlichen aber dieselben, weil es keine Grenzen hat, so kann man es bildlich, nach der Analogie, eine Kugel nennen ¹⁾. Und wie sich Länge, Breite und Höhe nicht unterscheiden, so gibts auch keinen Unterschied des Unten und Oben, des Rechts und Links, denn im Unendlichen sind alle diese Unterschiede und doch keiner von ihnen. (B 283.)

Wie ohne räumliche, so ist es auch ohne zeitliche Grenzen. Denn es ist nicht geworden, nicht erzeugt, und es vergeht nicht. Es ist unbeweglich und unveränderlich: unbeweglich ²⁾, da Nichts ausser ihm ist, wodurch, woher und wohin es sich bewegen könnte; und unveränderlich, weil Nichts ist, wodurch es leiden, wovon es afficiert werden könnte; unveränderlich auch, weil es Alles umfasst und das Grösste nicht nur, sondern auch das Beste ist, daher mit sich selbst in Uebereinstimmung ist, und keine Neigung hat zu einem anderen und neuen Sein, noch zu einem andern und wieder andern Modus des Seins.

§ 16.

Aus anderem Gesichtspunkte kann das Universum — als Weltgebäude — doch als zusammengesetzt betrachtet werden. Das Eine ist der Himmel, der unermessliche Raum, der Schoss, die ätherische Region, in welcher Alles läuft und sich bewegt. Darinnen werden unzählige Sterne, Gestirne (*stellae* = Fixsterne, *astra* = Planeten?), Globen, Sonnen und Erden,

¹⁾ Daher u. a. B 251. das *ens sphaerale* des Parmenides (vergl. z. B. Ueberweg I. p. 61): das All, *ἐν συνεχέῃ*, existirt in der Form *πάντοθεν ἐὺνύκλον σφαίρης*. Das ist, meint Bruno, eben so wie beim Xenophanes, nur ein bildlicher Ausdruck, eine „Hilfsvorstellung“, und tadelt den Aristoteles, welchem *esse infinitum videtur repugnare definitioni sphaerae ... idem Xenophanis stupiditatem cum sphaeritate infinitatem asserentis miratur, ubi omnium sub nomine philosophorum stupidissimus suo more sensus profunditatem non attingit. De monade p. 49.*

²⁾ Acrot. 120. B 218. 576 u. ö.

mit den Sinnen wahrgenommen und auf unendlich viele durch die Vernunft geschlossen; und das aus diesem Raume und diesen in ihm sich bewegendem Körpern hervorgehende Ganze ist das Universum. Diese Weltkörper und Weltsysteme sind aber nicht darin wie in einem Behälter, wie die Räder in einer Maschine, sondern frei und lebendig in einem Umfasser, Erhalter, Wirker (*compressoire, conservatore, efficiente*), vermöge dessen sie eine Einheit ausmachen. Denn in und zwischen ihnen allen verbreitet sich und wirkt die Essenz des Universums, die Weltseele, deren somit alle theilhaftig sind¹⁾. Sie ist eine im ganzen Universum, und eine und die ganze in jedem Theile desselben, wie die Seele des Menschen ganz in jedem Theile des Körpers ist, oder, um es durch eine andere Analogie zu erläutern, wie eine Stimme in einem Zimmer nur einmal ist, und doch als eine und als ganze in jedem Theile des Zimmers gehört wird. Dass diese Welten nicht nur in endlicher Zahl vorhanden sind, ist oben besprochen worden. Die Anschauung kann es uns freilich nicht lehren, das liegt in der Natur des Unendlichen; aber gewisser Massen lehrt sie es doch, da sich, wohin wir uns auch wenden mögen, nirgends das Gebiet des Sinnlichwahrnehmbaren erschöpft. Und es triegt uns der Sinn auf der Erde schon, indem er uns begrenzt zeigt, was doch nicht begrenzt ist, — wie der freie Ausblick mit dem Horizonte abschliesst, der sich doch mit geändertem Standpunkte beständig ändert und nach dieser oder jener Richtung erweitert; — wie viel mehr wird er uns triegen im Universum! So haben viele Philosophen sich betrogen lassen; und wie die Kinder meinen, dass die

¹⁾ Und nicht nur die Welten als solche haben Theil an der Weltseele, sondern alle Theile der Welten nicht minder; denn Leben und Seele haben alle Dinge in sich, *le quali se non sono animali, sono animate*. Wenn auch nicht alle in Wirklichkeit, *secondo l'atto*, Animalität und Leben besitzen, so haben sie doch ein Princip, einen Keim davon in sich. In jedem Dinge, wenn es auch noch so klein, ja das kleinste sei (eine Monas, vergl. Brunos Schrift *de monade*), liegt ein Theil von spiritueller Substanz verborgen, welche, wenn sie das materielle Substrat dazu geeignet findet, eine Pflanze bildet oder ein Thier, oder irgend einen beseelten Körper; so dass vielmehr das spirituelle Principe das materielle überwindet und bestimmt, als umgekehrt. *W. I.* 241, wozu citiert wird *Verg. Aeneid. VI. 724 — 27.*

nächsten Berge die Grenze der Erde seien, so meinten sie, das scheinbare Himmelsgewölbe sei die Grenze der Welt und Alles, was an ihm sichtbar ist, gehöre zu der einen Welt. Alle die Gründe aber, aus welchen man diese unsere Welt nothwendig und gut und zweckmässig zu nennen hat, führen zu der Ansicht, dass nicht minder nothwendig, und eben so gut und zweckmässig alle die unzähllichen anderen Welten seien. Und eben so wenig wie jener missgönnt die Allmacht ihnen ihr Dasein; wären diese nicht, so würden wir dieselbe vielmehr zu tadeln haben wegen ihres Nichtkönnens oder Nichtwollens, dass sie ein Leeres gelassen hat, oder wenn ihr nicht Leeres sagen wollt, einen unendlichen Raum welcher fähig wäre, noch andere Welten aufzunehmen. Wo bliebe dann die unendliche Majestät, die unendliche Vollkommenheit der Weltseele, der *natura naturans*, welche die Ursache und das Princip der Welt ist? Welcher Grund kann uns veranlassen zu glauben, dass das Agens, welches ein unendliches Gute machen kann, es endlich machen werde? Muss es nicht Ursache und Anfang sein eines unermesslichen Universums mit unzähllichen Welten? Müsste es nicht umgekehrt, wenn es nur ein endliches Universum mit einer beschränkten Anzahl Welten hervorgebracht hätte, selbst endlich und beschränkt sein?

Endlich sind nur die einzelnen Welten. Dieselben umfassen Sonnen und Erden, Weltkörper im Allgemeinen unserer Erde ähnlich, eben so prächtig oder noch prächtiger als diese, die im unendlichen Aether¹⁾ leben und sich bewegen²⁾. Sie stehn zwar in Beziehung zu einander, durch

¹⁾ Er ist ihnen *loco commune ed universale, continente in tutto l'infinito universo*, also nicht etwa wie der Aether des Aristoteles, ein *corpo spirituale extra l'ottava o nona sfera*. W II. 49.

²⁾ Es bleibt unentschieden, ob nur die Erden um die Sonne, oder auch die Sonnen selbst sich bewegen. Jedenfalls sind dann die Bahnen der letzteren nur von geringem Umfange; die Sonnen erscheinen uns daher als Fixsterne, während die ihnen zugehörigen Erden ihrer Dunkelheit halber nicht gesehen werden. B 218. B 165.

*peragunt orbes vitae circa elementa
Oceano undantes mundi, intra quos brevior
soles circuitu vel nullo forte vagantur.*

W II 53: *li fochi son fissi e le terre mobile*. — W I. 190: *il sole*

die Weltseele, wie schon erwähnt, aber auch, insofern sie zu demselben Sonnensysteme gehören, durch materielle Aus- und Einflüsse; doch bildet andererseits ein jeder Weltkörper ein Ganzes für sich, mit eigenen Bewohnern, mit eigenen Bestandtheilen, die aus seinem Wirkungskreise nicht heraustreten können, sondern immer nach ihrem Orte zurückkehren, wenn sie denselben verlassen haben oder ausgeschieden worden sind, wie es beim Kreislaufe des Stoffes in jedem Organismus der Fall ist. Von den Elementen ihrer Theile ist die Rede gewesen; je nachdem unter diesen das Feuer oder das Wasser überwiegt, sind sie Sonnen, die Centralkörper der Welten, oder Erden, welche jene umkreisen. Alle aber, wie ein vernünftiger und einiger Massen geweckter Geist es sich nicht anders denken kann (denn sonst wären sie nicht Welten, sondern todte, leere, unfruchtbare Massen) sind bevölkert von mehr oder minder begabten und entwickelten Wesen, welche unendlich viele Glieder des unendlichen Universums bilden. — Freilich, gibt Bruno zu, lasse sich diese erhabene und erhebende Ansicht, welche den Menschen zwar nicht, wie die Aristotelische, in die Mitte des Weltalls stellt, aber ihn einreihet in eine grosse, Alles umschlingende Wesenkette, nicht beweisen; aber sie lässt sich auch nicht anfechten, am wenigsten durch die „sophistischen Bedenklichkeiten“ (*sosfistiche importunitadi*) der alten Philosophen.

BIBLIOTHECA BRUNIANA ELECTRONICA

§ 17.

Werfen wir noch einen Blick auf den Zusammenhang und das Gewicht der Gründe, worauf die Lehren Brunos sich stützen. Bruno steht gleich seinem Gegner Aristoteles bei der Erörterung der kosmologischen Fragen auf dem realistischen Standpunkte, welcher Beiden gestattet, die Resultate ihres Denkens als der Natur der Dinge gemäss zu betrachten, ohne dass es (für sie) einer Kritik bedürfte, in welchem Umfange, oder ob überhaupt die Natur unseres Denkens der Art sei, uns in die Natur der Dinge einzuführen.

si muove circa il proprio centro, ma non già circa altro mezzo; atteso che basta, che tutti i circostanti corpi si muovano circa lui, per tanto che di esso quelli han bisogno.

Es gilt ja der realistischen Philosophie der Raum für etwas Wirkliches (eben so die Zeit, welche hier jedoch nur ganz beiläufig in Betracht kömmt): daher konnte es Bruno eben so wenig als Aristoteles beifallen, dass die Schlüsse, welche sie auf Grund mathematischer und mechanischer Prämissen gezogen hatten, nur auf unsre Vorstellungen von der Welt anwendbar sein, nicht aber auf das reale Object dieser Vorstellungen. Dass dieses überall völlig ausserhalb des Bereiches unserer Erkenntniss liegt, ist ja erst von Kant gezeigt worden, welcher im Anschlusse daran eben jene widerstreitenden Behauptungen einer Kritik unterwarf, deren sie so sehr bedurften. Wenn wir also durch seine Untersuchungen belehrt worden sind, dass auf die intelligible Welt, als welche unserer Erkenntnis durchaus verschlossen bleibt, weder die (Aristotelische) Thesis, noch die (Brunonische) Antithesis anwendbar sind, so haben wir zugleich gelernt, den Satz, „dass im empirischen Regressus keine Erfahrung von einer absoluten Grenze angetroffen werden könne“, als ein regulatives Princip unserer Forschung anzusehen, und mit diesem Satze finden wir, wie schon in der Einleitung angedeutet worden, in Uebereinstimmung die Brunonische Lehre, dass die Sinne (insbesondere das Auge), wo immer im Universum wir uns befinden, nirgends auf eine Grenze stossen, welche mit verändertem Standpunkte nicht alsbald als eine scheinbare sich erweise, und das eben daraus, dass überall der Mittelpunkt des Alls zu sein scheint, zu schliessen sei, sein Umfang sei unerschöpfbar, das All also grenzenlos.

Durch diese Klarstellung, wie das Unendliche aufzufassen sei nicht als ein gegebenes Ganze (als welches die Unendlichkeit nicht gedacht werden kann), sondern als ein im wahren Sinne des Wortes für unser Denken Unermessliches, zeigt Bruno mit Leichtigkeit, wie untrifftig alle jene mühseligen Erörterungen der Peripatetiker sind, wie das Unendliche kreisförmig oder geradlinicht sich bewegen, oder wie es wirken und leiden solle.

Mit richtigem Blicke erkennt er auch die Subjectivität unserer Bezeichnungen für die Gegenden im Raume, von deren Objectivität Aristoteles so überzeugt ist, dass er das Entgegengesetzte zu behaupten für unvernünftig hält, und gar nicht nöthig

findet, seine eigene Ansicht mit Gründen zu unterstützen. Von Bruno dagegen wird dargelegt, dass eben so wie Rechts und Links auch Oben und Unten nur relative Bezeichnungen seien (s. o. p. 19); unhaltbar sei daher, und aus anderen, inneren Widersprüchen, die ohnehin nur durch Speculation gefundene, aber durch keine Erfahrung bestätigte Lehre von der Anordnung der Elemente, welche damit im engsten Zusammenhange steht. Was er selbst an deren Stelle setzt, ist freilich auch nur auf flüchtige Beobachtung, nicht auf umfassendes Experiment gegründet. Dies geht hervor aus Behauptungen wie jene, dass aus der Schmelzbarkeit der Metalle, also aus ihrer Fähigkeit, in flüssigen Zustand überzugehen, auf ihren Wassergehalt geschlossen werden könne, voraus unter Herbeiziehung einiger anderen Erscheinungen abgeleitet wird, dass der Zusammenhang zwischen den Theilchen fester Körper vermittelt werden müsse durch Wasser, das daher in alle festen Körper als constituierendes Element eingehe. Wenn wir auch in Betracht ziehen wollen, dass der Begriff Wasser hier in sehr weitem Umfange zu nehmen ist, und eben so wenig eine chemisch zu präcisierende Bedeutung habe, wie der Begriff Erde, so müssen wir immerhin jene Behauptungen für ebenso übereilt halten, als diejenige, dass ein Körper an seinem natürlichen Orte weder schwer noch leicht sei, und dass also z. B. Wasser nur schwer sei an der Luft, aber keinen Druck ausübe auf die Körper, die darin untergetaucht sind.

