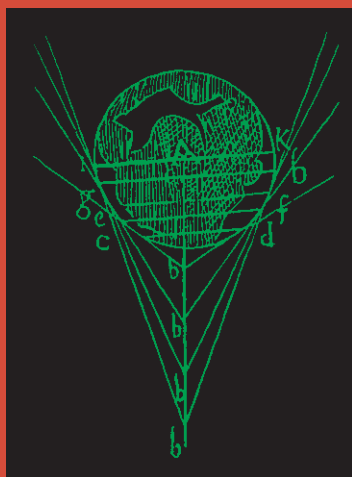


GIORDANO BRUNO WERKE

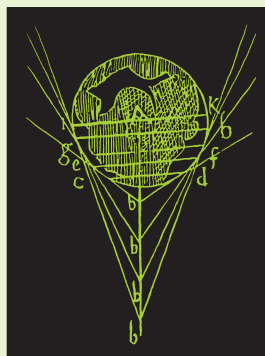


Meiner

GIORDANO BRUNO WERKE



BRUNO GIORDANO WERKE



Mit der
kritischen Edition von
Giovanni Aquilecchia
herausgegeben von
Thomas Leinkauf

BAND 3

FELIX MEINER VERLAG · HAMBURG

GIORDANO BRUNO

DE LA CAUSA,
PRINCIPIO
ET UNO

ÜBER DIE URSACHE,
DAS PRINZIP
UND DAS EINE

Italienisch – Deutsch

Übersetzt, kommentiert und
herausgegeben von

THOMAS LEINKAUF

FELIX MEINER VERLAG · HAMBURG

Diese Ausgabe folgt der unter der Schirmherrschaft des Istituto Italiano per gli Studi Filosofici und des Centro Internazionale di Studi Bruniani bei »Les Belles Lettres« erschienenen kritischen Edition *Œuvres Complètes de Giordano Bruno* (Paris 1993 – 1999), ediert von Giovanni Aquilecchia, herausgegeben unter der Leitung von Yves Hersant und Nuccio Ordine.

Wir danken dem Verlag »Les Belles Lettres« für die freundliche Genehmigung zur Verwendung des italienischen Textes, dem Istituto Italiano per gli Studi Filosofici und dem Centro Internazionale di Studi Bruniani für die gute Kooperation sowie der Fritz Thyssen-Stiftung für die großzügige Unterstützung der deutschen Ausgabe.

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

ISBN: 978-3-7873-1803-2

eBook ISBN: 978-3-7873-3512-1

Zitiervorschlag: BW III

www.meiner.de

© Felix Meiner Verlag Hamburg 2006. Alle Rechte vorbehalten.

Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Gestaltung: Jens-Sören Mann.

Satz: Type & Buch Kusel, Hamburg. Druck: Strauss, Mörlenbach.
Bindung: Litges & Dopf, Heppenheim. Gedruckt auf alterungsbeständigem »Alster«-Werkdruckpapier (ANSI-Norm resp. DIN-ISO 9706), hergestellt aus 100 % chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

INHALT

Vorbemerkung	VII
Einleitung. <i>Von Thomas Leinkauf</i>	IX
1. Einleitende Bemerkungen IX 2. Die Texte vor De la Causa: De umbris idearum, Cantus circaeus, Sigillus sigillorum, Candelaio, Cena de le ceneri XIX 3. Der engere historische Kontext (Paris–London) LXIII 4. Die Schrift De la Causa: Aufbau und Grundthemen LXIX 5. Wirkungsgeschichte CXIV 6. Editorische Notiz CLIII	
Bibliographie	CLV

GIORDANO BRUNO

DE LA CAUSA, PRINCIPIO ET UNO

ÜBER DIE URSACHE, DAS PRINZIP

UND DAS EINE

Einleitungsschreiben	5
[Gedichte]	29
Erster Dialog	37
Zweiter Dialog	85
Dritter Dialog	129
Vierter Dialog	183
Fünfter Dialog	227
Kommentar. <i>Von Thomas Leinkauf</i>	269
Glossar	519
Personenregister	521
Sachregister	527

VORBEMERKUNG

Diese neue zweisprachige Ausgabe *Giordano Bruno, Werke* umfaßt in chronologischer Reihenfolge zunächst alle sieben Schriften, die Bruno in italienischer Sprache verfaßt hat. Sie ist die erste philologisch zuverlässige italienisch-deutsche Edition und ersetzt die einsprachige Gesamtausgabe der italienischen Dialoge, die Ludwig Kuhlenbeck unter dem Titel *Gesammelte Werke* in den Jahren 1904–1909 im Eugen Diederichs Verlag (Leipzig und Jena) herausgegeben hat. Nach Möglichkeit werden die italienischen Dialoge im Anschluß durch die lateinischen Werke ergänzt.

Das Ziel aller an dieser Ausgabe Beteiligten war, nicht nur dem heutigen Stand der Forschung entsprechende neue Textausgaben für den deutschen Sprachraum vorzulegen, sondern zugleich die Werke Brunos auf gesicherter Basis durch ausführliche Kommentare zu erschließen. Grundlegend für die Neuedition ist die kritische Ausgabe von Giovanni Aquilecchia, die einen gesicherten italienischen Grundtext bereitstellt. Für die Übersetzungen konnte zum Teil auf bereits vorliegende Einzelausgaben zurückgegriffen werden, die überprüft und, wo nötig, überarbeitet wurden, während andere vollständig neu anzufertigen waren. Jeder Band enthält darüber hinaus eine ausführliche Einleitung, in der über Werk, Werkgenese und die Wirkungsgeschichte informiert wird, eine Bibliographie, Namen- und Sachregister sowie ein Glossar. Die Paginierungen der Ausgaben *Œuvres complètes*, hg. von Yves Hersant und Nuccio Ordine, Paris 1993 ff. (Les Belles Lettres), sowie der *Dialogi italiani*, hg. von Giovanni Aquilecchia, Firenze 1958 (Sansoni), werden mitgeführt, um den Bezug auch älterer Forschungsliteratur auf die Neuausgabe zu ermöglichen.

Der Herausgeber der Ausgabe, die Herausgeber der einzelnen Bände und der Verlag danken Christiane Bacmeister, Prof. Dr. Ferdinand Fellmann und Dr. Kai Neubauer dafür, daß sie ihre Übersetzungen für die Ausgabe *Giordano Bruno, Werke* zur Verfügung gestellt haben. Herzlich gedankt sei auch Prof. Nuccio Ordine und der Société d'édition

Les Belles Lettres für die kollegiale Kooperation und die Bereitstellung der italienischen Texte, dem Italienzentrum der Freien Universität Berlin und seinem Leiter Prof. Dr. Jörg Hempfer, sowie Prof. Dr. Wilhelm Schmidt-Biggemann vom Philosophischen Seminar der Freien Universität, die dem Projekt seit der Anfangsphase ideelle und logistische Unterstützung angedeihen ließen. Besonderer Dank gilt schließlich der Fritz Thyssen-Stiftung für die großzügige Förderung dieses Editionsprojekts.

Stephanie von Beverfoerde und Robert Klimek (Philosophisches Seminar der Universität Münster) sei für unermüdliche Hilfe bei bibliographischen und organisatorischen Dingen, Henning Hufnagel MA (Freie Universität Berlin) und Maureen Lukay MA sei für das kompetente Korrekturlesen des dritten Bandes der Ausgabe gedankt.

Thomas Leinkauf (Münster / Berlin)

EINLEITUNG

1. Einleitende Bemerkungen

Giordano Brunos drittes (erhaltenes) italienisches Werk, der Dialog *De la causa, principio et uno*, ist Teil eines Ganzen und zugleich dieses Ganze selbst.¹ Er ist weder, in der Folge eines gleichsam scholastischen Distinktionswillens des Idealismus des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts, als, wie es Giovanni Gentile getan hat, sogenannter »metaphysischer« Dialog von den »moralischen« Schriften getrennt zu lesen (eine Trennung, der noch E. Garin verpflichtet blieb²), noch ist er, zusammen mit den anderen italienischen Schriften, vom lateinischen

¹ Nicht erhalten sind: die *Arca di Noè* (vermutlich entstanden im Neapler Konvent im Jahr 1568), die Abhandlung *De' segni de' tempi* (Venedig 1577) und die *Clavis magna* (vgl. *Explicatio*, OL II, 2, S. 160), die vielleicht in Toulouse (1578–81) oder schon in Neapel entstanden ist und den »Kern« von *De umbris* und *Sigillus* enthalten haben dürfte (De Benart: *Immaginazione e scienza* (1986), S. 12 ff.; Sturlese: *Introduzione* (1991), S. X; siehe auch unten Anm. 24). Daß *De la causa* das eigentlich metaphysische Hauptwerk Brunos ist, gilt in der Forschung zu Recht als ausgemacht, vgl. Beierwaltes: *Einleitung* (1977), S. XI; Ingegno: *Cosmologia e filosofia* (1978), S. 63: »il *De la causa* può essere considerato come l'opera in cui si dispiega il tentativo di una riforma della metafisica che trovi il suo fondamento nelle sostanziali novità sul piano cosmologico«, das sich als zitathafte Übernahme auch findet bei Spruit: *Il problema della consocenza* (1988), S. 161, 164: »una effettiva riforma della metafisica in base alle innovazioni sostanziali recepite dalla cosmologia«; Ciliberto: *Introduction* (1996), S. XII f.: »la grande réflexion métaphysique que développe Bruno dans le *De la causa*«; Raimondi: *Il sigillo* (1999), S. 123 f.: »il più metafisico dei dialoghi italiani«; Granada: *Giordano Bruno* (2002), S. 127: »fondamento metafisico«; Canone: *Il dorso e il grembo* (2003), S. 19: *De la causa* steht im Zentrum der Ausarbeitung einer »ontologia, come dottrina fisica dell'ente e non quindi su un piano logico-astratto. Un' ontologia [...] che fa tutt' uno con la sua cosmologia«.

² So etwa in Garin: *L'umanesimo italiano* (1978), S. 240–245. Zu der Ein-

Werk sachlich absetzbar. Er teilt mit allen Schriften des Nolaners, daß in ihm, trotz der evidenten Orientierung an philosophischen Spezialproblemen und dem unabweislichen Überwiegen metaphysischer Grundsatzüberlegungen, *in nuce* das Ganze seines Denkens gegenwärtig ist – jede Einzelschrift kontrahiert den universalen Grundgedanken dieses Werkes in einen singulären, gerade durch seine Werkindividualität »sprechenden«, faszinierenden Ausdruck. Wie in der fraktalen Geometrie, deren Grundstruktur unabhängig vom konkreten Bereich der Exemplifikation durch die infinitesimale Sichselbstgleichheit des bestimmenden Formprinzips gekennzeichnet ist, so erscheinen die Werke Brunos, sicherlich in verschiedener Intensität, als insistierender Selbsta Ausdruck dieses unruhigen, überreichen Ingeniums. Sie verweisen also auf den allgemeinen philosophischen Gehalt in einer besonders ausgeprägten und immer auch für den Leser anregenden Weise durch die »eigenen Augen« des Nolaners selbst. Die neuere Forschung hat zu Recht immer intensiver, wenn auch auf verschiedene Weise und mit verschiedener Intention, auf die Einheit zumindest des italienischen Werkes gepocht³, und sie hat, in teilweise minutiösen Ein-

teilung in G. Gentile, *Opere italiane*, I *Dialoghi metafisici*, Bari 1907; II *Dialoghi morali*, Bari 1908 (= DI) vgl. Canone: *Nota introduttiva* (1999), S. XVII.

³ Vgl. etwa Guzzo: *Giordano Bruno* (1960), S. 37 f., 43 ff.; Ingegno: *Regia pazzia* (1987), S. 143–148, ders.: *L'unità dell'opera* (1990); Granada: *Introduction* (1999), S. XXXIX–LVI; ders.: *Giordano Bruno* (2002), S. 12: »la interpretación de la obra italiana de Bruno (los seis diálogos filosóficos publicados en Londres en 1584–85) como una obra unitaria (un único libro, podríamos decir)«, 127, 185; Canone: *Nota introduttiva* (1999), S. XIX–XXI; ders.: *Le leggi dell'anima* (2001); Ordine: *La soglia dell'ombra* (2003), S. 11: »Le opere italiane, nella struttura di fondo, sono invece il frutto di un disegno filosofico coerente, sono la testimonianza di un progetto che dalla Cena – ma, in maniera più informe, anche dal Candelaio – si estende fino ai Furori«, so auch S. 40–43. Ordine schlägt folgende Entwicklungslinie vor: 1) Beginn mit der Naturphilosophie (Cena, Causa, Infinito), 2) Weiterentwicklung mit der Moralphilosophie (Spaccio, Cabala), 3) Ende mit einer Philosophie der »Betrachtung« (filosofia contemplativa) (Furori), ebd. S. 13, 42. Dem ist grundsätzlich zuzustimmen. Allerdings wird dabei, so sehr die »aufsteigende« Entwicklungslinie überzeugen mag, der besondere Charakter von *De la causa* zu sehr auf die astronomisch-kosmologischen Reflexionen von Cena und In-

zeluntersuchungen, nachgewiesen, daß die italienischen Schriften, deren erste noch zu Ende des Pariser Aufenthaltes verfaßt und gedruckt worden ist (Candelaio, 1582), direkt auf zentralen Gedanken aufrufen, die in den durchgängig auf Latein verfaßten Texten der Pariser Zeit formuliert worden sind, deren letzte, wohl noch in Frankreich verfaßten oder zumindest begonnenen Schriften selbst erst in Oxford/London, also zu Beginn des Englandaufenthaltes, zum Druck gegeben wurden (vgl. hierzu Einleitung Teil 3). Die Einheit des Brunonischen Denkens in der Verschiedenheit der thematischen Bezüge (Mnemonik, Kosmologie, Humanismuskritik, Religionskritik, Magie) erfahren wir als heutige Leser vor allem darin, daß es Konstanten gibt, die sich von den frühesten, zum großen Teil durch Bruno selbst oder indirekt überlieferten Nachrichten aus der Zeit in Neapel, über die in Frankreich verfaßten lateinischen Abhandlungen, die Londoner Schriften, die Wittenberger und Frankfurter Texte bis in die letzten, nur noch durch die Inquisitionsprotokolle dokumentierten Äußerungen dieses Denkers durchhalten. Die Hauptkonstante ist sicherlich ein genuin philosophisches – vom eigenen Anspruch her nicht theologisches – Bewußtsein von der durchgreifenden Einheit der Wirklichkeit, das jedoch in einer originellen, neuen Weise als komplexe Philosophie von Bruno exponiert wird: als eine duplierte Form von Denken, die einmal durch den Gedanken eines immanenten und zum anderen durch den eines transzendenten Einen bestimmt ist.⁴ Im Rahmen dieser Vorgabe

finito eingeschränkt und die übergreifende Verbindlichkeit der ontologisch-metaphysischen Diskussionen und Lösungsvorschläge von *De la causa* für alle folgenden Texte (schon anfangend mit *De l'infinito*) nicht hinreichend deutlich; hierzu jetzt Leinkauf, *Metaphysische Grundlagen* (2005 b). Zudem sollte auch im Blick bleiben, daß schon die *Cena* nicht nur »kosmologisch« argumentiert, sondern, wenn auch wenig entfaltet, doch schon die Grundzüge von Brunos Religionskritik aufweist, die nicht von der Vision der neuen physikalisch-kosmologischen Ordnung zu trennen ist. Granada: *Giordano Bruno. Universo infinito* (2002), S. 185 spricht hier zu Recht von einer Reziprozität von Dechristianisierung und Deeschatologisierung der Wirklichkeit und der Verunendlichung und Homogenisierung des Universums – beide Aspekte sind im Denken Brunos nur abstrakt zu trennen.

⁴ Aufschlußreich hierzu sind die Analysen Mancinis, der von einer »ambi-

geht Brunos Philosophieren, obgleich auch der Nolaner den für seine Zeit typischen skeptischen Grundzug des Denkens an manchen Stellen zum Vorschein kommen läßt, zudem unbeirrlich davon aus, daß es eine substantielle Korrespondenz zwischen Sein und Denken gebe. Damit stellt sich seine Perspektivierung der Wirklichkeit ganz deziert – und an vielen Stellen durch explizite Hinweise reflektiert – in eine Tradition des Denkens, die sich, ausgehend vom älteren Parmenides, über Platon und Plotin, bis hin zu Cusanus und Ficino in immer neuen Ansätzen als Denken des Einen ohne Reduzierung der Vielfalt

guitá« der nolanischen Philosophie spricht, die nicht dazu führen dürfe, daß man einen Aspekt dieses Denkens ausschaltet – entweder die Immanenz gegen die Transzendenz als einzigen, wahren Kern von Brunos Denken herausstellt oder etwa die Identität gegen die Differenz et vice versa zum philosophischen Fundament macht –, sondern die als konstanter und intendierter Ausdruck des einen, in sich dynamischen Denkens Brunos festgehalten werden müsse, das sich in zwei »parallelen und komplementären Philosophien« ausdrücke: »la via analogica della differenza e la via dialettica dell'identità«; vgl. Mancini: *La sfera* (2000), S. 16 f., 21 ff., 169 u. ö. Der erste Weg, der der Differenz, der Analogie und der »scala rerum«, baue auf Marsilio Ficino auf (der seit *De umbris idearum* und dem *Sigillus sigillorum* präsent ist), der zweite, der der Spekulation, der Überwindung des Widerspruchsprinzips und des absoluten Einen (der Identität), auf Nicolaus Cusanus, ebd. S. 25 f.; jetzt auch ähnlich – aber nur andeutend – Ciliberto: *L'occhio di Atteone* (2002), S. 57: »il carattere ›binario‹ della filosofia – e della metafisica – bruniana«. Schon Michel: *La cosmologie* (1962), S. 79 hat, angelegentlich der Terminologie und der Sachaspekte der *Summa terminorum metaphysicorum*, darauf hingewiesen, daß Bruno »n'a jamais cessé d'être hanté par les images et les formules du néoplatonisme«, Beierwaltes hat dies auch für die Argumente selbst an mehreren Stellen nachgewiesen, vgl. Beierwaltes: *Einleitung* (1977); ders.: *Actaeon* (1978); ders.: *Denken des Einen*, (1985); Spruit: *Il problema della conoscenza* (1988), S. 54 f. verweist zusätzlich darauf, daß im Gedanken des Einen eher das »ens unum« zu sehen sei, also nicht das absolute Eine oder unum simpliciter. Hierzu solle verglichen werden Ficino, in *Parm.*, Opera 1138; in *Philebum*, Opera 1222 und in *Plotinum*, Opera 1775 mit *Summa*, OL II/1, S. 24. M. E. sollte diese grundsätzlich richtige Beobachtung jedoch dahingehend relativiert werden, daß Bruno, wie schon die neuplatonische Tradition, zwischen dem unum supersubstantiale und dem unum coordinatum oder unum ens differenziert, vgl. unten S. LXXIX f.

und Differenz des Seienden erwiesen hatte.⁵ Die – scheinbar skeptischen – Ausführungen Brunos zu der »Schattenhaftigkeit« unserer Erkenntnis bzw. unserer Erkenntnisinhalte werden nicht nur relativiert durch seine immer wieder durchbrechende Emphase für die Leistungen des menschlichen Denkens – seines »ingeniums« (ingegno), seiner »mens« (mente) –, die diesem einen unverlierbaren, fundamentalen Orientierungsanhalt in der Weite des unbegrenzten, zur Konturlosigkeit tendierenden Seins vermitteln⁶: die Einsichten in die Existenz und das Wesen des Einen, die Präsenz moralisch-ethischer Gewißheiten, das Herausstellen der intentionalen Grundvollzugsform der »Liebe« (amore), die bewußte imitatio göttlicher Schöpferkraft⁷; sondern auch durch klassische Argumente der antiken und mittelalterlichen Tradition, in denen *Idee – Sein (Substanz) – Begriff*, als drei Modi der Präsenz des Einen und Wahren, untereinander in bestimmten Verhältnissen stehen, die Ausdruck der Architektur des Seins sind⁸ und in denen das Sein dem Denken (selbst noch wenn dieses, wie bei Cusanus, das Messende ist) das Maß gibt.⁹ Gegenüber diesen Leit-Gewißheiten stellen sich, ver-

⁵ Zu dieser Tradition vgl. Beierwaltes: *Denken des Einen* (1985) mit weiterführender Literatur. Zu Brunos im Grunde nicht-pessimistischem, auf unendliche Varianz und Neuheit setzendem Ansatz vgl. – gegen Ciliberto: *L'occhio di Atteone* (2002), S. 111–140 – Canone: *Il dorso e il grembo* (2003), S. 178 f.

⁶ Zum Ingenium vgl. Canone: *Il concetto di ›ingenium‹* (1998) passim; zur ›Teilhabe‹ der menschlichen Seele, mittels ihres »intelletto« oder ihrer »mente«, am göttlichen Prinzip Michel: *La cosmologie* (1962), S. 121 ff., 123: »doué d'intellect, il prend conscience de cette participation et, dans la mesure où il le peut, imite l'action créatrice de l'Intelligence suprême au lieu de subir passivement ses impulsions«.

⁷ Vgl. Furori, OC VII, S. 135–137 (DI, S. 995 f.).

⁸ Vgl. Bruno, *Imaginum*, OL II/3, S. 215 ff. (Deus–natura–ars, meta-physica–physica–logica, idea–forma–ratio/intentio); *Minimo*, OL I/3, S. 301; *Theses de magia* OL III S. 462. Zur Bedeutung von »ante rem–in re–post rem« allg. vgl. A. Schmitt: *Anschauung und Denken* (1998); für Bruno vgl. Spruit: *Il problem della conoscenza* (1988) passim; Mancini: *La sfera* (2000), S. 25, 29, 32.

⁹ Vgl. G. Bruno, *Immenso*, OL I/2, S. 275: »Naturaque sit rationi lex; non naturae, ratio«; aber auch schon Acrotismus, OL I/1, S. 101.

gleichbar etwa dem, was wir auch bei Cusanus beobachten können, die kritischen oder besser: erkenntniskritischen Reflexionen und begrifflichen Prägungen des Nolaners als zwar wichtige, aber nicht letzt-entscheidende Züge seines Denkens heraus. Es ist etwas anderes, ob ich grundsätzlich davon ausgehe, daß uns das Sein nicht so, wie es an ihm selbst ist, erkennbar ist, mit der Folge, daß ich ebenso grundsätzlich kein Wissen über dieses Sein – die Welt – erwerben kann und daß ich, weil es kein Wissen gibt, mich daher auch jeglicher Positionierung enthalten müsse oder mich so positionieren müsse, daß mir *jede* Position als möglich erscheint. Oder ob ich, von derselben Grundannahme ausgehend (daß mir kein unmittelbarer epistemischer Zugriff auf das Sein der Dinge möglich ist), dennoch sage: das Wissen, was uns möglich ist (gerade in seinen höchsten Formen der Genauigkeit, Exaktheit, Überprüfbarkeit und Sicherheit: der Mathematik und der Philosophie), ist wirklich Wissen, es sagt etwas über das Sein aus, es führt uns in unserem In-der-Welt-Sein weiter (*dignitas hominis*-Argument), es ist eine Form der Wahrheit selbst¹⁰, und es erschließt uns auch, in seinen äußersten Möglichkeiten, eine andere Dimension, auf die hin ich mich durch Spekulation und Intuition (Schau) bewegen kann. Die genuin platonische Vorstellung von einer ontischen (*vestigium*) wie epistemischen (*umbra*) Abschattung¹¹, die alles partizipierende Sein in bezug auf das »*participatum*« erfährt (zu »Teilhabe« bei Bruno siehe Einleitung Teil 2, unten S. XXIII f., Teil 4, unten S. LXXXIV)], ist in der oben genannten Tradition ebenso in je verschiedener Intensität präsent gewesen, hat vielleicht ihre originellste Deutung durch die Theorie des Cusaners von

¹⁰ Vgl. G. Bruno, *Umbris*, intentio 14; Sturlese S. 36: der »Schatten«, als »*umbra conducens ad lucem*«, ist »*latenza della verità*«; vgl. Immenso, OL I/1, S. 312: das Universum selbst ist ein »unermessliches körperliches [d. i. schattenhaftes, T. L.] Abbild der Gottheit« – »*corporeum illius [sc. divinitatis sive intellectus universi] immensum simulacrum*«. Causa, dialogo 2, BW III, S. 88 (OC III, S. 105 ff.): *vestigio, remoto effetto, indumenti, spalli, specchio, ombra, enigma*. Für Bruno geht es jedoch immer darum, die »Dinge selbst« (*res ipsas*) zu erfassen, nicht nur ihre Abbilder oder Schatten und nicht nur ihre sinnliche vermittelten Projektionen »*quae sunt in nobis*«, vgl. Sigillus, OL II/2, S. 169.

