

# FRÜHE NEUZEIT

Band 41

Studien und Dokumente zur deutschen Literatur  
und Kultur im europäischen Kontext

In Verbindung mit der Forschungsstelle  
„Literatur der Frühen Neuzeit“  
an der Universität Osnabrück

Herausgegeben von  
Jörg Jochen Berns, Klaus Garber, Wilhelm Kühlmann,  
Jan-Dirk Müller und Friedrich Vollhardt



Martin Mulsow

# Frühneuzeitliche Selbsterhaltung

Telesio und die Naturphilosophie  
der Renaissance



Max Niemeyer Verlag  
Tübingen 1998

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

*Mulsow, Martin:*

Frühneuzeitliche Selbsterhaltung : Telesio und die Naturphilosophie der Renaissance /  
Martin Mulsow. – Tübingen : Niemeyer, 1998  
(Frühe Neuzeit ; Bd. 41)

ISBN 3-484-36541-2      ISSN 0934-5531

© Max Niemeyer Verlag GmbH & Co. KG, Tübingen 1998

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany.

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier  
Satz und Druck: Allgäuer Zeitungsverlag, Kempten  
Einband: Buchbinderei Koch, Tübingen

# Inhaltsverzeichnis

Vorwort . . . . .	IX
Abkürzungen . . . . .	XI
Einleitung . . . . .	1
1. Biographische Notiz: Telesio und seine Generation . . . . .	1
2. Selbsterhaltung: ein Zugang über das 17. Jahrhundert . . . . .	14
3. Rationalität in der Renaissance . . . . .	23
4. Transformation des Aristotelismus . . . . .	30
5. Rationale Unternehmungen . . . . .	35
ERSTER TEIL	
PARADIGMEN DER TRANSFORMATION VON ARISTOTELISMUS UND GALENISMUS . . . . .	45
I. Konjunktur einer wissenschaftlichen Ideologie:	
<i>Antiperistasis</i> . . . . .	47
1. Ein marginaler Anfang . . . . .	47
2. Modellwechsel durch die Oxford Calculatores . . . . .	52
3. Zur Rezeption der Calculatores in Italien: Jacobo da Forlì und Gaetano da Thiene . . . . .	53
4. Antiperistasis und die Logik der Gegensätze: Exkurs über Charles de Bovelles . . . . .	63
5. Pietro Pomponazzi und die Folgen . . . . .	70
6. Die medizinische Tradition der Antiperistasis . . . . .	75
7. Die Aphorismen-Kommentierung in der Mitte des 16. Jahrhunderts . . . . .	79
8. Nach Pomponazzi: Gasparo Contarini und Girolamo Fracastoro . . . . .	81
9. Bernardino Telesio . . . . .	96

VI

II.	Telesios Theorie des Lichts: <i>species vel facies</i> . . . . .	104
1.	Die Jahre 1544–1552 . . . . .	104
2.	Porzio und die Reichweite einer Theorie von Licht und Farben . . . . .	107
3.	Telesios <i>De coloribus</i> . . . . .	110
4.	Die Herkunft der Theorie . . . . .	117
5.	Modifikation des Lichts und der Wärme als Konstituierungsprinzip . . . . .	123
III.	Defensive Modernisierung: Homöozentrik, Astrologiekritik und frühneuzeitliche Selbsterhaltung . .	140
1.	Homöozentrik und Kosmogonie . . . . .	141
2.	Das theologische Komplement . . . . .	155
3.	Die Konstruktion der Welt . . . . .	165
4.	Skepsis und Sinnlichkeit . . . . .	179
5.	Okkultismus, Astrologiekritik und defensive Modernisierung . . . . .	183
6.	Telesianische und cartesische Selbsterhaltung . . . . .	193
IV.	Zur Geschichte von Wärme und Seele in der Renaissance: <i>calidum innatum</i> und <i>calor coelestis</i> . . . . .	201
1.	Unschärfe Begriffe . . . . .	201
2.	Die Konjunktur von <i>De generatione animalium</i> II,3 . .	207
3.	Physiologie in Kommentaren zu Aristoteles, Galen und Avicenna . . . . .	213
4.	Der Hintergrund der <i>De anima</i> -Diskussion, Ficino, Fernel und Cardano . . . . .	220
5.	Transformation des Galenismus . . . . .	230
6.	Telesio und die Verschiebungen in der Bedeutung des Begriffs <i>calor</i> . . . . .	234
7.	Persios <i>De natura ignis et caloris</i> . . . . .	246
V.	Strategien der Innovation: <i>Spiritus</i> . . . . .	251
1.	Die Abwesenheit des Bewußtseins . . . . .	251
2.	Telesio, Argenterio und die These von der Einheit des <i>Spiritus</i> . . . . .	260
3.	Puls . . . . .	267
4.	Affektphysiologie als Kern . . . . .	272
5.	Der sonnenhafte <i>Spiritus</i> . . . . .	274
6.	Monistische Reformulierung der Medizin . . . . .	277

7. Affektbestimmung, Erkenntnis und Individuation . . .	279
8. Naturalismus, Selbsterhaltung und die Ethik des Sublimen . . . . .	287
9. Exkurs: Subjektivität und Entmächtigung . . . . .	296
 ZWEITER TEIL	
METAPHYSIK UND PHYSIK: ZUR IDENTITÄT DER NEUEN NATURPHILOSOPHIE . . . . .	
	307
 VI: Die theoretische Praxis der neuen Naturphilosophie . . .	 309
1. Nach Telesio . . . . .	309
2. <i>Theologia Parmenidis</i> : Die Frage nach der Einheit und die Bildung von Allianzen . . . . .	312
3. Aristoteliker? Antiaristoteliker? Eklektik gegen Synkretismus . . . . .	327
4. <i>Ignem esse humidum</i> : Kollektive Abwehr und die Verengung des Telesianismus als These . . . . .	339
 VII: Verneinung der Metaphysik und ihre Wiederkehr . . . . .	 350
1. Telesios Philosophie als Katalysator . . . . .	350
2. Elementenlehre, Monismus und spekulative Philosophie: Die <i>Wasser über dem Himmel</i> . . . . .	354
3. Das Projekt eines telesianischen Pythagoreismus . . . . .	363
4. Inversionen und Prioritätsverlagerungen . . . . .	375
5. <i>Antiperistasis</i> bei Campanella und die Metaphysik der Selbsterhaltung . . . . .	380
6. Wärme als primäre Evidenz . . . . .	389
 Zusammenfassung und Ausblick . . . . .	 397
1. Magie, Gnade, Rationalität: Die Entscheidungen der Generation 1520–1540 . . . . .	399
2. Metaphysische Auslegungen der defensiven Modernisierung in der Generation 1580–1600 . . . . .	402
3. Religion und die Purifizierung der neuen Natur- philosophien: Auslegungen von Selbsterhaltung in der Generation 1640–1660 . . . . .	404
 Literaturverzeichnis . . . . .	 409
 Namenregister . . . . .	 431