Was also in Opposition zu den Peripatetikern von den Elementen gelehrt wird, ist nur auf sehr flüchtige Beobachtungen gegründet; wie denn scharfsinnige *Aperçus* zu machen dem Wesen Brunos viel entsprechender gewesen zu sein scheint, als langwierige und subtile Versuche anzustellen. Seine Ansichten über das Verhalten von festen Körpern in Flüssigkeiten haben daher von den nicht lange darauf ans Licht tretenden Lehren des grossen Galilei noch weniger antecipiert, als etwa seine Lehre von den tellurischen und kosmischen Bewegungen von dem noch später entdeckten Newtonischen Gravitationsgesetze. Denn von dem letzteren könnte man eine Ahnung finden in der Behauptung, dass es so viele Mittelpunkte der Bewegung gebe als Gestirne, dass

ein jedes Gestirn seinen eigenen Wirkungskreis habe, aus welchem die ihm angehörigen Theile sich nicht zu entfernen vermögen, dass sie vielmehr auf demselben immer versammelt bleiben durch das Streben nach ihrem natürlichen Orte, an den sie auch immer wieder zurückkehren, wenn sie von ihm entfernt worden.

Unerklärt finde ich hierbei, was überhaupt die Körper von ihrem natürlichen Orte entfernen kann, wenn alle Bewegung nur durch das Streben nach Erhaltung des gegenwärtigen Zustandes bewirkt werden soll, welche einen Antrieb nach dem Gleichartigen und Entsprechenden (*conveniente*) und eine Flucht vor dem Ungleichartigen und Entgegengesetzten zur Folge hat. Denn entweder sind die gleichartigen Körper beisammen: dann ist für keinen ein Grund da, seinen Ort zu verlassen. Soll er aber dazu durch einen ihm ungleichartigen genöthigt werden, so ist kein Grund abzusehen, weshalb dieser entgegengesetzte Körper sich an demselben Orte befinden, daher jenen zur Flucht veranlassen sollte. Denn ein Axiom ist der oben angeführte Satz doch nicht, welcher zur Abweisung des Aristotelischen — dass die Oerter der Gegensätze von einander am weitesten entfernt sind — aufgestellt wird: die Gegensätze, d. i. die Entgegengesetzten, müssten bei einander sein, um auf einander wirken zu können. Wollte man diese Voraussetzung machen, so könnte die Einwirkung der Entgegengesetzten ja nur darin bestehen, dass durch die Bewegung das Gleichartige zusammengeführt würde; alsdann aber müsste allgemeine Ruhe eintreten? Es liessen sich diese Widersprüche etwa in die Herbart'schen Worte fassen, dass hier sowohl das Zusammen, als das Nicht-zusammen derselben (entgegengesetzten) Wesen gedacht werden soll. Bruno ist es nicht gelungen, diesen Widerspruch zu lösen, welcher mit dem Begriffe der Bewegung oder der Veränderung überhaupt verbunden ist, und dessen er sich schwerlich auch nur bewusst geworden ist.

Jener Antrieb (*appulso*), als dessen Folge die Bewegungen betrachtet werden, ist nun um so mehr nach menschlicher Analogie, als ein psychischer Vorgang, aufzufassen, als allen Dingen, den einen in niederem, den anderen in höherem Grade, Beseelung zugeschrieben wird. Und so wird denn

dasselbe Princip noch bestimmter geltend gemacht zur Erklärung der kosmischen Bewegungen: die Sterne selbst werden als beseelte Wesen aufgefasst, und ihre Bewegung nicht von äusseren Kräften (Stössen), sondern von ihrem Willen abhängig gemacht. Dies beweisen zu wollen hat Bruno sich nicht vermessen, wie er dazu auch gar keinen äusserlichen Anlass hatte; eben so wenig hatten seine Gegner Argumente für ihre Astralgeister, von denen sie annahmen, dass sie bestimmt seien, die um die Erde kreisenden Gestirne „von aussen zu stossen.“ Wir finden dieselbe Ansicht, dass die Sterne „sich von selbst bewegen oder von den sie beseelenden englischen Geistern bewegt werden“, auch bei seinem Zeitgenossen Campanella¹⁾ ausgesprochen, und bekannt ist, dass von späteren Forschern auch Kepler sie getheilt hat. Das Bedeutsame dieses Gedankens und die Möglichkeit, demselben eine wissenschaftliche Seite abzugewinnen (wodurch Brunos Verdienst, ihn mit der Wärme innigster Ueberzeugung ausgesprochen und öfter wiederholt zu haben, nur vermehrt wird) ist in neuester Zeit durch Fechners geistreiche Darstellung im „Zend-Avesta“ hervorgetreten.

Während wir also hier dem Principe einer höchsten Vergeistigung begegnen, wonach physischen Vorgängen immer auch psychische zu Grunde liegend und parallel gehend gedacht werden, fanden wir oben, wo die Cohäsion der Massentheilehen erklärt werden sollte, eine so zu sagen grobsinnliche Auffassung — die Herstellung des Zusammenhanges des Trockenen durch ein flüssiges Bindemittel. Aber es liesse sich wohl für beide Erklärungsversuche ein gemeinschaftlicher Gesichtspunkt auffinden, der ihnen einen besonderen Werth zu verleihen im Stande sein dürfte; den Umstand meine ich, dass beide den in unsere moderne Theorie bei der gewöhnlichen Auffassungsweise eingehenden schwierigen Begriff der *actio in distans*, welchen Herbart geradezu für unzulässig erklärt hat, entbehren können, oder — wenigstens entbehren zu können scheinen. Es ist dieser Begriff vermieden auf dem kosmischen Gebiete, indem nicht eine an der Materie haftende,

¹⁾ *De sensu rerum lib. III, cap. 3.*

ohne Vermittelung in die Ferne wirkende Kraft angenommen, sondern ein Psychisches und daher Unräumliches an ihre Stelle gesetzt, jene Schwierigkeit also wenigstens scheinbar gehoben worden ist; und auf dem mikrokosmischen, oder mikroskopischen, Gebiete sind durch die Vermittelung des Flüssigen die *distantia* (nehmlich die Atome des Trockenen) wenigstens einander näher gerückt worden; hören sie aber im strengen Sinne des Wortes wirklich auf *distantia* zu sein? berühren sie sich nun unmittelbar, im mathematischen Sinne? oder ist nicht auch die Schwierigkeit nur scheinbar gehoben? Immerhin ist der Versuch gemacht, absichtlich oder nicht, dieselbe zu beseitigen.

Unter denselben Gesichtspunkt — dass Nichts in die Ferne wirke — lässt sich auch der Satz ziehen, welcher der Betrachtung der Einwirkung zweier (unendlicher) Körper zu Grunde gelegt ist: *unde pars una corporis agit, non agit alia* (cf. p. 31). Bruno erläutert an einer Figur, wie bei der Berührung zweier Körper je ein Theilchen des einen auf das gegenüberliegende des andern wirke, nicht etwa auch auf die benachbarten; so dass überhaupt nur an den Berührungstellen eine Einwirkung, und zwar von Theilchen auf Theilchen stattfinde, nicht aber eine Einwirkung eines Körpers als solchen auf den andern.

Die Incorrectheit auch dieser Ansicht ist ein Zeugniß dafür, dass sie nicht sowohl auf experimentalem, als vielmehr auf speculativem Wege gefunden worden ist.

Soweit die rein physikalischen Argumente. — Ueber das logische, welches sowohl zur Begründung der Unendlichkeit des Universums, als der unzähligen Weltsysteme angeführt wird, ist dasselbe zu sagen, wie über dasjenige, womit es erwähnter Massen grosse Verwandtschaft hat, über den logischen Beweis für das Dasein Gottes. Denn wenn zur Vollkommenheit der Welt gehört, dass keine grössere gedacht werden kann, so folgt doch daraus noch nicht, dass diese vollkommen gedachte, d. i. unendliche, auch wirklich existiere, oder, mit anderen Worten, dass die existierende diese Vollkommenheit oder Unendlichkeit auch wirklich besitze.

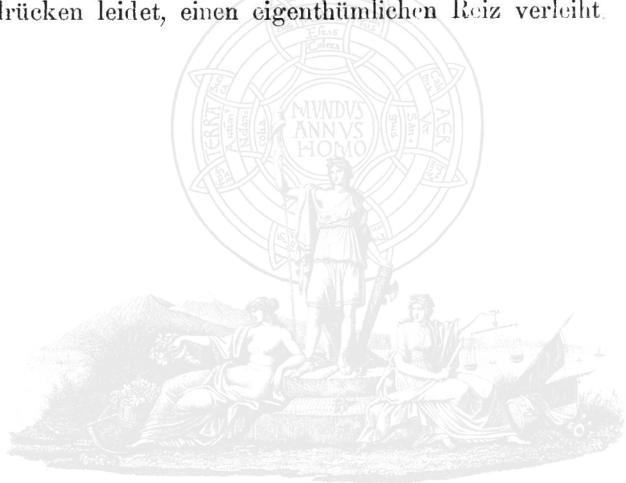
Ebenso wenige Beweiskraft besitzt die vom Lucretius entlehnte Betrachtung, dass in dem unendlichen Raume (wel-

cher vorausgesetzt wird) aus der unendlichen Materie (dort ist freilich nur gesagt *cum materies est multa parata*) durch die unendliche Ursache auch ein unendliches All mit unzähligen Welten habe hervorgehen müssen. Denn der unendliche Raum und die ihn erfüllende unendliche Materie als solche sind nicht erwiesen und können nicht erwiesen werden, sondern sie werden von uns als unbegrenzt und unermesslich erst erkannt, nachdem in jenem und aus dieser die unzähligen Welten uns als etwas Gegebenes entgentreten; — es liegt also in dieser Lucrezisch-Brunonischen Betrachtung ein *ὑποτέρον πρότερον*.

In jenem unendlichen Raume, wird weiter geschlossen, konnte die Allmacht und Allgüte kein Leeres lassen; und es konnte überhaupt ein unendliches Wesen nicht der Urheber einer endlichen Welt sein; in diesem Falle, wenn die Welt endlich wäre, müsste man auch auf einen nur endlichen Urheber schliessen. — Hier tritt noch mehr als in den beiden vorhergehenden Argumenten der Fehler der *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* hervor. Ob die Endlichkeit der Welt mit dem Begriffe der Allmacht und Allgüte im Einklange stehe, ist eine rein theologische Erörterung und ihrem Ergebnisse darf schon um deswillen kein Gewicht beigelegt werden, weil auch hier der Widerspruch in den Begriffen nichts beweist gegen die Existenz des in dem einen oder anderen Begriffe Vorgestellten.

Mancherlei Uebereilungen und Dunkelheiten, Fehlschlüsse und Widersprüche haben bei dieser kurzen Betrachtung der Brunonischen Lehren sich herausgestellt; doch denke ich auch das Verdienstliche derselben gebührend hervorgehoben und nicht mit Unrecht gelobt zu haben. Trotz der bemerkten Schwächen und Unzulänglichkeiten und trotz der Erwägung, dass ein Theil jener Lehren nicht Bruno selbst, sondern theils zeitgenössischen, theils älteren Philosophen ihren Ursprung verdanken, darf zum Schlusse wohl nochmals betont werden, dass dem Denker von Nola in der Geschichte der Wissenschaft der Renaissancezeit eine hervorragende Stelle gebühre, dass er nicht nur durch sein viel bewegtes Leben und unglückliches Ende unsere Theilnahme und unser Mitleid, sondern auch durch seine Werke unser wissenschaftliches Interesse und unsere Hochachtung verdient, weil er unter den

Ersten und Unerschrockensten war, welche den gegenwärtig allgemein geltenden astronomischen Ansichten Bahn gebrochen (seines Einflusses auf die Monadenlehre und die späteren Phasen des Pantheismus hier ganz zu geschweigen), und weil er diese Ansichten in einer meist so ansprechenden Form darzustellen und mit einem Enthusiasmus zu verfechten wusste, welcher selbst seinem lateinischen Lehrgedichte, das freilich an mancherlei Härten, Wiederholungen und alterthümlichen Ausdrücken leidet, einen eigenthümlichen Reiz verleiht.



The Warburg Institute & the Istituto Italiano per gli Studi Filosofici,
Centro Internazionale di Studi Bruniani "Giovanni Aquilecchia" (CISB)

BIBLIOTHECA BRUNIANA ELECTRONICA

Free digital copy for study purpose only

Ueber die
Bedeutung des dichterischen Elementes
in der
Philosophie des Giordano Bruno.

Habilitationsschrift

genehmigt von der philosophischen Fakultät
der

Königlichen Friedrichs-Universität Halle-Wittenberg

durch welche zu seiner

Sonnabend den 30. April, Mittags 12 Uhr

über

Rousseau's Erstlingsschrift

BIBLIOTHECA BRUNIANA ELECTRONICA

zu haltenden Antrittsvorlesung einladet

Dr. Heinrich von Stein.

Halle a. S.

Plötz'sche Buchdruckerei, R. Nietschmann.

1881.

Zur Charakteristik Bruno's.