¹¹ G. Bruno, *Magia*, OL III, S. 458, 462.

der Konjekturalerkenntnis gefunden, von der intrinsischen »Ungenauigkeit« unseres Denkens, die aber eben keinerlei Defaitismus, Skeptizismus oder gar Nihilismus zur Folge hatte. Die »Unerreichbarkeit« des Einen selbst (Transzendenzaspekt), die gerade auch in *De la causa* thematisch ist¹², hat nicht zur Folge, daß überhaupt nichts erreichbar wäre; die Präsenz des Einen im Sein (Immanenzaspekt) hat allerdings zur Folge, daß nichts genau so erkennbar ist, wie es ist, daß nichts direkt oder unmittelbar für uns wißbar ist – denn jedes Sein ist in seinem letzten Grund nichts anderes als das Eine selbst (dieses ist allem Seienden innerlicher/näher als dieses selbst sich je sein kann¹³) –, sondern daß es nur indirekt und d. h. in Brunos Terminologie »schattenhaft«¹⁴ wißbar ist.

Eine weitere Konstante in Brunos Werk ist in dem – durchaus problematischen, mit vielen systematischen Aporien behafteten – Versuch zu sehen, die hierarchisch-teleologische Seinsordnung der Tradition, die

¹² Vgl. *Causa*, BW III, S. 14, 84, 170 f., 226 f. (OC III, S. 17, 101, 207 f., 271 f.).

¹³ Vgl. *Causa*, BW III, S. 22, 232 (OC III, S. 27, 279 sowie den Kommentar S. 285 f., Anm. 66). Mancini: *La sfera* (2000), S. 59 f. hat zu Recht darauf hingewiesen, daß Bruno (etwa in *Summa* OL I/4, S. 113, 120, 125; *Furori*, I dialogo 3, OC VII, S. 137 [DF, S. 812], dialogo 5, S. 231 f. [DF, S. 851] auch mit Blick auf die Vernunft (*intelletto*) selbst unterscheiden kann zwischen einer transzendenten, absoluten, einfachen Vernunft, die, als »*Deus primus*«, »*simplicissimo intuitu*« alles erkennt, und einer (immanenten), relativen, menschlichen, in sich vielfältigen Vernunft, die nur diskursiv und abbildlich (schattenhaft) erkennt. Erstere entspreche dem *intellectus agens*, letztere dem *intellectus possibilis/passivus* der aristotelischen Tradition.

¹⁴ Brunos These von der Indirektheit und Schattenhaftigkeit des menschlichen Erkennens steht allerdings immer wieder in Spannung zu seiner hohen Bewertung der Sinnlichkeit und der sinnlichen Evidenz, die ihn zu einem direkten Vorläufer Campanellas macht, vgl. *Cantus*, dialogus 2, OL II/1, S. 218; *Summa*, OL I/4, S. 127. Eine zentrale Stelle hierzu, auf die schon Cassirer: *Erkenntnisproblem* (1922), S. 237 aufmerksam gemacht hat, ist *Imaginum* I c. 1, OL II/3, S. 94 f.: »*Ideae sunt causa rerum ante res, idearum vestigia sunt ipsae res seu quae in rebus, idearum umbrae sunt ab ipsis rebus seu post res, quae tanto minori ratione esse dicuntur, quam res ipsae quae a naturae gremio proficiscuntur, quanto res ipsae quam mens, idea atque principium effectivum, supernaturale, substantificum, superessentiale.*«.

ihm vor allem im Denken des Plotin, des Thomas von Aquin und in dem Werk des Marsilio Ficino gegenwärtig war, durch eine egalitär-topologische Ordnung zu ersetzen. In letzterer werden traditionelle Formen der ›Vermittlung‹, seien es philosophisch-spekulative, seien es religiös-theologische, einer radikalen Kritik unterworfen.¹⁵ Es läßt sich jedoch zeigen – und in dieser Einleitung soll einläßlicher darauf hingewiesen werden –, daß die Enthierarchisierung nicht ohne Hierarchien, die Entdifferenzierung nicht ohne Differenzen, die Homogenisierung nicht ohne Heterogenes sich im Denken durchhalten läßt, daß, mit anderen Worten, die Kritik an aristotelisch-ptolemäischer Kosmologie, an aristotelisch-scholastischer (und auch platonischer) Ontologie, an christlicher Religion und allgemein an der traditionellen Anthropologie (die z. B. in ihrem »monogenismus« auf diesen Faktoren aufbaute¹⁶) zwar eine aktive Negation von den dort errichteten Differenzen, Abstufungen und Kriterien des Urteilens bedeuten mußte (vor allem der problematischen Wert-Hierarchien), nicht jedoch eine vollständige Aufgabe und Aufhebung aller Struktur überhaupt (etwa der Species-Differenzen, der Differenzen zwischen Individuen, zwischen Denken und Handeln, zwischen einfachem Volk und Weisem, zwischen Gegensätzen und Elementen).¹⁷

¹⁵ Vgl. hierzu Dagron/Védrine: *Mondes, formes et société* (2003); zur egalitär-tropologischen Ordnung, d.h. zur Wendung in die ›Horizontale‹, vgl. auch Mancini: *La sfera* (2000), S. 94 f.: »tale scritto è il luogo dove più si palesa questa caratteristica unità e duplicità della nolana filosofia, in cui la scala della conoscenza perde la sua verticalità, subendo una torsione circolare [...]». La rivoluzione bruniana onnicentrica sul piano della conoscenza si compie così con l'affermazione ›iperdialettica‹ (Merleau-Ponty) del principio di omogeneità, di cui riesce a sprigionare tutta la potenza liberatrice.«

¹⁶ Vgl. Augustinus, *De civitate Dei*, lib. XVI, cc. 7–9, bes. c. 8 (CSEL 40,2, S. 141): »aut si sunt, homines non sunt, aut ex Adam sunt, si homines sunt«; hierzu Granada: *Giordano Bruno* (2002), S. 208 f., 244 ff. An Brunos Kritik des Monogenismus zeigt sich, daß es gerade nicht nur darum geht, falsche Differenzierungen (durch Vereinheitlichung: una sostanza), sondern auch darum, falsche Vereinheitlichungen (durch Vervielfältigung: separatio) rückgängig zu machen.

¹⁷ Dazu ein paar Beispiele aus der unmittelbar an *De la causa* anschließen-

Trotz der unübersehbaren inneren Geschlossenheit des Brunoschen Œuvres sind doch die einzelnen Werke Individuen und stehen untereinander, vergleichbar etwa der Art und Weise, wie einzelne Kunstwerke sich zueinander verhalten, in einer gewissen Spannung, die durch die jeweils eigentümliche Thematik und die eigentümliche Durchführung einer solchen Thematik und deren unverwechselbarem Gepräge bewirkt wird. Vor diesem Hintergrund, der sich wohl allen Lesern des Nolaners zu allen Zeiten aufgedrängt hat, ist es dennoch stets so gewesen, daß es gerade die Schrift *De la causa* war, die als die Grundlegungsschrift seines Philosophierens galt und gilt. Während Giovanni Aquilecchia, in seiner typisch nüchternen Art, *De la causa* eine »funzione ›mediana‹« zwischen der *Cena de le ceneri* und *De l'infinito* zugewiesen hatte¹⁸, ist die neuere Forschung grundsätzlich von der theoretisch-systematischen Bedeutung dieses Werkes für das ganze Denken Brunos überzeugt. So beginnt etwa Michele Ciliberto seine »Introduction« zum dritten Band der Œuvres complètes, der, der chronologischen Ordnung der italienischen Schriften entsprechend, *De la causa* enthält, mit der apodiktischen Feststellung: »Il ne fait aucun doute que le dialogue *De la cause, du principe et de l'un* constitue le noyau théorique fondamental de la ›nova filosofia‹«¹⁹, und er kann dies mit guten

den Schrift *De l'infinito*: *Infinito, dialogo 3*, BW IV, S. 198 f. (OC IV, S. 239): von der »diversità e contrarietà« der Grundfaktoren warm-kalt, Feuer-Erde etc. hängt alle Ordnung, Symmetrie, Komplexion, Zusammenstimmung, alles Leben ab; dialogo 4, ebd., S. 216 (OC IV, S. 259): die individuellen »Differenzen« sind konstitutiv dafür, daß im konkreten natürlichen Sein Prozesse und Entwicklungen möglich sind; dialogo 5, ebd., S. 282 (OC IV, S. 337): »dove è numero infinito, ivi non è grado né ordine numerale, benché sia grado et ordine (!) secondo la ragione e dignità o de diverse specie e geni, o de diversi gradi in medesimo geno e medesima specie.« Zur zentralen Spezies- bzw. Form-Differenz vgl. jetzt Canone: *Il dorso e il grembo* (2003), S. 10 f., 60 f., 176 mit Bezug auf *Causa*, dialogo 5, BW III, S. 238 f. (OC III, S. 285–289).

¹⁸ Aquilecchia: *Schede bruniane* (1993), S. 261 [= Introduzione zu C1 von 1973], vgl. auch S. 234–254.

¹⁹ Ciliberto: *Introduction* (1996) [= OC III] S. IX, XII. Ciliberto wiederholt dabei die Ausführungen, die er schon an anderer Stelle gegeben hatte, fast wörtlich, vgl. Ciliberto: *Introduzione a Bruno* (1996), S. 55: »nel *De la causa*

Gründen tun, nicht nur deswegen, weil es, bei aller Verschiedenheit der einzelnen interpretativen Ansätze, nahezu einhellige Überzeugung ist, daß De la causa die *metaphysische Grundlegungsschrift* Brunos ist²⁰, in der die mnemotechnischen und kosmologischen Reflexionen, die ihr vorangingen, ebenso ein Fundament erhalten wie die ethisch-politischen, religionskritischen Entwürfe, die ihr unmittelbar, im Spaccio della bestia trionfante und in den Eroici furori, nachfolgen; sondern vor allem auch deswegen, weil Bruno selbst durchgehend in seinem darauf folgenden Werk, sei es in den quasi zeitgleichen italienischen, sei es in den späteren lateinischen Schriften, auf De la causa Bezug nimmt.²¹ In De la causa kreuzen sich sozusagen – und das, im Unterschied zu den anderen Londoner Schriften, wegen des ›metaphysischen‹ Charakters – die Entwicklungslinien von Brunos Denken: die des Zusammenfassens einer schon vielfältigen, perspektivenreichen Position, die Bruno sich vornehmlich in Paris angeeignet hatte²², und die einer durch diese konstruktive, fundamentale Zusammenfassung erreichten systematischen Grundlegung und Vorbereitung der zukünftigen Arbeiten. Hin-

– cioè nel testo capitale, in tutti i sensi, della ›nova filosofia‹, S. 63: »quel testo davvero decisivo che è il De la causa, principio et uno«; ders.: *Giordano Bruno* (1990), S. 84: »La posizione ontologica del De la causa, speculativamente sollecitata dalla elaborazione della Cena, è il fondamento della visione del mondo riportata alla luce dalla Musa nolana«.

²⁰ Vgl. etwa zusätzlich zu oben Anm. 1 Kristeller: *Giordano Bruno* (1965), S. 132; Ingegno: *The new philosophy* (1988), S. 254; Spruit: *Il problema della conoscenza* (1988), S. 161: »una ancora provvisoria ma pur sempre sistematica esposizione del suo pensiero metafisico«; Ciliberto: *Introduction* (1996), S. XIII; Canone: *Giordano Bruno* (1999), S. 201; Mancini: *La sfera* (2000), S. 94 f.; Canone: *Il dorso e il grembo* (2003), S. 19, 82 f.: »fondamenti ontologici«.

²¹ Vgl. die Zusammenstellung Ciliberto: *Introduction* (1999) S. Xf.: Infinito, BW IV, S. 40 (OC IV, S. 47); Principiis, OL III, S. 525; Vinculis, OL III, S. 695 f.

²² Es handelt sich um folgende zentrale Themenbereiche: den der Zeit (tempus) und der damit zusammenhängende der »vicissitudo rerum«; den der epistemologischen und ontologischen Einheit (mens bzw. unum), den der konstitutiven »Schattenhaftigkeit« unseres Erkennens (umbra); ders., *Metaphysische Grundlagen* (2005 b).

ter die hier geleistete Arbeit an Zentralproblemen und Grundbegriffen der philosophisch-theologischen Tradition, an dem der Welt-Seele, der Vernunft (intellectus), der Substanz, der Form, der Materie und, vor allem, des Einen, konnte Bruno selbst schwerlich zurückfallen, wohl aber konnte er, auf der Basis des Geleisteten, Modifikationen und andere Perspektivierungen vornehmen.²³ Und es sind diese Perspektivierungen, die deutlich machen, daß eben auch noch im Ansatz des Nolaners eine ›metaphysische‹ Grundlegung die Basis für alle anderen, sei es ethischen, theologischen, magischen oder politischen Theoreme darstellen kann.

2. *Die Texte vor De la causa: De umbris idearum, Cantus circaeus, Sigillus sigillorum, Candelaio, Cena de le ceneri*²⁴

Bruno hatte sich in Paris, wo er im Herbst 1581, nach vorangehenden, durchaus immer wieder prekären Aufenthalten in Genf, Lyon und Toulouse ankam, vor allem durch seine Kompetenz in Sachen Gedächtnis-

²³ Vgl. hierzu Leinkauf: *Einheit, innere Kraft und substantielle Form* (2003); ders. *Metaphysische Grundlagen* (2005b).

²⁴ Vor der Publikation der vier Schriften *De umbris idearum*, *Cantus circaeus*, *Candelaio* und *De compendiosa architectura*, alle Paris 1582, hat Bruno nach eigener Auskunft nur zwei weitere Schriften verfaßt und publiziert, die jedoch nicht überliefert sind: 1. eine *Arca di Noè*, gewidmet Pius V. (1566–72), eventuell im Jahr 1572 (Druckort: Venedig?), vgl. *Cena*, Appendice II, OC II, S. 321 (= DI, S. 79); *Cabala*, OC VI, S. 13–15 (DI, S. 841–842) und 2. einen Text betitelt *De’ Segni de’ tempi*, Venetiae 1577; nicht publiziert, aber von Bruno mehrfach erwähnt, ist eine – sicherlich lullistische – *Clavis magna* und ein *Purgatorio de l’inferno*, zur Sache Sturlese: *Introduzione* (1991), S. X mit nn. 4–5. Hier kann nicht alles zur Sprache kommen, was die Forschung an inneren Vernetzungen und Verwebungen zwischen der Pariser Zeit und London, zwischen den Texten vor *De la causa* und diesem selbst, herausgearbeitet hat; vgl. u. a. zu *Umbris* Sturlese: *Introduzione* (1991), *Per un’interpretazione* (1993) passim; zu *Sigillus Ingegno*: *Cosmologia e filosofia* (1978), S. 247–257; ders.: *Regia pazzia* (1987), S. 133–143; Spruit: *Il problema della conoscenza* (1988), S. 14 f., 112 f., mit Betonung des erkenntnistheoretischen Hintergrundes; Spruit geht S. 14 davon aus, daß es nach 1585, also nach dem zweiten Pariser Aufenthalt, »keinen Bruch mehr in seinem Denken« gegeben habe und

kunst – ars memorativa – bis hin zum Hofe Ansehen erworben und von Heinrich III. eine Stelle als *lecteur royal*, d. h. als »lecteur« am damaligen Collège Royal, erhalten.²⁵ Die Reflexionen zu Struktur, Funktion und Leistungsvermögen des Gedächtnisses waren ein thematischer Bereich, der nicht nur das Denken des Nolaners immer wieder herausforderte und auch zu neuen Lösungsansätzen etwa in der Verbindung von ars memorativa und »logica phantastica«²⁶ provozierte, sondern der, wie die Rezeptionsgeschichte des Lullismus, aber auch die unmittelbare Wirkung von *De umbris idearum* beweisen, ein allgemeines Interesse in den gebildeten Kreisen repräsentierte.²⁷ So stehen eben schon in der Pariser Zeit rekonstruierende und verbessernde Auslegungen der sogenannten »lullischen Kunst« (*ars lulliana*), wie sie in *De compendiosa architectura* vorliegen, neben einer Schrift wie *De umbris idearum*, deren Gehalt deutlich über diesen Hintergrund hinausgeht und in der Bruno, obgleich noch fest in der Tradition der durch den Ähnlichkeitsbegriff (*similitudo*, *simile*) bestimmten Ontologie stehend²⁸, in gewisser Weise

daß Bruno die menschliche Erkenntnis »nella struttura metafisica della realtà« fundieren wollte, ebd. S. 15; Ciliberto: *Giordano Bruno* (1990), S. 34–49; zu *Cantus circaeus* vgl. Tirinannzi: *Il cantico dei cantici* (1999), zu *Candelaio Ordine: Introduzione* (2002), S. 26–68 und zur *Cena Aquilecchia: Introduzione* (1955); ders.: *Giordano Bruno in Inghilterra* (1995).

²⁵ Siehe Brunos Berichte im Rahmen des Prozesses in: Spanpanato: *Vita di Giordano Bruno* (1921), S. 700 f. Vgl. Sturlese: *Introduzione* (1991); Ordine: *Introduzione* (2002), S. 16 f.; ders.: *La soglia dell' ombra* (2003), S. 9–25.

²⁶ Zum Begriff »logica phantastica« vgl. Bruno, *Cantus*, *dialogus* 2, OL II/1, S. 234.

²⁷ Vgl. Yates: *The art of memory* (1966); Rossi: *Clavis universalis* (1983); Ricci: *La fortuna* (1990), S. 13–47; Sturlese: *Introduzione* (1991), S. XIII–XV; zu den philosophisch-theologischen Hintergründen vgl. Leinkauf: *Scientia universalis, memoria und status corruptionis* (1993).

²⁸ Vgl. Nicolaus Cusanus, *De ludo globi* I n. 42, h IX, S. 47, der die Wirklichkeit, als einen »triplex mundus« aus m. parvus = homo, m. magnus = universum und m. maximus = deus, innerlich durchgehend durch die Ähnlichkeitsrelation bestimmt sieht: jede der »Welten« ist eine »similitudo« der ihr je vorgeordneten; ders., *De theologicis complementis* n. 6, h X/2, S. 33: »effluit autem creatura a creatore [...] in similitudine creatoris« (vgl. die weiteren Hinweis im Kommentar ad loc.); n. 9, S. 43–44: »omnis forma est similitudo

Intentionen von Athanasius Kircher und vor allem Gottfried Wilhelm Leibniz vorgreifend, eine Art »semiotisches« kombinatorisches System entwickelt, in welchem ikonische Verweisungszusammenhänge immer konsequenter durch radikal zeichenhafte Beziehungen ersetzt werden: ein Bild soll nicht selbst für ein Bild, sondern für eine Kombination von Buchstaben oder Charakteren stehen, Ähnlichkeitsbilder werden durch (willkürliche) Zeichen, analoge Strukturen durch digitale ersetzt, wie letztlich in der *ars characteristica* von Leibniz.²⁹ Dabei gilt: das, was

conceptus mentalis infiniti vigoris«. Man darf allerdings diesen – letztlich platonischen – Begriff von ›Ähnlichkeit‹ nicht mit einer nur formalen oder abbildhaften Ähnlichkeit gleichsetzen; vielmehr meint ›Ähnlichkeit‹ hier, wie man besonders am Denken des Cusaners (und an dem des Proklos, von dem er ausgeht) sehen kann, strukturelle und dynamische Ähnlichkeit oder Gleichförmigkeit, die durchaus ›hinter‹ einer äußerlichen Form- oder Gestalt-unähnlichkeit anzusetzen ist.

²⁹ Zur Sache vgl. Sturlese: *Introduzione* (1991). Weiterentwicklungen bzw. Versuche der Weiterentwicklung der lullischen ›Kunst‹ hat es immer wieder gegeben, und Bruno steht hier in einer Reihe mit den Autoren des Pariser Lullismus, mit Johann Heinrich Alsted (der sich auf Bruno stützt; Sturlese: *Introduzione* [1991], S. LXXII), Athanasius Kircher oder eben Leibniz; hierzu Rossi: *Clavis universalis* (1983); Leinkauf: *Art. Lullismus* (2001); Clucas: *Illa est mater* (2004). Das Hauptinteresse lag dabei jeweils darin, unter Beibehaltung der Basiskriterien: Leichtigkeit (*facilitas*), Schnelligkeit (*velocitas*) von Aneignung und Applikation sowie Grundbezug zur Struktur des Seins (Gott, Welt, Mensch), das innere Gefüge des Systems sozusagen technisch zu erweitern – so finden wir in *De umbris idearum* anstelle der drei Basiskreise Lulls deren fünf – und zusätzlich die Faktoren der kombinatorisch-faktoriellen Ausdifferenzierung zu erhöhen, also etwa mehr Subjektklassen oder Fragetypen aufzunehmen, sowie neue Formen der Verbindung oder Kombinationsumsetzung einzusetzen. Rita Sturlese hat dankenswerter Weise die spezielle Form der Chiffrierung, die Bruno in *De umbris idearum* eingeführt hat, minutiös rekonstruiert und dabei, gegen die Erwartung der *communis opinio*, eine innere Effektivität und auch eine sachliche Rigorosität des Gesamtsystems nachweisen können, die darin besteht, daß ikonische Zusammenhänge (die vor allem in der Rekonstruktion von Yates eine zentrale Rolle spielten) durch zeichenhafte Zusammenhänge ersetzt worden sind, vgl. Sturlese: *Introduzione* (1991), S. LIV–LXXIII, bes. LXX. Eine der wohl frühesten ausführlichen Darstellungen und Diskussionen von *De umbris idearum* findet sich

im Zeichen gemeint ist oder worauf es verweist, seine Bedeutung, steht in keiner Ähnlichkeitsbeziehung mehr zu dem, was es bedeutet (vgl. Descartes, *Regulae* X, 3, AT X, 494 f.; *Discours* II n. 12; AT VI 20; *Dioptrique* I, AT VI 85; IV, ebd. 113). Grundsätzlich ist hierbei festzuhalten, daß für Bruno die »ars«, neben »amor«, »magia« und »mathesis«, zu den sogenannten »vier inneren Lenkern der (sc. seelisch-geistigen) Akte« (*quatuor internos actuum rectores*) gehört³⁰ und vor allem die unendliche, »fruchtbare« und innovative Kraft (*vis/virtus infinita*) des menschlichen Geistes, des »*intellectus non errans*« (*Umbris* n. 7), wie sie von Nicolaus Cusanus, Marsilio Ficino oder Carolus Bovillus u. a. in vielfältiger Weise im Rahmen des neuplatonischen Renaissance-humanismus als Leitbegriff thematisiert worden war, zum Ausdruck bringt: »*primus intellectus foecunditate sua modo suo propagat ideas non novas, nec noviter. Natura novas res producit in numero, non noviter tamen – modo suo – si semper eodem modo operatur. Ratio novas atque noviter in infinitum species format, componens, dividens, abstrahens, contrahens, addens, subtrahens, ordinans, deordinans*« (*Umbris* n. 64).³¹ Wichtig ist, daß es Bruno, wie sich im Verlauf seiner

bei Buhle: *Geschichte der neuern Philosophie* (1800), S. 720–739 mit der signifikanten resümierenden Bemerkung: »Das ganze metaphysische System, das Bruno in dem Werke *de umbris idearum* entwickelt hat, ist im Wesentlichen kein anderes als der Plotinismus, auf welchen er sich auch oft ausdrücklich bezieht. Ich habe schon anderswo erinnert, daß dieser auf Pantheismus hinausläuft« (S. 739).

³⁰ G. Bruno, *Sigillus* II, 1; OL II/2, S. 194. Vgl. Clucas: *Amorem, artem, magiam* (1999), S. 9 f.