## Vorwort

Dieses Buch verfolgt zwei Ziele. Zum einen will es die Genese des neuzeitlichen Begriffs der Selbsterhaltung aufhellen, eines Begriffs, der im 17. Jahrhundert durch Spinoza und Hobbes zu einem Leitkonzept der Moderne geworden ist. Zum anderen versteht es sich als Beitrag zur Renaissanceforschung und unternimmt den Versuch, die ›neue Naturphilosophie‹ des späten 16. Jahrhunderts – begreift man sie im Singular oder im Plural – aus internen Entwicklungen des Aristotelismus heraus zu deuten. Indem an signifikanten Diskussionen die Transformation nachvollzogen wird, kommt zugleich, so ist die These, ein Verständnis der inneren Einheit der neuen Philosophien in den Blick. Ihre kognitive und historische Identität anhand der Herausforderungen zu rekonstruieren, auf die sie antworten, ist eine Aufgabe, die vorrangig zu lösen ist, bevor die innere Dynamik der Philosophie am Ende des Jahrhunderts verstanden werden kann. Das Bild, das dabei entsteht, zeigt relative Fortschritte der Philosophie durch Anlehnung an naturphilosophische und medizinische Erklärungsmodelle, die aber immer wieder dann Folgelasten und Hindernisse erzeugen, wenn sie zu wissenschaftlichen Ideologien degenerieren. Der Begriff der Selbsterhaltung steht inmitten dieser Prozesse.

Man sollte sich damit abfinden, daß man kaum im Sinne einer Fortschrittsgeschichte darauf wird hoffen können, daß diese frühneuzeitlichen Innovationen immer bereits den Keim des Neuen dort enthalten, wo sie die alte Schale abstreifen. Vielmehr scheinen es oft *andere* Irrtümer zu sein, die, auf indirekte Weise, zu neuen Denkformen beitragen. Die Alterität solcher vormoderner Modelle wird heute leicht unterschätzt. Und doch zeigt sich ihre Relevanz, sobald man Begriffe in sie verwickelt findet, die für das Bewußtsein der Neuzeit so entscheidend sind wie jener der Selbsterhaltung. Mehr noch: man findet diese Modelle in den Kernen frühneuzeitlicher Metaphysiken, sie strukturieren die Argumentation noch auf einer Abstraktionsebene, die sie scheinbar längst überschritten hat.

Für eine philosophiehistorische Arbeit wird der Leser hier in ungewohntem Maße wissenschaftsgeschichtliches, zumeist medizingeschichtliches Material eingearbeitet finden. Das mag ihn, wenn er es nicht erwartet, befremden; aber ich habe im Laufe der Untersuchung

feststellen können, wie sehr diese Ausweitung notwendig ist: Der vor-moderne Philosophiebegriff und die institutionelle Nähe von Medizin und Naturphilosophie in der Renaissance haben bewirkt, daß die Kontexte der medizinischen Diskussionen zur philosophischen Theoriebildung beigetragen haben – wie umgekehrt ebenso. Nur wenn man diese Interdependenz in ganzer Konsequenz ernst nimmt, kann man unverzerrte Resultate erzielen.

Wissenschaftliches Arbeiten bedeutet immer, sich auf die Schultern von Riesen zu stellen, um etwas weiter, in noch unbestelltes Land sehen zu können. Die Schultern, auf denen mein Buch ruht, sind exzellente Studien wie die von Luciano Artese, Nicola Badaloni, Massimo Luigi Bianchi, Graziella Federici Vescovini, Eckhard Keßler, Michel-Pierre Lerner, Enrico Peruzzi, Nancy Siraisi oder Giancarlo Zanier – um nur einige zu nennen. Exemplarische Studien wie diese sind dort unentbehrlich, wo, wie im Bereich der Naturphilosophie der Renaissance, noch keine umfassenden Darstellungen vorliegen und vorliegen können. Zu viel elementare Rekonstruktion ist noch zu leisten. Die 1988 erschienene *Cambridge History of Renaissance Philosophy* setzt immerhin einen Markierungspunkt für die quellenorientierte Erforschung der Renaissance.

Das vorliegende Buch ist eine überarbeitete Fassung meiner Dissertation an der Ludwig-Maximilians-Universität München von 1991. Es wäre nicht denkbar ohne die Seminare von Eckhard Keßler am Institut für Geistesgeschichte und Philosophie der Renaissance. Ihm sei an dieser Stelle ganz herzlich für Diskussionen und Kritik, für Aufmunterung und Widerspruch gedankt. Zudem danke ich Heinrich C. Kuhn, Michael Stolberg und Karin Ehler für Kritik und Korrekturen, Germana Ernst für manche weiterführende Unterhaltung. In ihren theoretischen Interessen ist die Untersuchung entstanden in der Auseinandersetzung mit Dieter Henrich, dem ich für seine Förderung als Doktorvater und seine philosophischen Anregungen danke, die weit über den hier eingehaltenen Rahmen hinausgehen.

Für finanzielle Unterstützung danke ich dem bayerischen Staat, dem DAAD für einen Aufenthalt in Florenz und Padua, dem Istituto Suor Orsola Benincasa für die Gastfreundschaft in Neapel, der Deutschen Forschungsgemeinschaft für den Druckkostenzuschuß. Und auch die Kooperation mit den Bibliotheken war von Wichtigkeit: mit der Biblioteca Nazionale Centrale in Florenz, der Corsiniana in Rom, der Bibliothèque Nationale in Paris, der Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel, der Universitätsbibliothek München, vor allem aber der Bayerischen Staatsbibliothek in München.