Giordano Bruno ist heute vielleicht berühmter, als bekannt; im merkwürdigsten Gegensatze dazu, dass man in den verflossenen Jahrhunderten nicht selten Wirkungen seiner Philosophie, allem Anscheine nach, sich vollziehen sieht, ohne seinen Namen genannt zu finden. Der Ruhm dieses Namens ist noch verhältnissmässig jung, und bereits dürfte es kaum einen Philosophen geben, an dem sich Fama so tausendzünftig erwiesen hat, als an ihm. Um von seiner Doktrin zu beginnen, so vermögen sich sowohl Pantheismus als Materialismus auf ihn als auf einen ihrer glänzendsten Vertreter zu berufen — fragen wir seiner historischen Stellung nach, so wäre er zu Folge des weit grösseren Theiles seiner Schriften der Scholastik einzureihen, wenn nicht andererseits Fragestellungen und Lösungen seiner italienischen Dialoge als eine der frischesten und bedeutsamsten Regungen der neuen Zeit erschienen — vor allem aber macht es bereits Schwierigkeiten, den Bereich geistigen Lebens zu bezeichnen, welchem er angehört, und man hat wohl zweifeln können, ob man ihn überhaupt als Philosophen und nicht vielmehr vorzugsweise als Dichter anzusprechen habe.

Verwickelt genug würde demnach das historische Problem, Giordano Bruno' sich darstellen, wenn uns nicht der Schriftsteller Bruno unmittelbar vorläge, wenn nicht beinahe jede Zeile seiner Schriften, und ein aufmerksamer Blick in seine Londoner Veröffentlichungen jedenfalls, von allem doktrinären Inhalt und jeder historischen Erwägung abgesehen, uns einen vielleicht beispielloos charakteristischen

und überzeugend lebensvollen Eindruck heute und stets zu vermitteln im Stande wären. Was von ferne wie Verwirrung aussah, wird sich so, von innen heraus betrachtet, oft genug als Fülle erweisen; selbst da, wo die systematische Auffassung seiner Lehre wirkliche Schwierigkeiten bereitet, wird die unmittelbare Wahrnehmung einer reichen Persönlichkeit anziehen und fesseln; und insbesondere werden wir bemerken dürfen, dass das dichterische Element in Bruno keineswegs wie ein fremder Bestandtheil die Klarheit seiner Gedanken trübe, sondern vielmehr gerade in ihm auch der innerste Kern seiner Philosophie zu finden, und wie das historische Problem im Schriftsteller sich enträthselt, so das philosophische Problem ‚Giordano Bruno‘ als im Dichter Bruno gelöst zu betrachten sei.

Um zu dieser Lösung hinzuleiten, haben wir zunächst auf denjenigen Zug im Bilde Bruno's aufmerksam zu machen, welcher nicht am wenigsten die Möglichkeit einer so mannigfaltigen Spiegelung erklären dürfte: ich meine seine Nationalität, und jene besondere Verkettung des Schicksals, welche ihn, der so gänzlich Italiener war, aus Italien verbannte. Sein Stolz, die leidenschaftliche Kraft seiner Entrüstung, die ganze Eigenart Giordano Bruno's lassen den Südländer, den Neapolitaner deutlich erkennen. Man muss sich daran erinnern, wie sehr das sarmatische Europa für den Anwohner des Mittelmeeres, trotz aller civilisirten Staatenbildung, Barbarenland geblieben ist, um es sich zu erklären, dass die Erscheinung Bruno's sich beständig fremd, ja absonderlich, und oft sogar feindselig und gegensätzlich von ihrer Umgebung abhob.

Sein länderreiches Lehrerleben, sein Schweifen durch Frankreich, England und Deutschland, diese Fülle der Erlebnisse und Geschehnisse hat zwar zugleich etwas blendend Glanzvolles. Aber man darf nicht vergessen, dass sein immer ruheloserer Suchen und Versuchen in Genf, Toulouse, Paris,

Oxford, London, Wittenberg, Prag, Helmstädt und Frankfurt nie vielleicht völlig erfolglos, schliesslich aber doch immer vergeblich gewesen ist. Und selbst da, wo ihm die Gunst der Verhältnisse einen gesicherten Aufenthalt, und vielleicht vorübergehend einigen Erfolg, einiges Ansehen gewährte, war seine Stimmung nichts weniger, als beruhigt und friedsam. Wenn sich nun vor allem in London der Sohn der „Campagna felice“ wie ein Verbannter gefühlt zu haben scheint, so berechtigen uns zahlreiche Andeutungen, gerade hier den nationalen Gegensatz für den ersten Anlass eines solchen Gefühls zu halten; und daraus dann weiter auf die Stärke seines nationalen Grundcharakters zu schliessen.

Wir weisen hierbei auf die gesammte Scenerie des „Gastmahls am Aschermittwoch“ hin, und erinnern im einzelnen an Stellen wie *opere italiane* ed. Wagner I, 151 f., wo erwähnt wird, dass der Nolaner kein Englisch verstehe und daran, nach der Bemerkung der Frulla, sehr wohl thue; er würde allzuviel Unwürdiges und Unangenehmes in dieser Sprache zu vernehmen haben und sich sehr bald die Taubheit wünschen, welche ihm nun von selbst eigne; weiter an die Schilderung des Hingelangs zum Gastmahle, einer trotz der starken Beimischung grotesker Züge höchst lebensvollen Schilderung (Wagner I, 138 ff.) — jene „Charonsfahrt“ auf der düsteren Themse, und wie der Nolaner mit seinen Freunden ein neapolitanisches Liedchen in solcher Umgebung anstimmt — den Streit mit den Bootsleuten — das Verirren in den Gassen Londons; — endlich an das einleitende Gespräch der nächsten Schrift „della causa principio et uno“, wo der Philosoph es dem Misserfolge des ‚Gastmahls‘ gegenüber zu rechtfertigen versucht, dass er als Fremdling geglaubt habe, dennoch für die Wahrheit, die er lehre, überall ein Vaterland zu finden. (Wagner I, 219.)

Giordano Bruno, den Italiener, werden wir folgerichtig da wirklich zu vernehmen hoffen, wo er die Sprache

seines Volkes redet. In der That sind wohl stets und einstimmig die italienischen, londoner Dialoge als seine Hauptschriften hervorgehoben worden; hervorgehoben worden auch selbst den letzten lateinischen, in Frankfurt gedruckten Schriften gegenüber, obwohl in diesen der Autor die eigentlich massgebende Darstellung seiner Lehre zu geben offenbar beabsichtigt hat. — Es ist diese Rückkehr zur Muttersprache ein gemeinsamer Zug der wahrhaft erneuernden, reformatorischen Regungen im ganzen Zeitalter der Renaissance; wenn wir das Italienische bei Bruno auch nur annähernd so bedeutsam finden, als es die deutsche Sprache in der Wirksamkeit eines Luther gewesen ist, so erscheint es noch immer bedeutsam genug. Hiernach wäre es denn ein und derselbe reformatorische Drang gewesen, welcher den Bruno im Leben aus Italien vertrieb, ihn jedoch andererseits in seinem litterarischen Wirken zu einem echten Italiener machte.

Durch diese biographische Wahrnehmung auf die italienischen Schriften nachdrucksvoll hingewiesen, haben wir in ihnen auch zugleich fast die einzige Quelle biographischer Kunde von ihrem Verfasser zu erblicken; da sich übrigens weder von seinen inneren Erlebnissen noch von den dem Anscheine nach doch ebenfalls nicht völlig bedeutungslosen, äusseren Ereignissen seines Lebens Nachrichten erhalten haben, vielmehr eigentlich nur die Nachricht von seinem Tode, nebst gewissen Einzelheiten seines Prozesses, auf uns gekommen ist.

In diesem Sinne haben wir uns vor allem jenen Eindruck zu deuten versucht, welchen man fast durchgehends von diesen Dialogen, besonders aber von der „cena delle ceneri,“ empfängt: dass nämlich die Philosophie des Bruno wie etwas Fertiges, ja Bekanntes von vorneherein in denselben auftritt. Keinenfalls die systematische Entwicklung, kaum die gelegentliche Mittheilung seiner Lehre erscheint als die Absicht des Verfassers bei diesen litterarischen Kundgebungen; ihr eigentliches Thema ist die Person, die persönliche Stellung und Geltung des „Nolaners“. Ein Sokrates, welcher sich zugleich die

schriftstellerische Aufgabe des Plato stellt, diese Analogie drängt sich uns immer wieder auf, wenn wir bemerken, wie sehr der Ton, in welchem hier vom Nolaner geredet wird, dem Tone ähnelt, in dem Plato, die Situationen seiner Gespräche schildernd, vom Sokrates erzählt. Weil aber nun nicht wohl ein Autor in einem solchen Tone von sich selbst reden kann, so schaltet Bruno eine weitere Mittelsperson in dem Teofilo oder Filoteo der Dialoge ein, so dass also nicht nur, was der Nolaner gethan, sondern auch, was er gedacht und gesagt hat, in dritter Person berichtet wird — eine Trennung der Personen, welche sich allerdings im Verlaufe der Gespräche verwischt, so dass dieser Theophil schliesslich selbst ebenso lehrt und ebenso auftritt, als der Nolaner nach den anfänglichen Schilderungen, und Bruno aller Wahrscheinlichkeit nach im Leben gelehrt hat und aufgetreten ist. Immerhin konnte zunächst eine so grosse Ungezwungenheit in Erzählung und Kritik persönlicher Erlebnisse, wie wir sie im „Gastmahl“ finden, nur durch eine solche Vermittelung ermöglicht werden.

Hieraus nun, aus diesem persönlichen, und ansehnlich des philosophischen Systems eher beiläufigen Charakter der Londoner Dialoge kann man vielleicht schliessen, dass dem Bruno eine persönliche, gleichsam Sokratische Wirksamkeit, unabhängig von allen literarischen Unternehmungen, in der That beschieden gewesen sei: mit Sicherheit jedoch nur, — und auch dies ist gewiss wichtig genug, -- dass die Vorstellung einer solchen Wirksamkeit in ihm eine entscheidende Rolle spielte. Den Trieb zu einem persönlichen, thätigen Eintreten für seine Ideen haben wir jedenfalls in der Conception des „Nolaners“ der Dialoge zu erkennen, den Bruno beherrschenden Trieb, wirklich zu neuern, zu reformiren. Dagegen unterschied sich thatsächlich Bruno von dem „Nolaner“ in seinem Ansehen und Erfolge gerade in dem Augenblicke, als er ihn ersann. Bruno's öffentliches Auftreten nämlich scheint in Paris vorübergehend vom Glück begünstigt und vergleichsweise hierzu in Oxford und London erfolglos gewesen zu sein. Hierauf ist die Leidenschaftlich-

keit der bereits erwähnten Abneigung des Philosophen gegen England zum Theil wohl auch zurückzuführen; hierauf weist die Schilderung seiner Gegner in der „cena“ und des in allen Dialogen den Lauf des Gespräches verzögernden gelehrten Pedanten hin. Diese letztere Figur dürfte schwerlich allein aus einer Compositions-Absicht des Schriftstellers, vielmehr besser daraus zu erklären sein, dass dem Bruno im Leben derartige Interlokutoren häufig genug lästig gefallen sind, und er sich ein Gespräch ohne dieselben kaum denken konnte; dass aber vollends jene Nundinius und Forquatus nach dem Leben geschildert sind, lässt sich angesichts dieser Schilderungen selbst nicht bezweifeln (vgl. bes. Wagner I, 123. 151 ff.). Vielleicht sind dem Bruno in London besondere Absichten und weitgehende Hoffnungen vereitelt worden, deren Spuren wir etwa in den Anrufungen der Königin Elisabeth und den Lobpreisungen des Grafen Leicester zu vermuthen hätten. (Wagner I, 144 f.) So schickte er sich denn wahrscheinlich nicht ohne eine gewisse Resignation zu diesen literarischen Kundgebungen an, welche uns demnach zugleich von einer Hemmung im Bereiche seiner äusseren Lebensschicksale Kunde geben. In diesem Augenblicke nun mochte der Philosoph seiner Triumphe in Paris fast wie der Erlebnisse eines Fremden gedenken, und gleichsam ein glücklicheres, zweites Ich in der Gestalt des „Nolaners“ neben sich erblicken. Jener Trieb nach einer persönlichen, reformatorischen Wirksamkeit und dieser Anlass, die eigenen Schicksale zu objektiviren, vereinigten sich dann mit der künstlerischen Anschauungs- und Darstellungskraft des Bruno zu einer so höchst charakteristischen Conception.

So wichtig dies für unsere Auffassung der Geistesart des Giordano Bruno ist, ebenso spärlich sind die biographischen Thatfachen selbst, auf deren in den italienischen Schriften auffindbare Andeutungen wir bei dieser Gelegenheit hingewiesen haben; ja je mehr wir die Eigenthümlichkeit und Bedeutung seiner Persönlichkeit erkennen, um so mehr

empfinden wir den Mangel einer eingehenden Geschichte dieses Denkers. Wir sind auf den reformatorischen Zug seines Wesens durch einen Hinblick auf Sprache und Darstellungsweise der Londoner Schriften aufmerksam geworden; aber wie wir nur sehr oberflächlich anzugeben vermögen, welche Ereignisse ihn zur Entfernung aus dem Kloster und demnächst aus Italien unmittelbar bewogen, so möchte man fast sogar daran verzagen, diesen reformatorischen Zug überhaupt zu erklären, wenn man die Menge seiner scholastischen Schriften, die Menge bedeutungslosen, formatistischen Details auch in den italienischen Dialogen, den wenigen lebensvollen Aeusserungen einer durchaus erneuerten, wahrhaft philosophischen Denkweise gegenüberstellt.