³¹ Vgl. auch ebd. n. 17: »*Ars ista non simplicem ad memoriae artem confert, sed et ad multarum facultatum inventionem viam aperit et introducit.*« Zum Geist-Begriff, insbesondere zum Konzept der »mens« als einer »*vis/virtus infinita*« vgl. Leinkauf: *Mens und intellectus* (2002). Zu dem, was Bruno hier, mit Blick auf eine klassische ontologische Differenzierung der Renaissance – Gott = *primus intellectus*, Welt = *natura*, Mensch = *ratio* – mit »*foecunditas*« meinen konnte, vgl. Nicolaus Cusanus, *De coniecturis* I c.1, n. 5; h III, S. 7 f.; *Cribratio Alchorani* II, c. 4, nn. 97–98; h VIII, S. 79–81. Ficino, in *Timaeum* c. 41, *Opera*, fol. 1463: der »*intellectus*« ist der »*divinus mundi opifex*«; TP XVIII 1 (3, 179–180): »*Deus opifex*« schafft den »*mundus spiritalis*«.

weiteren Auseinandersetzung mit diesen Problemen zeigen wird, nicht so sehr darum geht, die semantische Kraft eines Zeichens oder eines Bild-Zeichens (*imago*) in bezug auf das Bezeichnete – also das ›außerhalb‹ befindliche Ding oder die Sache – zu thematisieren, sondern auf das *im Zeichen selbst*, also im genuinen Produkt des menschlichen Geistes liegende *Potential* zu reflektieren. Es geht also hier, trotz des grundsätzlich durchgehaltenen Bezuges von Denken auf Sein (siehe das Folgende), um eine kritische Reflexion auf den genuinen Entfaltungsbereich des menschlichen Geistes, d. h. um das Potential oder das Vermögen des Geistigen überhaupt, denn es ist eben der menschliche Geist, der – in direkter neuplatonischer Tradition – an einem absoluten, göttlichen Geist partizipiert und zwar, wie Bruno sich ausdrückt: »sub umbra sedens«.³² Bruno versucht, die konstitutive Defizienz des endlichen, geschaffenen (und gefallenen) Seins – »cuius esse non est proprie verum, et cuius essentia non est proprie veritas« (De umbris idearum n. 21)³³ – vor dem Hintergrund der letztlich optimistisch-missionarisch orientierten *ars magna* des Ramon Llull und im Rückgriff auf Nicolaus Cusanus und Marsilio Ficino durch den Gedanken der Teilhabe zu kompensieren, eine Teilhabe, die sich jedoch signifikanterweise jetzt nicht so sehr auf das Sein und das Wesen (*esse*, *essentia*) als auf das geistige Tätigsein – den »actus«, die »operatio« und die damit verbundene »efficacia« – der Seele bezieht.³⁴ Die durch den Begriff »umbra«

³² Zum Hintergrund vgl. Noferi: *Il gioco delle tracce* (1979), S. 69–209. Vgl. Imaginum OL I/1, S. 113: »non ex ratione rerum significatarum, sed ex ipsarum significantium conditione [...] ideoque imagines non ad ea quae in proposito significant, sed ad ea ex quibus significant collocare nuncupantur«.

³³ G. Bruno, Umbris n. 21 (25 Sturlese): »Non enim est tanta haec nostra natura, ut pro sua capacitate ipsum veritatis campum [vgl. Platon, Phaidros 248 B] incolat«, d. h. es bedarf des Sukkurses einer anderen, übergeordneten ›Natur‹, des »supersubstantialen« Wahren und Guten, vgl. folgende Anm.

³⁴ G. Bruno, Umbris n. 21 (25–26 Sturlese): »Sufficiens ergo est illi (sc. enti) atque multum, ut sub umbra boni, verique sedeat. Non inquam sub umbra veri bonique naturalis atque rationalis – hinc enim falsum diceretur atque malum – sed metaphysici, idealis, et supersubstantialis. Unde boni et veri pro sua facultate particeps efficitur animus.« Zu »supersubstantialis« vgl. ebd. n. 25 (28 f.); Sigillus, OL II/2, S. 203, die Nachweise von Sturlese ad loc., Ca-

ausgedrückte Form der Teilhabe hinsichtlich des geistigen Tätigseins betrifft den Horizont des Wahren und Falschen (und erst indirekt den des Seins und Nichtseins), ausgedrückt durch einen lichttheoretischen Modus, der zwischen reinem Licht und vollständiger Dunkelheit anzusetzen ist: »lucis vestigium, lucis particeps, lux non plena« (Umbris n. 22). Die »Schatten« gehören also nicht dem Bereich des Nichts an, sondern dem des Seins oder des Lichtes; sie bringen Sein oder Licht in dessen Anderem, im Nichtsein und Dunkel, durch »alteratio et motus« zu positivem Ausdruck, sind sozusagen übergängliche, subtile Formen, die in der Natur und im menschlichen Intellekt die Gegensätze, Extreme und polaren Formen vermitteln.³⁵ Die »Schatten« stehen, wie die Seele in der Tradition des Neuplatonismus, »in horizonte«, d. h. auf der Grenzscheide zwischen Licht und Dunkel³⁶, sie sind der Modus, in

none: *Il dorso e il grembo* (2003), S. 14 f. und unten Kommentar zu Causa, BW III, S. 244 (Anm. 75). Vgl. allgemein zu den Implikationen des in vielen Punkten äußerst ambivalenten Begriffs ›Seele‹ bei Bruno jetzt Canone: *L'anima in trilogia*, in: Canone: *Il dorso e il grembo* (2003), S. 207–243.

³⁵ G. Bruno, Umbris n. 37 (36 Sturlese): »Neque enim natura patitur immediatum progressum ab uno extraeorum ad alterum, sed umbris medianibus, adumbratoque lumine sensim«, vgl. auch n. 9 (32 Sturlese). Canone: *Il dorso e il grembo* (2003), S. 126 hält richtig fest, daß im systematischen Grundriß von Brunos Ontologie zu den Schatten (umbrae), als »entia media«, auch die »entia rationis« gehören; im Hintergrund steht immer noch die durchaus traditionelle Auffassung, daß es ein »ordinamento discensivo ontologico-gnoseologico dei predicati o attributi dell'ente« gibt, dessen stufenhafter Aufbau quer zur Indifferenz- und Homogenitätsforderung steht, die der Nolaner an anderen Stellen behauptet, siehe hierzu auch unten Abschnitt 4, S. LXIX ff. Zur vermittelnden Kraft der Schatten vgl. auch Spruit: *Il problema della conoscenza* (1988), S. 63 f.

³⁶ G. Bruno, Umbris n. 24 (28 Sturlese): »In orizonte quidem lucis et tenebrarum nil aliud intelligere possumus quam umbram. Haec in orizonte boni et mali, veri et falsi.« Ich denke, daß es typisch für Brunos anthropologischen Ansatz ist, daß er die ontologische Position der Seele und die Position des semiotisch aktiven Bereiches der Schatten zur Deckung bringt. Zum Gedanken des »in horizonte«, der auf Plotin IV 4, 3, 11–15 zurückgeht und der vor allem durch die propositio 2 des Liber de causis in die mittelalterliche und frühneuzeitliche Diskussion wirkte, vgl. etwa Thomas von Aquin, ScG II 68

welchem die Intentionalität des menschlichen Denkens die (transzendenten) Ideen zum Ausdruck bringt.³⁷ Die Stärke der menschlichen Natur kann sich für Bruno, trotz des neuplatonischen Hintergrunds, nur in einem Bereich des traditionell ›schwachen‹ ontologischen Modus der Abschattung, der Trübung und der negativen Präsenz der ›Spur‹ erweisen (Bruno konnotiert umbra direkt mit vestigia und imagines). Es ist, als ob der Aufstieg aus Platons Höhle abgebremst und die im Aufstiegsimpuls gespeicherte intentionale Energie auf die Ana-

und 81; Nicolaus Cusanus, *De docta ignorantia* III c. 6 n. 215; h I, S. 136; *De venatione sapientiae* c. 32 n. 95; h XII, S. 91; *De aequalitate* n. 11, h X/1, S. 15; Marsilio Ficino, *Theologia Platonica* X c. 3 (2, 66 Marcel); ep. ad J. Bracciolinum, *Opera omnia*, Basileae 1576 fol. 657. Schon Cassirer: *Erkenntnisproblem* (1922), S. 237 hatte klar gesehen, daß »Brunos Metaphysik [...] – vor allem in der frühesten systematischen Schrift *De umbris idearum* – zunächst durchaus den neuplatonischen Weg [verfolgt]«.

³⁷ G. Bruno, *Umbris* n. 52 (44 Sturlese): »Caeterum idea in mente divina est in actu toto simul, et unico. In intelligentiis sunt ideae discretis actibus. In coelo, in potentia activa multiplices et successive. In natura per vestigii modum quasi per impressionem. In intentione, et ratione per umbrae modum«; so auch Cantus circaeus, *dialogus* 2, OL II/1, S. 235: die »interiores vestigia« sind »umbrae idearum«, die »exteriores« hingegen »vestigia«. Zu den »Ideen« vgl. ebd. n. 60 (50 f. Sturlese): »Non enim quae vere sunt, sensibilia ipsa sunt, atque individua [...] quae enim vere sunt semper manent [...]. Ab ideis igitur, ab ideis, conceptionum fixationem perquirat anima, si intelligis«; n. 141 (103 Sturlese): die körperlichen Formen sind »imagines idearum«, dieselben Formen als in den menschlichen Sinnen (re-)produziert sind »divinarum idearum umbrae«, dies vor dem Hintergrund der Ordnung: *realitas metaphysicalis, naturalis, [mentalis, notionalis?]*. Auf Plotin VI 7, 5 und Ficinos Deutung geht n. 61 (51) zurück: »Ideam primum hominem, animam secundum, tertium vero quasi iam non hominem dixit Plotinus, ubi de ratione multitudinis idearum edisserit.« Vgl. Michel: *Cosmologie* (1962), S. 56 f. mit Blick auf *De umbris idearum*: »Encore que certains développements poétiques et symboliques puissent faire illusion, Bruno ne croit pas à l'existence des idées; il refuse de reconnaître en elles des substances.« Dies setzt aber eben einen Ideenbegriff voraus, den man so weder dem Platon noch Plotin vindizieren kann; die durch Plotin entwickelte und dann durch Ficino zugänglich gemachte Deutung von »Idee« als einer funktional-dynamischen Konstante hingegen war für Bruno alles andere als obsolet.

lyse und Beherrschung des innerhalb der Höhle gelegenen Ambientes umgelenkt würde, d. h., um es aus dem metaphorischen Gefüge abgelöst zu sagen, auf die Analyse der Existenz- und Erkenntnisbedingungen in dieser konkreten Welt und ›in statu isto‹ (bei Bruno ist dieser für den Scotismus und die reformatorische Bewegung wichtige Ausdruck – jetzt italienisch als »in questo stato« – mehrfach zu finden).³⁸

Der Katalane Ramon Llull (Raimundus Lullus, im Folgenden immer latinisiert) hatte im späten 13. und zu Beginn des 14. Jahrhunderts, neben einer »neuen Logik« (logica nova), eine Denkform entwickelt,

³⁸ Dafür spricht, wenn man einmal von den philosophischen Intentionen, die sich dann in den Londoner Schriften immer deutlicher in diesem Sinne artikulieren werden, absieht, auch eine Stelle aus der *Lampas triginta statuarum*, die Rita Sturlese ad loc. anführt, OL III, S. 111: »tanquam consistentibus in Platonis antro ... non lucem sed lucis vestigium, non species et ideas sed specierum et idearum umbras licet intueri«; vgl. auch *Umbris* n. 38 (37 Sturlese); *Furori* I, dialogo 3, OC VII, S. 145 (DI, S. 1000; U II, S. 569): »l'antro platonico«, so auch ebd., II, dialogo 4, OC VII, S. 457 (DI, S. 1159; U II, S. 732 mit Anm.; DF, S. 946); *Immenso* VII c. 11, OL I/2, S. 270. Zu »in questo stato« = »in questa terrena vita« vgl. *Furori* I, dialogo 3, OC VII, S. 135 (DF, S. 812), ebd. II, dialogo 4, OC VII, S. 457 (DI, S. 1159; U II, S. 732), hierzu Michel: *Cosmologie* (1962), S. 57 f., Ciliberto: *L'occhio di Atteone* (2002), S. 96 und Canone: *Il dorso e il grembo* (2003), S. 166 (proprio stato): für Bruno ist der Versuch des einzelnen Seienden, sich im präsentischen »status iste« zu erhalten, weil es ihm eben nur um sein Sein als Existieren geht, negativ besetzt; zum Gebundenbleiben an den Bereich der Schatten, der nur intentional in Richtung auf ein »ewiges und bleibendes ›idem‹« durch das heroische Bewußtsein überstiegen werden kann, vgl. Otto: *Die Augen und das Herz* (2000), S. 14 f. Auch Nicolaus Cusanus, den Bruno intensiv konsultiert hat (siehe die Nachweise im Kommentarteil), sagt etwa im für Brunos kosmologische und ontologische Reflexionen zentralen zweiten Buch von *De docta ignorantia* (II c. 9, n. 144) mit Blick auf die »Platonici«: »neque voluerunt illas formas, ut sunt in materia, esse alias ab illis, quae sunt in anima mundi, sed tantum secundum modum essendi differenter, ut in anima mundi veraciter et in se, in materia verisimiliter, non in sua puritate, sed cum obumbratione, adiecentes veritatem formarum solum per intellectum attingi, per rationem, imaginationem et sensum non, sed imagines prout formae sunt permixtae possibilitati. Et quod propterea non vere attingerent quidquam, sed opinative«.

die er als »ars magna« bzw. »ars artium« bezeichnet hatte. Ziel dieser »Kunst« war es, so die lakonische Auskunft in der Kurzform, der aus dem Jahr 1308 stammenden *Ars brevis*, die wirkungsgeschichtlich von größter Bedeutung geworden ist und die auch Bruno mit Sicherheit gekannt hat³⁹, »auf alle Fragen antworten zu können« (*respondere de omnibus quaestionibus*), elementare Fragen, die sich aus Grundfaktoren – Attributen, Frageformen, Relationsbegriffen und Subjekten – zusammensetzen, die als solche allerdings schon »gewußt« werden.⁴⁰ Diese Denkform stellte er als eine enge Verknüpfung von Sache und Methode dar, deren signifikantester, weil ikonisch vermittelter Ausdruck des elementaren Regelwerks des methodischen Tätigseins der Vernunft die sogenannten »Figuren« geworden sind, d.h. Kreise, Dreiecke, Tabellen und die sie konstituierenden Grundbuchstaben,

³⁹ Zu Lullus und zur *Ars brevis* im besonderen vgl. die Einführung zur Ausgabe von A. Fidora: *Raimundus Lullus, Ars brevis*, Hamburg 1999, S. IX–XIV; zu Bruno und Lullus vgl. Rossi: *The legacy of Ramon Llull* (1961); ders.: *Studi sul lullismo* (1959); wirkungsgeschichtlich Ricci: *La fortuna* (1990), S. 13–47; Clucas: *Illa est Mater* (2004) S. 59 ff.

⁴⁰ R. Lullus, *Ars brevis*, mit einer Einführung herausgegeben von Alexander Fidora, Hamburg 1999, Prologus, S. 2: »Subiectum huius Artis est respondere de omnibus quaestionibus, supposito, quod sciatur, quid dicitur per nomen«; in Lullus' Texten finden sich durchgehend, neben der These, daß Buchstaben, Buchstabenkombinationen und Wörter je »multa significata« haben können (die dann als Basis der kombinatorischen Verknüpfung dienen können), Vollständigkeitsansprüche formuliert, so etwa *Ars brevis, secunda pars, De tertia figura*, ebd. S. 18: »Ratio huius est, ut intellectus cum omnibus principiis cognoscat quolibet principium, ut ad eandem quaestionem deducat multas rationes«; vgl. auch *Quinta pars, De tabula*, ebd. S. 38: »Tabula est subiectum, in quo intellectus se facit universalem, eo quia intelligit et abstrahit ab ipso multa particularia omnium materialium, dicurrendo principia per particularia obiective, et regulas subiective, applicando cuilibet quaestioni viginti rationes, declarando ipsam quaestionem«; ebd. S. 40: »Per ipsam tabulam intellectus est ascensivus et descensivus. Ascensivus est, quia ascendit ad priora et generaliora. Descensivus est, quia descendit ad posteriora et particularia«; *De octava parte*, ebd. S. 50: »Et per talem discursum intellectus habet notitiam de quolibet principio. Et tot vicibus, quot miscet ipsum diversimode, habet notitiam diversam ab ipso.«

das Alphabet, das auf sich die Bedeutungen der Grundfaktoren versammelt. Ziel ist es, daß die menschliche Vernunft (*intellectus*) durch die Umsetzung der nur ihr eigenen, weil ihr genuines Produkt darstellenden »Kunst« (*ars*), »sich selbst zu einer anwendenden, erforschenden und erfindenden/entdeckenden Vernunft macht« (et sic [*sc. intellectus*] *facit se applicativum et investigativum et inventivum*).⁴¹ Dies entspricht einem Begriff von Philosophie, der die Vernunft als ein *Agens* faßt, das im Medium des Philosophierens (d. h. durch den Vollzug geistiger Akte) sich »auf alle Wissenschaften zusammenzieht oder (produktiv) einschränkt« – *se contrahit ad omnes scientiae*.⁴² Bei aller späteren Erweiterung und ›Verbesserung‹, die die verschiedensten mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Autoren am Grundgerüst dieses methodischen Regelwerkes versucht haben, ist doch diese Grundintention, neben den pragmatischen Kriterien der Leichtigkeit der Aneignung und der Schnelligkeit der Umsetzung, der sich durchhaltende Tenor geblieben, der die *Ars* überhaupt hat attraktiv werden lassen. Bruno stellt die lullische ›Kunst‹ als ein in sich geordnetes Ganzes dar, das, als »*discursiva architectura*« (*De umbris idearum* n. 87), Ausdruck des reflektierten Tätigseins der Vernunft ist.⁴³ Die ›Kunst‹ läßt sich

⁴¹ R. Lullus, *Ars brevis* (s. letzte Anm.), *De sexta parte* S. 42. Die Selbstkonturierung der Vernunft, im Lateinischen ausgedrückt durch die Ausdrücke »*se facere*« oder »*se condicionare*«, findet sich auch im unmittelbaren Kontext dieser Stelle als ein »*se disputativum et determinativum facere*« oder S. 46 als »*se condicionat et disponit ad investigandum et inveniendum, et obiciendum et probandum, et ad determinandum*«.

⁴² R. Lullus, *Ars brevis*. *Decima pars, de centum formis*, n. 81, (s. Anm. 40) S. 88.

⁴³ G. Bruno, *Architectura*, OL II/2, S. 6 f.: »*Caussa efficiens universalis artis Lullianae est intellectus extrinsecus agens [...]. Huius opere prius facultate tantum visibilia actu redduntur talia, ut inde sensitiva protinus sollicitata facultas evigilans informetur; illius [sc. intellectus] causa [...] potentiaque intelligibilia in actum intelligibilitatis velut a tenebris emergant.*« Vgl. auch *Umbris* n. 90 (67 Sturlese): »*ars nil aliud est dicendum, quam naturae facultas connata rationi, cum seminibus primorum principiorum, quibus inest potentia, qua ab extrinsecus oiectis tamquam diversis illectentur illecebris, et ab agente intellectu tanquam irradiante sole illustrentur, et ab aeternis ideis quasi siderum*

entsprechend philosophischer Kriterien (die zum großen Teil aus der aristotelischen metaphysischen Tradition gezogen werden) analysieren, d.h. also etwa, daß sich für sie Ursachentypen (*causae*) angeben lassen – *causa efficiens*, *causa materialis*, *causa formalis* –, Gegenstandsbereiche, eine Bedeutung (*dignitas*) entsprechend ihrer Leistungsfähigkeit, eine Struktur und eine Arbeitsweise ihrer Hauptvermögen (*facultates*). Die von Lullus eingeführten Grundorientierungen der »ars generalis« haben nach Bruno den Anspruch (und den Vorteil), daß »in ihnen (jeweils) der Reichtum der Argumente implizit gegeben ist, der dazu befähigt, jede Art von Problemen zu erfassen und zu bearbeiten«. ⁴⁴

mediante concursu influxum recipiant [...].« Daß Bruno in seinen Entwürfen zur Mnemotechnik, ebenso wie Lullus in seiner Konzeption der »ars magna«, auch die genuine Tätigkeitsform des Denkens selbst als des höchsten seelischen Vermögens thematisierte, wurde erst von der neu entstehenden, durch den Idealismus geprägten Philosophiegeschichtsschreibung des späten 18. Jahrhunderts, etwa durch J. G. Buhle, wieder herausgestellt, nachdem Bruno schon lange mit dem Verdikt eines konfusen, inkonsistenten und »bloß« imaginierenden Denkers belegt war. Darauf hat mit vollem Recht Rita Sturlese hingewiesen, Sturlese: *Introduzione* (1991), S. XV. Zur strukturellen Affinität von ars magna und Architektur vgl. auch Umbris n. 119 (88 Sturlese): »ordo cogitabilium specierum in statuas, vel microcosmon, vel in aliam generaliter architecturam dispositus«. Zum Ganzen vgl. De Bernart: *Immaginazione e scienza* (1986), zur Bedeutung der Methodenreflexion für Brunos Philosophiebegriff vgl. Blum: *Being a modern philosopher* (2002), bes. S. 415.

⁴⁴ G. Bruno, *Architectura*, OL II/2, S. 9: »in quibus ad omne genus problematum implicita continentur argumentorum copia«. Zu beachten ist hierbei die – in den Augen Brunos – grundsätzlich *inventive* Orientierung der ars lulliana wie auch seiner eigenen »Sigel-Kunst«, die es gestatten soll, das in der genuinen Tätigkeit der anderen Wissensformen Erfaßte und Gewußte sich unter bestimmten methodischen Gesichtspunkten leicht zu erschließen – also das Wißbare/Gewußte aufzufinden – oder sich leicht zu vergegenwärtigen – also das Wißbare/Gewußte zu erinnern; vgl. *Explicatio*, OL II/2, S. 73, wo es von der Abhandlung *Sigillus sigillorum* heißt, sie sei: »ad omnes animi operationes comparandas et earundem rationes habendas maxime conducens. Et non temere ars artium nuncupatur; hic enim facile invenies quidquid per logicam, metaphysicam, cabalam, naturalem magiam, artes magnas atque breves theorie inquiritur«; ebd., S. 81: »Ordinate quaerenti per patrem ordinem proles

Der mit diesem Erfassen und Bearbeiten zentral verbundene, seit Lullus immer stärker sich artikulierende Hauptgedanke ist derjenige der Formung oder Gestaltung, die sich dann als Findung (*inventio*) oder gar als Er-Findung (*novatio*) erweisen soll. Bruno konstruiert diesen Formungsvorgang in Analogie zur Formung des primordialen Chaos (*materia prima*, absolutes Substrat) durch den »dator formarum« Gott: das semiotische Chaos oder die semiotische *materia prima* ist, als »ipsum informe formabile«, durch die erste (lullsche) Kreis-Figur topisch-mnemotechnisch bestimmt. Dem ungeordneten Meer an formbaren Elementarteilchen (Buchstaben, Figuren) wird durch das methodische Ordnungsmuster eine dynamische, geometrisch selbst figurierte Entfaltungskontur zugeordnet. Was sich sozusagen im Akt des »informe chaos formare« wirklich durch den *intellectus humanus* formen läßt, d. h. durch die Buchstaben der Alphabete und durch die Zodiakalfiguren o. ä. bezeichnen und figurieren läßt, ist gewissermaßen in diesem geometrischen Netz apriori eingefangen und kann dort allein einen »Ort« erhalten.⁴⁵ Der Nolaner teilt dabei sicherlich mit der ganzen Tradition, die sich an die Vorarbeit des Katalanen angeschlossen hatte und die über den in Köln tätigen Heymericus de Campo (der stark auf Nicolaus Cusanus einwirkte) und den Pariser Lullismus um 1500 eben bis in die vielen Topik- und *Ars memorativa*-Traktate des 16. Jahrhunderts hinein verbreitet war⁴⁶, die Faszination des Gedankens der Vollständigkeit (des Gegenstandsbereiches), der Schnelligkeit (der Ausübung) und der Leichtigkeit (der Aneignung) dieser ›Kunst‹ (*ars*).⁴⁷ Neben der praktischen Orientierung, neben dem Experimentieren an Verbesserungen methodisch-didaktischer Provenienz⁴⁸, ist daher auch für

inventio inventique retentio suppeditatur« (meine Hervorhebung). Zum enormen Reichtum des mnemotechnisch präsent Gehaltenen vgl. Schmidt-Biggemann: *Topica universalis* (1983); Sturlese: *Introduzione* (1991), S. LVII.

⁴⁵ Hierzu vor allem Umbris nn. 119–121 (Sturlese, S. 88–90).

⁴⁶ Daß Bruno große Teile dieser Tradition vertraut waren, dokumentiert etwa *Combinatoria*, Praefatio, OL II/2, S. 234 f.

⁴⁷ Zur Sache vgl. Leinkauf: Art. ›Lullismus‹ (2001), S. 242–247. Vgl. G. Bruno, *Architectura*, OL II/2, S. 17: die »ars generalissima« will »omnia modo suo applicari [...] ad omnia«; *Explicatio*, OL II/2, S. 135.