## Abkürzungen

Die Werke Telesios werden wie folgt abgekürzt:

DRN für *De rerum natura* mit der Jahreszahl der jeweiligen Edition – 1565, 1570 oder 1586; danach folgen in römischen und arabischen Ziffern die Buch- und Kapitelangabe. In Klammern wird nach Möglichkeit die Seitenangabe in der kritischen Edition L. de Francos gegeben (Cosenza 1965 und 1974, Firenze 1976); in römischen Ziffern der Band, in arabischen die Seite.

VNRL für *Varii de naturalibus rebus libelli*. Ich zitiere die über Persios Edition von 1590 hinaus erweiterte kritische Edition von L. de Franco, Firenze 1981.



## Einleitung

Nur in normalen Fällen ist der Gebrauch der Worte uns klar vorgezeichnet; wir wissen, haben keinen Zweifel, was wir in diesem oder jenem Fall zu sagen haben. Je abnormaler der Fall, desto zweifelhafter wird es, was wir nun hier sagen sollen. Und verhielten sich die Dinge ganz anders, als sie sich tatsächlich verhalten [...], so verlören unsere normalen Sprachspiele damit ihren Witz. – Die Prozedur, ein Stück Käse auf die Waage zu legen und nach dem Ausschlag der Waage den Preis zu bestimmen, verlöre ihren Witz, wenn es häufiger vorkäme, daß solche Stücke ohne offenbare Ursache plötzlich anwüchsen, oder einschrumpften.

Ludwig Wittgenstein,  
*Philosophische Untersuchungen* § 142

### 1. Biographische Notiz: Telesio und seine Generation

Die historischen Untersuchungen dieser Studie gruppieren sich um die Philosophie Bernardino Telesios. Telesio hat im 16. Jahrhundert die *conservatio sui* zu einem umgreifenden, nämlich von der elementaren Naturphilosophie bis zur Ethik reichenden Grundkonzept der neueren Philosophie gemacht. Um dem Leser vor den mehr begriffsgeschichtlich orientierten Studien eine gewisse Basis und Orientierung zu geben, scheint es geboten, zunächst kurz Telesios intellektuelle Biographie zu umreißen.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Als ältere biographische Literatur vgl. die Rede von Giovanni Paolo d'Aquino auf Telesios Tod: *Oratione di Gio. Paolo D'Aquino in morte di Bernardino Telesio filosofo eccellentissimo agli Academici Cosentini*. Cosenza 1596, sowie Francesco Bartelli, *Note biografiche (Bernardino Telesio – Galeazzo di Tarsia)*. Cosenza 1906. S. 7–73; weiterhin St. de Chiara, *Bricciche telesiane*, Cosenza 1879; N. C. Scipioni, »Lettere inedite di Bernardino Telesio e Giacomo Pelusio nel carteggio del Cardinale Guglielmo Sirleto«. In: *Archivio storico per la Calabria e la Lucania* 7 (1937). S. 105–120; S. G. Mercati, »Appunti telesiani«. In: *Archivio storico per la Calabria e la Lucania* 7 (1937). S. 215–241. Soweit eine Auswahl. Neuere biographische Studien: V. M. Egidi und M. Boretti, *I Telesio. Regesto dei documenti del sec. XVI* (a cura di Raffaele Borretti). Cosenza 1988. L. De Franco, *Bernardino Telesio. La vita e l'opera*. Cosenza 1989. S. 3–20. G. Di Miranda, »Una lettera inedita di Telesio al Cardinale Flavio Orsini«. In: *Giornale critico della filosofia italiana* 72 [74] (1993). S. 361–375. L. De Franco, *Introduzione a Bernardino Telesio*. Soveria Mannelli 1995. S. 15–90. Ich kompiliere im folgenden aus dieser Literatur.

Telesio ist 1509 in Cosenza in Kalabrien geboren. Die Familie, aus der er stammt, gehörte zu den begüterten und adeligen der Region. Durch seinen Onkel, den Humanisten Antonio Telesio, hat er seine erste Ausbildung erhalten, sicherlich stark orientiert an den alten Sprachen und dem humanistischen Zirkel von Disziplinen. 1527 kommt Telesio zusammen mit seinem Onkel nach Venedig. Er bleibt offenbar in den folgenden Jahren im Veneto und studiert an der Universität Padua. Seine Lehrer sind unter anderem Geronimo Amaltheo und Federico Delfino; Telesio scheint also naturphilosophische, mathematische und astronomische Studien betrieben zu haben. Gegen 1535 schließt er seine Studien ab, wenn auch wohl nicht mit einem offiziellen Doktorat, da die Archive in Padua nichts dergleichen bestätigen.

Die intellektuelle Generation, mit der Telesio in diesen Jahren in Padua groß wird, findet sich später durch illustre Namen von Professoren und Philosophen repräsentiert. Welche Optionen standen dieser Generation offen? In erster Linie scheint es die Erneuerung des Aristotelismus gewesen zu sein, die humanistische, aus den griechischen Quellen schöpfende und hinter die scholastische Tradition zurückgehende Neulektüre des Philosophen, die Telesios Kommilitonen fasziniert hat. Alessandro Piccolomini, der wenige Jahre nach Telesio den identischen Bildungsweg gegangen ist, spiegelt gut die Möglichkeiten jener Jahre wider. In ihm vereinigen sich mathematisch-physikalisches Interesse, humanistische Aristotelesauslegung, Teilnahme an der höfischen Kultur und ihren Akademien, Begeisterung für das *volgare*, für Moralphilosophie und eine neue empirische Offenheit. Ähnlich hat auch Vincenzo Maggi, wenige Jahre älterer Freund Telesios aus Paduaner Tagen, sich für die Möglichkeiten entschieden, die im ›modernen‹ Aristotelismus lagen. Von seiner Ausbildung her wie viele andere Kommilitonen ein Experte für aristotelische Physik, hat er in den späteren Jahren an der Wiederentdeckung der aristotelischen Poetik für die europäische Diskussion maßgeblichen Anteil gehabt. Im Aristotelismus fanden sich, weit entfernt von Anzeichen der Verbrauchtheit, immer neue Ressourcen intellektueller Neugierde. Auch Denker wie Simone Porzio und Andrea Cesalpino mögen für diese Tendenz stehen. Sie haben die aristotelische Neulektüre für die Etablierung moderner Felder der Sinnesphysiologie und der Medizin nutzbar gemacht.