Vielleicht waren es gerade seine heute und für uns bedeutungslosen Leistungen, welche ihm einzig einigen Erfolg unter seinen Zeitgenossen verschaffen konnten. Jene lateinischen Schriften, in welchen durchgängig Raimundus Lullus die Hauptrolle spielt, muthen uns fremdartig genug bereits in ihren Titeln an; jedoch waren dies wohl Gegenstände, deren Behandlung er nicht umgehen konnte, wenn er darauf bestand — und wirklich versuchte er es ja unzählige Male — den mittelalterlichen Fakultäten anzugehören. In Marburg ist er, zu Folge des von Wagner I, XXVII. veröffentlichten Dokumentes, als römischer Doctor der Theologie aufgetreten; während doch gerade Rom der Ort ist, an welchem sich der Jüngling von seiner kirchlichen Vergangenheit lossagte. Soweit jene Akrotismen und Figurationen von derjenigen Vorstellung abstehen, welche man sich heute von Bruno's Philosophie zu machen geneigt ist, so wenig entsprechen die Spuren einer Thätigkeit, welche wir allenfalls aufzufinden vermögen, dem Grundtriebe zur reformatorischen Wirksamkeit, wie wir ihn in Bruno anzunehmen uns veranlasst fanden.

Freilich, wäre dieser Grundtrieb schwächer gewesen, so hätte auch jenes mühsame Anpassen an fremdartige Thätigkeitsformen wegfallen können, und das Leben des Bruno wäre so harmonisch und ruhig verlaufen, wie die Denker-

Einsamkeit eines Des Cartes: in diesem Sinne würde also ein in Denken und Thun stets gleich bedeutungsvoller Giordano Bruno uns im Ganzen sogar weniger bedeutend, weil weniger eigenthümlich erscheinen. Mögen selbst alle jene Versuche zu wirken ebensoviele Verirrungen gewesen sein, so können wir sie doch nicht hinwegdenken, ohne das Bild der Persönlichkeit zu verwischen; entschwindet uns aber dieses, so bleibt auch von der nolanischen Philosophie nur ein lebloses Schema übrig.

Fragen wir jedoch weiter, woher dieses Bild der Persönlichkeit Bruno's zu entnehmen sei, wenn es unabhängig von den spärlichen Daten seiner Geschichte gewonnen werden, vor allem ungetrübt von den Misserfolgen und Missverständnissen seines Lebens erscheinen — und auf die Auffassung seiner Philosophie sogar bestimmend wirken solle, so wird die Antwort uns ganz allein auf das dichterische Element in Bruno als auf den entscheidenden Grundzug seiner Natur, und auf seine dichterischen Kundgebungen als auf die wichtigsten Aufschlüsse über den Gehalt seiner Philosophie hinweisen können. Als einen weiteren Hinweis nun auf diese uns vorschwebende Lösung haben wir es hier zu erwähnen, dass Bruno stets, auch in seinen lateinischen Schriften, eine poetische Form gewählt hat, wenn es ihm auf den massgebenden Ausdruck seiner philosophischen Doktrinen ankam. Die in dieser Beziehung wichtigsten, bereits erwähnten Frankfurter Schriften sind der Hauptsache nach als Lehrgedichte verfasst. Freilich wirkt auch hier noch das scholastische Beiwerk und ein Vergnügen an formalistischen Spielereien (z. B. *de triplici mimino* II, 23) beeinträchtigend; dafür ist aber die Diktion in den beigegefügtten Bemerkungen hie und da noch poetischer, als die Wendungen der Hexameter (z. B. *de immenso* p. 321). Wo eigenthümliche, lebensvolle Diktion sich mit poetischer Form vereint, da werden wir demgemäss den erheblichsten Inhalt bei Bruno erwarten dürfen; und diese Erwartung werden wir durch die italienischen Sonette der Londoner Schriften bestätigt finden. Zunächst sollte uns dieser Hinweis

nur daran erinnern, dass alle Schleier und Hüllen, und, das Bild noch kühner fortzusetzen, der selbst moderhaft genug beschaffene Leib dennoch nicht uns über das Seelenvolle der gesammten Erscheinung verwirren oder täuschen dürfen.

Bruno selbst vermag uns, bei einem solchen Hervorheben des Gelungenen aus dem fremdartigsten Beiwerk heraus, als Beispiel zu dienen, durch das seinen Vorgängern gegenüber beobachtete Verfahren. Wie sehr er, der leidenschaftliche Gegner des Aristoteles und der Aristoteliker, sich dagegen der Autorität eines Raimundus Lullus fügte, ja hingab, darauf haben wir bereits hingewiesen. Es macht uns erstaunen, wenn wir ihn den Schoppe preisen hören (Wagner I, 174), von welchem wir übrigens kaum allzuviel wissen würden, enthielte nicht ein Brief desselben einen übelwollenden Bericht von Bruno's Tode. Weit begreiflicher erscheint uns bereits die Verehrung, welche der Philosoph dem Nicolaus von Cusa bezeugt (Wagner I, 162). Am bedeutsamsten aber ist seine Stellung zu Copernikus, als dessen Anhänger er sich mit Nachdruck und wiederholt bekennt. Ihm hat Bruno eine ausführliche Darstellung oder vielleicht besser: eine Art von Apologie zu Theil werden lassen (Wagner I, 126 f.) Hier führt er aus, dass Copernikus die wahre Philosophie noch nicht erkannt, jedoch durch ein erstes, entscheidendes Abweichen von eingewurzelten Vorurtheilen deren epochemachender Vorläufer gewesen sei; er hält daran fest, dass die Lehre des Copernikus noch keine wahrhaft erneuerte und vertiefte Auffassung der Natur, sondern nur gewisse einzelne „mathematische“ Wahrheiten enthalten habe: jedoch nur, um mit desto wärmeren Worten die persönliche Bedeutung, die „Geistesgrösse dieses Deutschen“ hervorzuheben — das Ganze ein schönes, historisches Dokument sowohl der durchgreifenden Bedeutung der Copernikanischen Neuerung, also auch der Denk- und Redeweise des Bruno.

Man erhält von einer solchen Schilderung den Eindruck, als ob der Philosoph hier sogar das Objekt einer literatur-

historischen Erwägung vielmehr behandle, wie ein Künstler seinen Gegenstand erfasst. Das posthume Werk des Astronomen hat ihm keinen unbedingten Beifall abgewonnen; aber wenn ihm dasselbe nicht genügt hat, so weiss er es doch zu benutzen, um eine lebensvolle Vorstellung von der Leistung seines Autors, ja von der Gestalt des Copernikus zu gewinnen.

Noch wichtiger jedoch ist für uns, dass Bruno nicht allein die Gestalt, sondern auch die Lehre des Copernikus künstlerisch belebt, und dieselbe sich auf diesem Wege eignet, sowie in diesem Sinne fortgebildet hat. Wenn Bruno es aussprechen zu müssen glaubte, dass Copernikus seine These nicht eigentlich bewiesen habe, so werden wir dafür auch Bruno's eigene Beweis-Versuche (III. und IV. Dialog der „oena“) trotz gelungener Einzelheiten im ganzen doch ebenfalls verworren und unzureichend finden. Wollen wir dagegen angeben, worauf denn nun die Ueberzeugung unseres Philosophen von der Stellung der Erde als eines Sternes unter Sternen beruhte, und worin zugleich die Ueberzeugungskraft besteht, welche dieser Lehre gerade in seinem Munde beiwohnt, so haben wir uns fast ausschliesslich auf Stellen, wie Wagner I, 130 zu berufen: hier tritt die Zerstörung jener alten Lehre von dem Primat der Erde unter den Gestirnen in keiner anderen Form auf, als nur in der Behauptung der erden-gleichen Beschaffenheit des Mondes und der Sterne; und diese Behauptung wird unmittelbar angeknüpft an die Vorstellung einer „mütterlichen Gottheit“, welche sich in den Erscheinungen des Weltenraumes, wie in uns selbst, offenbare.

Gewiss könnte man versucht sein, an dieser phantastischen Auffassung einer einfachen positiven Erkenntniss Anstoss zu nehmen, wenn nur nicht die phantasievolle Verallgemeinerung dieser Erkenntniss, welche man der astronomischen Einsicht des Copernikus gegenüber in solchen Sätzen in der That wahrzunehmen vermag, mit dieser Auffassungsform untrennbar zusammenhinge. Bruno würde jene naturwissenschaftliche Einsicht nimmermehr zu einer philosophischen Welt-Ansicht fortgebildet haben, wenn sich ihm

nicht bereits ihre positive Richtigkeit in der Form einer poetischen Erfassung aufgedrängt hätte. Wenn wir fanden, dass der Philosoph den Astronomen, wo er dessen Entdeckungen auf gleichem Gebiete zu erläutern und zu beweisen versucht, nicht wesentlich übertraf; so muss der von Bruno so laut erhobene Anspruch, dass er das Werk des Copernikus erst vollendet habe, wenn irgendwo, dann hier sich rechtfertigen lassen, wo wir ihn auf dem ihm eigenthümlichen Gebiete antreffen. Indem wir uns also die Beurtheilung dieses Anspruches noch völlig vorbehalten, ersehen wir doch wenigstens, worauf bei einer solchen Beurtheilung unser Augenmerk gerichtet bleiben muss; dass nämlich bereits zum Verständniss sowohl seiner von Anderen übernommenen als seiner eigenthümlich hervorgebrachten Lehren die stete Wahrnehmung der Dichternatur Bruno's unumgänglich sei.

Wir haben in der zuletzt angezogenen Stelle bereits auf die charakteristische Wendung in der Philosophie Bruno's hinzudeuten gehabt: auf den Begriff eines dem All innewohnenden, nach Analogie menschlicher Gemüthsregungen benannten und vorgestellten Princip's, auf die Lehre von der Weltseele, von der Beseeltheit der unzähligen Welten.

In der Darstellung dieser Lehre erscheint der Philosoph stets besonders bemüht, ein Missverständniss derselben im superstitiösen Sinne abzuwehren. Je ersichtlicher der Begriff der Weltseele einer die Gesamtheit der Dinge umspannenden und deutenden Phantasie entstammt, je sorgsamer haben diejenigen näheren Erklärungen, welche sich der Wortführer des Nolaners in den Dialogen über diesen Begriff abfordern lässt, das blosse Phantasma eines gleichsam gespenstischen Wesens in den Dingen zu umgehen. Wir haben beständig zu erfahren, wie stark zugleich der positivistische Zug in Bruno's Denkweise gewesen sei, und gewinnen dadurch die Ueberzeugung, dass es sich in dem freilich dichterischen Gedankenfluge dieses Philosophen doch um mehr als blosse

Erdichtungen handle. Ist es doch eben gerade der Dichter unter den Philosophen, welcher von der Verkündung einer naturwissenschaftlichen These ausgeht, von der, wie erwähnt, bilderreichen Darstellung der Lehre des Copernikus: ein Beispiel, wie man sich auch übrigens mit seinen Bildern und Deutungen positive Wahrheiten verbunden denken könnte.

Die Unterscheidung von Form und Materie, von Möglichkeit und Wirklichkeit, sowie des virtuellen und aktuellen Bestandtheiles der Erscheinungen — dies sind die Erwägungen, durch welche Bruno seine Deutung der Welt mit der Natur der Dinge in Einklang zu bringen versucht. Was er auf diesem Wege zu erreichen hofft, ist die Denkbarkeit eines in der unzähligen Vielheit der Welt allgegenwärtigen, und dennoch in sich einheitlichen Princips. Es soll „in seiner Gesamtheit überall“ vorhanden sein; etwa wie gesprochene Worte, wenn die Laute der Stimme von Vielen vernommen werden, „in ihrer Gesamtheit“ an mehreren Orten zugleich sind. (Wagner I, 246.)

Was nun aber will, von dem Nachweise ihrer Denkbarkeit abgesehen, jene Deutung an sich selbst besagen? Diese Frage wird selbst, nachdem wir die Bedingungen einer Gesamt-Auffassung der Welt kritisch erwogen haben, immer noch bestehen bleiben. Vielleicht wird jedoch der Inhalt der fraglichen Deutung von dem auf dieselbe hinleitenden Gedankenlaufe nicht allzu starr abzutrennen sein. In den bestimmenden Antrieben der Spekulation wird sich bereits derjenige Geist der Auffassung kundgeben, welcher sich auch in der Formulirung des Resultates dieser Spekulation offenbaren würde.

Wir werden demgemäss den letzten Aufschluss über den Gehalt der Philosophie Giordano Bruno's um so mehr von dem Dichter Bruno erwarten dürfen, als wir sogar das logische Schema seiner Doktrin am besten in einem Gedichte ausgesprochen finden; wesshalb wir denn nun, nach diesen einleitenden Betrachtungen, den Dichter selber reden lassen.

Beispiele seiner Dichtkunst.

Wir führen zunächst ein an der Spitze von „*causa principio et uno*“ abgedrucktes Sonett an, welchem wir zwar vielleicht nur einen geringeren poetischen Werth, dafür aber die Bedeutung einer compendiösen, gleichsam epigrammatischen Zusammenfassung des gesammten spekulativen Inhalts dieses seines berühmtesten Dialoges zuschreiben müssen. Hierauf wenden wir uns zu seiner poetischen Hauptschrift, den „*eroici furori*“, den „Leidenschaften eines Helden“. Während in jenem ersten Falle die terminologische Wichtigkeit der einzelnen Ausdrücke eine unmittelbare Bezugnahme auf das Original verlangt und eine freiere Uebertragung unmöglich macht; so habe ich mich vielmehr in allen folgenden Fällen bemüht, bereits durch die Form der Uebersetzung eine möglichst lebensvolle Interpretation zu geben.