⁴⁸ G. Bruno, *Architectura*, OL II/2, S. 62: »[...] videbis nos multum ad-

Bruno immer darauf zu achten, daß in seinem Denken die – teilweise auch ikonisch vergegenwärtigte⁴⁹ – Idee der inneren Vollständigkeit und Universalität dieser Form des Denkens als herausforderndes Korrektiv neben der Grundüberzeugung von der faktischen Unendlichkeit des Universums und des unendlichen Entstehens und Vergehens der in ihm begriffenen einzelnen Dinge durchgehend Bestand hatte. Die vollständige Konvertibilität und Kombinierbarkeit von irreduziblen, durch Buchstaben indizierbaren Grundelementen – »omnia per omnia possunt figurari«⁵⁰ – ist als eine solche ›stabile‹ Form zu betrachten,

didisse, quantum ad facilitatem, ordinis rationem, distinctionem et sufficientiam disciplinae spectat, et aliud quid de memoria, quod non est pars istius disciplinae, sed ad ipsius retentionem est maxime necessarium«. Wie Raimundus Lullus selbst und die ihm folgende Tradition sieht auch Bruno lullische Kunst und Gedächtniskunst als zwei verschiedene Formen der »Kunst« (ars) an, wobei die erstere eine inventiv-explorierende, die letztere eine verwahrend-wiederherstellende Grundorientierung aufweist. Daß Bruno sich selbst ohne jeden Selbstzweifel auf gleicher Augenhöhe mit Lullus gesehen hat, ist jedem klar, der diese Texte genauer liest, und wird auch durch den Nolaner selbst an einigen Stellen explizit ausgesprochen, vgl. etwa Explicatio, OL II/2, S. 132: »[...] quas [sc. deductiones] Lullius et nos in inventivis artibus instituimus«.

⁴⁹ Vgl. G. Bruno, Architectura, OL II/2, S. 15 f. die Abbildung der lullischen »prima figura« mit dem Kommentar: »In prima quidem causa convertibiliter omnia dicuntur et concretive et abstractive, affirmative tantum; ideoque lineae a singulis elementis extentae ad omnia et [ab] omnibus ad singula reflexae conversionem significant et aequalitatem.« S. 19: von den absoluten Prädikaten (Gottes) gilt: »se invicem praedicata penetrant«.

⁵⁰ G. Bruno, Explicatio, OL II/2, S. 136; vgl. Umbris n. 30 (32 Sturlese): »Quoniam vero quod est simile simili, est etiam simile eidem similibus sive per ascensum, sive per descensum, sive per latitudinem, hinc accidit ut – infra suos limites – natura facere possit omnia ex omnibus, et intellectus, seu ratio cognoscere omnia ex omnibus«; n. 155 (113 Sturlese): »cum innumera-biles habeantur combinationum et compositionum differentiae«, nn. 179–195 (131–149 Sturlese) die – lullischen Kreise – mit der »combinatio elementorum«, symbolisiert durch die Buchstaben der drei Grundsprachen Hebräisch, Griechisch und Lateinisch, deren Normativität Bruno etwa aus seiner Lektüre des Erasmus hat ziehen können, vgl. etwa Desiderius Erasmus, Ra-

die es erlaubt, durch Denkprozesse dem unendlichen Fluktuieren im unendlichen Horizont des Seins immer wieder eine Struktur zu vindizieren und dadurch eine memorierbare Ordnung zu etablieren, so daß es geradezu zu einer Überlagerung folgender Ordnungen kommt: Ordnung des Seins, Ordnung der begrifflichen Formen oder Begriffe und Ordnung des Memorierbaren.⁵¹ Wobei es eine für die Entwicklung des neuzeitlichen und modernen Denkens kardinale Frage ist, ob die diese Ordnungen verbindende Struktur ein Selbstausdruck des Seins ist, der vom Denken sozusagen in anderer Form, d. h. begrifflich oder »notionaliter« (wie es der für Bruno wichtige Nicolaus Cusanus ausdrückte)⁵², und mit einem gewissen Spielraum an Abweichungen

tio seu compendium verae theologiae, in: Ausgewählte Schriften, hg. von W. Welzig, Darmstadt 1967, Bd. III, S. 130 ff. Sturlese: *Introduzione* (1991), S. LXVI: »In altre parole, con le ruote del Bruno abbiamo un codice, una sorta di sistema semiotico, caratterizzato da leggi di cifratura combinatoria precise e rigorose.«

⁵¹ G. Bruno, Umbris n. 30 (32 Sturlese): »Sicut inquam materia formis omnibus informatur ex omnibus, et passivus – quem vocant – intellectus formis omnibus informari potest ex omnibus, et memoria memorabilibus omnibus ex omnibus, quia omne simile simili fit, omne simile simili cognoscitur, omne simile simili continetur.« Zu den drei Ordnungen und zum Kontext vgl. Leinkauf: *Scientia universalis, memoria und status corruptionis* (1993), S. 1–34; zu Brunos »Totalvorstellungen« vgl. Blumenberg: *Aspekte der Epochenschwelle* (1976), S. 119. Um das Verhältnis zwischen diesen Bereichen Sein, Begriffe, Memorialgehalte nicht falsch zu verstehen, ist es hilfreich, die Grundeinsicht der mittelalterlich-frühneuzeitlichen Tradition sich vor Augen zu halten, daß es, so wie es zwischen Unendlichem und Endlichem, so auch etwa zwischen Unsinnlichem und Sinnlichem »kein Verhältnis« (nulla proportio) gebe; vgl. Nicolaus Cusanus, *De docta ignorantia* I c. 3, n. 9, h I, S. 20; *De principio* (Tu quis es) n. 38, h X/2b, S. 53. Daß es »kein Verhältnis« gibt, heißt jedoch nicht, daß es keine Analogie, Strukturparallelität und Abbildlichkeit gibt, es heißt nur, daß ich im Sein wie im Denken nie Endliches als selbst Unendliches, Sinnliches als selbst Unsinnliches antreffen kann, daß im Endlichen alles endlich, im Sinnlichen alles sinnlich bleiben muß, ohne daß deswegen jeder verweisende Bezug abgeschnitten ist.

⁵² Vgl. etwa *Idiota de mente*, c. 2, n. 58, h V, S. 49 (H 21, S. 11); c. 3, n. 72, h V, S. 57 (H 21, S. 26): »si omnia sunt in mente divina ut in sua praecisa et

›wiederholt‹ wird, oder ob diese Struktur dem Sein durch das Denken nur äußerlich appliziert wird und über das Sein als solches eigentlich nichts ausgemacht und ausgesagt werden kann. Giordano Bruno steht hierbei sicherlich noch in der vor-cartesianischen und vor-transzendentalen Denkform, für ihn gilt, daß dem »Auge des Intellektes« das Sein der Dinge, wenn auch abgeschattet oder verschattet (*umbratilis*), noch als solches zugänglich ist. In der ›Kunst‹ des Lullus ist es das Potential der universalen Vernunft (*intellectus universalis*), das sich in der endlichen Vernunft (*intellectus particularis*) des Menschen als Struktur der allgemeinen Kunst ›abschattet‹, so daß aus der Sicht des Nolaners die »ars lulliana«, d. h. die »neue«, inventive, an der Struktur des Seins selbst orientierte »Logik« (die im Rahmen des Humanismus mit den Funktionen Urteil [*iudicium*] und Erinnerung [*memoria*] verbunden worden war⁵³), zwar ein reines und genuines Produkt des Denkens ist, zugleich jedoch – und zumindest das ist nur metaphysisch ›erklärbar‹ – durch die Homogenität von universaler (göttlicher) und menschlicher Vernunft einen fundamentalen, sachlich-objektiven Bezug auf das Sein selbst hat. So betont Bruno ausdrücklich, vor dem Hintergrund des *Topos* »ars imitatur naturam«, die Priorität der Natur beziehungsweise des zentralen ›natürlichen‹ Agens, der Weltseele, gegenüber der »ars«.⁵⁴ Die begrifflichen Schatten und die Schatten, die unsere Denkvollzüge als Akte produzieren, sind wirkliche Schatten

propria veritate, omnia sunt in mente nostra ut in imagine seu similitudine propriae veritatis, hoc est notionaliter, similitudine fit cognitio.

⁵³ Der Ternar *inventio-iudicium-memoria* findet sich etwa *Sigillus* II, 14; *OL* II/2, S. 205, zum kanonischen Ternar *inventio-dispositio-iudicium-memoria* erweitert, ebd. II, 23, 217. Zur Sache Rossi: *Clavis universalis* (1983); Schmidt-Biggemann: *Topica universalis* (1983).

⁵⁴ G. Bruno, *Sigillus* II, 3; *OL* II/2, S. 196: »Cum igitur aliquid ita perficitur, prout animae illius (sc. animae mundi) essentia ad talem materiam requirere videtur, non fit adventitia quadam sententia et exspectata consideratione (ita enim ars, quae posterior est et aemula, fabricat), sed velut ab intrinseco praesentem formam explicante natura. Vide igitur unde ars mirabilis emanet.« Zum Hintergrund vgl. Flasch: *Ars imitatur naturam* (1965). Zu »natura« vgl. auch Acrotismus, *OL* I/1, S. 83 f., zum Gedanken einer »Weltseele«, der später, etwa bei Mersenne, neben dem des unendlichen Universums unter die Punkte

von etwas anderem, das, selbst im Licht stehend, von konkreter Seinsweise ist: »Ars enim non solum ut primum subiectum naturam ipsam supponit, sed et ut subiectum proximum ipsum naturale« (Umbriss n. 102).

Vermittelnde Instanz zwischen den Dingen selbst, die eine kontinuierlich aus der absolut formbaren Materie durch die Kraft (*vis*, *virtus*) der Weltseele emergierende Multiformität darstellen, und den »Schatten«, die die aus der Imaginations- und Denkkraft des menschlichen Ingeniums kontinuierlich emergierende Vielfalt von – mentalen – Bildern, Gedanken und Ideen darstellen, sind die Zahlen und die Figuren. Durch deren formale Stabilität wird in den Augen Brunos sowohl die indifferenzierende Koaleszenz der Dinge ineinander verhindert als auch das nivellierende Ineinanderfließen unserer Intentionen, Vorstellungen und Gedanken durch Konturierung, Proportionierung und Koordination sistiert.⁵⁵ So kann Bruno die von ihm intendierte ›Kunst‹

des atheistisch-libertinistischen Kernes des brunoschen Denkens gezählt werden wird, vgl. unten S. CXX mit Anm. 120 bzw. 202.

⁵⁵ Zu Zahl vgl. G. Bruno, *Triginta sigilli*, OL II/2, S. 86: »Inter omnia, quid melius numero suppeditabit omnia? Non modo ex ipso, sed et ipse est intelligendi modus; ipse omnia includit proportionabilia; ipsum in omnibus et in ipso omnia licet contemplari [...]«; *Sigillus II*, 22, ebd., S. 214f. Zu Figuren bzw. Ikonen, *Triginta sigilli*, ebd., S. 90: »Hic iam cum res rebus connectentur, ne quasi in confusam corporis massam membra coalescerent, capita quaeque numeris illustrando, insigنيendo, veluti inter cohortes, quae non suum modo, sed et suorum ordinem efficacius refferent, prominentiora constitui.« Die »capita prominentiora«, zu denen etwa auch die sogenannten »atria« der Mnemonik gehören (vgl. ebd. S. 91), haben genau die Funktion, den unübersichtlichen, konfusen Strom der ›Objekte‹ sowohl auf der Ding- (wenn auch nur hypothetisch) als auch der Gedanken-Seite (hier thetisch im Sinne eines revozierbaren Mittels der »ars«) zu strukturieren. Vgl. auch die Funktion der Figur der »arbor«, *Explicatio*, OL II/2, S. 125, die jeden Objektbezug vermittelt, indem sie durch ihre eigene Struktur – den gegliederten Aufbau: Wurzeln, Stamm, Äste, Zweige, Blätter, Blüten – die Struktur der Sache selbst und die Struktur unseres denkenden Sich-Annäherns anzeigt. In diesen Kontext gehört auch Brunos Anerkennung der »mathesis« Platons, d. h. des Grundgedankens, daß es eine nicht-empirisch induzierte, rein noetische, aber noch nicht vollständig intelligible Zwischenform des Geistigen gibt, die das Den-

auch als eine »pictura intrinseca« bezeichnen, die in permanenter Produktivität »imagines« hervorbringt, die sich – dies ist ja das Hauptziel (*finis generalis*) – auf »res novae« beziehen und die als »scriptura extrinseca« in den ars-typischen »notae«, »characteres« und »signa« ihren Ausdruck finden.⁵⁶ Die Zuweisung dieser Stabilisierungsfaktoren Zahl und Figur an einen Katalog von Gegenständen, Kategorien und Fragen führt dann zur Ausbildung von sogenannten »Orten« (*loci*), die der nach Wissen suchenden Seele einen Ausgangspunkt und Anhalt ihrer geistigen Operationen bieten sollen, einen, wie Bruno sagt, »contemplandi locus«.⁵⁷ Dies jedoch immer vor dem schon erwähnten Hintergrund der genuin frühneuzeitlichen Vorstellung von der unendlichen Kraft der »mens« oder der »anima«, die, im Unterschied zu der ebenfalls unendlichen Macht der Natur, die jedoch auf bestimmte materielle und zeitliche innerkosmische Bedingungen eingeschränkt ist, eine »vis infinita« besitzt, die die Naturformen multipliziert, erweitert, kombiniert⁵⁸ – sozusagen, analog zur *prospettiva pingendi* mit ihren

ken befähigt, vom mundus sensibilis zum mundus intelligibilis aufzusteigen, und die zu einem System der Wissenschaften (Arithmetik, Geometrie, Musik, Astronomie) ausgebaut werden kann und muß: »nobis sane a corporum imaginibus et umbris, quae sunt obscura sensibilia, per mathemata, quae Platoni sunt obscura intelligibilia, ad ideas, quae eidem sunt clara intelligibilia, datur accessus, sicut et illarum claritas nostrae rationi per media mathemata esse intrudit«, Sigillus II, 4; OL II/2, S. 196f.; II, 11, S. 203: »[prima forma] [...] in rationali [sc. mundo] umbras idearum numerales ad sensum, specificas ad intellectum effingit«. Zur Sache Clucas: *Amorem, artem, magiam* (1999), S. 13–15; Schmitt: *Querelle des anciens et modernes* (2002), S. 620.

⁵⁶ G. Bruno, *Umbris* n. 102 (75 Sturlese); vgl. auch *Cantus* II, OL II/1, S. 220. Vgl. Agrippa von Nettesheim, *De occulta philosophia libri tres*, s. I. 1533, I c. 33, p. 38f.: *De signaculis & characteribus rerum naturalium*. Zum Begriff des »Malens« und der »Malerei« bei Bruno vgl. Ordine: *La soglia dell'ombra* (2003), S. 163–207 und unten Anm. 59.

⁵⁷ G. Bruno, *Sigillus* I, 50; OL II/2, S. 193.

⁵⁸ Neben den von Bruno im von mir beigezogenen Text explizit genannten Verben *amplificare* und *multiplicare* (siehe nächste Anm.) wäre m. E. noch *combinare* resp. *combinatio* zu stellen, vgl. *Explicatio*, OL II/2, S. 128: »Modica nimirum, tenuia, imbecillia paucaque esse rerum semina videntur;

geometrischen Sichtpunkt-Konstruktionen, in einen unendlichen Imaginations- und Denkraum vergrößert, und zwar durch die Projektion der natürlichen Formen in einen »künstlichen«, genuin menschlichen Raum der *mentalen* Gestaltung.⁵⁹ In Brunos Ausführungen zu den Projektionsmodi, d. h. zu den spezifischen mentalen Operationen, anhand derer die Seele in der Lage ist, die emphatisch herausgestellte »ampli-

multipli tamen combinatione, compositione, habitudine, relatione, cohaerentia et universaliter applicatione et adaptatione innumerabilia innumerabiliumque profluunt propriae rationes.« Bruno setzt eindeutig auf eine durch Raimundus Lullus inspirierte, durch seine eigene pythagoreisch-platonische Kosmologie gestützte Theorie der Elementarformen (*elementa*), deren begrenzte aber stabile Anzahl durch eine unendliche Kombination zur faktisch vorliegenden Vielgestaltigkeit und Ordnung der Welt erweitert worden ist (und durch den menschlichen Geist durchaus angemessen, wenn auch im Modus des »Schattens« analog hervorgebracht werden kann, ja sogar nochmals erweitert werden kann). Sein Beispiel ebd., S. 129 ist seit Platon klassisch das der Buchstaben: »Numero quatuor et viginti elementorum, omnium quae fuerunt, sunt et esse possunt infinitorum idiomatum vocabula articulataeque voces infinitae conflari possunt.« Mit »elementa« ist klar der Bezug zum griechischen στοιχεῖα hergestellt, das ineins (physikalisches) Element und Buchstabe bedeutet. Grundgedanke des Verfahrens der »ars« ist, daß diese Elemente bzw. »sigilla« aufeinander abbildbar sind, so daß ein Grundelement, etwa eine »species« oder ein »individuum«, der Such- und Findeort aller anderen Spezies bzw. Individua werden kann; so etwa deutlich in der »explicatio« des elften Siegels, ebd., S. 132: »[...] sed in arborum omnium speciebus omnium animalium species inquiras et invenias, in omnium lapidum speciebus plantarum species, in unius speciei individuis omnium aliorum species individuaeque similia«. Vgl. auch die »multiplicatio« bzw. »combinatio indumentorum« ebd., II, 12–14; S. 204–207. Zu »prospettive pingendi« und geistiger Perspektivierung vgl. Leinkauf: *Freiheit und Geschichte* (1998).

⁵⁹ G. Bruno, *Umbris n. 27* (29 Sturlese): »Cum vero in rebus omnibus ordo sit atque connexio, ut inferiora mediis et media superioribus succedant corporibus, composita simplicibus, simplicia simplicioribus uniantur etc.«; *Explicatio*, OL II/2, S. 121 f.: »Hic ideo amplissimus sinus intitulatur phantasia, quia quod terminatum determinatumque a sensibus externis accepit, in immensum amplificare et in innumerum multiplicare valet«; ebd., S. 138 f. das »circa omnia operari« als vielgestaltige, variable Applikation verschiedener Einzelmethoden der »ars«. Zur Sache seit Nicolaus Cusanus vgl. Leinkauf:

ficatio« oder »multiplicatio« der sinnlich vermittelten Informationen zu leisten, hält Bruno jedoch durchgehend, wie schon weiter oben gesagt, an dem seit der Antike überlieferten Gedanken fest, daß Sein und Denken einen »ordo« miteinander teilen, dessen primäre (zumindest quoad nos zunächst primäre) Realisierung im Sein selbst anzutreffen ist und dessen ›Bild‹ (das wir übrigens auch mehrfach in *De la causa* antreffen) in unserem Vorstellen und Denken das der »Stufung« oder der »Kette« der Dinge/des Seins ist (*scala rerum, catena rerum*)⁶⁰, die

Diversitas identitate compensata (1996), S. 70–80. Daß Bruno auch hier, wie im *Sigillus*, wohl mit ständigem Blick auf Ficino argumentiert, macht ein Vergleich mit dessen TP VIII 16 (1, 329 f.) deutlich, einem Text, zu dem schon Rita Sturlese, *Le fonti* (1994, S. 150) einen Bezug herzustellen versuchte: »Mentis igitur quodammodo infinita virtus est, quae in eo quoque apparet quod non modo reperit infinitum actum, qui Deus est, verumetiam potentiam infinitam, quae est materia subdita Deo atque ad innumerabiles formas inde capiendas idonea. [...] Apparet rursus quod universales rerum rationes capit«; Furori, I dialogo 5, OC VII, S. 269–271 (U II, S. 634): »[l’intelletto umano] perché è eterno, et acciò sempre si dilette, e non abbia fine né misura la sua felicità; e perché come è finito in sé, cossi sia infinito nell’oggetto«, und zwar wegen seiner »infinita potenza«, die Bruno hier deutlich vor dem Hintergrund der cusanischen Unterscheidung zwischen *infinitas infinita* (Deus) und *infinitas finita* (mundus) – vgl. *De docta ignorantia* II c. 1, nn. 96–97 – differenziert in »attualità infinitamente infinita« des »divino oggetto« und »potenza finitamente infinita« der menschlichen Vernunft; so nochmals II, dialogo 3, S. 415–417 (709 f.). Zur »phantasia« bzw. »imaginatio« und zum für Bruno zentralen Zusammenhang von »pictor«, »poeta« und »philosophus« vgl. *Explicatio*, OL II/2, S. 133; hierzu Ciliberto: *Giordano Bruno* (1990) S. 67–71, 158 f.; Ordine: *Introduzione* (2002); die Verbindung »philosophus« – »pictor« findet sich, am Beispiel Platons, auch schon etwa bei Marsilio Ficino, vgl. *In dialogum septimum de Legibus epitome, Opera omnia*, Basileae 1576, fol. 1506. Zu »imaginatio/phantasia« Klein: *L’imagination* (1970); Garin: *Phantasia e imaginatio* (1988).

⁶⁰ G. Bruno, *Explicatio*, OL II/2, S. 123, 126–128 (*scala, catena*), mit den wertenden vektoriellen Differenzierungen »inferius-superius«, »ascensus-descensus«, »dignitas-defectio« etc. Die Beobachtungen von Ingegno: *Cosmologia e filosofia* (1978) S. 62, 84 und ders.: *Regia pazzia* (1987) S. 114 ff., 130, daß Bruno, nachdem er noch in *De umbris* und im *Sigillus* den Begriff der

dann in übertragener Gestalt (Kreise, Atrien etc.) in die das Ganze abschließende Konzeption einer umfassenden Gedächtniskunst eingehen.⁶¹

In der frühen Entfaltung dieser Gedanken in der Pariser Zeit erweist sich Bruno zudem als genuiner Denker der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts, eines Denkens, das bei Autoren wie Girolamo Car-

»scala rerum« im Sinne der neuplatonisch-ficinianischen Tradition verwendet hätte, dann in *De la causa* zugunsten eines Koinzidenzsystems »verlassen« hätte – weil nämlich mit der Vorstellung der Seinsstufen unablässig das falsche Phantasma der geschlossenen Welt mit ihren Sphären und Schalen verbunden hätte –, sind nur bedingt richtig. Blickt man auf die unabwiesbare Präsenz des »scala«-Gedankens nicht nur in *De la causa*, sondern bis hin in die Frankfurter Schriften, so scheint es sinnvoller, neben die ironisch-polemische Zurückweisung kosmologischer Implikationen (*Infinito*, *Proemiale epistola*, BW IV, S. 22 f.; OC IV, S. 27; *dialogo 3*, ebd., S. 154; OC IV, S. 183: *sordide e bestiale immaginazioni*; ebd., S. 176 f.; OC IV, S. 213: »gli sogni, le fantasie, le chimere«; *Immenso*, OL I/2, S. 261: »scala somniata«) eine positive Akzeptierung gestufter Wirklichkeit im Sinne einer *modalen* Abstufung der Einen Substanz zu stellen, die in ihren distinkten, nach Gattungs- und Artbegriffen unterteilbaren, stabilen und nicht beliebigen »Formen« – immerhin spricht Bruno in überspitzender Erweiterung des bedeutenden Renaissance-Topos von der *dignitas hominis*, von einer »dignità delle nature e specie corporee« (*Infinito*, *dialogo 1*, BW IV, S. 64; OC IV, S. 77) – zumindest epistemisch, im Sinne einer Standpunkt-Perspektive (*Infinito*, *dialogo 2*, ebd., S. 110 f.; OC IV, S. 131 ff.) notwendig ist (hierzu einiges bei Spruit: *Il problema della conoscenza* (1988); Granada: *Giordano Bruno* (2002), S. 78 f.), m. E. aber auch transsubjektive, ontologische Bedeutung besitzt. Die Parallelität beider Optionen dokumentiert eben auch die Parallelität von Monismus-Pluralismus bzw. Identität-Differenz, die wir ansonsten im Œuvre des Nolaners antreffen (duplike Struktur).

⁶¹ Die Mnemonik ist für Bruno sicherlich der Abschluß und das Ziel seiner eigenen Rekonstruktion der Kunst Lullus': sie ist das ausgezeichnete Vermögen des Menschen, anhand dessen er den ganzen Reichtum seines Wissens dem immerwährenden Fluß des Entstehens und Vergehens entreißen kann; wichtig ist, daß die Erinnerung selbst nur Teil der »ars« ist, wie Bruno sie (mit Lullus) versteht: eigentlich erschließt sie dem Menschen Wahrheit und Weisheit (bei dem Katalanen sogar Wissen um Gottes Sein), *Sigillus I*, 23; OL II/2, S. 167: »Itaque [...] per artem non solum rerum memoriam, sed et veritatem

dano, Jean Bodin oder Francesco Patrizi durchgehend durch den Gedanken der positiven Neubewertung der ontologischen Faktoren Differenz, Vielfalt, Andersheit und Gegensatz innerhalb einer sie übergreifenden Einheit geprägt ist.⁶² Sprechender Ausdruck dieses Denkens, das sich in der weiteren Entwicklung von Brunos Ansatz durchhalten wird, ist die Intentio XII aus dem systematisch grundlegenden Anfangsteil von *De umbris idearum*: »Verum Anaxagoricum chaos est sine ordine varietas. Sicut igitur in ipsa rerum varietate admirabilem concernimus ordinem, qui supraeorum cum infimis. et infimorum cum supremis connexionem faciens, in pulcherrimam unius magni animalis – quale est mundus – faciem universas facit conspirare partes, cum tantum ordinem tanta diversitas. et tantam diversitatem tantus ordo requirat – nullus enim ordo ubi nulla diversitas extat, reperitur –, unde primum principium nec ordinatum, nec in ordine licet intelligere«.⁶³ Die Einheit, die sich in Vielheit »besser« ausdrückt, je größer die Vielheit ist und zwar als eine in sich wiederum durch die Einheit bestimmte,

atque sapientiam per universum humanam possis assequi.« Vgl. Sturlese: *Le fonti* (1994), S. 107: »la deificazione considerata non come risultato, ma come possibilità ha il suo indispensabile strumento nella facoltà della memoria«; mit Verweis auf Asclepius in: Ficino, *Opera* fol. 1868, Bruno, *Furori* II, dialogo 2, OC VII, S. 395 (DI, S. 1125; U II, S. 697); Immenso, OL I/1, S. 205 f.; Minimo, OL I/3, S. 132 f.