Man konnte also in den 1520er und 1530er Jahren noch gut auf Aristoteles setzen. Doch es gab auch schon vereinzelte Querdenker und Experimentatoren mit unkonventionellen Ideen. Das waren nicht so sehr die Platoniker im Gefolge Ficinos, denn deren Wirkungskreis blieb zunächst mehr auf die höfisch-humanistischen Kreise be-

schränkt. Aber es waren Denker – wie Fracastoro oder Cardano –, die aus der medizinischen Praxis heraus sich nicht mehr an die Vorgaben der Tradition gebunden fühlten und eklektisch stoische, epikureische, hippokratische oder plotinische Inspirationen für ihre Problemlösungen verarbeitet haben. Diese Denker sind sicherlich ein entscheidendes Ferment für eine Transformation der naturphilosophischen Tradition gewesen, die über die bloße Erweiterung innerhalb des aristotelischen Bereiches noch hinaus ging. Eine wirkliche Alternative konnten diese Denker um 1530 noch nicht bieten, denn ihre Veröffentlichungen setzen zumeist erst in den Jahren danach ein.

Telesio hat die Option des modernen Aristotelismus nicht gewählt, auch wenn er in vielen Punkten, vor allem in der Empirieoffenheit mit seinen früheren Kommilitonen übereingestimmt hat. Bei ihm findet man – so werden wir sehen – eher ein ernsthaftes Weiterdenken der Theorien vor Pomponazzi und ein langsames Erarbeiten der Konsequenzen, die aus den internen Schwierigkeiten dieser Theorien folgen. Telesio ist ein Philosoph der Langsamkeit. Er hat, humanistisch gebildet wie er war, einen ideosynkratischen Stil entwickelt, der seine Werke hinter schwer lesbarem Latein abschottet. Leibniz hat Telesio einmal als Beispiel für eine *obscuritas orationis* genannt, einen dunklen und schweren Stil. Doch Telesios Stil, seine Gedankenführung und die gesuchte Ausdrucksweise spiegeln etwas wider und bilden eine Verstehensschwierigkeit ab, deren Wurzeln tiefer liegen: in der Problematik, sich aus vorgegebenen Denkformen zu neuen Strukturen hin zu befreien. Insofern entsteht Telesios in seinen Parataxen und Hypotaxen Kant nicht ferner Stil, so noch einmal Leibniz, »ex difficultate, tarditate, laboriositate intelligendi.«<sup>2</sup> Der Grund für diese

<sup>2</sup> G. W. Leibniz, *Analysis didactica*, LH IV 7C Bl. 139–145; zitiert aus der Vorausedition zu Reihe VI – Philosophische Schriften – in der Ausgabe der Akademie der Wissenschaften der DDR, Faszikel 7, Münster 1988, 1627; Den Eindruck von *obscuritas* hatten auch schon Telesios erste Leser: vgl. etwa G. A. Marta, *Pugnaculum Aristotelis adversus principia Bernhardini Telesii*. Roma 1587. S 4f: »[...] te vero semper obscuriorem reddidisti«; A. Chiocco, *Quaestio-num philosophicarum et medicarum libri tres*. Verona 1593. S. 126: »Telesius, plura Heraclitea quadam obscuritate«; T. Campanella, *Philosophia sensibus demonstrata*. Napoli 1591. S. 5: »his enim viris doctis subobscura quoque videbatur.« Aber Campanella sagt auch: »Nec obscurus est nisi indoctis hebetibusque ingenio parumque versatis in philosophia« (ed. S. 10), und es gibt durchaus Leser, die Telesios gewichtigen Stil sehr geschätzt haben, wie der Engländer Henry Savile, der 1582 in einem Brief sagt: »Est latini sermonis puritas, est gravitas, est obscuritas, sed quae teneat lectorem, non terreat; atque utinam aureum id flumen, quod ubi gentium fluat in nostris certe libris nusquam comparet. Utinam, inquam, Aristoteles noster induxisset in animum ita loqui, immensis istis et infinitis prope inter seque dissidentibus interpretum voluminibus aequiore animo caremus.« Zit. nach L. de Franco, Bernardino Telesio. S. 141. Vgl. zu Telesios Stil jetzt R. Sirri, Bernardino Telesio. *Intersezioni letterarie*. In: *Atti del convegno inter-*

Ideosynkrasie mag neben der tatsächlichen Schwierigkeit, die aristotelischen Bahnen zu verlassen, auch in einer bewußten Betonung der Unabhängigkeit von den sprachlichen Konventionen des Universitätsbetriebes gelegen haben. Die Etablierung einer eigenen Theorie geht jedenfalls Hand in Hand mit der Entwicklung einer eigenen Sprache, einer bis dahin unerhörten Sprachsensibilität in der Beschreibung von Naturprozessen.

Telesio hat nicht die Philosophie des Aristotelismus gewählt, und er hat, um diese Unabhängigkeit zu erreichen, auf eine Universitätskarriere verzichtet. Sein unorthodoxer Lebensweg wäre freilich nicht von jedermann zu beschreiten gewesen. Er aber hat sich ihn dank seiner finanziellen Unabhängigkeit leisten können – zumindest zunächst. Auf seine exzellente humanistische Bildung bauend, zieht sich Telesio völlig aus den Debatten der Universität zurück und studiert in aller Abgeschiedenheit die alten griechischen Originaltexte der Naturphilosophie. Im Vorwort von *De natura* von 1565 hat er diesen Rückzug beschrieben und begründet. Dort sagt er, er habe *in magnis solitudinibus* die gewichtigen Fragen der Prinzipien des Aristotelismus erwogen und sei zu dem Schluß gekommen, diese Prinzipien zu verwerfen. Und auch Giovanni Paolo d’Aquino betont in seiner Grabesrede auf Telesio dessen Rückzug: »Costituì [Telesio] per poter meglio investigare i secreti della natura, per molti anni si disgiunse dalla frequenza de gli huomini, et se liberò d’ogni altro pensiero et lasciò la patria, i parenti, gli amici et si raccolse in un monasterio di frati di San Benedetto et ivi habitò.«<sup>3</sup> Das Benediktinerkloster, in das sich Telesio zurückgezogen hat, ist mit einiger Wahrscheinlichkeit die Grancia della Seminaria in der Nähe von Mileto, wo die Familie Telesio einige Güter besaß.