The Warburg Institute & the Istituto Italiano per gli Studi Filosofici,
Centro Internazionale di Studi Bruniani "Giovanni Aquilecchia" (CISB)

„Ursache, Urding und ein ewig Eines

Sein, Leben und Bewegen wird daraus

Es dehnt sich in die Länge, Breite, Tiefe —

Ein grosses Wort in Himmel, Erd' und Hölle!

Sinn und Besinnen und Gesinnung lehren,
Geschehn und Maass und Zählung sind noch nicht
Der Drang, die Masse und die Zahl, vor denen
Ein Oben, Unten und Inmitten schwindet.

Verblendung, Kargheit und des Glückes Abgunst,
Neid, Hass und Eifer für das Ungerechte,
Kein Herz, kein Glaube, sondern nur Begierden —

Nein, sie verdunkeln meinen Himmel nicht,
Nein, sie umschleiern nimmermehr mein Auge,
Thut, was ihr könnt — doch meine Sonne scheint.

(Wagner I, 214.)

Der Lehrinhalt nolanischer Philosophie tritt also hier in einer trichotomisch angeordneten Reihe metaphysischer und naturphilosophischer Kunstwörter uns entgegen, als deren gemeinsamer Grundzug, in den acht ersten Zeilen, die nachdrückliche Abgränzung des Bereichs der Erscheinung und Bedingtheit (*l'esser, la vita, il moto — l'atto*), der räumlichen Ausspannung (*a lungo a largo e profondo si stende — Oltr' ogni inferior, mezzo e superno*), des Messbaren und Zählbaren (*misura e conto*) -- von der höheren Realität des eigentlichen Welt-Inhalts (*causa. principio et uno sempiterno — mole e numero — vigore*) erscheint.

„Ursache, Urding und ein ewig Eines“ — man weiss wohl, welchem Bedürfniss des Erkennens das entsprechen, was es gerne ausdrücken möchte, doch ist darum nicht eigentlich etwas damit ausgesagt es ist die Steigerung des Gedankens zum letzten, äussersten Begriff von Sein überhaupt, die Bildung eines Artbegriffes von allerinhaltlosestem Allumfang. Von daher nimmt jedoch Metaphysik im eigentlichen Sinne erst ihren Ausgang; denn diese hat zu allen Zeiten darin bestanden, eine Ausfüllung dieses Begriffes durch positive Eigenschaften aufzufinden und zu lehren.

Wie man die gemeinsamen Eigenschaften mehrerer Dinge zu einem Begriffe zusammenfasst, so mag man schliesslich auch, in äusserster Abstraktion das Sein zu einem Allbegriff der Dinge machen. Der Begriff, insofern man einzelne Wahrnehmungen unter ihn begreift, hat die Fähigkeit und den Zweck, bestimmte Urtheile über diese Erscheinungen in der Sprache der Vernunft zu vermitteln. Er funktioniert dann als Grund einer bestimmten Erkenntniss, deren Eigenthümlichkeit von seinem Inhalt abhängt: ein Urtheil wird um so kühner ausfallen, je enger der Umfang der in ihm zur Verwendung kommenden Begriffe ist, denn um so wuchtiger und reicher ist ihr Inhalt. Es ist demnach nicht abzu-
sehen, welche Verwendung der Begriff der allen Dingen gemeinsamen letzten Eigenschaft des Seins, der Thatsächlichkeit überhaupt, etwa zur Vermittlung und Begründung bestimmter

Urtheile jemals erhalten könnte; diese Begriffsbildung mag zulässig sein, aber sie erweist sich, unmittelbar, als inhaltlos.

Dieses Sein nun aber, diesen Begriff von Ursächlichkeit und Thatsächlichkeit überhaupt, als ein Etwas für sich zu verstehen, und im Verhältniss einer Verursachung zu den Dingen zu erblicken, ist, wie hieraus folgt, direkt unzulässig. Es heisst die Natur des Begriffs verkennen, welcher, und wäre es der inhaltreichste, doch jedenfalls an unmittelbarer Thatsächlichkeit und eigentlicher Wirklichkeit den Erscheinungen nachsteht, und also nicht da, wo er sogar am aller inhaltleersten gerathen ist, plötzlich mit der Dignität gleichsam überweltlicher Realität auftreten kann.

Ansehnlich aller eigentlichen, ontologischen Metaphysik von entscheidend skeptischer Bedeutung, darf eine solche Gedankenfolge, in Kantischer Terminologie zu sprechen, der Lehre von der transcendenten Idealität der reinen Verstandes- und Vernunftbegriffe verwandt, und durch diese in ihrer äussersten Zuspitzung erledigt, nun jedoch schlicht und einfach, weil völlig allgemein ausgesprochen, die reife Frucht am Baume des Kriticismus genannt werden. — Jene Erkenntnisstribe freilich, welche zu dieser äussersten Zuspitzung der Abstraktion nöthigen, und demnach als von vorneherein im erkennenden Subjekte vorhanden angesehen werden müssen, fordern selbst wieder, als thatsächliche Erscheinungen, eine Deutung und philosophisch vertiefte Auffassung.

Bruno hatte von diesem wahren Sachverhalte eine Art von Bewusstsein, obwohl er mit seinen Aussagen über „Ursache, Urding und ein ewig Eines“ Metaphysik im überkommenen Sinne zu lehren beabsichtigte. „Diese Wirklichkeit an und für sich, in ihrer Einheit mit der Möglichkeit an und für sich, kann von unserer Erkenntniss nur negativ begriffen werden“. (Wagner I, 263.) „Da sie so viel Verschiedenes ist, kann sie nothwendiger Weise nichts Besonderes sein. Ihr Alles-Sein schliesst ein besonderes Sein aus. *Dicson*: Also Allmasse („materie“) soll Wirklichkeit sein, soll aber auch in den unkörperlichen Dingen mit Wirklichkeit zu-

sammenfallen? *Theophilus*: Wie Sein-können und Sein. *D.*: Dann ist sie, was man sonst Form nannte? *Th.*: Und zwar als Kraft an sich und Ding an sich, und als solches nun bis zum äussersten rein, einfach, untheilbar und einzig, Alles an und für sich; mit bestimmten Erstreckungen, bestimmter Gestalt, bestimmten Eigenschaften, bestimmtem Unterschied wäre sie nicht an und für sich, wäre nicht Alles“. (Wagner I, 272 f.)

Weiter ist nach Bruno's Ausdrücke das im höchsten Sinne Reale „Masse und Zahl“, *mole e numero*, im Gegensatz zu „Messung und Zählung“, *misura e conto*.

Die abstrakte Spekulationskraft eines Bruno zeigt sich in dieser Unterscheidung von ihrer glänzendsten Seite: dass sie völlig zutreffend sei, springt heute, nach Kant, in die Augen. Jedoch hat dieselbe, im Verlaufe der Gedankengeschichte, erst durch die bei Bruno nicht hervortretende Einsicht, dass ihr eigentlicher Inhalt eine Aussage über die Natur unserer Erkenntniss sei, als erfolgreiche Aufklärung Geltung erhalten. Bei ihm liegt der Nachdruck auf ‚Masse und Zahl‘, während ein kritischer Gedankengang die Beschaffenheit der ‚Messung und Zählung‘ erwägt; ‚*mole e numero*‘ sollte dem Ausdruck jenes metaphysischen Affektes dienen, welcher den Grundzug unseres Sonettes bildet und der uns als solcher noch weiter beschäftigen und endgiltig fesseln muss: darüber übersah er in ‚*misura e conto*‘ jene Seite, welche ihm zwar kein metaphysisches Gebiet erschliessen, aber die grundlegende Wahrheit der Erkenntnistheorie vermitteln konnte.

Diesen innersten Sinn der Unterscheidung verstehe ich so, dass der Philosoph dem durchgängigen Verfahren der menschlichen Erkenntniss, dem Messen der räumlichen Objekte, und Zählen der Vorgänge und Vorstellungen überhaupt, die Eigenschaft der Messbarkeit und Zählbarkeit in den Dingen, als *mole e numero*, gegenüberstellt. „Masse“ ist im Deutschen schon der Wortform nach ein gutes Gegenbild zu

Messung, wie Zahl zu Zählung, und auf dieses Gegenbild kommt es hier an; nicht etwa auf den Begriff ‚Materie‘, welchen Bruno immer mit ‚materie‘ bezeichnet: mole kann zwar schliesslich nichts davon Verschiedenes sein, denn Bruno nimmt keinerlei absolut immaterielle Existenz im Grunde der Dinge an — aber doch etwas Anderes, d. h. die Sache von einer anderen Seite betrachtet. Wie nun demnach das Vorhandensein des Gegenstandes aller Erkenntniss in diskreten Grössen sich, von misura aus angesehen, als der Inhalt des Wortes ‚mole‘ ergibt, so tritt in numero, Zahl, die diskrete Natur der Dinge und Vorgänge in einen von vorneherein ersichtlicheren Gegensatz zu der durch sie bedingten Wahrnehmungsart, welche sich als Rechnung und Zählung bethätigt. Die letztere Unterscheidung bezieht sich insofern auf einen weiteren Bereich, als Zahl schliesslich allem überhaupt anhaftet, und alles überhaupt, in letzter Instanz, immer nur als Veränderung des Bewusstseins in der Zeit, Vorstellung wird, wogegen die Auffassung als Masse sich allein auf räumliche Gegenstände beziehen kann.

Die realen, ausgedehnten Gegenstände scheinen uns unter den Händen zu zerfliessen, wenn wir den Gedanken der Theilbarkeit zu Ende zu denken versuchen, denn dieser Gedanke ist, als Princip einer Operation, wirklich unendlich; desshalb unterscheiden wir, nach Kant, den realen Inhalt der Gegenstände von ihrer räumlichen Erstreckung. Wir unterscheiden die Art und Weise, die Gegenstände in einer dreifachen Erstreckung nebeneinander angeordnet wahrzunehmen, die Art und Weise, den Unterschied ihrer Lage als eine Thatsache der Reihenfolge im Nebeneinander bestimmter Theile anzuschauen, und ihre Entfernung der unendlichen Synthesis und Analysis des rechnenden Denkens zu unterwerfen, als den ‚Generalsinn‘, die ‚apriorische Anschauungsform‘ des continuirlichen Raumes von drei Dimensionen — wir unterscheiden sie von einer gewissen, nun immer noch zu erschliessenden, obschon nicht mehr näher zu bezeichnenden Verschiedenheit in den Dingen selbst, welche als Anlass zu

jeder derartigen Wahrnehmungsart von Distanzen angesehen werden muss, und sich übrigens auch anders kundgeben könnte. Auch unsere ursprünglichste Auffassung der Gegenstände muss das in keinem Falle aus dem Weltbegriffe zu eliminirende Gegenbild des ‚scernere‘ unseres Sonettes, des Wahrnehmens durch Unterschiede enthalten: also eine unterschiedliche Natur, ein Sein zum Werden, eine Disponirtheit in den Dingen, wenn man will, die Dinge als eine einzige Disposition.

Diese Disposition oder Disponirtheit brauchte, wie gesagt, nicht gerade als Distanziirtheit, als räumliche Erstreckung anschaulich zu werden. Sie wird es ausserdem zum Beispiel — aber es gibt nur dieses eine Beispiel, von keinem anderen haben wir irgend eine Vorstellung, und das nach kritischer Auffassung vorhandene, rein negative Bewusstsein einer derartigen Möglichkeit hat eine so ausschliesslich formale Bedeutung, dass, auch nur diese Möglichkeit positiv zu behaupten, bereits superstitiös, weil grundlos wäre — sie wird anschaulich ausserdem als Verlauf in der Zeit. Die in Veränderungen verlaufenden Vorgänge verlangen, um begriffen zu werden, dieselbe Unterscheidung, wie die in Entfernungen ausgedehnten Dinge: also die Art und Weise, zeitlich anzuschauen, unter Zulassung der unendlichen Synthesis und Analysis des rechnenden Denkens (conto), ist von der diskreten Natur der Gegenstände (numero) zu sondern, welche sich in dem Weltbilde des durchgängigen Werdens kundgibt. — Der Erlangung dieser Einsicht sind in der Geschichte der Philosophie viele Schwierigkeiten vorhergegangen. Der gemeine Verstand lässt sich zwar in der Anschauung der realen Distanz dadurch nicht irre machen, dass die räumliche Natur dieser Distanz in unendlicher Theilbarkeit besteht; dagegen ist der scheinbare Widerspruch zwischen dem gesonderten Auftreten zweier von einander verschiedener Zustände — und der continuirlichen Vorstellungsart des Veränderns, des Uebergehens von dem einen in den anderen Zustand nicht bloss Philosophen anstössig, und nicht bloss Laien unlösbar erschienen. Das

Recht, muss man sich entscheiden, ist auf Seiten der unmittelbaren Wahrnehmung, dem thatsächlichen Elemente aller Erkenntniss und, vermöge seines ursächlichen Inhalts dem Fundamente objektiver Gestalten — das Recht ist auf Seiten der Wahrnehmung einer Diskretion der Zustände, und der continuirlich rechnende Begriff ist mit seiner Handhabe des beliebig Grossen und Kleinen eben Begriff, Denkoperation, welcher regelmässig seine materiale Wahrheit an den Anschauungsthatfachen der Wahrnehmung zu erproben hat: Die Natur der Dinge ist in der That, wie in der unmittelbaren Wahrnehmung, so auch im tiefsten Grunde unterschiedlich; Veränderlichkeit ist in dem ausdehnungslosen Augenblicke, wo sie noch nicht Veränderung geworden ist, die Grundgestalt der Dinge, wenn wir einmal, behufs begrifflicher Aufklärung, alle Anschauungsform, also Raum und Zeit eliminiren.