⁶² Zur Sache vgl. Leinkauf: *Absolute Einheit und unendliche Vermittlung* (1999), S. 23–55. Eine sachliche Basis findet sich natürlich schon im Denken des Nicolaus Cusanus, vgl. etwa *Idiota de sapientia* I, h V, S. 22: »magna diversitas immultiplicabilitatem melius exprimit«; II, h V, S. 33.

⁶³ G. Bruno, *Umbris* n. 33 (33 f. Sturlese), n. 129 (95): »evitanda est uniformitas«. Vgl. unten *Causa*, dialogo 4, BW III, S. 196, 208 (OC III S. 237, 251) mit Rückgriff auf Plotin II 4, 4. Analog zu dem hier angezogenen anaxagoreischen »chaos« ist m. E. das »chaos phantasticum« der neuen brunonischen Kunst zu sehen, vgl. *Umbris* n. 105 (78 Sturlese), das aufgrund seiner extremen Formbarkeit – quam nubes ab externis impulsa ventis – durch die »potentia cogitativa« in einen »ordo« und eine »effigies« gebracht werden kann, die eine innovative Grundausrichtung besitzt: »tamquam novae arboris vel animalis, vel mundi prospectum incurrens«. Siehe oben S. XXX. Zur Sache und zur Verbindung mit Brunos Konzeption des *Candelaio* vgl. Sabbatino: *Giordano Bruno e la »mutazione«* (1993), S. 48–57, bes. S. 50 f.

also geordnete Vielheit, teilt sich diesem Vielen durch eine Vielfalt von untergeordneten Einheiten mit, deren Funktion die Implantierung der klassischen signa gubernationis sind: Leben, Bewegung, Zusammenhang, geordnetes Wachstum. Alle diese dynamisch-funktionalen Einheiten sind selbst wieder nichts anderes als Abbilder der primären Einheit und somit Abbilder und Promulgatoren von deren unbegrenzter Kraft und Mächtigkeit (vis, virtus): die eine »vivida potentia« terminiert so in unzähligen vielen »variae atque multiplices [...] virtutes« der Einzeldinge.⁶⁴

Dieser ganze Zusammenhang – die (Welt)Seele als unendliche, vielfältigende Kraft (vis, virtus), die elementarisch-kombinatorische Struktur einer Wirklichkeit, deren sinnlich und intellektuell »erfahrbare« Oberfläche noch die Faktur eines traditionellen »ordo rerum« aufweist, und die zu dieser Wirklichkeit in Bezug stehende inventiv-organisierende und memorative »Kunst« des Katalanen Lullus (die von Bruno »verbessert« ist) – steht in Brunos Pariser Zeit und in den frühen Oxforder Vorlesungen in deutlichem, wenn auch kritisch-transformierendem Bezug zu einem Grundgedanken der Renaissancephilosophie: der deificatio.⁶⁵ Die ars lulliana wird so, in deutlichem Unterschied zu

⁶⁴ Vgl. G. Bruno, Cantus, dialogus 1, OL II/1, S. 185: die naturtheoretische, an antike Zeus-/Sonnen-Hymnen anklingende Umsetzung (sol-lux/ignis-vires inscrutabiles rerum); 186: die »mirabilis potentia« der Sonne, »qua unus tam plurima facis«. Im weiteren Verlauf dieses emphatischen »Gesanges« ist die Diktion für sich selbst sprechend, so etwa der Zusammenhang von »mundi principes«, »potentia«, »vicarii«, »administratores« (ebd. 192), der auf einen analog zur Polis-Verwaltung gedachten Vermittlungs- und Bestimmungsprozeß trifft, den die höheren Kräfte in bezug auf die ihnen je unterstehenden einzelnen Seinsbereiche ausüben. Und es ist in diesem – durchaus panpsychistisch zu nennenden – Seinsganzen, wo Bruno glaubt, metaphorisch durch die Anrede an antikische Götter angezeigt, auch seine – nicht-biologischen – Zeichenstrukturen erkennen zu können, als »literae«, »characteres«, »notae« und »vestigia«, die sich auf das Geschick der Menschen beziehen (ebd. S. 193) und zwar vor allem auf deren Sprachfähigkeit.

⁶⁵ Vgl. für den Sigillus mit Blick auf Ficino Sturlese: *Le fonti* (1994), S. 106 f., zu »deificatio« Sorrentino: *Senso del divino* (2002), S. 124–132; Canone: *Il dorso e il grembo* (2003), S. 115 f.; allg. vgl. immer noch Trinkaus: *In*

den Intentionen ihres Autors, mit der Vorstellung vom Menschen als »parvus deus« oder »deus in terris« verbunden; die Reflexionen des Cusanus und des Ficino zur Unsterblichkeit der Seele und zu »Rückkehr/Aufstieg« (regressus/ascensus) in den transzendenten Bereich einer intelligiblen, durch Gott bestimmten höheren Wirklichkeit, werden, in ebenso deutlichem Unterschied zu deren Intentionen, mit einer immanent ausgerichteten Perfektionierung der *ars lulliana*, insbesondere der Gedächtniskunst, verknüpft. Die Natur übernimmt die Stelle des transzendenten Gottes.⁶⁶ Der Text, der dies vor *De la causa* am deutlichsten zeigt, ist der letzte Teil der *Explicatio triginta sigillorum*, der *Sigillus sigillorum*. Dieser Text gipfelt in der Darstellung der *ars memorativa* als höchstem Vermögen des Menschen und ist zugleich, wie Rita Sturlese nachgewiesen hat, von Beginn an eine intertextuelle Auseinandersetzung mit zentralen Passagen aus den Hauptwerken des Marsilio Ficino – eine Auseinandersetzung, die, wie wir wissen, bis in die späteste Zeit reichen wird, so heißt es noch in *De monade*: »unus

our image and likeness (1970). Im Hintergrund steht immer Platon, *Theaitetos* 176 D; vgl. auch Plotin I 2, 3, 19–21, wobei »Gott« auch die nächsthöhere Stufe der Angleichung/Ähnlichung sein kann (für Plotin eben der »Geist«, vgl. ebd. 6, 6 ff.), in letzter Instanz jedoch immer der absolute Grund des Seins Ziel dieser Aufstiegs-/Rückkehrbewegung ist.

⁶⁶ G. Bruno, *Sigillus I*, 10; *OL II/2*, S. 163: »Cunctis, pro sufficientia, exquisitas alas tribuit natura etc.«; *II*, 1, S. 194: »adest quippe illi a patrio lucis et intelligibili mundo exulanti, tamquam in puppi praesidens naturalis facultas, qua duce etc.« Hier zeigt sich deutlich hellenistischer Einfluß. Vor allem wohl das Denken der Stoa und des Synkretismus von Lukrez. Vgl. auch Immenso V 11, *OL I/2*, S. 151. Zur Sache vgl. Mancini: *La sfera* (2000), S. 178 f. Vgl. auch die Heraushebung der Natur in *Umbris* nn. 92–96 (68–70 Sturlese) und die Nachweise dort ad loc. Schon in *De umbris idearum* hatte Bruno festgehalten, daß auch die Seele selbst Teil der Natur sei, ja ein Produkt dieser universalen Natur, n. 92: »a natura sane parturiente«, die »ars« Lullus' und Brunos also eigentlich eine Erweiterung der »ars naturae« sei und daher das Signum von deren universaler Produktivität in sich trage, vgl. auch die Bemerkung Sturleses: *Niccolò Cusano* (1991), S. 962 f. Zu fragen ist allerdings, was für ein Begriff von »Natur« hier eigentlich zur Anwendung kommt – sicher keiner, der eine radikale Andersheit zum höchsten Prinzip hat.

e principibus Platonis, Ficinus«. ⁶⁷ Wir finden hier etwa die Lehre (1) von den drei Welten (mundus supremus, mundus ideatus, mundus contemplativus/humanus) ⁶⁸, (2) den neuplatonischen Grundgedanken des Hervorgangs (descensus, effluxus) und der »Rückkehr« (ascensus, refluxus) ⁶⁹ sowie (3) des »mundus supremus« als »fons idearum« ⁷⁰, (4) den platonisch-christlichen Gedanken, daß die Welt in Form einer idealen Präfiguration im Intellekt (Sohn) Gottes »präexistiert« ⁷¹, (5) die

⁶⁷ G. Bruno, *Monade VI*, OL I/2, S. 408. Zu den Nachweisen hier vgl. Sturlese: *Le fonti* (1994) passim; zuvor jedoch schon Ingegno: *Cosmologia e filosofia* (1978), S. 237–283; ders.: *Regia pazzia* (1987), S. 114–117 zu Ficino-Cusanus schon vor dem Sigillus (1583) in *De umbris* (1582) – »documentabile con precisione«! – mit Bezug auf: 1. »la ficiniana scala dell'essere, distesa tra i due estremi della pura potenza e del puro atto, con la sua teoria del primum in aliquo genere«, 2. »la cusaniana coincidenza dei contrari«. Die sozusagen subkutane Präsenz des Ficino im Werke Brunos, die immer stärker und genauer durch die neuere Forschung herausgestellt worden ist, ist für diese Zeit alles andere als ungewöhnlich, sie läßt sich für Francesco Patrizi ebenso nachweisen wie etwa auch für Antonio Persio; vgl. etwa *Trattato intorno all'ingegno dell'huomo*, a cura di Luciano Artese, Bruniana & Campanelliana, Supplementi-Testi Vol. II, Pisa-Roma 1999, S. 24 ff., 31, 36, 38 ff., u. ö. Eine umfassende Darstellung der Wirkungsgeschichte Ficanos im 16. und 17. Jahrhundert steht leider noch aus.

⁶⁸ G. Bruno, *Sigillus I*, 16; OL II/2, S. 164 f.; I, 17; S. 165: »mundus triplex«; II, 11; S. 203: mundus metaphysicus, physicus, rationalis. Vgl. Nicolaus Cusanus, *De ludo globi* I n. 42, h IX, S. 47: »triplex mundus«; Marsilio Ficino A I 3 (139–141 Marcel). Spruit, *Il problema della conoscenza* (1988) S. 54 f. hat völlig zu Recht darauf hingewiesen, daß es im Rahmen von Brunos Engführung von Plotin, Thomas von Aquin und Ficino, d. h. der Verbindung der Begriffe »unum«, »ens unum« und »ens primum«, »schwierig wird, zwischen dem Begriff »Gott«, »erster Intellekt« und »intelligible Welt« zu unterscheiden«. Vgl. *Summa*, OL II/1, S. 24, Ficino, in *Platonis Parmenidem* c. 2, *Opera* fol. 1138, in *Philebum* I c. 16, fol. 1222 und in *Plotinum*, fol. 1775.

⁶⁹ G. Bruno, *Sigillus I*, 5; OL II/2, S. 162 u. I, 16; S. 165.

⁷⁰ G. Bruno, *Sigillus I*, 17; OL II/2, S. 164.

⁷¹ G. Bruno, *Sigillus I*, 14; OL II/2, S. 164: »in primi opificis mente präexistere«. Vgl. zum Kontext, der von Ficino bis ins 17. Jahrhundert reicht, Leinkauf: *Amor in supremi opificis mente residens* (1989).

Vorstellung, daß ein Eines als Zentrum alles in sich enthält und aus sich hervorgehen läßt⁷², (6) die platonische Lehre von »amor« als Vermittler und »großem Dämon«⁷³ (als den sich Bruno auch selbst sah⁷⁴), (7) die insistierende Fokussierung auf die Seele als die – letztlich noch geheimnisvolle – Seinsform, in der sich Sinnliches und Geistiges permanent gegenseitig konturieren⁷⁵ und die vor dem möglichen Verlust der »vita intelligibilis«, bewirkt durch Fixierung auf die »species sensibiles«, bewahrt werden soll⁷⁶, (8) den zentralen Ansatz der »theologia negativa«, durch die das (göttliche) Wesen der Dinge vor verkürzendem Zugriff durch eine unangemessene menschliche Denk- und

⁷² G. Bruno, *Sigillus I*, 18; OL II/2, S. 165; I, 29; S. 170; I, 31, S. 174: »Et certe ex nostris principiis nos haec omnia in unum concurrere principium iudicamus«; I, 34, S. 179f.: »unum ergo proprium subiectum unam simplicem radicem et unum virtuale principium recognoscit. [...] ita ut omnia sint unum, ut bene novit Parmenides unum omne et ens«; II, 7, S. 201; II, 21, S. 211: »ad unius tandem super omnia principis (ob id quod in unum tandem diversa, varia atque contraria omnia conspirant) cognitionis nostrae obtutum [...] promovere«. Camoeracensis Acrotismus, OL I/1, S. 96–98. Vgl. Ciliberto: *Introduction* (1996), S. XIX, der eine reprise »à la lettre« etwa in Causa, dial. 5, OC III, S. 279 (unten S. 232f.) sieht; Mancini: *La sfera* (2000), S. 24f.

⁷³ G. Bruno, *Sigillus I*, 23; OL II/2, S. 166f. Bruno versteht jedoch »amor« als natürlichen Grundimpuls im Menschen, der ihn nach Wissen und Handeln streben läßt; die vollkommene Annahme Amors oder dessen vollkommene Realisierung von Seiten des Menschen koinzidiert mit der Perfektionierung der ars lulliana.

⁷⁴ So Ciliberto: *L'occhio di Atteone* (2002), S. 51 zu Furori I, dialogo 4, OC VII, S. 191 (DI, S. 1023; U II, S. 595): »Eroe e demone, il Nolano è, ormai, intermediario fra cielo e terra, punto di comunicazione fra uomo e divinità [...] vero Mercurio [...]«.

⁷⁵ Es ist signifikant, daß Bruno im Titel der Explicatio (die den Sigillus als letzten Teil enthält) von den »animi operationes« als Themenbereich spricht (OL II/2, S. 73), daß im Sigillus bezüglich des Erinnerungsvermögens (memoria) von einer »innominata facultas animi« die Rede ist (ebd., S. 169).

⁷⁶ G. Bruno, *Sigillus I*, 30; OL II/2, S. 171: »A Circaeis demum veluti poculis abstinentes, caveamus ne animus a sensibilibus speciebus illectus, ita sui in ipsis fixationem faciat, ut intelligibilis vitae privetur delitiis.«

Sprachform in seinem eigenen Sein gehalten werden soll.⁷⁷ Das Eine, das Bruno zusammen mit Parmenides, Plotin und Ficino als ontologischen Grund ansetzt, ist ineins epistemisches Prinzip und Ziel: »qui enim non disponit, quaerit, intelligit et facit unum, nihil disponit, nihil quaerit, nihil intelligit, nihil facit«.⁷⁸ Die ganze innere Bewegung des Seienden, sei es die physikalisch-kosmologische, sei es die psychisch-epistemische, die sich in allen ihren Phasen (explicatio-complicatio, descensus-ascensus, proditus-reditus⁷⁹) auf den einen Seinsgrund bezieht, ist in der Instanz der Seele bzw. Weltseele fokussiert. Auch diesen zentralen platonischen Gedanken, der für De la causa essentiell werden wird, finden wir, unter deutlichem Rekurs auf Marsilio Ficino, im zweiten Teil des *Sigillus sigillorum*: »Ut igitur absolutam consummatamque artem adipiscere, animae mundi te copulari cumque ipsa copulatum agere oportet, quae naturali foecunditate rationibus plena mundum rationibus similibus plenum generat. Quae quidem rationes (ut et sentit Plotinus) in seminibus fingunt formantque universa quasi exiguos quosdam mundos. Unde cum anima ubique praesens existat, illaque tota et in toto et in quacumque parte«.⁸⁰

Mit den italienischen Dialogen *Candelaio* und *Cena de le ceneri* ändert sich nicht nur die sprachliche Form, in der sich Bruno äußert, und dokumentiert sich nicht nur eine fundamental andere soziale und politische Erfahrung, die durch den Wechsel der beiden Großstädte, also von Paris nach London, markiert ist (siehe den nächsten Abschnitt),

⁷⁷ G. Bruno, *Sigillus I*, 30; OL II/2, S. 172: Bruno vergleicht sein Verfahren der indirekten Thematisierung der »essentia rerum«, die nicht durch die species sensibilis direkt erfaßt werden könne und die durch die »notae« und »signa«, d. h. durch Sprache und Symbolisierung, nur »unzureichend« (non satis) ausgedrückt werden könne, der durch die Pythagoräer und durch Platon praktizierten »negativen Theologie«: »ut quidquid (etiam perfecti) de rerum principe dici et cogitari potest, idem per adcursum ad eminentissimam inattingibilemque rationem proprie etiam negari debeat«.

⁷⁸ G. Bruno, *Sigillus I*, 34; OL II/2, S. 180.

⁷⁹ Vgl. *Umbris nn.* 27–28 (29–31 Sturlese).

⁸⁰ G. Bruno, *Sigillus II*, 3; OL II/2, S. 196. Vgl. Plotin IV 3, 10; IV 2, 1, 65–67; Cusanus, *De docta ignorantia* II c. 9, n. 145; h I, S. 92. Zur Sache Leinkauf: *Mundus combinatus* (1993), S. 56–66; Sturlese: *Le fonti* (1994), S. 146.

sondern es zeigen sich jetzt, in ganz verschiedener Weise, erste Konsequenzen einer Neuperspektivierung des in *De umbris idearum*, *Sigillus sigillorum* oder *Cantus circaeus* noch zum großen Teil unreflektiert vorausgesetzten oder thesenhaft (und häufig genug wohl im Modus der Uneigentlichkeit) in die Konstituierung eines erneuerten Lullismus eingebauten traditionellen, vor allem neuplatonischen (Plotin, Cusanus, Ficino) und hochscholastischen (Thomas von Aquin, Albertus Magnus) Denkens. Dies betrifft vor allem die Einschätzung der Kosmologie und des astronomischen *status quaestionis* und, vor diesem Hintergrund, die Frage nach ersten Prinzipien oder Ursachen – im Folgenden wird daher, dem Rahmen dieser Einleitung entsprechend, der auch für *De la causa* grundlegendere Text *Cena de le ceneri* diskutiert und der eher literarisch und literaturhistorisch interessante *Candelaio*⁸¹ beiseite gelassen. Im *Candelaio* allerdings, dies soll wenigstens erwähnt werden, schlägt Bruno schon gleich zu Anfang, im Widmungsschreiben, einen Ton an, der dann über sein ganzes Œuvre hin erklingen wird: das Eine ist das, was allein – in einem emphatischen Sinne – *ist* (sozusagen das Ist selbst ist), was nicht vom Umschwung der Zeiten vernichtet werden kann, sondern in ewiger Sichselbstgleichheit Bestand hat.⁸² Diese Bedeutung des Einen, die wir schon in den Pariser Texten gefunden haben, wird in allen folgenden Texten, gerade auch den Texten der Londoner Zeit, auf je verschiedene Weise bestätigt werden, und sie wird die Hauptschwierigkeit in einem angemessenen Verständnis des Denkens Brunos ausmachen.

Brunos Auseinandersetzung mit der Kosmologie ist von Anfang an gekennzeichnet durch eine deutliche Parteinahme für die kopernikani-

⁸¹ Zum *Candelaio*, der 1582 publiziert wurde, und seiner möglichen Funktion innerhalb des italienischen Werkes vgl. Ordine: *La soglia dell'ombra* (2003), S. 27–43, bes. 40–43.

⁸² G. Bruno, *Candelaio* a cura di G. B. Sgarotti, Torino 1975, Alla Signora Morgana, S. 22: »Il tempo tutto toglie e tutto dà; ogni cosa si muta, nulla s'annichila; è un solo che non può mutarsi, un solo è eterno, e può perseverare eternamente uno, simile e medesimo. – Con questa filosofia l'animo mi s'aggrandisse, e me si magnifica l'intelletto.« Zu Brunos Zeit- und Geschichtsvorstellung vgl. Blumenberg: *Aspekte der Epochenschwelle* (1976), S. 112–119.

sche Position des Heliozentrismus, die ihm als vom reinen und freien Denken her zu fordernde Minimalannahme für die Erklärung eines solaren, planetaren ›Systems‹ erschien, die allerdings, da sie grundsätzlich noch den klassischen »Stufenkosmos« voraussetzt⁸³, nur bedingt seine eigenen Intuitionen von der Unendlichkeit und Homogenität des Kosmischen zum Ausdruck bringen konnte.⁸⁴ Wie schnell und in der Sache kompromißlos er mit seinem Begriff einer unendlichen Welt oder eines unendlichen Universums über die dem Kopernikus und seinen unmittelbaren Schülern und Nachfolgern selbst möglichen Konsequenzen hinausgegangen ist, zeigen die Schriften *Cena de le ceneri*, *De la causa* und vor allem *De l'infinito*: Hier bleibt, wenn man so sagen darf, vom traditionellen *ordo rerum*, von der subtilen Stratifizierung der welthaften Wirklichkeit, von der mathematisch-geometrisch tatsächlich angemessen beschreibbaren und darstellbaren Bewegung mit- und untereinander vernetzter Planeten und Gestirne für den ersten Eindruck nahezu nichts mehr übrig.⁸⁵ Wie hinsichtlich der Faszination gegenüber einer »informatas formabilis« des ursprünglichen semantisch-semiotischen Chaos (siehe oben S. XXXf.), die gleichsam nur durch das Ansetzen einer Unendlichkeit des Formbaren angesichts des Anspruchs des in ihr Implizierten angemessen beherrschbar zu machen war – einer Beherrschung allerdings, das zeigte das figürlich-zeichenhafte Regelwerk des lullistischen Erbes, die dem Nolaner nicht ohne das Implantieren präziser Basisstrukturen durch den *intellectus humanus* auch nur ansatzweise realisierbar erschien –, so wird auch angesichts der Faszination, die von der Unendlichkeit des kosmischen Raumes und der in diesem sich zeigenden Vielfalt der Welten ausgeht, eine

⁸³ Vgl. Cassirer: *Individuum und Kosmos* (1927). Bruno wurde schon in der unmittelbaren Wirkungsgeschichte, neben Reticus, Maestlin, Patrizi oder Hill, als großer Kopernikaner bezeichnet, vgl. etwa Tobias Adam, *Praefatio*, zu: T. Campanellae *Apologiae pro Galileo, Mathematico*, Florentino, Francofurti 1622, S. 4.

⁸⁴ Zur Sache vgl. Michel: *Cosmologie* (1962); Védrine: *La conception de la nature* (1967); Granada: *Giordano Bruno et la stoa* (1994); ders.: *Giordano Bruno* (2002), S. 65–123; Seidengart: *Der Unendlichkeitsbegriff* (1999), S. 31 f.

⁸⁵ Vgl. Koyré: *Von der geschlossenen Welt* (1969), S. 46–59.

mentale Beherrschung – die sich in den astronomischen Berechnungen und Rekonstruktionen des ordo planetarum nur sehr unvollkommen zeigt – nur durch das Ansetzen einer Unendlichkeit des Formbaren (posse fieri) und, dies die Differenz zum reinen Menschenwerk der ars magna, schon actu Geformten (posse factum) erreichbar. Einzig im spekulativen Begriff, der den neuplatonischen Einheitsgedanken, den häretischen Begriff einer in sich produktiven, ja göttlichen Materie (Avicbron, David von Dinant⁸⁶) und die stoisch-neuplatonische Vorstellung einer unbegrenzten dynamischen Schaffenskraft neu synthetisiert, kann Giordano Bruno seine spezifische Vision einer unendlichen Welt in kritischer Wendung gegen Schulphilosophie und Humanismus thematisieren. Es ist in diesem Zusammenhang eine unabweisbare Tatsache der Geistesgeschichte, daß, wie Miguel Angel Granada es formulierte, »Giordano Bruno der einzige Philosoph gewesen ist, der im 16. Jahrhundert der kopernikanischen Kosmologie anhing«⁸⁷ und zwar in der konkreten und direkten Weise, daß er sie bei aller Kritik ganz realistisch verstand: Die Zentralstellung der Sonne und die Erdbewegung sind für ihn reale Gegebenheiten, ebenso wie dann auch konsequent seine eigene, dem kopernikanischen Ansatz hinzugefügte Unendlichkeitsthese nicht hypothetisch, sondern konkret-faktisch gemeint ist. Die zur Begründung dieser kosmologischen Realvision erforderlichen philosophischen Schritte konnten sich nicht mehr damit begnügen, die metaphysische Tradition anspielungsreich im Hintergrund zu halten – jetzt mußte der Nolaner, und hierin wird dann De la causa seine Bedeutung gewinnen, metaphysisch und prinzipientheoretisch eine eigene explizite Position beziehen.