Man sollte sich Telesios ›Abgeschiedenheiten‹ aber auch nicht so vorstellen, daß er über ein Jahrzehnt lang ein mönchisches Leben geführt habe. 1545 etwa hört man im Briefwechsel zwischen Carlo Gualteruzzi und Giovanni Della Casa von einem Telesio, der in Rom krank geworden war und nun nach Venedig aufgebrochen ist, um dort bei Della Casa als Sekretär zu arbeiten. Wenn es sich dabei um

---

nazionale di studi su Bernardino Telesio. Cosenza 1990. S. 31–46. Bes. S. 44: »Si tratta di una *elocutio* abilmente calcolata, mossa da una strenua tensione stilistica, non autonoma rispetto alla *inventio*, ma regolata da una sottile, a volte estenuata arte di pausare l’estrinsecatione del reale, o che è lo stesso, in questo caso, della logica mentale, in coordinate di lingua, così che splendano, pensiero e pensato, entro statiche convenzioni di finitudini. Sarebbe un errore pensare che la prosa di Telesio scorra ancora entro i parametri dell’ ideologia umanistica che attribuiva all’ arte sermonicale la funzione del *logos*. La scrittura di Telesio, se splende, splende entro confini di scaba solitudine.«

<sup>3</sup> G. P. D’Aquino, Oratione. S. 17.

Bernardino Telesio handelt – was wahrscheinlich ist –, dann hat es in den 1540er Jahren, über die wir so wenig wissen, immer auch wieder Perioden gegeben, in denen Telesio an den Höfen und in den großen Städten präsent war.

Doch bevor er sich endgültig zum Weg eines philosophischen Schriftstellers entschlossen hat, hat Telesio zunächst die heimische *Vita activa* gewählt. Um 1552 heiratet er die adelige Diana Sersale und zeugt mit ihr in den folgenden Jahren vier Kinder, von denen eines gleich stirbt. Er übernimmt politische Ämter in seiner Vaterstadt und hat sich um geschäftliche Dinge zu kümmern, die seine Güter betreffen. Dann aber stirbt unerwartet die Frau. Seit mindestens 1561 ist Telesio Witwer. Es sind die Jahre nach diesem Einschnitt, in denen sich Telesio für eine Existenz entscheidet, die zumindest zum großen Teil der Forschung gewidmet ist. Als Papst Pius IV., mit dem Telesio offenbar befreundet war, ihn 1565 zum Erzbischof von Cosenza machen will, lehnt er ab und überläßt das Amt seinem Bruder Tommaso. Nach den Jahren seines theoretischen Durchbruchs, die ich um 1544–1552 ansetze, also vor seiner Heirat, und auf die ich im Kapitel II genauer eingehen werde, kommen jetzt die Jahre der Ausarbeitung. Schon 1563 ist Telesio so weit, daß er ein Manuskript seinem aristotelischen Freund aus Paduaner Tagen, Vincenzo Maggi, vorlegen kann. Telesio hat Zweifel, ob seine gewagten Argumente gegen Aristoteles einem Fachmann standhalten können.<sup>4</sup> Vielleicht ist er auch unsicher, weil er nun schon mehr als ein Jahrzehnt von den universitären Disputen der Naturphilosophie getrennt gewesen ist. Er reist deshalb nach Brescia und spricht mit Maggi seinen Entwurf durch. Als er vom Resultat dieser Prüfung befriedigt ist, gibt er dem Drucker Antonio Blado den Auftrag, das Buch zu drucken. Es erscheint 1565 als *De natura* in Rom, wo Telesio seit 1563 lebt: späte Erstveröffentlichung eines Sechsfünfzigjährigen.

Schon in den Jahren unmittelbar auf diese Veröffentlichung müssen kritische Worte aus Teilen des Klerus zu hören gewesen sein. Man stört sich an seiner neuen Theorie des Himmels, in der keine ›Intelligenzen‹ mehr vorkommen, und man wittert einen Materialismus in der Seelenlehre. Aber Telesio kommt unerwartet auch in finanzielle Schwierigkeiten. Um sein solitäres Forschungsleben zu ermöglichen, hat er 1567 einen Vertrag mit seinem Bruder Tommaso geschlossen, der diesem die Administration seiner Güter übertrug, samt der Rendite, die aus ihnen floß. So wollte Telesio sich von geschäftlichen Verpflichtungen freihalten und beanspruchte dafür die Zahlung von tausend Dukaten pro Jahr für seinen Unterhalt. Doch

---

<sup>4</sup> Vgl. DRN 1565, Prooemium.

der Plan nahm ein desaströses Ende. Tommaso starb schon 1569, und Bernardino Telesio sah sich auf einmal all seiner Ländereien beraubt, und darüberhinaus auch der erhofften Rendite. Jahrelange Rechtsstreitigkeiten begannen. Auch Tommasos Nachfolger als Erzbischof von Cosenza, Flavio Orsini, ein Sproß aus der berühmten römischen Adelsfamilie, den Telesio später als Patron zu gewinnen suchte, war zunächst in die Erbstreitigkeiten verwickelt. Zu allem Unglück kam einige Jahre später hinzu, daß einer von Telesios Söhnen, Prospero, 1576 bei einem Streit mit einem anderen Jugendlichen getötet wurde, zum großen Schmerz seines Vaters.