Dass nun dem Bruno sich die erkenntnisstheoretische Betrachtungsart bei Gelegenheit der hier in Rede stehenden Unterscheidung nicht erschloss, das muss man mit seinen eigenen Worten bezeichnen: „Der allergeringste Irrthum in der Art und Weise, eine Sache anzufassen, verursacht schliesslich die erheblichsten, irrthümlichen Abweichungen; da kann sich das kleinste Versehen in der Verzweigung des Gedankenganges vergrössern, wie eine Eichel zur Eiche.“¹⁾ Um so erstaunlicher ist es, dass der spekulative Sinn einer solchen, ihrer Entstehung nach eher dogmatischen Benennung sogar über gewisse Formen des Kriticismus, seine skeptischen und subjektivistischen Abarten nämlich, weit hinausführt.

Drang, vigore, müssen wir desshalb als dritte Bezeichnungsart der Sache, welche alle Metaphysiker, ja beinahe alle Philosophen von jeher haben bezeichnen wollen, besonders hervorheben, weil sie ihrem Wortinhalte nach bei weitem die gelungenste unter allen jenen Bezeichnungen ist. Wähle man gar für vigore das deutsche Wort Wille, nach dem

¹⁾ vgl. Wagner II, 93.

genialsten Einfall, welchem je ein Philosoph Ausdruck gegeben hat, so dürfte alsdann das italienische Wort, welches diesen beiden deutschen zu Grunde gelegt werden kann, gewiss als eine zutreffende Auffassung der Grundstimmung des Alls gelten.

Wenn wir jedoch, gemäss der Umgebung, in welcher wir diesen Namen hier antreffen, es der historischen Treue schuldig zu sein glauben, zuvörderst die naturphilosophische Seite allein an ihm hervorzuheben, so erscheint derselbe nach dieser Seite hin, zwar als der gelungenste Allgemeinesichtspunkt, aber immerhin nur als äusserst abstrakter und demgemäss leerer Begriff; als welcher das Wort ‚vigore‘ etwa bloss mit ‚Kraft‘ zu übersetzen wäre.

Für dieses Abstraktum aus einem ganz anderen Bereiche, nämlich aus den Geheimnissen der Selbstempfindung, einen Inhalt zu entlehnen, den Gehalt der Dinge dem inneren Wunder anzugleichen, in diesem Vornehmen liegt mehr Philosophie, als in allen Ontologien und in allen Erkenntnistheorien; vielleicht auch mehr als Philosophie. Dass uns Bruno in dieser Richtung viel zu denken und nachzufühlen gibt, macht ihn gerade zum Gegenstande unserer Betrachtung; und selbst dies Sonett vermag uns nur in diesem Sinne den Charakter seiner Lehre und Person in so hohem Grade nahe zu bringen und zu erschliessen. Wie er vor seinen Gedanken stille steht mit einem „Ein grosses Wort in Himmel, Erd' und Hölle“, wie er ihnen gegenüber ein ganzes Weltbild von Leidenschaften und Mächten der Erde entfaltet, um es jedoch schliesslich als nichtig und ohnmächtig zu empfinden, diese Vortragsweise gibt den vorgetragenen Namen und Begriffen ihren besonderen Nachdruck; und unter ihnen ist es das Wort *vigore*, aus welchem das innige Lebensgefühl Brunonischer Philosophie hervorleuchtet, wie der Diamant aus einer Fassung von nüchternem, obwohl werthvollen und edlen Metall. —

Die Vorstellung ‚Kraft‘ ist in ähnlichem Sinne eine Handhabe zur vorwiegend spezifischen Auffassung der Vor-

gänge, wie Materie eine Handhabe zur homogenen Auffassung der Dinge ist. Es hat keinen Sinn zu bezweifeln, dass Kraft und Materie im Ablaufe der Wirklichkeiten ihre wirkliche Rolle spielen; aber eben im gesetzmässig zusammenhängenden Ablauf der Zustände und Wechsel der Umstände: sie selbst, gleichsam als Individualexistenz aus diesem für sich herauszuheben, das muss zunächst ganz allein als eine rein subjektive Wendung der Begriffsbildung gelten. Ein gewisser Anthropomorphismus lässt sich selbst in dem Worte ‚Kraft‘ nicht verkennen; in ‚Drang‘ und ‚Wille‘ ist er noch viel deutlicher, nachdrücklicher, und, von einer ganz anderen Seite der Betrachtung her, gerechtfertigt. — Der naturphilosophische Inhalt des Begriffes Kraft lässt sich am besten durch die Auslegung eines bestimmten, einzelnen Naturvorgangs erläutern.

Bei derjenigen Disposition der elektrisch geladenen Conductoren, welche das Ueberschlagen des Funkens hervorruft, ist die elektrische Ladung, ihrer messbaren Grösse nach, verbunden mit der bestimmten Entfernung der beiden Metallkörper, die selbst entsprechend — man verfolge es in beiden Richtungen — hervorgebrachte Ursache derjenigen Wirkung, von welcher uns hierauf Auge und Ohr zu berichten wissen. Nun ist, nicht etwa in der Hand, welche die Conductoren einander näherte, und dem überschlagenden Funken, wohl aber in dem Geladensein und vorherigen Geladenwerden sowie nunmehrigen Sich-Entladen ein gewisses Gemeinsames, welches wir gerade als das Wesentliche betrachten, und von welchem wir die elektrische Natur des Vorganges ableiten. Es ist die bestimmte, den Vorgang auszeichnende Form von Kraft. — Der Vorgang selbst liesse sich anderweitig möglicherweise genau ebenso darstellen, etwa, Beispiels halber, durch stark erhitzte Conductoren und einen im geeigneten Augenblicke zwischen ihnen passend angebrachten, nun erglühenden und verbrennenden Magnesiadraht. Da wäre nun offenbar etwas ganz Anderes vorgegangen; wir würden diese Darstellung künstlich, und nur jenen ersten Vorgang natürlich nennen. Kräfte, „Kraft“ genug war hier zwar ebenfalls in

Thätigkeit, aber nicht die bestimmte Form von Kraft, welche jener Ladung und Entladung gemein war, und diesen mit weit entlegenen Erscheinungen gemein ist: so real also sind die Formverschiedenheiten der Kraft, so entscheidend spezifizieren sich die Vorgänge, unter diesem Gesichtspunkt betrachtet. — Was nicht verändert wird, das abstrakte Beharrliche, welches, in unserem Beispiele, sowohl metallischer Conduktor, als lichtgebender Aether und schallgebende Luft ist, heisst Materie; deren verschiedenes Aussehen einzig verschiedenen, wenn auch, nach der Lehre R. Mayers, einheitlich messbaren und sonach eigentlich wieder materiell begreifbaren Kräften zugeschrieben wird. Vernachlässigt man diese spezifische Seite der Begriffsbildung ‚Kraft‘, so verblasst die Naturauffassung: hieran ist der unphilosophische Materialismus gemeinhin zu erkennen, dessen Verblassungen von echten Vereinfachungen weit entfernt sind. Man betrachte nur die superponirten Wellenzüge in einer Meeresbucht: und erwäge, ob man die Funktionirungsart eines höheren thierischen Organismus wirklich in gleicher Weise begreift, oder je so begreifen wird; man sehe und vergleiche sie, die bildsamen Differenzen des Organischen und die bewegenden Differenzen der Welle — ein rechter Blick auf ein gutes Bild.

Wie Bruno, in einem richtigen Gefühl für das Spezifische, darauf aufmerksam gemacht hat, dass die Kreise der Scholastiker gewiss nicht Alles erklären, und die Beziehung dieser Bemerkung zu der Galilei'schen Neuschöpfung der Mechanik, mögen uns Stellen, wie Wagner I, 163, vergegenwärtigen; wie denselben andererseits gerade die Erfassung der Homogeneität der Seelenvorgänge mit den Regungen der Dinge dazu leitete, logischen Schemen wirklichen Gestalt zu geben, hat der Darsteller seiner Philosophie mindestens ebenso nachdrücklich hervorzuheben. In zutreffenden Anticipationen vermöge einer lauterer und starken Empfindung für das Ange-schaute, Wirkliche besteht demnach Bruno's Wissen von der Natur. „Die beste Philosophie“, so spricht er selbst sich darüber aus (Wagner I, 259) „wird die menschliche Einsicht

einfach und entscheidend steigern, wird im Einklang mit der Wahrhaftigkeit der Natur stehen, ja möglichst dieser entsprechend wirksam werden; gerade in der Anlehnung an den Lauf der Natur, die Einsicht in die Vielheit des Wechselnden bewährt sie eine gewisse ahnende Kraft; sie bessert und heilt; aber auch nur ansehnlich ihrer Erkenntnisskraft verleiht sie ein seliges, göttliches Leben.“ —

Das Bestimmende in bestimmten Vorgängen heisst Kraft; in den Dingen überhaupt kann ‚Kraft‘ allein, als Auffassung eines Zuges ihres allgemeinen Umrissbildes, die Bestimmung zur Veränderung überhaupt besagen. Der Philosoph hat schon sein Inneres um sein eigenstes Empfinden befragt, wenn er diesem Schema einen Inhalt gibt, und es „Drang“ benennt. —

Die Doggen los! Mit allen seinen Hunden
Zum Wald Aktäon eilt. Ein schlimmer Segen
Führt ihn auf ungewiss verschlung'nen Wegen.
Edelsten Wildes Spur hat er gefunden.

Da sah er, was nicht Mensch noch Gott erschaut,
Ein Weib in Wellen — war so wunderhold —
Nicht Alabaster, Elfenbein und Gold,
Kein Meister hätt's zu bilden sich getraut.

Der Jäger ist darob zum Wild geworden,
Hat vor den Hunden, die er losgekettet,
In toller Hatz das Leben kaum gerettet.

Vom hohen Ziel, vom Fluge ohne Schranken,
Kehrt so ihr jetzt euch um, mich zu ermorden,
O meine unbarmherzigen Gedanken!

(Wagner II, 339.)

Auch hier ist es ein Ungewusstes, und dennoch tief Bewusstes; ein einmal Erschautes, wenn auch nimmer Ausgesagtes. Wehmüthig-innig klagt Bruno einmal (Wagner I, 143): „Anch der, auch jener, der so tapfer lief, dass man bekennen muss, er konnte es erreichen; er hat das Seine gethan, ob er schon nicht überwand; der fehlte, welcher inmitten des Laufes verzweifelt und Halt macht, und nicht vielmehr,

mit aller Kraft seines Athems und seiner Triebe, und wäre es als letzter, hastet, das Ziel zu erreichen“. Aber mit welcher Erhabenheit kennt er hier die Gedanken bei Namen, die es erfanden und erfassten, das Ungesagte, und nun seiner Seele nie wieder Ruhe gönnen werden.

Heftige Leidenschaften, welchen äussre Hemmungen ihren Gegenstand entzogen, haben dann, als Selbstverzehrung und Gewaltsamkeit, die Naturen des Grausens hervorgebracht, Despoten und Krieger dämonischer Art. Die eine grosse Leidenschaft, welcher ein Gegenstand nur wie ein Aeusserstes, Geahntes gegeben ist, wird innere Gluth, von deren Aufleuchten sodann die genialsten Werke der Litteratur, ja selbst Kunstwerke Kunde geben. So mögen wir dieses unser Bild verstehen.

Aber ist nicht in diesem seelischen Phänomen, an Räthselvollem und tief innigster Enträthselung, zugleich Alles enthalten, was das innerste Wesen der Welt Geheimstes in sich bergen, und Ahnungsvollstes aus sich erschliessen kann? Da ist der Wille, der an sich selbst zehrt, der Drang, vor dem Welten ein Hauch sind: der Wille, wie er sich, drangvoll und machtvoll zugleich, den Spiegel des Erkennens vorhält, und sich dadurch zu etwas Neuem, Anderen, was man gar wohl ‚Verneinung‘ nennen mag, zu den Erhabenheiten von Kunst und Sitte entscheidet und bestimmt — vielleicht wird sich uns wirklich nie eine andere Deutung der Welt, ihres Wesens und Inhalts, offenbaren, so sehr man auch hierin nur wieder das innigste Begehren nach einer solchen Deutung zu erblicken vermag.

So sehr sich also in einem solchen Gedichte ausschliesslich der Grundzug der Persönlichkeit Bruno's auszuprägen scheint, so erkennen wir doch zugleich einen Kernpunkt seiner Philosophie in demselben, vermöge der eben angedeuteten Ueberlegung. Die „eroici furori“ sind insgesamt der Darstellung seiner Leidenschaft für jene tief verborgene Lösung des Weltenräthsels gewidmet; ja das einzige, irgend angebbare Kennzeichen dieser geheimsten Lösung ist eben, dass sie als der Gegenstand, als das Gegenbild dieser heroischen

Gemüthserregung erscheint. Die philosophische Auffassung des Bruno gipfelt also darin, im innersten Kerne der Welt, im tiefsten Grunde der Dinge eine wesentliche Beziehung zu der Grundstimmung seines Inneren anzunehmen. In dem Maasse, als diese Grundstimmung eine künstlerische ist, und sich fast ausschliesslich dichterisch zu äussern vermag, ist das poetische Element auch ein entscheidender Bestandtheil seiner Philosophie.