Es ist signifikant, daß diese Positionierung, wie sie dann in De la causa, neben den Spitzen, die auch dort noch gegen den englischen

⁸⁶ Avicbron: vgl. G. Bruno, Causa, dialogo 3, BW III, S. 138 (OC III, S. 169, 191; DI, S. 262, 274; U I, S. 678, 687), dialogo 4, ebd., S. 192 (OC III, S. 233; DI, S. 298; U I, S. 708)); Vinculis, OL III S. 696; David von Dinant: vgl. Causa, proemiale epistola, BW III, S. 14 (OC III, S. 17; DI, S. 180; U I, S. 601), dialogo 4, ebd., S. 222 (OC III, S. 267; DI, S. 315; U I, S. 723). Vgl. Tocco: *Le fonti* (1892), S. 505.

⁸⁷ Granada: *Giordano Bruno* (2002), S. 93.

Wissenschaftsbetrieb genüßlich ausgebreitet werden, versucht wird, in *Cena de le ceneri* durch eine naturtheoretische Auskunft präludivert wird, die in ihrer polemisch-kritischen Inszenierung sich gerade auch noch gegen die astronomische Tradition bis hin zu ihren herausragendsten Repräsentanten, von Palingenius Stellatus und Thomas Digges bis hin zu Kopernikus selbst, stellen kann.⁸⁸ So, wenn Bruno in der für ihn typischen kompromißlosen Art darauf insistiert, daß er »nicht durch die Augen des Kopernikus oder des Ptolemäus, sondern durch seine eigenen Augen sehen« wolle, um direkt auf und in die Natur zu schauen.⁸⁹ Durch die eigenen Augen zu schauen: dies ist eine konkrete Metapher für den weitergehenden Anspruch, durch das Auge des eigenen Intellekts (*occhio dell'intelletto*) zu schauen, d. h. das eigene Ingenium in seiner spekulativen und visionären Kraft freizusetzen, und unter dieser Prämisse die Sache selbst zu beurteilen und zu bestimmen (*quanto al giudizio e la determinazione*). Denn für Bruno ist das Ingenium selbst ein Teil dessen, was es erforschen will, selbst ein Teil der Natur. Es weist sozusagen gegenüber den abstrakten, rationalistischen Methoden der mathematisch fundierten Naturtheorie, zu der Bruno eben auch den ansonsten verehrten Kopernikus zählte (und darin sei er eben nicht von der konstruktiven hellenistischen Tradition unterschieden), eine andere Möglichkeit des epistemischen, nicht auf reine oder Apparat-gestützte (Fernrohr) Sinnlichkeit restringierten Zugriffs auf.⁹⁰ Bruno stellt schon in der *Cena* dem modernsten astronomischen

⁸⁸ Hierzu sind zu vergleichen die Arbeiten von Miguel Angel Granada, insbesondere Granada: *Il rifiuto* (1994) passim, ders.: *Giordano Bruno* (2002), S. 93–123. Vgl. Marcellus Palingenius Stellatus, *Zodiacus vitae*; Nicolaus Copernicus, *De revolutionibus libri sex* (hg. von H. M. Nobis und B. Sticker, Gesamtausgabe Bd. II, Hildesheim 1984); Thomas Digges, *A perfit description of the celestiall orbes*, 1576.

⁸⁹ G. Bruno, *Cena*, dialogo 1, OC II, S. 35 (DI, S. 90; U I, S. 447).

⁹⁰ Vgl. schon die Hinweise bei Michel: *Cosmologie* (1962), S. 32–36, 67. Infinito, dialogo 1, BW IV, S. 52 (OC IV, S. 61; DI, S. 369 f.; U I, S. 35 f.); *Cena*, dialogo 5, OC II, S. 241 (DI, S. 148; U, S. 549): »altro è giocare con la geometria, altro è verificare con la natura«, d. h. eine rein geometrisch-quantifizierende, mechanistische Ableitung des Naturgeschehens ist falsch. Bruno bringt als

System den Anspruch entgegen, daß er, der Nolaner, mit »altri proprii et più saldi principi« aufzuwarten habe, die sich aus einer freien, nicht Autorität-gebundenen und (daher) lebendigen Rationalität herleiten.⁹¹ Die Betrachtung und wissenschaftliche Durchdringung der Natur – la teoria delle cose della natura – ist nicht Angelegenheit geistlicher Autorität oder Sache der Theologie, sondern vielmehr grundsätzlich Aufgabe der »uomini contemplativi«.⁹² Die traditionelle, sich an klassischen Bibeltexten, vor allem am Buch Genesis, orientierende ›Weltentstehungslehre‹ sei, so Bruno, in ihren Aussagen zur Natur nur in einem uneigentlichen, für das einfache Volk (volgo) gedachten Sinne zu nehmen; Hauptskopos der heiligen Texte sei vielmehr die »vita pratica«, die Etablierung oder der Verweis auf »leggi«, die Einforderung von »costumi«, die dem Zusammenleben und der Kultur der Menschen förderlich sind.⁹³

Die von Bruno eingeforderte freie, nicht autoritätsgebundene Naturtheorie, die sich in vielem durchaus als »Versuch einer Wiedergewinnung des vorsokratischen Begriffs der physis« verstehen läßt⁹⁴, basiert wiederum auf der durchaus historisch vermittelten⁹⁵ Intuition, daß die

Beispiel die Einsicht, daß es eben nicht die Linien und Winkel sind, die dazu führen, daß das Feuer mehr oder weniger wärmt, sondern »le vicine e distanti situazioni, lunghe e brieve dimore«. Acrotismus OL I/1, S. 89: »philosophi illi qui naturam rationi, non rationem naturae conformant et accommodant, logici sunt, non physici«. Vgl. Ingegno: *Cosmologia e filosofia* (1978), S. 213 f.

⁹¹ G. Bruno, Cena, dialogo 3, OC II, S. 131 (DI, S. 91; U, S. 494 f.). Seidengart: *Der Unendlichkeitsbegriff* (1999), S. 27 f. verweist auf insgesamt vier Hauptquellen der Kosmologie Brunos: 1. Nicolaus Cusanus, 2. antike Atomistik (Lukrez), 3. Hermetismus und 4. Kopernikus.

⁹² G. Bruno, Cena, dialogo 4, OC II, S. 189–191 (DI, S. 120 f.; U, S. 522).

⁹³ G. Bruno, Cena, dialogo 4, OC II, S. 189–193 (DI, S. 121 ff.; U, S. 523 f.); Infinito, dialogo 1, BW IV, S. 78 f. (OC IV, S. 95; DI, S. 387; U II, S. 51): »e le quali (sc. le vere proposizioni) non sono proposte da noi al volgo, ma a sapienti soli che possono aver accesso all'intelligenza di nostri discorsi«. Zur Sache ist immer noch zu vergleichen Papi: *Antropologia* (1954), jetzt auch Granada: *Giordano Bruno* (2002), S. 42 f.

⁹⁴ So Bremer: *Geistesgeschichte* (1993), S. 499.

⁹⁵ Hier spielt das epikureische System, wie es in der Gestalt von Lukrez

Natur ein durchgehend konkretes und d.h. letztlich auf irreduziblen Elementen (Atomen) basierendes komplexes Gebilde ist, ein Organismus, der, trotz der Sprengkraft des Unendlichkeitsgedankens und trotz der These von einer durchgehenden unterirdischen fruchtbaren Chaos-Struktur, sich immer wieder herstellt und – sei es auch in unausweichlicher perspektivischer Verkürzung – durch geistige Wesen, vermittelt über die ihnen konstitutiv eigene Sinnlichkeit – aber auch in der gebotenen imaginativ-geistigen Erweiterung der Leistungsdimension der »sensibilità«⁹⁶ – als solch ein konkreter Organismus erfahrbar ist. Die Grundstruktur des Organismus ist aber die einer selbständigen Einheit, die in sich so differenziert ist, daß die einzelnen Teile abgestuft, entsprechend ihrer Funktion für das Ganze, als integrierende, nicht ersetzbare Glieder zu betrachten sind. Die natürliche Grundgestalt des Organismus – sei es in der Großform des Kosmos, sei es in den Formen der Einzelorganismen – ist durchaus als sozusagen »reales« Gegenbild der Grundformel der Nolanischen Philosophie zu sehen (siehe unten S. LXXI f.), die, wir haben das schon gesehen, von Anfang an eine Emphase für den Begriff der Einheit hatte und die zugleich mit diesem Begriff des Einen die Vorstellung einer möglichst großen Ausdifferenzierung (*varietas/varietà*; *moltepllicità*; *vicissitudo*) verbunden hat.⁹⁷ Vor diesem Hintergrund ist auch die Faszination zu verstehen

großem Lehrgedicht *De natura rerum* überliefert ist, eine bedeutende Rolle; Granada: *Giordano Bruno* (2002), S. 94.

⁹⁶ Hierzu dann ganz deutlich etwa *Infinito*, dialogo 2, BW IV, S. 146 (OC IV, S. 173; DI, S. 430; U II, S. 84).

⁹⁷ Zur Einheit vgl. *Causa*, dialogo 4, BW III, S. 210 (OC III, S. 253; DI, S. 308 f.; U I, S. 717): »ogni cosa è uno« etc.; vgl. Michel: *Cosmologie* (1962), S. 77 f., bes. S. 256–260 zur »précurrence de l'un« im Kontext der Pluralität (der Welten). Zu »vicissitudine/vicissitudo« vgl. schon Cena, dialogo 5, OC II, S. 257–259 (DI, S. 156; U, S. 557); 269 (163; 563) u. ö.; hierzu Bremer: *Geistesgeschichte* (1993), S. 496 f. Den Begriff und die Sache der »vicissitudo« kennt aber auch schon Brunos Gewährsmann Ficino, vgl. etwa TP IV 2 (1, S. 171). Als Beispiel, das nicht so bekannt dafür ist, wie die Bruno vertraute Renaissance-Philosophie dieses Konzept des Organischen als in sich abgeschlossene (aber deswegen nicht begrenzte) Ein-Vielheit denken konnte, siehe Nicolaus Cusanus, *Responsio de intellectu evangelii Ioannis* n. 2, h X/1, S. 97 f.: »Nihil

(die für die zweite Hälfte des 16. Jahrhunderts nicht ungewöhnlich ist), die die vorsokratische Philosophie, insbesondere der Parmenides, aber auch Empedokles, Anaxagoras und Heraklit, auf Bruno ausgeübt hat.⁹⁸ In Verbindung mit dem Rekurs auf die hellenistische Philosophie, auf die Stoa, den Neuplatonismus und die Hermetika, ermöglichte sie ihm zumindest die Perspektivierung einer Synthese aus parmenideischer

enim omnium sine ratione esse potest, sicuti enim in homine alia est ratio oculi et alia auris et alia manus, ut nullum membrum absque legitima ratione existat, quae quidem singulorum membrorum rationes in simplici ipsa totius hominis ratione complicantur, quae est ratio omnium rationum, ita est una simplicissima universi ratio [!], in se omnium membrorum universi rationes complicans, quae est ratio, sine qua nec universum nec quidquam universi esse potest.« Michel: *Cosmologie* (1962), S. 124f. hat völlig zu Recht darauf hingewiesen, daß Bruno – etwa mit dem cusanischen Begriff der »complicatio« – auch die höchste göttliche Einheit selbst als »organique« gedacht habe und somit der Aufstieg oder Rückgang der heroischen Seele nicht in einer Selbstauflösung enden muß. Diese Einsichten, die sich schon in *De la causa* finden, müssen neben die radikale Betonung einer alle Differenz in sich aufhebenden Substanz gehalten werden. Es ist sachlich angemessener, die organische Einvielheit und die radikale Einheit im Sinne der Bruno wohl bekannten dionysischen Theologie als Gottesaussagen respektive in Gestalt der theologia positiva und theologia negativa zu interpretieren – das »unum supersubstantiale« wäre dann, neuplatonisch gesehen, das noch jenseits dieser sich ausschließenden Aspekte anzusetzende »unaussagbare« Eine. Bruno zitiert in *De la causa* mehrfach auch aus Nicolaus Cusanus' Abhandlung *De beryllo*, wo etwa n. 12, h XI/1, S. 15 auf die negative und affirmative Theologie des Dionysius hingewiesen wird.

⁹⁸ G. Bruno, *Sigillus*, OL II/2, S. 180. *Causa*, proemiale epistola, BW III, S. 24 (OC III, S. 29); dialogo 3, ebd. S. 178f. (OC III, S. 217): »che il tutto secondo la sustanza è uno« (von Jacobi in seinen Auszug aufgenommen); dialogo 5, ebd. S. 238 (OC III, S. 285), ebenfalls bei Jacobi, siehe den Kommentar unten BW III, ad loc. Auf die Präsenz des Parmenides hat auch Blumenberg: *Aspekte der Epochenschwelle* (1976) immer wieder zu Recht hingewiesen. Im Kontext der Reflexionen auf Einheit als erstes Prinzip oder auf Gott als den Einen/Einzigen sind die Bezugnahmen auf Parmenides schon bei Meister Eckhart, Cusanus Ficino, Pico u. a. zu finden, vgl. Meister Eckhart, Prologus in opus propositionum, n. 5, LW I, S. 168: »Ad hoc facit, quod Parmenides et Melissus I Physicorum ponebant tantum unum ens, ens autem hoc et hoc

Einheit (immobilitas: das Eine schließt Vielheit/Bewegung aus) und den Prozeßformen kosmogonischer Art (vicissitudo: das Eine schließt Vielheit/Bewegung ein). In einer solchen Perspektive war der Gedanke schon gedacht, daß Gott das oder der schlechthin Eine sei, und zwar als »esse absolutum«, »esse purum« oder »esse simpliciter«, und daß dieses Sein schlechthin sich einem relativen, immer auf es bezogenen und von ihm abhängigen Sein mitteilt (esse hoc et hoc, ens particulare).⁹⁹ Die Kosmologie oder Naturtheorie des Nolaners ist einerseits metaphysisch fundiert, und sie ist, weil sie dies ist, nicht vom Gedanken der Metaphysik und der Kosmogonie abzulösen¹⁰⁰; sie ist andererseits jedoch, und das macht ihre spezifische Differenz aus, auch von dem Gedanken getragen, daß das Sein der Welt »nicht im Willen der Gottheit begründet« ist, d. h. daß es Manifestation, nicht jedoch Offenbarung ist, daß in ihm sich das Wesen unvermittelt, durch keine intentionale Brechung gelenkt einfach an ihm selbst zeigt, daß, mit anderen Worten, alle Möglichkeit auch Wirklichkeit geworden ist. Die

ponebant plura, puta ignem et terram et huiusmodi, sicut testatur Avicenna in libro suo physicorum, quam Sufficientiam vocat.« Nicolaus Cusanus, De principio (Tu quis es) n. 7, h X/2b, S. 6 f.: »Cum igitur ad necessitatem essendi respicimus, Parmenidem verum dixisse videmus, scilicet non esse nisi unum, quemadmodum et Christus unum dixit necessarium«; n. 30, S. 42: »Parmenides [...] ad ipsum unum exaltatum respiciens unum ens esse dicebat«; vgl., allerdings mit Übertragung des Einheitsgedankens auf die Platonici, De veneratione sapientiae c. 9, n. 24, h XII, S. 25, c. 21 nn. 59 u. 61, S. 56–59. Zur Sache auch Dagron: *Unité de l'être* (1999), S. 356: De la causa sei »une réécriture de l'œuvre perdue de David de Dinant, tout autant que comme une tentative de reconstitution de la philosophie de Parménide«; Montano: *La mente e la mano* (2000), S. 27–83, der m. E. auch zu Recht auf intentionale Gemeinsamkeiten abhebt, etwa S. 49: »la polemica di Bruno contro quanti non sanno riconoscere in modo chiaro e intelligente le verità presente nelle età precedenti o nella propria ha qui (sc. in Cena de le ceneri) lo stesso sapore della polemica istituita da Parmenide, da Eraclito, da Democrito e da altri presocratici contro la moltitudine (oi polloi)«.

⁹⁹ Hierzu vgl. Albert: *Meister Eckharts These vom Sein* (1976). Wackerzapp: *Der Einfluß Meister Eckharts* (1962).

¹⁰⁰ Michel: *Cosmologie* (1962), S. 92.

vicissitudinale Struktur dieser Wirklichkeit ist nichts anderes als der ontologische Ausdruck für die Selbsteinholung alles Möglichen in das Existieren. Dies allerdings, das werden wir bei der kurzen Darstellung zu *De la causa* sehen, hat etwas mit der dennoch bestehenden Differenz von erster Ursache oder erstem Einen und aus diesem folgender Wirkung zu tun: In der Wirkung, d. h. im Universum, ist die absolute Einheit von Möglichkeit und Wirklichkeit in eine relative, vermittelte Einheit auseinandergetreten. Es ist zwar alles Mögliche wirklich, aber unter Existenz-Bedingungen bedeutet dies das Auseinandertreten der Möglichkeits- und Verwirklichungsorte, ein Auseinandertreten, das wir als raum-zeitliche Dimensionalität erfahren.¹⁰¹

Die dem Leser nicht nur in der *Cena de le ceneri* begegnende polemisch-aphoristische Faktur der Texte, die alles andere als zufällig ist, sondern sich differenziertem Kalkül verdankt, ist, das hatte schon P. H. Michel richtig festgehalten, Ausdruck der Tatsache, daß Bruno nicht als ›klassischer‹, d. h. entweder in der aristotelischen Schulphilosophie ausgebildeter oder in der ›neuen Physik‹ messend und berechnend tätiger Naturtheoretiker argumentiert, sondern daß er von einer kosmologischen Gesamtvision ausgeht, die zurückgeht auf eine »vision antérieure à toute expérience«¹⁰², auf eine »vision«, in der nicht-empirische, nicht-sinnliche, also durch die Anschauung des Geistes (*mente*, intel-

¹⁰¹ Blumenberg: *Aspekte der Epochenschwelle* (1976), S. 132 f. hat als handlungstheoretische Konsequenz dieser Wirklichkeitsstruktur einen »metaphysischen Urbefehl« zum Durchlaufen aller Gestalten und Formen der Realität herausgestellt, beispielhaft verdeutlicht durch die Worte der Kirke im Proemio der *Eroici furori*, vgl. *Furori*, *Argomento del quinto dialogo*, OC VII, S. 47–49 (DI, S. 946; U II, S. 518): »Per largo e per profondo peregrinare il mondo, cercate tutti gli numerosi regni, significa che non è progresso immediato da una forma contraria a l'altra, né regresso immediato da una forma a la medesima; però bisogna trascorrere, se non tutte le forme che sono nella ruota delle specie naturali, certamente molte e molte di quelle.«

¹⁰² Michel: *Cosmologie* (1962), S. 47: »L'univers tel qu'il apparaît à travers les dialogues, les poèmes et les gloses du Nolain, résulte moins d'une construction logique ou d'une réflexion méthodique sur le donné sensible qu'il ne répond à une vision antérieure à toute expérience et en laquelle l'être pensant traduit son plus intime secret.«

letto) bestimmte Grundvorstellungen maßgebend sind: Einheit, Unendlichkeit, Substantialität. Das Durchbrechen der »fantastische muraglia de le sfere« konnte nur durch die produktive Verbindung philosophischer Vision und naturtheoretischer Desiderata zuwege gebracht werden. Gegen die mathematisch-logische und gegen die aristotelisch-scholastische Tradition setzt Bruno daher gleich zu Anfang seines ersten kosmologischen Werkes die – eine seit dem Hochmittelalter bestehende zentrale theologische Diskussion beendende – Grundthese, daß das Universum (die Welt als Totalität des Seienden) die »unendliche Wirkung einer unendlichen Ursache« und damit die »wahre und lebendige Spur der unendlichen (Schöpfer-)Kraft« dieser Ursache sei.¹⁰³

¹⁰³ G. Bruno, *Cena, dialogo 1*, OC II, S. 49 (DI, S. 34, U, S. 455): »l'infinito effetto dell'infinita causa, il vero e vivo vestigio de l'infinito vigore«. Zu »vestigio« vgl. Kommentar zu *De la causa*, unten S. 322 f., 330. Die Grundthese »unendliche Ursache – unendliche Wirkung« wird in anderer Form wiederholt im *dialogo 3*, OC II, S. 159 (DI, S. 104; U I, S. 508): »essendo [sc. il mondo] effetto e principiato da una causa infinita e principio infinito, deve secondo la capacità sua e modo suo essere infinitamente infinito«. *Immenso I 9*, OL I/1, S. 235 f. Zwar steht, wie etwa Aquilecchia in seinem Kommentar ad loc. richtig anmerkt, im Hintergrund zentraler Argumente des dritten Dialoges die Kosmologie des Nicolaus Cusanus, die dieser im zweiten Buch von *De docta ignorantia* vor dem ontologischen und epistemologischen Gedanken der durchgehenden Inexaktheit des Seienden entfaltet hatte. Bruno geht jedoch mit dem Ausdruck »infinitamente infinito« gerade den entscheidenden Schritt weiter, den Cusanus, für den das Universum als Ganzes nur privativ unendlich, eine »infinitas finita« ist, noch nicht gehen wollte; vgl. Nicolaus Cusanus, *De docta ignorantia II c. 2 n. 104*, h I, S. 68: »quoniam ipsa forma infinita non est nisi finite recepta, ut omnis creatura sit quasi infinitas finita aut Deus creatus [...]«. Auch Marsilio Ficino hatte sowohl eine unendlich große Welt als auch die Annahme unendlich vieler Welten abgelehnt, hingegen den Gedanken von vielen Welten in einer Welt, die diese – etwa als Universum durchaus im Sinne Brunos – umgreift, zugelassen, vgl. in *Timaeum c. 16*, *Opera fol. 1444*; vgl. hierzu auch Proklos, in *Tim. I 436,6–437,32 Diels*. Zur quasi direkten Rezeption des strikten Infinitismus-Argumentes auf derselben Basis wie bei Bruno (unendliche Ursache – unendliche Wirkung) vgl. Nicholas Hill, *Philosophia Epicurea, Democritiana, Theophrastica proposita simpliciter, non edocta*, Parisiis 1601, sec. Ed. Coloniae Al-

Diese These hat zur Konsequenz, daß 1. die unendliche »Masse« (mole) des Universums weder ein Zentrum noch eine Peripherie haben kann (hierzu vgl. den zweiten Dialog von *De l'infinito*¹⁰⁴), daß 2. in diesem unendlichen Universum die in ihm befindlichen unendlich vielen Welten in sich gleichförmig sind (*conformi in materia*), d. h. daß es keinen substantiellen Unterschied zwischen der Erde und anderen Planeten oder Welten geben kann¹⁰⁵ und daß es ebenfalls keinen solchen Unterschied geben kann, was deren Bewohner betrifft (Lebewesen, Geistwesen), und daß 3. die Erde, wie auch alle anderen Weltkörper, eine eigene Bewegung haben muß.¹⁰⁶ Es sind diese drei Konsequenzen, die im Durchgang durch die Dialoge 3 bis 5 diskutiert werden. Die Position, die Bruno hiermit vorstellt, ist die Position der von ihm selbst so genannten »nolana« oder auch – was für ihn dasselbe ist – »nova filosofia«¹⁰⁷, die, nicht nur in ihrem naturtheoretischen Aspekt, das grundsätzliche Ziel hat, »fermar la contemplazione ne le cose costante e certe«¹⁰⁸, d. h. in der Betrachtung der Dinge selbst, nicht ihrer geometrischen oder begrifflichen mentalen Äquivalente, das dem Auge des Intellektes intuitiv Gewisse und Beständige zur Grundlage von Philosophie zu machen. Das Festhalten dieses Geschauten (*contemplazione*!) ist sozusagen der philosophische Grundakt, dessen tatsächlicher Vollzug den wirklich Weisen vom nur scheinbaren unterscheidet,

lobrogum 1690, prop. 123, S. 32: »effectus causae adaequatus dicitur in quo causa vires suas omnes expressit [...]. Omne agens agit secundum modum suae naturae, infinitus ergo Deus sifinita solummodo, virtute, & essentia produxerit, nullatenus se expressit«; prop. 363, S. 114; von Ricci (1990) S. 60 mit *Immenso*, OL I/1, S. 241–243 verglichen.

¹⁰⁴ *Infinito*, dialogo 2, BW IV, S. 110 ff. (OC IV, S. 131 ff.; DI, S. 406 f.; U II, S. 67 ff.).