Telesio arbeitet in den Jahren seit 1565 Jahre intensiv an der Ausweitung des Entwurfes. Drei kleinere Studien erscheinen 1570 (*De his quae in Aere fiunt et de Terramotibus, De colorum generatione, De mari*), und auch die zweite Version von *De rerum natura*. In diesen Jahren hat Telesio in Neapel bereits einen kleinen Kreis von Schülern um sich versammelt.<sup>5</sup> Antonio Persio gehört seit etwa 1570 dazu, und schon seit den frühen 1560er Jahren Sertorio Quattromani.<sup>6</sup> Telesio pendelt zwischen Neapel und Cosenza, wo er sich immer noch um geschäftliche Dinge kümmern muß, ganz abgesehen von den drei Kindern. In Cosenza steht Telesio als ›Princeps‹ einer kleinen humanistischen Akademie vor, der ›Accademia Cosentina‹, die der Literat Aulo Giano Parrasio zu Anfang des Jahrhunderts gegründet hatte. Unter Telesios Ägide wendet sich diese Institution mehr naturwissenschaftlichen Themen zu; doch kann man sicherlich nicht von einer wissenschaftlichen Gesellschaft im Stile späterer Zeiten sprechen. Ist Telesio in Neapel, dann wechselt er von der Provinz in die Metropole. In Neapel ist er stetig Gast im Hause von Ferrante Carafa, der wenig später zum Herzog von Nocera wurde. Im Kreis des Hofes der Carafa, gefördert besonders auch von der Mutter Ferrantes, Giovanna Castriota,<sup>7</sup> hat Telesio viele Freunde und Anhänger gefunden: Mario Galeota – der später als Valdesianer, also mit dem Protestantismus sympathisierender Häretiker verhaftet wurde –, Giulio Cortese oder Latino Tancredi, um nur einige zu nennen. Kardinal Sirleto, der Bibliothekar der Vaticana, ist in all diesen Jahren ein enger Freund und Vertrauter, ein wichtiger Patron in Rom.

<sup>5</sup> Vgl. M. Mulsow, »Ein unbekanntes Gespräch Telesios. Sensualismus, Aristoteleskritik und Theorie des Lichts in der Spätrenaissance.« (Im Erscheinen).

<sup>6</sup> Zu Quattromani, der später einen italienischen Auszug von Telesios Philosophie veröffentlicht hat, vgl. die Beiträge von A. Borelli und von A. Fratta in: Bernardino Telesio e la cultura napoletana. Hg. von R. Sirri und M. Torrini. Napoli 1992.

<sup>7</sup> Vgl. J.-C. Margolin, Telesio et le mécénat napolitain des Carafa: le poème en l'honneur de Giovanna Castriota. In: Cultura napoletana. 107–140.

Überhaupt ist die angesichts der für Intellektuelle schwierigen Zeiten nach dem Konzil von Trient zumindest relativ erfolgreiche Veröffentlichungs- und Verbreitungsgeschichte der telesianischen Schriften von 1565 bis 1590 nur vor dem Hintergrund der komplizierten Patronageverhältnisse im Italien dieser Jahre und der exzellenten Beziehungen des Philosophen zum Klerus zu sehen. Telesios Angriffe auf Aristoteles mußten für die katholische Kirche, die sich auf den Aristotelismus stützte, per se bedrohlich sein. Dennoch konnte man bis 1590 mit Hilfe von guten Beziehungen noch Mittel und Wege finden, auch solche Angriffe zu publizieren. Die Kirche war nicht en bloc aristotelisch und hatte in ihren Reihen manche aufgeschlossene und tolerante Geister. So konnte Telesio trotz der verordneten, zuweilen sogar mehrfachen Prüfung seiner Texte Approbatoren finden, die die Publikationen guthießen.

Der wechselhafte Gang Telesios durch seine Patronageverhältnisse und die komplizierten Vorsichtsmaßnahmen können hier nicht im einzelnen referiert werden, nicht zuletzt weil die Forschungen in diesem Bereich erst in jüngster Zeit begonnen haben, etwas Licht in das Dunkel zu bringen.<sup>8</sup> Die Lage ist schwierig, denn es existieren nicht viele biographische Quellen zu Telesio. Wie weit die Vorsicht Telesio dazu bewegt haben mag, Konzessionen in seiner Philosophie zu machen, ist oft diskutiert worden. Kernpunkt der Diskussionen war zu meist die Frage, ob Telesio trotz seiner manifesten naturalistischen und materialistischen Tendenzen sich dennoch aufrichtig hat christlich und religiös nennen können, und ob sein Komplement einer von Gott geschaffenen, unsterblichen Seele zum materiellen *spiritus* nicht nur ein künstliches, zur Simulation bestimmtes Theoriestück gewesen ist.<sup>9</sup> Eine endgültige Antwort darauf kann aus Mangel an dokumentierten Quellen derzeit noch nicht gegeben werden, doch werde ich im Lauf dieser Studie aus werkimmanenten Gründen zumindest nahelegen, daß sich Telesio nicht als unchristlicher Denker hat verstehen müssen.

In der Tat ist es auffällig, unter den kirchlichen Fürsprechern Telesios in den 1560er Jahren einige Mitglieder des gerade gegründeten Jesuitenordens zu sehen: so Alfonso Salmerón und Gaspar Hernández. Man muß aber bedenken, daß der Orden in diesen frühen Jahren noch nicht die ideologische Strenge besaß, die ihn später zum entschiedenen Gegner kirchenbedrohender Neuerungen gemacht hat. Auch der Bruder des späteren Jesuitengenerals Claudio Acquaviva,

<sup>8</sup> Vgl. bes. G. Di Miranda, Una lettera inedita di Telesio al cardinale Flavio Orsini.

<sup>9</sup> Vgl. etwa L. De Franco, La Religiosità di Telesio. In: ders., Bernardino Telesio. La vita e l'opera. S. 203–212. P. O. Kristeller, Telesio. In: ders., Acht Philosophen der italienischen Renaissance. Weinheim 1986. S. 79–94. Bes. S. 91f.