Es ist vor allem das Bild der Liebe, unter welchem der Nolaner diese Beziehung seiner Gedanken zu der wahren Bedeutung des Weltalles darstellt; bald das eines einmaligen, aber für immer bestimmenden und verbindenden Erschauens, wie in dem bereits angeführten Beispiele — bald des Sehns und Suchens — zuweilen aber auch das eines unzerstörbaren Bundes. Selbst in diesem letzteren Falle jedoch ist die tragische Grundauffassung vorherrschend; sie ist es, welche den heroischen Charakter dieses „Wahnsinns“ ausmacht. Ohne diese starke Empfindung für das Tragische würde uns Bruno nicht als Dichter so bedeutsam erscheinen können; er würde aber auch, im engsten Zusammenhange hiermit, für seine Philosophie keine so tiefe und ernstliche Theilnahme erwecken können. Eine solche Theilnahme steigert sich nun freilich in diesem Falle noch dadurch, dass der Philosoph, mit den Bildern des Tragischen überhaupt beschäftigt, häufig sein wirkliches Ende vorauszusehen und im Voraus zu schildern scheint.

Keineswegs nöthigt uns diese letztere Wahrnehmung zu der Annahme, Bruno habe die „eroici furoci“, den Scheiterhaufen vor Augen, und also im Gefängnisse gedichtet, da, wie bemerkt, eine solche Stimmung vielmehr als der Denkweise Bruno's eigenthümlich angesehen werden kann. Wahrscheinlicher möchte es dagegen Manchem erscheinen, die Sonette für Liebesgedichte im eigentlichen Sinne zu halten. Wenn der Autor dieselben „Hohelied“ benennen wollte (Wagner II, 301.), so haben wir uns zu erinnern, dass unter

diesem Namen allerdings ein Liebeslied in den alttestamentlichen Kanon aufgenommen worden. Auch hat Bruno die Schönheit der Frauen Englands wirklich besungen (Wagner II, 312, 436.), und wir haben keine Veranlassung, über eine solche Vermuthung abzusprechen, da wir überzeugt sind, dass auch die erotische Novelle, welche den Bruno etwa in London gefesselt hat, einen ‚heroischen‘ Charakter an sich getragen haben wird. In jedem Falle haben wir jene innere Einheit von biographischen Thatsachen und litterarischen Thun, von Leben und Lehre anzunehmen, wie sie unserer Vorstellung von einem künstlerisch beanlagten und künstlerisch wirkenden Menschen entspricht.

In diesem Sinne dürften vielleicht auch die Einzelheiten der nachstehend angeführten Gedichte für unsere Auffassung Giordano Bruno's und des Grundzuges seiner Doktrin nicht ohne Interesse sein.

Der Schmetterling, wie liebt er Glanz und Gluthen,
Ahnt nicht, dass er in ihnen sterben werde;
Es sucht das durst'ge Wild des Baches Fluthen,
Wie wüsst' es, dass der Mord auf seiner Fährde?
Der starke Ur auf liebesücht'gen Pfaden
Mag ahnungslos in's Todesnetz gerathen.

Ich weiss so wohl, dass mich die Flamme tötet,
Und liebe doch das Licht; die kühle Letze
Des Bachs, der bald von meinem Blut geröthet;
Ich kenne die verrätherischen Netze,
Ich kenne sie, ich weiss, dass sie mich fangen,
Verachte sie aus heissem Glückverlangen.

Die Flammen sind so schön, die mich verzehren,
Die Pfeile göttlich, welche mich verwunden,
Wie kann ich mich von einem Wahn bekehren,
Mit dem verwebt mein Wünschen und verbunden?
Die Flammen sind mein Herz, in mir die Pfeile
Und Schlingen, welchen nimmer ich enteile.

Schöner Knabe — löste sein Schiffchen vom Strand
Mit ungewandter Hand
Ergriff er das schwache Ruder aus Lust zum Meere.
Da, ein jäher Blick, und er hat sein Unheil erkannt.
Denn die verrätherisch tödlichen Wellen
Werden im Umschwung den Kahn ihm zerschellen,
Bang verstumte sein Muth
Vor der bedrängenden, stolz feindseligen Fluth.
Lass die Ruder dem starken Besieger und wehre
Dem Ende nicht;
Stilleren Sinnes erwarte den Tod,
Er schliesst dir die Augen, dass sie ihn nicht erblicken.
In höchster Noth
Kann denn nichts mehr dich retten oder erquicken?
Strebtest zu kühn und stolz: das ist nun dein Lohn.
Wär' ich doch dem gleichen Gescheicke entflohn!
Wie durfte mein Denken und Sinnen mich einstens beglücken
Des Dämons Tücken,
Der mich verführt hat, empfinde ich schon.

Vor heisser Sehnsucht sterbend, muss ich leben,
Wie zwischen Höll' und Himmel muss ich schweben,
Wünsche und Zweifel, beide zu Hauf.

Ich sehe mich im Umschwung zweier Speichen,
Die zackig scharf gerändert sich erreichen,
Die eine zur Tiefe, die andre hinauf.

Ixion's Qualen hab' ich da empfunden:
Dieselben Zähne, welche mich verwunden,
Spornen des Rades nicht endenden Lauf.

Doch wüsst' ich nie die Liebe anzuklagen,
Wie könnt' ich ohne sie denn selig sein!
Nie will ich ihrem Dienste mich versagen,
Schafft sie mir schon die thränenvollste Pein.

In Wolkendüster und in hellen Tagen,
So einzig sie, wie ich ihr treu allein —
Wie drohte je ein Wechsel unserm Bunde,
Er überdauert selbst die Todesstunde.

Und meine Seele kennt kein ander Leben,
Zur Wonne sie den Jammer sich ersah,
Sie liebt die Thränen, die den Tod ihr geben,
Nur was mein Wesen wählte, das geschah.

Ich schwinge die herrliche Fahne der Liebe,
Erstarrt alles Hoffen, erglüht alle Triebe,
So eisig die Zeit, als brennend mein Sehnen,
Ich lebe und sterbe, ich lache in Thränen,
Ich schweige, und all der Himmel erschallt —
Mein Auge in Strömen, mein Busen in Flammen,
Vulkanus und Thetis herrschen zusammen
In mir durch Feuers- und Fluthengewalt

Was ist's, dass ich Andere liebe, mich hasse,
Was ist's, das ich jage und nimmer erfasse;
Ich stehe im Schatten, wenn Andere prangen,
Versinke, wenn Andre zur Höhe gelangen —
Ich rufe — es schweigt; wie es mich neckt!
Verfolg' es, verfolg' es — und will ich verschmaufen,
Seh' ich's vor Jägern, die glücklicher, laufen.
Und suche, was immer tiefer versteckt.

The War Du theure, holde, ehrenvolle Wunde Studi Filosofici,
Centro Nazionale di Informatica "CISB)

Des schönsten Pfeils, den Amor je entsandte;
Wie hehr, wie wundervoll mein Herz entbrannte,
So schöne Flamme nun zu jeder Stunde.

Heilkräft'ger Kräuter höchste Wunderkunde
Aus meinem Innersten dich nie verbannte,
Die Zauberkraft kein Zauberer erkannte,
Durch die mein Herz so werther Qual gesunde.

Nie sah so süssen Schmerz die stäte Sonne,
Und dessen Dräuen nimmer ich enteile,
Da Heilung Jammer mir, mein Unheil Freude.

Ein Blick! O ich erkenne deine Pfeile,
Wie sicher, Amor, bist du deiner Beute,
So süss erregt, ist meine Wunde Wonne.

O Liebesleidenschaft, durch die ich sehe!
Der Wahrheit Schleier schlag' ich kühn zurück,
Und einen Gott enthüllt in mir ein Blick,
Der Blick, durch den ich lebe und erstehe.

Was Himmel Erd' und Hölle mag erfüllen,
Vom fernsten Ding lebendige Gestalten,
Unsinn'ger Kräfte, wilder Wesen Walten,
Kann wohl befragt mein Herz euch nun enthüllen.

Wie bist du, eitles Volk, so schlecht gesinnt,
Erfändest je du meines Blickes Kraft?
Dein wechselnd Wähnen schilt mich launenhaft,
Ich pred'ge Tauben, darum heiss' ich blind.

Als ich in mir den Parnassos fand,
Erklomm ich ihn unverdrossen;
Meine Gedanken im Musengewand
Waren mir hehre Genossen,

Und wie das Sinnen mich überwand,
Sind mir die Thränen entflossen,
So schenkte ein Gott mir den Berg Parnass,
Musen und Helikon's heiliges Nass.

Kaiser und Papst, seht, wie ich wähle,
Könige, eurer Gunst bin ich satt —
Thränen und Sinmen, o meine Seele,
Und in den Haaren ein Lorbeerblatt.

(Wagner II, 373. 326. 357. 323. 332. 321 [auch I, 214.] 316.)

Free digital copy for study purpose only

Schlussfolgerungen.

Stellen wir uns nun die Aufgabe einer schliesslichen Formulirung und objektiven Beurtheilung der Grundidee Bruno's, so finden wir, dass auch hier die enge Verbindung, in welche wir diese mit dem künstlerischen, dichterischen Element in Bruno gebracht haben, sich als eine geeignete Handhabe erweist.

Wir gehen hierbei von einigen näherliegenden Erscheinungen aus, und haben zunächst zu erwähnen, wie wir in den Schriften Dühring's sowohl eine zutreffende Darstellung als auch zugleich eine selbständige Wiederbelebung der Grunderregung insbesondere von Bruno's systematischem Denken anzutreffen glauben, und dadurch zuerst auf die Bedeutung des Gegenstandes hingewiesen worden sind. Ferner haben wir bereits vorübergehend in unseren Erläuterungen auf Wendungen der Schopenhauer'schen Philosophie Bezug genommen. Das Gefühl für die heroische Bedeutung des Lebens und den tragischen Inhalt des Weltprocesses macht auch diesen Philosophen zu einem nahen Geistes-Verwandten des Verfassers der „eroici furori.“ Insbesondere ist aber von demselben die Zusammengehörigkeit seiner Weltanschauung mit der Auffassungsweise der Kunst und vor allem des tragischen Kunstwerks ausdrücklich hervorgehoben worden; auf die im tiefsten Grunde ethische Schlusswendung seines Hauptwerkes leiten ästhetische Betrachtungen hin: der Gedanke einer Enthebung aus dem Drange der Welt, einer Verneinung des Welt-Willens ergiebt sich ihm aus der Thatsache der ästhetischen Contemplation, aus der Wahrnehmung künstlerischer Erhabenheiten.

Die Analogie dieser Erwägungen mit der Denkweise Bruno's wird noch ersichtlicher, wenn wir uns jener Auslegung erinnern, welche Schopenhauer im Laufe derselben der Ideenlehre Plato's giebt. Ueber das Reich der Bedingtheit, die Erkenntniss durch Wahrnehmung und Begriff findet sich dieser Denker hinausgeführt vermöge einer Kundgebung des Gemüths, vermöge einer Empfindung von seiner eigenen, innersten Natur. Wie aber eine derartige Empfindung Ausgangspunkt einer Lehre, einer Auffassung des Wesens der Dinge werden könne, eine solche Möglichkeit stehe als Thatsache einzig vor uns im künstlerischen Eindruck, in der künstlerischen Erfassung der Gestalten der Erscheinung. Diese eigenthümliche, objektive Geltung nun des künstlerischen Affektes betrachtet Schopenhauer als den Inhalt der Lehre Plato's von der höheren Realität der *εἰδῆ*: Ideen, Gestalten, welche hiernach den innersten Bestand der Welt in dem gleichen Sinne ausmachen sollen, als sie Gegenstand eines künstlerischen Erschauens sind.

Jedenfalls dürfte derart in Giordano Bruno das dichterische Element nicht nur als der persönliche Grundtrieb seiner Spekulation, sondern zugleich auch als der charakteristische Bestandtheil seines spekulativen Resultates selbst zu betrachten sein. Wir sahen, wie ihm eine bloß begriffliche Erläuterung seiner Doktrin zu versagen, die von ihm gelehrte Beschaffenheit eines einheitlichen Welt-Inbegriffes auf diesem Wege nur „negativ begreiflich“ erschien. Nun hat er auf das Gemüth als auf die Quelle seiner besonderen Auffassung zwar nicht erkenntniss-theoretisch und ausdrücklich, wohl aber durchaus thatsächlich Bezug genommen, in den steten poetischen Wendungen, mit welchen er den innersten Gehalt der nolanischen Philosophie zu bezeichnen versucht. Die Gewissheit, dass die Welt im tiefsten Grunde etwas der erhabenen, dichterischen Erregung seines Gemüthes Entsprechendes sei — dies ist der positive Inhalt seiner Lehre von der Beseeltheit der Welt. In dem Verzicht darauf, dieser Ueberzeugung in Begriffen, in ausschliesslich wissenschaftlicher

Form einen zutreffenden Ausdruck zu geben, haben wir zwar zunächst ein negatives Resultat vor uns: jedoch erklärt diese Abtrennung zugleich, wie der Dichter-Philosoph sich andererseits von einer eigentlich phantastischen Verwirrung des empirischen Bereiches in so hohem Grade fern zu halten vermochte, dass vielmehr die neuen, naturwissenschaftlichen Einsichten seiner Epoche sich ihm als einem der Ersten erschlossen haben. Demnach haben wir als die auszeichnenden Züge seiner Philosophie — aus allem offenkundig verfehlten und überwiegend scholastischen Beiwerk heraus — diese hervorzuheben: einen erheblichen positivistischen Instinkt in der Wahrnehmung und eine grosse dichterische Begabung in der Deutung der Dinge, ausgeprägt zu einer zwar als System unvollkommenen, jedoch ihrer Hauptrichtung nach zutreffenden, und deshalb ihre Zeit mit Recht überlebenden Doktrin.