¹⁰⁵ Siehe auch *Infinito*, dialogo 2, BW IV, S. 110 (OC IV, S. 131 ff.): »Cossi non è più centro la terra, che qualsivoglia altro corpo mondano.«

¹⁰⁶ Vgl. die Ankündigung des Inhaltes der *Cena* in der *Epistola proemiale*, dort das *Argomento del terzo dialogo*, OC II, S. 11 ff. (DI, S. 11 f.; U I, S. 435 f.). Zum historischen Hintergrund vgl. Granada: Bruno, Digges, *Palinogenio* (1992).

¹⁰⁷ G. Bruno, *Cena*, dialogo 1, OC II, S. 35 (DI, S. 27; U I, S. 447).

¹⁰⁸ G. Bruno, *Cena*, dialogo 1, OC II, S. 37 (DI, S. 28; U I, S. 449).

wobei Bruno, mit unnachahmlicher sprachlicher Genialität, darauf insistiert, daß jemand, der hier mitreden und vor allem mitdenken können will, die platonische Grundeinsicht in das Auseinanderfallen von äußerem Schein und innerer – nur dem Intellekt zugänglicher – Wahrheit / Wahrhaftigkeit sich bewußt zu halten hat, um die Silenen identifizieren und die bloßen Robenträger aussondern zu können.¹⁰⁹ Das ›Durchbrechen‹ des äußeren Scheins betrifft in gleicher Weise das Ignorieren körperlicher Häßlichkeit angesichts des unausschöpfbaren inneren moralisch-epistemischen Reichtums, das Redimensionieren äußerer repräsentierender symbolischer Formen angesichts dessen, wofür sie tatsächlich eintreten sollten, z. B. philosophische Einsicht, die sich jeder Gängelung durch falsch verstandene Autoritäts- und Traditionsbildung, vor allem von seiten der christlichen Religion widersetzt¹¹⁰, wie auch das Hindurchschauen durch den sinnlichen Schein

¹⁰⁹ G. Bruno, Cena, Proemiale epistola, OC II, S. 17 (DI, S. 14; U I, S. 438): »perché questi Catoni saranno molto ciechi e pazzi, se non sapran scuoprir quel ch'è ascosto sotto questi Sileni«. Vgl. Platon, Symposion 215 A, 221 E–222 A. Zum ›äußeren‹, falschen Schein der Talare und Roben vgl. auch Causa, dialogo 1, BW III, S. 62 (OC III, S. 75; U I, S. 629), Spaccio, Epistola esplicatoria, OC V/1, S. 9–11 (DI, S. 550 f.; U II, S. 173 f.); zu den verschiedenen Modi, in denen die »Wahrheit« für uns gegeben sein kann, vgl. Infinito, dialogo 1, BW IV, S. 52 (OC IV, S. 61): »Onde la verità come da un debile principio è da gli sensi in picciola parte: ma non è nelli sensi [...]. [È] ne l'oggetto sensibile come in un specchio. Nella ragione per modo di argumentazione e discorso. Nell'intelletto per modo di principio, o di conclusione. Nella mente in propria e viva forma.« Die letztere Wendung erinnert an die Bestimmung der »mens« als einer »viva imago« Gottes, vgl. Nicolaus Cusanus, Idiota de mente, c. 3, n. 72 f.; h V, S. 108–112; c. 5, nn 80–87, h V, S. 121–131 (viva substantia). Zur Sache und zu Brunos Attitüde, sich selbst – in der Tradition des rhetorischen genus humile – als Silen darzustellen, in dessen Innerem, wie bei Sokrates, die Weisheit lebendig ist (Oratio, OL I/1, S. 22 f.; Candelaio OC I, S. 39), vgl. Ordine: *La soglia dell'ombra* (2003), S. 37–40.

¹¹⁰ G. Bruno, Cena, dialogo 3, OC II, S. 131 (DI, S. 91; U, S. 494 f.): »perché lui lo tiene per altri proprii e più saldi principii, per i quali non per autoritate, ma per vivo senso e ragione, ha cossi certo questo etc.«. Zum schon in der Cena, vor allem zu Beginn des vierten Dialoges (OC II, S. 199–201) ange-

dessen, was sich dem menschlichen Auge als konstanter phänomenaler Natureindruck darbietet, zugunsten der – sei es uns nur im bewaffneten Auge (Fernrohr, später Mikroskop) zugänglichen oder gar selbst unanschaulichen – Vorgänge unterhalb oder außerhalb der Seh- und Sichtbarkeitsschwelle.¹¹¹ Nicht nur gegen den Augenschein, der sich sozusagen nicht ändern läßt (weil er natürlich eine eigene, gleichsam regionale Wahrheit seines Zustandekommens besitzt), gilt es, die Wahrheit festzuhalten, also etwa gegen den täglich neu bestätigten Eindruck der stehenden Erde und der rotierenden Sonne dessen radikale, kontraintuitive Umkehrung zu verteidigen und sich dabei der Einsichten seines »ingeniums« oder seiner Vernunft zu bedienen; sondern auch gegen die Suggestionen einer »abstrakten«, kalkulierenden Geometrie und Mathematik, deren traditionell immer mit Emphase behauptete Exaktheit aus Brunos Sicht – und darin trifft er sich der Sache nach mit

sprochenen Verhältnis zwischen Philosophie und Religion, das letztlich eine deutlich averroistische Sprache spricht, vgl. Granada: *Giordano Bruno* (2002), S. 180–183; zum Zusammenhang Averroes – Pomponazzi – Bruno vgl. schon Nardi: *Studi su Pietro Pomponazzi* (1965), S. 142 f.; Papi: *Antropologia* (1968), S. 297–308, jetzt auch Canone: *Il dorso e il grembo* (2003), S. 79–120.

¹¹¹ Vgl. G. Bruno, Cena, dialogo 5, OC II, S. 233 ff. (DI, S. 144 f.; U, S. 545), wo Bruno die Bewegung der quoad nos unbewegt »erscheinenden«, sogenannten Fixsterne aus seiner Homogenitätsthese ableitet und darauf hinweist, daß die sich faktisch an diesen Weltkörpern vollziehende Selbst-Bewegung (*grandi animali*) nur unseren Sinnen verborgen sei – *per che il lor moto non è sensibile a noi* –, nicht jedoch unserem Intellekt. Ähnlich auch ebd., S. 251 (152 f.; 554), wo die Differenz zwischen der Elementarebene, z. B. dem »elemento del fuoco«, das Ausdruck des (telesianischen) Prinzips »*primo caldo*« ist, und der Phänomen- bzw. Sichtbarkeitsebene gemacht wird, in welcher, was »uns« als Feuer erscheint, nur »*aria acceso, che si chiama fiamma*« ist; also wieder: »*quello che noi veggiamo*« gegen das, was denkende Betrachtung herausbringt. Zur Kritik der konstanten und konsistenten Verbindung von Sinneseindruck und intellektuellem Konzept vgl. Spruit: *Il problema della conoscenza* (1988), S. 77 f.: »*Le ombre fisiche, paragonabili in quest'ambito alle species sensibiles di Tommaso, hanno soltanto un valore relativo e limitato per la nostra conoscenza. Esse non garantiscono una conoscenza valida.*«

Cusanus¹¹² – für ein adäquates Erfassen der »Dinge selbst« (*cose medesme, cose steshe*) nicht mehr hinreicht und durch eine Verbindung von Aufmerksamkeit gegenüber sinnlich vermittelten Daten und einer rationalen Extrapolation aus diesen Daten ersetzt werden muß. Ein Beispiel hierfür ist die Auseinandersetzung mit dem Osiander-Brief im dritten Dialog von *Cena de le ceneri*. Bruno begreift sich explizit als Philosoph, der die Natur gemäß neuen Grundsätzen begreifen will, der also auch selbst ein »fisico« ist, dessen Ziel der Beweis ist und der sich nicht nur auf die mathematisch gestützte Hypothese verläßt: »non solo fa ufficio di matematico che suppone, ma anche di fisico che dimostra il moto de la terra«. ¹¹³ Dies Programm umzusetzen ist *Movens* und Ziel zugleich der »nova filosofia«, und Bruno wußte, daß er sich mit seiner radikalen Position auch historisch in eine Grenzsituation bringt. Dafür steht folgender Text aus dem ersten Dialog der *Cena de le ceneri*: »Das, worauf wir also das Auge der Betrachtung konzentrieren müssen, ist doch Folgendes: sind es wir, die am Tage leben und das Licht der Wahrheit leuchtet jenseits unseres Horizontes oder sogar am Horizont unserer antipodischen Gegner; die Frage ist, sind wir im Dunkeln oder eher sie. Und in der Folge: ob wir, die wir den Anfang einer Erneuerung der alten Philosophie machen (wollen), uns an einem Morgen befinden, damit wir die Nacht, oder an einem Abend, damit wir den Tag beenden«. ¹¹⁴ Bruno zumindest war bis zu seinem schrecklichen Ende davon

¹¹² Nicolaus Cusanus, *De docta ignorantia* II c. 1 n. 91, h I, S. 61: die »ars calculatoria« entbehrt der epistemischen »praecisio«: »cum nulla duo loca in tempore et situ praecise concordent, manifestum est indicia astronomica longe in sua particularitate a praecisione esse«; dies wird, unter Berufung auf das Grundgesetz »in excessis et excedentibus ad maximum in posse et esse non deveniri«, im Folgenden an den Disziplinen der *artes liberales* durchgespielt, vgl. nn. 92–94, h I, S. 61–63.

¹¹³ G. Bruno, *Cena*, dialogo 3, OC II, S. 131 (DI, S. 90; U, S. 494).

¹¹⁴ G. Bruno, *Cena*, dialogo 1, OC II, S. 61 (DI, S. 43; U, S. 461 f.): »Quello dunque al che doviamo fissar l'occhio de la considerazione, è si noi siamo nel giorno, e la luce de la verità è sopra il nostro orizzonte, ovvero in quello de gli avversarii nostri antipodi; si siamo noi in tenebre, o ver essi; et in conclusione si noi che damo principio a rinovar l'antica filosofia, siamo ne la mattina per dar fine a la notte, o pur ne la sera per donar fine al giorno.« Zu den Implikationen

überzeugt, daß seine »neue Philosophie«, in Verbindung mit den Vorarbeiten des Cusaners, tatsächlich auf der Seite des ›Tages‹ bzw. des Lichtes stehe, daß sein Denken, nicht nur das im engeren Sinne kosmologische Denken (das sich ja letztlich nicht von den metaphysischen Grundannahmen trennen läßt), Licht in unsere Perspektive auf die Schatten bringe, sozusagen die »umbrae« vor dem Hintergrund der Einsicht in ihr Wesen zum Leuchten bringe und zugleich vor dem falschen Licht einer bestimmten, aristotelisch-scholastischen und humanistisch-philologischen Rationalität schütze, deren Einsichten als »ombre fantastiche« entlarve.¹¹⁵ Nicht ›phantastisch‹ hingegen seien die Einsichten der »neuen Philosophie«, die in ihren kosmologischen Konsequenzen in *Cena de le ceneri* vorgestellt (wenn auch nicht bis in die letzten Punkte diskutiert) werden: (1) die Unendlichkeit des Universums, denn da keine geometrisch exakt bestimmbare ›Position‹ und ›Größe‹ der einzelnen Teile des Universums, also der Planeten, Sterne, Sonnen, möglich ist und daher auch kein Mittelpunkt (Zentrum) und

vgl. Blumenberg: *Aspekte der Epochenschwelle* (1976), S. 116 ff.; wichtig ist die Verbindung zum Candelaio, Alla Signora Morgana, OC I, S. 15: »qualunque sii il punto di questa sera ch'aspetto, si la mutazione è vera, io che son ne la notte, aspetto il giorno, e quei che son nel giorno, aspettano la notte: tutto quel ch'è, o è cqua o là, o vicino o lungi, o adesso o poi, o presto o tardi«. Vgl. Sabbatino: *Giordano Bruno e la »mutazione«* (1993), S. 7 f.; Bremer: *Geistesgeschichte* (1993), S. 493 f.

¹¹⁵ G. Bruno, *Cena*, dialogo 3, OC II, S. 157 (DI, S. 104; U, S. 508): »Ma noi che guardamo non a le ombre fantastiche, ma a le cose medesme.« Vgl. Ciliberto: *Giordano Bruno* (1990), S. 64: »in Bruno diventa via via più forte la persuasione di svolgere un ruolo straordinario nella ›ruota del tempo‹, di essere un messaggero della luce, un nuovo Mercurio mandato dalla Provvidenza per riportare la verità tra gli uomini«; Canone: *Il dorso e il grembo* (2003), S. 80 zur anfänglichen Ausbildung bei dem averroistisch inspirierten Giovan Vincenzo Colle (detto il Sarnese), die Bruno schon früh ein »Mißtrauen« (diffidenza) gegenüber humanistischen Versuchen vermittelt habe, »di istituire ›nove dialettiche‹, ›far nuove logiche e metafisiche‹«, so Furori OC VII, S. 375 (zentrale Feindbilder geben dabei etwa Petrus Ramus, Gian Francesco Pico und Francesco Patrizi ab, die auch in *De la causa*, dialogo 3, direkt aufgespießt werden, siehe unten S. 134 ff., OC III, S. 165 ff.

keine äußere Grenze (Peripherie) des Universums angegeben werden kann, kann nur auf die Unendlichkeit des Universums und, als Konsequenz davon, auf die Unendlichkeit der Welten im Universum geschlossen werden¹¹⁶; (2) die Homogenität aller Teile dieses unendlichen Universums nach dem Muster der Spezieskonformität, das heißt z. B. daß die Planeten grundsätzlich untereinander gleich sind und ihre »inequalità« ausschließlich aus »differenze individuali« resultiert, wie sie in jeder Arteinheit, die sich in individuelle Exponenten ausdifferenziert, vorkommen muß¹¹⁷; (3) die durchgehende Belebtheit der »membri principali de l'universo« in dem Sinne, daß jeder Planet, auch die Erde, ein »Lebewesen« (animale) ist, das, analog zur platonischen Vorstellung der Seele als Prinzip der Selbstbewegung und des Lebens, sein *eigenes* inneres Prinzip des Lebens und der Bewegung besitzt¹¹⁸. Ein

¹¹⁶ G. Bruno, Cena, dialogo 3, OC II, S. 125–155 (DI, S. 87–103; U, S. 492–507), bes. 157–159 (103 f.; 507 f.); dialogo 4, OC II, S. 207–209 (DI, S. 131; U, S. 531 f.): »[il mondo è] vero soggetto et infinita materia della infinita divina potenza attuale«; vgl. oben den Grundsatz zur »virtù infinita« S. XXI f., XXXV f. Vgl. ebd., dialogo 5, OC II, S. 237 (DI, S. 146; U, S. 547): »capacità infinita di mondi innumerabili simili a questo«.

¹¹⁷ G. Bruno, Cena, dialogo 3, OC II, S. 161–163 (DI, S. 106–111; U, S. 509 f.); dialogo 4, OC II, S. 195 (DI, S. 123; U, S. 525): »che alla luna et altri corpi mondani che si veggono e che sono a noi invisibili, convenga tutto quel che conviene a questo nostro mondo, o al meno il simile«; dialogo 5, OC II, S. 231 (DI, S. 143 f.; U, S. 544); wegen der strikten Homogenität sind auch alle Weltkörper – Planeten, Sterne, Sonnen – bewegt, es gibt keine Fixsterne, ebd., S. 233–235 (143 f.; 545).

¹¹⁸ G. Bruno, Cena, dialogo 3, OC II, S. 163–167 (DI, S. 109 f.; U, S. 510–512): die »membri principali [...] hanno la vita in sé«, aber im Grunde, so erweitert Bruno diese These, hat jedes Ding (ogni cosa) in sich ein »sufficiente principio interiore«, das es zu seinen Selbstkonstitutions- und Selbsterhaltungsbewegungen treibt, übrigens gemäß dem vorsokratischen Gesetz von Attraktion und Repulsion: »trovar il simile, e fugga il contrario«; vgl. ebd. S. 167 (109; 512). Zu »principio interiore« siehe dann die Ausführungen in De la causa, dialogo 2 (OC III, S. 109 f.); siehe unten S. 90 f. mit Kommentar. Die unendlich vielfältigen Bewegungen im Universum drücken in der Perspektive der nolanischen Philosophie ein durch Grundprinzipien gesteuert-

solches Sternenlebewesen ist in sich selbst so unterschieden (dissimilare), wie es alle lebendigen Organismen sind: nämlich gemäß funktionaler, auf das Sein des Ganzen bezogener Differenzen (Organ-Analogie¹¹⁹; siehe oben S.I.): Der hierbei ausschlaggebende Gedanke, der dann auch in *De la causa* eine zentrale Rolle spielen wird, ist der des »inneren Prinzips«, des »principio intrinseco«, dessen, man kann sagen: spontane Selbstexplikation im Rahmen des nolanischen Theorieansatzes als Ausdruck des »Natürlichen« schlechthin (*il naturale*) gilt. Dieses Natürliche und sein variantenreicher Selbstausdruck artikulieren für Bruno somit eine optimale, weil nicht »von außen«, wie in der Tradition, gerade auch der platonischen mit der Weltseele als »gubernans« oder »διοικοῦσα«, sondern »von innen« gesteuerte Selbsterhaltung aller Dinge¹²⁰; (4) die Etablierung, wohl in der Folge von Thomas Dig-

tes Netz von Kommunikations- bzw. Teilhabeimpulsen aus, die dazu dienen, das »principio vitale«, das allem einwohnt, optimal zu verteilen (*communicar, participar*) und dadurch einen optimalen Status von (Selbst-) Erhaltung zu erreichen, vgl. ebd., dialogo 4, OC II, S. 209 (DI, S. 131; U, S. 532); dialogo 5, 265–267 (161; 562).

¹¹⁹ G. Bruno, *Cena*, dialogo 3, OC II, S. 163, 167–169 (DI, S. 106, 110 f.; U, S. 510, 512 f.): Bruno verweist natürlich explizit darauf, daß der Gedanke, die Erde sei ein Lebewesen und ein Organismus, nicht im Sinne einer eindeutigen Übertragbarkeit zu nehmen sei, sondern daß innerhalb der verbindenden Analogie auch die unterscheidende Dimension zu berücksichtigen sei, vgl. ebd. bes. S. 169 (110; 513); vgl. auch ebd. S. 173 (112; 514): »per che sotto nome di terra vuol lui [sc. il Nolano] che se intenda tutta la machina e tutto l'animale intiero che costa di sue parti dissimilari: onde gli fiumi, gli sassi, gli mari, tutto l'aria vaporoso e turbulento il quale è rinchiuso ne gli altissimi monti, appartiene a la terra come membro di quella [...]«.

¹²⁰ G. Bruno, *Cena*, dialogo 5, OC II, S. 241–243 (DI, S. 148; U, S. 550): »il naturale [...] è principio intrinseco, il quale da per sé porta la cosa dove conviene«; vgl. zuvor ebd., 237–239 (146; 547 f.): »principio di moti intrinseco [id est: nel] la propria natura, la propria anima, la propria intelligenza. [...] E certo tutte cose, che son mosse in questo mondo, riconoscono il principio de lor moto [...] è dunque cosa conveniente alla commodità delle cose che sono ed a l'effetto delle perfettissima causa [hier auch die Differenz von causa und principio, wie in *De la causa*], che questo moto sii naturale da principio interno e proprio appulso senza resistenza.« Es ist natürlich klar, daß Bruno,

ges und mit Wirkung auf Galilei, des Gedankens der Kontextgebundenheit von Bewegungen gemäß dem Grundsatz ›con la terra si muovono tutte le cose che si trovano in terra‹. Innerhalb eines Systems verhält sich etwa ein fallender Körper relativ zu diesem System (der vom Mast fallende Stein fällt scheinbar senkrecht, obgleich sich das ganze Schiff bewegt), obgleich er im selben Moment auch Teil eines übergreifenden Systems ist (der Stein fällt also tatsächlich nicht senkrecht, sondern in einer gemischten Bewegung).¹²¹ Im Horizont aller dieser physikalisch-kosmologischen Konsequenzen, deren Linien in *De l'infinito*, in den *Articuli aduersus mathematicos* (1588) und in der Frankfurter Trilogie (1591, vor allem in *De immenso*) noch weiter ausgezogen werden¹²², ist zu sehen (sofern wir natürlich den Prozeß-Mitschriften und ihrer Tradierung überhaupt einen Aussagewert zutrauen), daß Bruno, in einer – sei es bewußten (was wohl eher anzunehmen ist), sei es unbewußten – übersteigernden Transformation eines mystischen Grundgedankens, dessen prekäre Implikationen mit

wenn er Platon so versteht, ihn im Grunde mißversteht, denn in der platonischen Tradition ist die Seele natürlich inneres Lebens- und Bewegungsprinzip, zumal wenn man den späteren Grundsatz hinzuzieht, daß der Körper in der Seele und nicht die Seele im Körper zu denken sei. Vgl. unten Kommentar zu *De la causa*, S. 338 f., 340 f. Zur »Selbsterhaltung« (*conservarsi*) vgl. *Infinito*, dialogo 4, BW IV, S. 226 (OC IV, S. 273): »l'appetito di conservarsi«, der, sofern er nur das »essere presente« betrifft (also bedeutet: sich nur im momentanen Sosein zu erhalten), nur den zusammengesetzten Dingen (*cose composte, composte*) zukommt; dialogo 5, ebd., S. 286 (OC IV, S. 343). Das Ziel des eigentlichen, geistigen Seienden, des heroischen Individuums, kann ja dagegen nur sein, das je eingeschränkte, kontrakte »essere presente« absolut aufzugeben und die »vicissitudo« auszuhalten.

¹²¹ G. Bruno, *Cena*, dialogo 3, OC II, S. 181–183 (DI, S. 116 f.; U, S. 518–520); zur Sache siehe die Hinweise von Aquilecchia ad locum und seine *Introduzione* zu *Ce*, S. 41–44. Daß man hier von innovativen Gedanken der »neuen Philosophie« sprechen kann, vor allem eben auch von »Systemen«, die sich zueinander verhalten, in sich aber abgeschlossene Einheiten bilden, zeigt schon die Einschätzung von Koyré: *Études galiléennes* (1939), 1–73, bes. S. 9 f.

¹²² Hierzu vgl. Tessicini: *Pianeti consorti* (1999); Granada: *Giordano Bruno* (2002), S. 127–167.

seiner Entstehung augenscheinlich waren, und in einer radikalen Umkehrung der neu-platonischen Ontologie die Überzeugung zum Ausdruck bringt, daß »Gott der Welt ebenso stark bedürfe, wie die Welt Gottes bedürfe«, ja daß, »wenn die Welt nicht existierte, auch Gott nicht existierte« und daß Gott daher – geradezu verzweifelt hinsichtlich des Gedankens, es önnte zu wenig Sein sein – nichts anderes tue, als immer neue Welten zu erschaffen (um sich damit gleichsam selbst im Sein zu halten).¹²³

3. Der engere historische Kontext (Paris – London)

Giordano Bruno erreichte England im April des Jahres 1583, zuvor, von Anfang Herbst 1581 bis Frühjahr 1583, hatte er sich in Paris aufgehalten, wohin er sich, nachdem die bürgerkriegsartigen Auseinandersetzungen zwischen Katholiken und Hugenotten zugenommen hatten, aus der Stadt Toulouse abgesetzt hatte. In Paris legte er sicherlich den Grundstein seines Werkes, d. h., er eignete sich durch Rezeption der Schriften des Kopernikus (*De revolutionibus*), des Raimundus Lullus, des Cusanus, des Ficino, durch kritische Lektüre des Aristoteles (*Metaphysik*), des Thomas von Aquin und des Petrus Ramus Kenntnisse derjenigen Traditionen an, die er dann schrittweise und radikal in seine »nova filosofia« transformieren sollte (siehe Teil 2 der Einleitung).¹²⁴ Brunos Position am Hofe Heinrichs III. war angesehen. Hier hätte er durchaus längeren Aufenthalt nehmen können, wenn es nicht zu einer empfindlichen (zumindest für das feine Gespür des Nolaners empfindlichen) Veränderung und Verschlechterung im politisch-religiösen

¹²³ Vgl. Mercati: *Il sommario* (1942), S. 79: »L'eternità del mondo, e che li mondi siano molti molte volte l'ha asserito dicendo ancora che tutte le stelle erano mondi e ciò ancora affermano i suoi libri stampati, e un giorno discorrendo lui di questa materia disse che Dio havea tanto bisogno del mondo quanto il mondo di Dio, e che Dio non sarebbe niente se non vi fosse il mondo, e che per questo Dio non faceva altro che crear mondi nuovi.«

¹²⁴ Vgl. die einführenden Hinweise in Canone: *Introduzione* (2000), S. XXVIII–XXXII und ders.: *Nella Parigi* (2000), S. 85 f.