Giovanni Girolamo, ein Literat und Gelehrter, scheint ein Freund Telesios geworden zu sein. Zumindest hat dieser ihm 1570 ein Opusculum gewidmet, um ihm näher zu kommen. Zu Telesios Fürsprechern zählten daneben auch eine Reihe von Päpsten, von Alessandro Farnese (Paul III.) bis Antonio Michele Ghisleri (Pius V.). Auch Ugo Boncompagni (Gregor XIII.) war zeitweilig darunter, der Förderer der Jesuiten. Die Reihe hoher kirchlicher Potentaten in Telesios Bekanntenkreis setzt sich fort mit Kardinal Ferdinando de' Medici, Bruder des Großherzogs der Toskana. Aus den venezianischen und römischen Zeiten hatte Telesio so einflußreiche Intellektuelle wie Pietro Bembo und Giovanni della Casa als Freunde. Auf Della Casa werden wir noch zu sprechen kommen, wenn es um Telesios Ethik geht. Zudem läßt der Name des Dominikaners Tommaso De Vio aufhorchen, den Telesio zu denen zählt, die sein Werk guthießen: »et fra gli altri dal P(ad)re fra Tho(maso) di Vio herede non solo del nome, ma de la dottrina del Cardinal della Minerva«. <sup>10</sup> De Vio war Nachkomme des berühmten Theologen Thomas De Vio Cajetan. Daß dieser Nachkomme, der, wie Telesio betont, auch in seinen Auffassungen Cajetan beerbt haben mag, mit seinem Werk einverstanden war, wirft ein bezeichnendes Licht auf die Parallelen, die wir später zwischen der Reduktion des Theologen auf eine ›natura pura‹ und der Reduktion Telesios auf ›causae proximae‹ sehen werden.

Die 1570er Jahre haben eine erste Ausbreitung der neuen telesianischen Lehren über Neapel hinaus gebracht; zwar punktuell, aber nicht ohne Wirkung: in Florenz und Pisa, Rom, Perugia, Venedig und Padua. Trotz des strengen gegenreformatorischen Klimas dieser Jahre <sup>11</sup> fertigt Francesco Martelli um 1570 zumindest handschriftlich eine Übersetzung von Teilen von Telesios *De rerum natura* und von zwei Opuscula an. <sup>12</sup> Durch die guten Beziehungen gerade in Kirchenkreisen wurde diese Verbreitung – das mag auf den ersten Blick paradox erscheinen – erst möglich. Antonio Persio, Telesios wichtigster Schüler, ist es dann gewesen, der die neuen Thesen seines Lehrers in das Zentrum der akademisch-aristotelischen Philosophie getragen hat: ins Veneto. 1575 veranstaltet er in Venedig eine öffentliche Diskussion über die ›neuen Thesen‹. Ich werde später auf diese Vorgänge zurückkommen.

<sup>10</sup> Telesio an Kardinal Flavio Orsini, 28. 4. 1570. Zit. nach G. De Miranda, Una lettera inedita di Telesio. S. 373. Vgl. auch die biographischen Recherchen des Autors.

<sup>11</sup> Vgl. etwa G. Romeo, Inquisitori, esorcisti e streghe nell' Italia della Controriforma. Firenze 1990.

<sup>12</sup> Vgl. L. De Franco, Introduzione a Telesio. S. 48–53. L. Pierozzi und E. Scapparoni, Intorno al volgarizzamento del *De rerum natura* di Telesio ad opera di Francesco Martelli. In: Cultura napoletana. S. 315–330.

Dann aber dauert es lange, bis Telesio wieder etwas publiziert. Die Angriffe der Gegner, Unsicherheiten über die Wirksamkeit der Patronage und finanzielle Probleme mögen zusammengekommen sein, so daß Telesio sich jeder weiteren Veröffentlichung seines anwachsenden Werkes hat enthalten müssen. Daß das Gesamtwerk *De rerum natura* dann doch noch zu Lebzeiten Telesios 1586 – zwei Jahre vor dem Tod des Philosophen – hat erscheinen können, ist eine erstaunliche Tatsache. Doch noch einmal war es ihm gelungen, die kirchliche Approbation zu passieren. 1588 gab der Genfer Verleger Vignon sogar einen (sicherlich unautorisierten) Nachdruck heraus, mit dem er offenbar den nordeuropäisch-calvinistischen Markt zu bedienen hoffte. Er stellte einen Sammelband zusammen, den er *neutral Tractationum philosophicarum tomus unus* nannte, druckte in ihm zwei aristotelische Bücher ab und gab diesen das Werk von Telesio bei, um, wie er im Vorwort sagt, die Wahrheit mit der kontroversen Präsentation von Aristotelikern und Antiaristotelikern sich von selbst ans Licht bringen zu lassen. Vielleicht hat Vignon dabei an den im calvinistischen Lager akuten Streit zwischen Aristotelikern und Ramisten gedacht. Die zwei aristotelischen Arbeiten waren die *Universalium Institutionum ad hominum perfectionem contemplationes quinque* von Filippo Mocenigo und die *Quaestiones peripateticae* von Andrea Cesalpino. Cesalpino war ein Philosoph, dessen ›moderner‹, empirisch orientierter Aristotelismus von einigen Protestanten – wie etwa Philipp Scherb, der gerade von Basel nach Altdorf gegangen war – gegen die Ramisten stark gemacht wurde.<sup>13</sup> Telesio dagegen konnte man sich, soweit sein Ruf als entschiedener Aristoteles-Gegner über die Alpen gedrungen war, wohl als möglichen Beistand für die Ramisten denken. Jedenfalls konnte Vignon auf ein Interesse seines Marktes in diesen Bahnen hoffen.

Im Oktober 1588 starb Telesio, fast achtzig Jahre alt. In Süditalien machte sein Werk starken Eindruck auf eine Reihe von jungen Intellektuellen, unter anderem auf den jungen Dominikanermönch Tommaso Campanella. In Venedig diskutierte man in den Kreisen von Persio, Francesco Muti und Francesco Patrizi, wie und ob man die Physik Telesios mit einer Metaphysik untermauern müsse. Nach den ersten Jahren des 1590 anbrechenden Jahrzehnts aber änderte sich die Situation. Nach dem Tod von Papst Sixtus V. 1590 gab es einige Nachfolgewirren. Patrizi hat 1591 noch seine *Nova de universis philo-*

<sup>13</sup> Vgl. M. Mulsow, »Die wahre peripatetische Philosophie in Deutschland«. Melchior Goldast, Philipp Scherb und die akroamatische Tradition der Alten. In: *Fördern und Bewahren. Studien zur europäischen Kulturgeschichte der Frühen Neuzeit*. Hg. von H. Schmidt-Glintzer. Wiesbaden 1996. S. 49–77. Zum Verhältnis von telesianischer Philosophie und Ramismus vgl. weiter unten.