Es wird dem Leser nicht entgangen sein, dass wir bei diesem Versuche einer zusammenfassenden Beurtheilung der Lehre Bruno's selbst eine innere Zusammengehörigkeit von Philosophie und Kunst voraussetzen. Von dieser Annahme wären wir demnach schuldig, eine verhältnissmässig selbständige Rechenschaft zu geben, wie sehr uns auch in ihr bereits eben gerade das Beispiel Giordano Bruno's beeinflusst haben mag.

In der That meinen wir, dass in der künstlerischen Auffassung der Dinge der ersichtlichste Anhalt gegeben sei, um sich der Einseitigkeit des unphilosophischen Materialismus zu entziehen. Dass die Gestalt, auch wenn sie aus materiellen Atomen bestehe, darum nicht weniger Gestalt, und schön sei — gegen diese einfachste, aber tiefe und folgenreiche Einsicht wird kein Materialismus jemals etwas vorzubringen vermögen, noch wird gegen ihre principielle Wichtigkeit der Positivismus des Wissens etwas einzuwenden haben. Wir würden uns darauf zu berufen haben, wie die Natur in jedem Gegenstande, welcher als ein Ding vor mir steht, gleichsam wie mit einem besonderen Worte uns anspreche; dass nicht stets die Verur-

sachung, die Bedingtheit als solche in unser Bewusstsein trete, sondern vielmehr ihr Ergebniss, das Ding uns auch unmittelbar fessele ¹⁾. Ja, ist es nicht gerade die Veränderung der Form, die besondere Gestalt, welche, in Zeit und Raum, unser unbedingtes Interesse erregt, indessen die verschiedenen Grade der Einheitlichkeit und Zusammengehörigkeit erst mittelbarer die Reflexion beschäftigen? Wo nun unser Denken sich der philosophischen Erwägung des Wesens der Dinge zuwendet, da wird sicherlich jene erstere, die künstlerische Auffassung und Anschauung, nicht vor dieser letzteren Art der Ueberlegung zurückzustehen haben.

Eine Einheit der künstlerischen und philosophischen Begabung in einzelnen Persönlichkeiten ist wohl stets anerkannt worden. Wir sind geneigt, dieser Einheit eine weitgehende, objective Bedeutung zuzuschreiben, indem wir eine wesentliche Zusammengehörigkeit der ethischen und der ästhetischen Regungen im menschlichen Gemüthe überhaupt annehmen, in beiden nur verschiedene Formen des spekulativen, contemplativen Grundtriebes erkennen. Die diesen Regungen innewohnende Bestimmtheit würde sich dann aber auch nur zu einer und derselben Wahrheit gestalten können; jener Gewissheit, welche im Grunde der Dinge einen völlig realen Gegenstand dieser Gemüthsansprüche erblickt, ohne sich darum in metaphysische Träumereien zu verlieren, da wir uns ja wohl bewusst sind, dass wir hierbei bereits das Wort „Gegenstand“ nur im übertragenen Sinne gebrauchen.

Unsere schliesslichen Betrachtungen hätten sich nun noch mit dem Schicksale der nolanischen Philosophie und ihres Urhebers zu beschäftigen. Wir würden die tödliche Ahndung der Lehren Bruno's uns nicht erklären können, wenn wir nicht auf die Persönlichkeit des Philosophen hinweisen und vermuthen müssten, dass „der Nolaner“ sich in Thaten und Worten zu wenig verleugnete, um nicht den

¹⁾ Vgl. hierzu Bruno's Auseinandersetzungen, Wagner I. 241 f.

Inquisitoren, selbst wenn diese sich mit seinen Schriften und Lehren nicht tiefer einliessen, als gefährlicher Neuerer zu erscheinen. In der That hat ja dann das Martyrium Bruno's in einer Beseitigung seiner Lehre, wie seiner Person bestanden, und wir haben keine Kunde davon, dass er auf seine Zeitgenossen in erheblichem Grade gewirkt hätte.

Eine solche Wirkungslosigkeit, ob sie nun zum grösseren Theile ursprünglicher Theilnahmslosigkeit oder ob sie einer durchgeführten gewaltsamen Unterdrückung zuzuschreiben ist, steht so sehr ausser Verhältniss mit der Bedeutung dieser Erscheinung, dass sie vielmehr eine jener Thatsachen ist, welche uns mit Zweifel an dem wirklich reformatorischen Charakter des Zeitalters der Renaissance erfüllen. Mindestens wird man angesichts dieser Thatsache den beinahe unbedingten Erfolg der Reaction gegen die besseren Regungen des XVI. Jahrhunderts nicht unterschätzen können. Das Geschick dieser Regungen und ihrer grössten Vertreter war durchaus ein tragisches, ihr Auftreten blieb vereinzelt, und der wirkliche Erfolg entspricht nirgends den allerdings vorhandenen, ideellen Antrieben: hierin wird man vielleicht einen Zug des Gesamtbildes der Renaissance anerkennen, welcher jedoch kaum irgendwo so ersichtlich hervortritt, als in dem Schicksal des Giordano Bruno.

In ihm selbst entspricht das sporadische Hervortreten der werthvollen Einsichten aus der noch stark ausgeprägten, scholastischen Tradition heraus in etwas diesem Zuge des allgemeinen Characters seiner Zeit. In einem gewissen Sinne ist Bruno diesem Zwiespalt zum Opfer gefallen; insofern er nämlich, wäre derselbe in ihm völlig überwunden gewesen, der kirchlichen Inquisition möglicherweise gar keinen Anhaltspunkt für ihre Verurtheilung mehr geboten haben würde. Andererseits würde ohne diesen beständigen, inneren Kampf seine Leidenschaft für das Wahre weniger stark gewesen sein, und er würde demnach zwar immer noch als Philosoph bemerkenswerth, aber nicht als Dichter unter den Philosophen in so besonderem Grade merkwürdig haben werden können. —

Man wird hierin nur die Auslegung jener Uebereinstimmung des tragischen Grundzuges seines Gemüths mit der tragischen Wendung seines Geschicks wiederfinden, welche uns bereits im Eindruck seiner Gedichte auffiel.

Eine solche Verbindung in der Idee möchte jedoch als das gerade Gegentheil einer etwaigen praktischen Rechtfertigung seines grausamen Endes anzusehen sein; vielmehr glauben wir, dass in einem solchen Vorgang eine laute Berufung an die bessere Gerechtigkeit der Nachwelt enthalten ist. Sie würde die dem Bruno angethane Ungerechtigkeit offenbar nur durch eine um so nachdrücklichere Hervorhebung des, wie erwähnt, zwar nicht vollkommen durchgebildeten, aber doch vorhandenen, wirklich reformatorischen Elements in seiner Denkweise ausgleichen können. Wir waren abzuleiten bestrebt, wie dies im wesentlichen mit dem dichterischen Element in Bruno eines sei, oder, nach unserer genaueren Erklärung, mit seinem Versuche der poetischen Durchdringung einer positivistisch begründeten Weltanschauung. Sicherlich würde nun eine Zeit, welche diese Richtung der Philosophie Bruno's in ihre Anschauungen lebensvoll aufzunehmen vermöchte, zugleich an reformatorischem Gehalte dem Zeitalter der Renaissance weit überlegen sein. — Hiermit sind wir jedoch bereits an die äussersten Grenzen des uns vorliegenden, specielleren Problems gelangt.

Bibliographische Anmerkung.

Bartholmæss, Jordano Bruno wird noch immer mehrfach als das Hauptwerk über den in Rede stehenden Philosophen angeführt; jedoch hat vielmehr Berti, *vita di Giordano Bruno da Nola* den höheren Anspruch auf diese Bezeichnung. Dieses Buch nämlich ist anlässlich und auf Grund der in ihm zum ersten Male an's Licht tretenden und wegen ihrer Einzigkeit allerdings unschätzbaren Dokumente des Venetianischen Prozesses gegen Bruno verfasst worden. Sigwart, die Lebensgeschichte Giordano Bruno's verwerthet diese und einige neuentdeckte, ebenfalls von Berti veröffentlichte Dokumente zu einer höchst übersichtlichen Darstellung. In den Protokollen jenes Prozesses findet sich vor allem eine zusammenhängende Lebensskizze, mit welcher Bruno selbst dem Inquisitor Antwort gab, ein ansehnlich seiner Authenticität erhebliches Aktenstück, ohne dass es freilich an Inhalt oder auch an Stimmung und Färbung den Charakter einer dürftigen Notiz verleugnete. Ueber sein Leben — das Denkerleben eines Bruno! — kann uns die abgemessene Auslassung des plötzlich in einen Criminalprozess verwickelten Mannes keinen wahren, tiefen Aufschluss geben. Vollends seine Lehre würde man aus diesen Protokollen gar nicht ermessen können, zum Theil sogar verfehlt erschliessen. Die schmäbliche Intrigue, welcher sich der Philosoph über Nacht verfallen sah (Berti, *vita* 340), und die Unerbittlichkeit eines Gerichtshofes, dessen immer wiederholte, kirchliche Inquisition den Kern seiner Lehre nie auch nur berührt, diess sind die Bedingungen der hier vor unsere Augen tretenden Lage, der Gemüthsverfassung Bruno's und seiner

Aeusserungen. Er konnte den meisten dogmatischen Fragen mit Zugeständnissen antworten, weil sie eben noch gar nicht in der Sphäre belegen waren, welche seine eigenen Thesen und Gedanken umfingen. Zu kühn muss uns hier schon die Einlassung auf die Frage nach der ‚Persönlichkeit‘ Gottes erscheinen, welche er, allerdings unter Verwahrung und Berufung auf Augustin, zu verneinen den Muth hatte; als Typus der eigenthümlichen Inkongruenz zwischen Inquirenden und Inquisition mag die Frage gelten, ob er in seinen Schriften Ketzer mit Auszeichnung genannt habe, und die folgerichtige Beantwortung: ja, aber nicht als Ketzer. Da hatte der Titel „cena delle ceneri“ Anstoss erregt; soll es uns in unserer sehr nachdrucksvollen Auffassung dieser Schrift beirren, wenn Bruno diesem Bedenken gegenüber den gelegentlichen Charakter derselben hervorhob, und als ihren Hauptzweck die Verhöhnung des Nundinius und Torquatus angab? Soll es uns an dem Helden Bruno irre machen, wenn wir hier erfahren, wie er endlich wiederholt in den verzweifelten Ausruf ausgebrochen sei: was soll mir das? ich habe nie dergleichen gesagt, oder über dergleichen gelehrt! — wie er endlich auf die Kniee gefallen ist und flehentlich, unter Zugeständniss mannigfachen Irrthums, gebeten hat, man möge ihm seine Strasse ziehen lassen?

Aber eines macht uns diese letztere Thatsache bemerklich: dass diese Dokumente, in ihrer Vereinzelung uns so werthvoll, dennoch nicht einmal die Frage seines Prozesses wesentlich aufhellen. Woher entnahm man den Vorwand, nach dieser doch immerhin die allgemeine Form eines Widerrufes an sich tragenden Schlusserklärung Bruno's, weiter gegen ihn zu verfahren? Ein Zwischenraum von sieben Jahren, ohne eine Spur von dokumentarischen Verlautbarungen. — Dass es im Verlaufe gelungen ist, den Philosophen auf Gegenstände zu bringen, in welchen er unerbittlich fest auch den leisesten Schein des Widerrufs vermied, zeigt schliesslich und entscheidend sein Tod und seine erhabene Haltung in diesem Moment. Dass uns aber diese letztere verbürgt

ist, das macht den hohen Werth des, aller Wahrscheinlichkeit nach authentischen Briefes Schoppens aus, dieses — neben einer Erwähnung in einem Briefe Kepler's — einzigen, schon länger bekannten Dokumentes von Bruno's Martyrium.

Die Jahrhunderte hindurch völlige Vereinzelung dieser Dokumente ist viel zu auffallend, als dass sie sich durch blossen Zufall erklären liesse. Zwei private Kundgebungen, nur gelegentlich veröffentlichte Briefe, verewigen einzig ein Ereigniss, welches auf offenem Markte zu Rom, im Jubeljahre 1600 stattgefunden hat: was man hier auch übrigens, mit Recht, an inneren Gründen beibringen mag, so muss doch die Erklärung zu Hilfe genommen werden, dass andere Bekundungen planmässig beseitigt worden sind. Ist auch einiges wenige Dessbezügliche neuerdings aufgefunden worden, so scheinen doch auch, nach Berti p. 8, Spuren einer solchen planmässigen Verdunkelung der Nachrichten entdeckt worden zu sein. Wenn z. B. die Historiker der Dominikaner die einstige Zugehörigkeit des Bruno zu ihrem Orden in Abrede stellen (Berti 3, Anm.) so dürfte dies sich schwerlich, durch alle Instanzen, aus reiner Vergesslichkeit erklären lassen. Waren doch selbst Bruno's Schriften in einem so hohen Grade selten und dadurch unzugänglich geworden, dass auch hier die Annahme der blossen Zufälligkeit ausgeschlossen bleibt.

Von diesen nun, den einzigen, unerschöpflich reichen und im tiefsten Sinne wahrhaftigen Quellen für seine Lehre wie für seine Person, zunächst die weitaus werthvollsten, die italienischen, gesammelt und herausgegeben zu haben, bleibt das unter solchen Umständen besonders hervorzuhebende Verdienst Adolph Wagner's.