Klima gekommen wäre, die ihn, der deutliche Position für Heinrich von Navarra, für die »politiques« und gegen den Katholizismus bezogen hatte, dazu bewog, Paris zu verlassen¹²⁵ und, nicht ohne offizielles königliches Empfehlungsschreiben und unter diplomatischem Schutz des Botschafters, nach London zu gehen. Der Dialog *De la causa* ist der zweite italienische Text, den Bruno direkt in England (London bei Charlewood) publizierte, und er steht deutlich, zumindest was seinen Anfang, d. h. den einleitenden Brief und den ganzen ersten Dialog, betrifft, unter dem Zeichen der ihm unmittelbar vorausgehenden Schrift *Cena de le ceneri*, dem »Aschermittwochsmahl«. Bruno hatte dort nicht nur auf provokante Weise seine klare und uneingeschränkte Option für die astronomisch revolutionären Thesen des Kopernikus, die auch erhebliche kosmologische Konsequenzen implizierten, deutlich gemacht, sondern dies in einen Rahmen eingebettet, der seine englischen Gastgeber in einem durchaus ungünstigen Licht erscheinen lassen mußte (obgleich für eine differenzierte Lektüre deutlich wird, daß Bruno durchaus Respekt und Anerkennung für die große Tradition der englischen Schule, vor allem wohl für die auf Duns Scotus zurückgehende skotistische Tradition zeigt). Die *Cena*, in der Bruno seine Erfahrungen in Oxford, d. h. mit dem auf Aristoteles als dem »Philosophen« schlechthin sowie auf die Grammatik fixierten Typus von Universitätsphilosophie, und seine Einschätzung der Londoner Gesellschaft auf satirische Weise in einem zu London stattfindenden »Gastmahl« schildert (das genau genommen gar nicht wirklich zustande kommt und deswegen in »anderer Gestalt« im ersten Dialog von *De la causa* nochmals abgehalten wird), wurde, das steht unzweifelhaft fest, außerordentlich kritisch, ja feindlich aufgenommen. Für Bruno entstand dadurch eine Lage, die er eigentlich unter allen Umständen ver-

¹²⁵ Ciliberto: *Giordano Bruno* (1990), S. 27 f.; ders.: *Introduzione* (1996), S. 41 f. Anders Ordine: *La soglia dell'ombra* (2003), S. 11–25, der analoge, für Bruno im Grunde positive Situationen politischer Art in Paris und London sieht: den nüchternen instrumentalistischen Religionsbegriff von Heinrich III. und Elisabeth, die Existenz intellektueller Zirkel, die explizit gegen die akademische Enge der Sorbonne bzw. Oxfords ausgerichtet waren, die direkte Unterstützung durch die beiden Herrscher selbst.

meiden wollte, die sich dann jedoch – nicht ganz ohne eigenes Mitverschulden – 1586 in Cambrai-Paris wiederholen sollte. Die politisch-diplomatischen Mühlen hatten ja schon eifrig gemahlen und die Ankunft des Nolaners als einer Person angekündigt, deren politisch-religiöse sowie intellektuelle Einstellung »nicht zu empfehlen« sei.¹²⁶ Das allezeit reizbare Naturell des Nolaners führte in seinem Leben immer wieder zu Situationen, die ein ganz analoges Grundmuster aufwiesen und deren sich gleichbleibende Komponenten etwa folgendermaßen summiert werden können: der Grundimpuls, seine philosophischen Einsichten einem interessierten intellektuellen Publikum vorzutragen, einem Publikum, das er sich natürlich an den gebildeten Kreisen des Hofes, vor allem aber an den Universitäten suchte; die Konsequenz und innere Wahrhaftigkeit, mit der er direkt und schnörkellos seine Gedanken, in Thesen zusammengefaßt, präsentierte (wobei es ihm eben nicht darauf ankam, die fast immer vorhandenen Zusammenhänge mit, Abhängigkeiten oder Übernahmen von vorausgegangenen Autoren explizit zu machen); die überwache Intelligenz, die es ihm schwer machte, Einwände nicht als Angriffe zu interpretieren, da er sich durchaus als Protagonisten, ja als Merkur/Hermes, eines »neuen« Denkens sah, und die Reizbarkeit, Affektbestimmtheit und Schnelligkeit seines Temperamentes, die ihm allzu oft Auswege und Vermittlungen verstellte, die noch möglich gewesen wären. Die Oxfordser Erfahrung¹²⁷, in der dieses Grundmuster wieder einmal zum Austrag gekommen war und in der Bruno unter anderem der – sachlich durchaus berechnigte – Vorwurf des Plagiates umfangreicher Textpassagen des Marsilio Ficino gemacht

¹²⁶ So Henry Cobham, Botschafter Englands am Hofe Heinrichs III. – sozusagen das Pendant zu Castelnau – in einem Brief vom 25. März 1583 an Francis Walsingham: »Il Sr. Doctor Jordano Bruno, Nolano, a professor in philosophy, intends to pass in to England; whose religion I cannot commend«, in: Aquilecchia: *Giordano Bruno in Inghilterra* (1995), S. 24.

¹²⁷ Es handelt sich um Disputationen, die vom 10. bis zum 13. Juni 1583 in Oxford abgehalten worden sind. Hierzu vgl. Aquilecchia: *Introduzione*, in: *Cena de le ceneri*, Torino 1955 (= Schede bruniane [1993] S. 82 f.); ders.: *Ancora su Giordano Bruno*, in: Schede Bruniane (1993), S. 243–252; Sturlese: *Le fonti* (1994).

worden war¹²⁸, war also, gebrochen durch die dialogische, ironisch-satirische Kraft von Brunos Ingenium, eingegangen in die Komposition der Cena. Auf die negativen Reaktionen, die die Publikation dieses Textes erzeugte, die unter anderem dazu führte, daß Bruno Teile des Textes rückwirkend änderte beziehungsweise entschärfte¹²⁹, geht nun das Vorwort von *De la causa* und der ganze erste Dialog (der als eigenständige kleine Abhandlung dem eigentlichen Werk *De la causa* vorausläuft) ein: es bedurfte »eines wahrhaft heroischen Geistes [...], um nicht die Arme sinken zu lassen, zu verzweifeln, und sich dem schnell anwachsenden Strom krimineller Verleumdungen zu ergeben, mit welchen mich der Neid der Unwissenden, die Anmassung der Sophisten, die Herabsetzung der Übelwollenden, das Geraune der Dienerschaft, die Flüstereien der Söldner, das Genörgel des Gesindes, die Verdächtigungen der Dummköpfe, die unterstellenden Bedenken der Spitzel, der Eifer der Heuchler, der Haß der Ungebildeten, die Wutausbrüche des einfachen Volkes, die Rasereien der Volksverhetzer, die Klagen der (von mir) Getroffenen, die Schreie der (von mir) Gezüchtigten nach Kräften übergossen haben«. ¹³⁰ Diesen »heroischen Geist« zeigte der Botschafter Frankreichs am Hofe Elisabeths, Michel de Castelnau, an den diese Proemiale epistola auch direkt adressiert ist und dem der

¹²⁸ Hierzu ist zu vergleichen George Abbot, *The reasons which Doctor Hill hath brought*, Oxford (J. Barnes) 1604, jetzt in: Aquilecchia: *Giordano Bruno in Inghilterra* (1995), S. 33–36, bes. S. 34: »when he [sc. Bruno] had read his [...] lecture, a grave man, both then and now of good place in that university [...] remembered himself then, and repaying to his study, found both the former and the later lecture, taken almost verbatim out of the workes (in margine: *De viat coelitus comparanda*) of Marsilius Ficinus«; zu Ficino-Bruno in diesem Kontext vgl. die Nachweise der Präsenz des Ficino, sowohl der *Theologia Platonica* als auch der Platon- und Plotin-Kommentare, in Texten wie *De umbris idearum* und dem *Sigillus sigillorum* durch Rita Sturlese, in Sturlese: *Niccolò Cusano* (1991); dies.: *Le fonti* (1994).

¹²⁹ Vgl. Ciliberto: *Giordano Bruno* (1990), S. 78 f.; ders.: *Introduzione* (1996), S. 56 ff.; Aquilecchia: *Nota filologica* (2002), S. 232–243 [= *Introduzione philologique in OC*].

¹³⁰ *De la causa*, Proemiale epistola, (OC III, S. 7), unten S. 4 f.

ganze Dialog gewidmet ist.¹³¹ Aber, sieht man von dem rhetorisch meisterhaft inszenierten Feuerwerk weg auf die Sachen selbst, so ist deutlich, daß es Bruno, sowohl in der *Cena* als auch in *De la causa* und den anderen Londoner Dialogen, nicht nur um eine literarische Aufarbeitung seiner Probleme mit der ›englischen Perspektive‹, sei sie philosophischer, theologischer oder politischer Provenienz, ging, sondern um eine umfassendere Positionierung seines eigenen Denkens im Rahmen der ›weltpolitischen‹ Konstellationen, d. h. vor allem: im Rahmen der großen konfessionell-politischen Gegensätze, die ihn schon in Frankreich zu einer klaren Orientierung sowohl an Ronsard und dem Kreis um Henri III. als auch an der Politik der Spanien-feindlichen, liberal-libertären Bewegung der sogenannten *politiques* bewogen hatte.¹³² Unter diesem Aspekt sind, wie Michele Ciliberto richtig festgehalten hat¹³³, die ›satirischen‹ Äußerungen Brunos zu Religion, Pedanterie und Aristoteles-Devotion gerade nicht als ›Satire‹, jedenfalls nicht als literarische Satire, zu lesen, sondern als Ausdruck von Brunos ernsthafter Analyse des geschichtlichen *status iste*: hinter der deformierenden äußeren Form, mit ihren Überzeichnungen, stehen glasklare, von Bruno auch immer durchgehaltene Perspektiven zu den sachlich-anthropologischen Implikationen der genannten drei Momente Religion [1], Pedanterie [2] und Aristoteles-Verehrung [3]. Also: [1] der Ausgang von religiösen inneren Erfahrungen darf nicht, wie etwa im Protestantismus, zu universalen Behauptungen hinsichtlich der inneren Struktur der Welt und ihrer sie bestimmenden Konstanten führen, [2] der Ausgang von der formalisierten Form der Sprache, von der ›Grammatik‹, darf nicht, wie im Humanismus, zu der universalen Behauptung führen, daß aus der Sprache allein das Wissen und die Weisheit folge, [3] der Ausgang von Autoritäten, vor allem der des Stagiriten, darf nicht, wie in der universitären Schulphilosophie, zu der universalen Konsequenz führen, daß alles Denken und alle aus der Berücksich-

¹³¹ Siehe Titelblatt, unten S. 1.

¹³² Vgl. hierzu, vor dem Hintergrund seiner Analyse des *Spaccio della bestia trionfante*, Ordine: *Introduction* (1999), bes. S. LVIII–LXII, CLI–CLX.

¹³³ Ciliberto: *Introduction* (1996), S. XXIII. Für den historischen Hintergrund des *Spaccio* hat dies Ordine geleistet, Ordine: *Introduzione* (1999).

tigung der methodisch-formalen Regeln des Denkens folgende Wissenschaft nichts anderes als eine permanente Modifikation dieser Autorität ist, die in die Zukunft gerichtete Perspektive menschlichen Wissens sich also ausschließlich im gehorsamen Rückbezug auf solche Autoren wie Aristoteles erschließe.¹³⁴ Dies heißt natürlich nicht, daß Religion, Sprache und Autorität für Bruno überhaupt keine positive Bedeutung besitzen können. Dagegen spricht schon überdeutlich seine permanente Auseinandersetzung mit dem Phänomen und dem diesem korrespondierenden begrifflich-sachlichen Gehalt von Religion, das sich nicht in bloßer Kritik am Christentum erschöpft; dagegen spricht die Bedeutung, die Sprachliches und die Sprachform für das Denken des Nolaners selbst besitzt; dagegen spricht schließlich, daß Bruno, etwa in seinem affirmativen Rekurs auf die vorsokratische Philosophie, insbesondere auf Pythagoras und auf die eleatische Schule, auf Parmenides, aber auch auf Platon, die Kraft von Autoritäten im Sinne der Präsenz von Einsichten und Grundargumenten anerkennt: Immer jedoch ist es so, daß sich die »musa nolana« primär von und aus ihr selbst her verstehen will und also zu den drei Basisfaktoren, an denen sozusagen der Seismograph der Zeitanalyse Brunos seine Befunde abtastet, ein durchgehend kritisches Verhältnis einzunehmen sich vornimmt. Diese »kritische« Position versteht einen unreflektierten Umgang mit Religion, Sprache und (insbesondere philosophischer) Autorität als direkten Ausdruck kultureller Dekadenz, als leblos, steril und trügerisch, als Verkehrung natürlicher Basisverhältnisse.¹³⁵ In *De la causa* konzentriert sich die allgemeine Kulturkritik Brunos auf das Paradigma »Oxford«, auf die dort präsente »imbecillitas vulgatae philosophiae«¹³⁶, und es ist genau dies, was auch schon in der *Cena de le ceneri* und allge-

¹³⁴ Paradigma für das Problem »Religion« ist Luther, für das der »Pedanterie« Polihimnio, für das der »Autorität« die Universitätsphilosophie der eigenen Zeit tout court. Bruno identifiziert das Christentum mit Betrugerei (impostura), die Reformation mit dem Pedantentum, vgl. Ingegno: *Regia pazzia* (1987), Granada: *Giordano Bruno* (2002), S. 52–60.

¹³⁵ Vgl. Cantus, OL II/1, S. 193 f., 199 f., 205 f.

¹³⁶ Epistola ad vicecancelarium Oxoniensis, OL II/2, S. 76 ff.

mein an der Art des Auftretens des Nolaners im damaligen England heftigen Anstoß erregte.¹³⁷

4. Die Schrift *De la causa*: Aufbau und Grundthemen

In *De la causa*, das von Bruno selbst durchaus als eine »Einführung« – im generellen Sinne wie im speziellen Blick auf *De l'infinito* – eingeschätzt wird¹³⁸, gibt Bruno zum ersten Mal den Grundriß einer Metaphysik, der den Grundintuitionen seiner neuen Philosophie, seiner ›filosofia nova‹ oder ›philosophia nolana‹, gerecht werden können soll. Innerhalb der italienischen Schriften der Londoner Zeit ist die geistige Spannung zwischen *De la causa* auf der einen und *De gl'eroici furori* auf der anderen Seite wohl am größten: Kann man letztere Schrift vielleicht als Brunos Manifest der – durch den Geist des heroischen Subjektes gebrochenen – Vielheit des Seins bezeichnen – mit dem signifikanten Ausruf: »non è armonia e concordia dove è unità«¹³⁹, so *De la causa* als dasjenige

¹³⁷ Ciliberto: *Introduction* (1996), S. XXIII–XXV: *De la causa* »présente Oxford et la culture oxonienne comme la clé fondamentale pour comprendre la décadence en cours«; ders.: *Giordano Bruno* (1990), S. 29–195, zu *Causa* S. 78–103.

¹³⁸ G. Bruno, *Causa*, Proemiale epistola, BW III, S. 26 (OC III, S. 31): »questa isagogia«; vgl. auch *Infinito*, Proemiale epistola, BW IV, S. 40 (OC IV, S. 47; DI, S. 362 f.): »a fine che quello che è seminato ne gli dialogi *De la causa*, principio et uno, nato in questi *De l'infinito*, universo e mondi, per altri germoglie, per altri cresca [...]«. Der Aufbau und die Gliederung von *De la causa* ist am besten durch Brunos eigene knappe Darstellung in der Proemiale epistola zugänglich (unten S. 8 ff.), es macht keinen Sinn, hier eine eigene Darstellung geben zu wollen. Vgl. zur Bedeutung Canone: *Nota introduttiva* (1999), S. XXVIII: »Se ci si chiede quale die Dialoghi in particolare costituisca, per lo stesso autore, il cuore di quella complessa multfigurata tessitura che è la ›Nolana filosofia‹, si deve rispondere senz'altro: il *De la causa*, principio et uno e, in un certo senso, a ragione l'opera è stata considerata come il ›capolavoro‹ di Bruno da pensatori quali Jacobi, Hegel, Schelling, Feuerbach, Schopenhauer e Bertrando Spaventa.« Hierzu siehe unten Abschnitt 5 zur Wirkungsgeschichte.

¹³⁹ *Furori* I, dialogo 4, OC VII 185 (DI, 1020; U II, S. 592): »Non è armonia

der Einheit, die in sich alle Vielheit vorgreifend aufhebt – mit dem großen Monolog Teofilos zu Beginn des fünften Dialoges könnte man hier nämlich (mit auch sachlich berechtigtem Blick auf Parmenides) sagen: nur das Eine ist und das Nicht-Eine ist nicht. Einheit und Vielheit sind jedoch im Denken des Nolaners so ineinander verschränkt, daß weder, wie in den Furori, das Viele ohne das Eine, noch, wie in unserem Text, das Eine ohne das Viele in einer wirklich fruchtbaren Weise thematisch werden kann. In der Ethik, so scheint es (schon seit den Hinweisen, die uns der Candelaio gibt), wird verzweifelt die Einheit gesucht, die bewirkt, daß das handelnde Subjekt hinter der Fassade seiner »Erscheinung« und seiner permanent wechselnden Intentionen und Handlungen eine Wirklichkeit zum Ausdruck bringen kann, die dieses Subjekt als seine eigene ›Wahrheit‹, als sein wirkliches Sein (essere), begreifen kann; in der Metaphysik wird, nachdem das »Auge der Vernunft« das Eine als die einzige Wirklichkeit erschaut hat, verzweifelt nach den Stabilisierungskriterien einer Erfahrungs-konstitutiven Vielheit gesucht, die ansonsten, gleichsam auf der Substanz aufgetragen, für das nicht-philosophische Bewußtsein den reinen Schein einer Wirklichkeit erzeugt, die an sich so gar nicht existiert. Die Reflexionen zur Moralität und zum heroischen Individuum sollen vom Schein zu einem (geretteten)

e concordia dove è unità, dove un essere vuol assorbir tutto l'essere; ma dove è ordine ed analogia di cose diverse; dove ogni cosa serve la sua natura«; dies gilt grundsätzlich für die ›moralischen‹ Texte: die Reform der (durch die Reformation und Gegenreformation) in äußerster Bedrohung geratenen gesellschaftlichen Wirklichkeit – etwa durch die Enttheologisierung der Religion zu einem innerweltlich-regulativen »Gesetz« für das Zusammenleben des »vulgus« und für die Produktion heroisch-tugendhafter Individuen, so auch im Spaccio, dialogo 1, OC V/1, S. 141 (DI, S. 622; U II, S. 237): »non è vera né buona legge quella che non ha per madre la Sofia, e per padre l'intelletto razionale; e però là questa figlia non deve star lungi da la sua madre: et fin che da basso contemplerò gli uomini come le cose denno essere ordinate appresso loro, si provveda qua in questa maniera, se cossì piace a Giove« – auch fordert Bruno geradezu Gesetz und Geordnetsein als Einheit, unter deren Regiment allein ein vernünftiges Zusammenleben möglich sei; hierzu ebd., dialogo 2, OC V/2, S. 197–199 (DI, S. 654–657; U II, S. 262–265). Zur Sache Sabbatino: *Giordano Bruno e la »mutazione«* (1993).

Sein – als dem Einen¹⁴⁰ – führen (unter anderem von dem Faktum, wie es im Candelaio heißt, daß nicht zählt »was wir sind und tun [...], sondern was andere von uns halten und über uns denken«¹⁴¹), die, zeitlich etwas vorgelagerten, Reflexionen zur Ontologie sollen vom Sein – als dem Einen – zu seinem (geretteten) Schein führen, in dem, gegen die traditionelle Grundannahme »impossibile est infinita ordinari«¹⁴², die Unendlichkeit der Wirklichkeit einer grundlegenden, stabilen Gesamtordnung verbunden ist. Es herrscht eine Inversionslage zwischen Brunos Metaphysik und seiner Ethik, zugleich aber auch das fundierend Gemeinsame, daß durchgehend gegen den Schein auf ein Sein und eine Wirklichkeit zu rekurrieren ist, die teilweise nur gegen den Augenschein und gegen die ausgefahrenen Gleise einer rein rationalen Verständigkeit, da letztere dem konstitutiven ›Phänomen‹ der »vicissitudo« und der permanenten »trasmutazione« nicht gerecht werden können, für den Menschen zu erreichen sind. Ist zwischen Einheit und Erscheinungsvielheit in der Ethik das handelnde Individuum gestellt, das für sich und in sich ein Bild der Einheit in der ausgehaltenen Spannung unausweichlichen Wechsels werden soll (daher die unaufhörliche Tendenz zum Selbstüberstieg, denn als Individuum und Teil der Wirklichkeit kann Einheit schlechterdings nicht realisiert werden – dies gelingt nur in der Schau, der Verwandlung in Vernunft und dem Überstieg in die intelligible Welt¹⁴³), so sind zwischen Einheit und Erscheinungs-

¹⁴⁰ Candelaio, Alla Signora Morgana, OC I, S. 13–15 (U I, S. 263): »Il tempo tutto toglie e tutto dà; ogni cosa si muta, nulla s'annihila; è uno solo che non può mutarsi, un solo è etereno, e può perseverare eternamente uno, simile, e medesimo.«

¹⁴¹ Candelaio, OC I, S. 321–323 (U I, S. 388). Zur Sache vgl. Ordine: *La soglia dell'ombra* (2003), S. 55, 59 f.

¹⁴² Vgl. etwa Bonaventura, II sent., dist. 1, pars 1, a. 1, q. 2 ad 2, Opera omnia (Quaracchi) Bd. II, S. 21a: »Impossibile est infinita ordinari. Omnis enim ordo fluit a principio in medium, si ergo non est primum, non est ordo.«

¹⁴³ Furori I, dialogo 4, OC VII, S. 153 (U II, S. 575): »il discorso dell'amor eroico per quanto tende (!) al proprio oggetto ch'è il sommo bene; l'eroico intelletto che gionger si studia al proprio oggetto che è il primo vero o la verità assoluta«; ebd., S. 173 (U II, S. 588) zu »vedere« und »vista«; ebd. S. 189 (U II, S. 594 f.): »Come quando il senso monta all'immaginazione, l'immaginazione

vielheit in der metaphysischen Reflexion überindividuelle Instanzen (Weltseele, Universum) eingeschoben, die, als relative Einheiten, ebenfalls den Horizont des unausweichlichen Wechsels strukturieren und damit ordnen sollen. Und – was ebenfalls im Blick bleiben sollte – : So wie das Sein der Individuen, nimmt man die heroischen Subjekte aus, nur im Kontext einer durch stabile Gesetze und durch Religion zusammengehaltenen Gesellschaft (*società*) überhaupt eine Chance auf zureichende Realisierung besitzen kann¹⁴⁴, so kann auch das Sein der einzelnen Dinge nur im Kontext, d.h. nur unter Nicht-Ausblendung der Tatsache geordneter Differenzen und differenter Ordnungen (*scala rerum*), in seiner ansonsten gleichrangigen Dignität für das Denken Bestand haben.¹⁴⁵ Systematisch gesehen bildet dabei der zwischen die Extreme eingestellte Bereich den Horizont der »Schatten« (wir haben dies im zweiten Kapitel der Einleitung schon aufgewiesen); diese bilden die Struktur des Seins indirekt (eben durch den Wurf des Schattens auf die Wand der Wirklichkeit) ab. Liest man Bruno, so muß man

alla ragione, la ragione a l'intelletto, l'intelletto a la mente, all'ora l'anima tutta si converte in Dio, et abita il mondo intelligibile.«

¹⁴⁴ Hierzu ist die »riforma celeste« als Muster einer universalen, nicht-reformatorischen – also nicht-protestantischen – Reform der menschlichen Gemeinschaft im Spaccio zu vergleichen; Ordine: *La soglia dell'ombra* (2003), S. 105 spricht hier völlig zu Recht davon, daß »uscire dal caos significa innanzitutto ristabilire la Legge«. Ethisch-soziales »Gesetz« und ontologisch-metaphysische »Hierarchie« haben – trotz aller Polemik Brunos – eine durchaus entscheidende Vermittlungsfunktion für das Erlangen individueller Einheit. Dies ist der Grund, warum sie auch bis in die letzten Werke durchgehend in seinen Texten thematisch werden. Vgl. jetzt Leinkauf: *Metaphysische Grundlagen* (2005 b).

¹⁴⁵ Vgl. – unter anderer Perspektive, in der Sache, wie ich meine, jedoch übereinstimmend – Ordine: *La soglia dell'ombra* (2003), S. 216: »Il filosofo-pittore-poeta non può trascurare il piano formale. Sa che un processo eversivo non riguarda solo i contenuti. Sa che la lingua, la metrica, lo stile e la stessa scelta dei generi contribuiscono in maniera importantissima ad esprimere un pensiero teso a spezzare catene di ogni sorta. [...] tutto ciò [sc. annullare le difference] non può prescindere da una scrittura capace di farsi essa stessa universo infinito, coincidenza degli opposti, teatro della varietà e della contraddizione.«