*sophia* dem Papst Gregor XIV. gewidmet, einem alten Freund. Er konnte Hoffnung haben, seine neuplatonisch-teselianische Philosophie nun vom römischen Pontifex selbst gefördert zu sehen. Selbst als Gregor XIV. schnell starb, wurde Patrizi noch in der ersten Zeit von Papst Klemens VIII. als Professor für platonische Philosophie nach Rom berufen. Giordano Bruno ist in dieser Zeit, mit einigen Hoffnungen, nach Italien – zumindest ins Veneto – zurückgekehrt. Aber beider Hoffnungen haben sie getrogen. Schon kurze Zeit später schlägt das Klima um. Patrizis Buch wird unter Zensur genommen, Bruno verhaftet.<sup>14</sup> 1596 wird *De rerum natura* auf den Index gesetzt, *donec expurgentur*, also mit der Auflage, Änderungen vorzunehmen. Dennoch scheitern 1601 und 1605 Versuche, eine purgierte Neuauflage zu drucken. Alessandro Tassoni hat die etwas verworrene Lage 1612 ausgedrückt, als er von den aristoteleskritischen Werken seiner Zeit spricht: »E quelle del Telesio non furono proibite, ma solamente sospese, perché quell' ingegno acuto, per avidità di negare quanto havea detto Aristotele, negò anche alcune proposizioni, che nella Teologia servono da principi [...]. E già il Telesio ha cominciato a far setta, e i Telesiani s'odon nominar per scuole, aderendovi particolarmente i Calabresi suoi.« Aus den jesuitischen Reihen Neapels kamen schon seit dem *Pugnaculum Aristotelis* von Jacobo Antonio Marta von 1587 heftige Angriffe auf die Rechtgläubigkeit Telesios.<sup>15</sup> Antonio Persio hielt daher mit Bedacht sein großes, in den Jahren 1588–1591 entstandenes<sup>16</sup> Werk *De natura ignis et caloris* vor der Veröffentlichung zurück. Diese große Apologie Telesios ist nie gedruckt worden. So hat der Umstand, daß es seit Mitte der 1590er Jahre nicht mehr möglich war, ein telesianisches Werk zu veröffentlichen, seine

<sup>14</sup> Grundlegend ist hier die Reihe von Aufsatz-Studien, die L. Firpo unter dem Titel »Filosofia italiana e controriforma« vorgelegt hat. Vgl. hier vor allem die Studien I bis III in: *Rivista di filosofia* 41 (1950). S. 150–173 und 390–401, und »IV: La proibizione di Telesio«. In: *Rivista di filosofia* 42 (1951). S. 30–47. Vgl. auch A. Rotondò, *La censura ecclesiastica e la cultura*. In: *Storia d'Italia*. Bd. 5. Torino 1973. S. 1399–1492.

<sup>15</sup> Vgl. J. A. Marta, *Pugnaculum Aristotelis adversus Principia Bernardini Telesii*. Rom 1587.

<sup>16</sup> Ich kann die Datierung an dieser Stelle nicht im Detail begründen und muß dazu auf meine künftigen Publikationen zu Persio verweisen. Soviel sei nur mitgeteilt: ein wichtiger polemischer Bezugspunkt für Persios Schrift ist Vallés' *Sacra philosophia*, die 1587 erschien und in der Folgezeit in den Paduaner Kreisen heftig diskutiert wurde. Das Werk Persios ist, auch wenn Vorarbeiten schon in den 1570er Jahren vorlagen, als Ganzes offenbar nach diesem Zeitpunkt konzipiert worden. Andererseits versuchen einige Kapitel, die im erhaltenen Manuskript nicht mehr an ihre Stelle eingefügt worden sind, das 1590 erschienene Werk Zabarellas *De rebus naturalibus libri XXX* noch einzuarbeiten. Von Patrizis 1591 erschienener *Nova de universis philosophia* gibt es dagegen keine Spuren mehr in Persios Werk.

Tragik für die Rezeptionsgeschichte gehabt. Denn Persio hatte in *De natura ignis* genau das nachgeholt, was Telesio – wohl auch aus Gründen einer vorsichtigen Abstinenz aus zeitgenössischen Debatten – vermieden hatte: die direkte Auseinandersetzung mit dem zeitgenössischen Aristotelismus und Galenismus.

Die Drucklegung von Persios Buch hätte geholfen, manche Mißverständnisse zu vermeiden. Denn ein Grund für spätere Fehldeutungen lag schon in Telesios Stilisierung seiner Theorie selbst. Zum einen zitiert er nur die antiken Klassiker, aber keine neueren Autoren. Zum anderen läßt sich der Inhalt dieser Theorie verführerisch leicht wiedergeben. Zwei aktive Grundkräfte, Wärme und Kälte, stehen sich gegenüber und bekämpfen sich. Sie streiten um den Vorrang, in die passiv gedachte Materie eingehen zu können und diese zu gestalten. Wärme macht dünn und beweglich, Kälte dicht und unbeweglich. Aus dem Widerspiel von Wärme, Kälte und Materie lassen sich alle Phänomene der Natur herleiten. Die Sonne ist der Ort der Wärme, die Erde der Ort der Kälte, die Erdoberfläche der bevorzugte Ort ihres Kampfes. Wärme und Kälte sind empfindend, das heißt, sie können sich selbst und ihren ›Gegner‹ in irgendeiner Weise wahrnehmen. Empfindend, weil als subtile Materie ganz und gar von der Wärme bestimmt, ist auch der sogenannte ›Spiritus‹, der Lebensgeist, der Lebewesen und auch Menschen innewohnt. Die Eigenschaften dieses Spiritus sind es, die uns sogar das Denken und Erkennen ermöglichen; darüber hinaus vermittelt er uns das Streben nach Selbsterhaltung, das schon die Grundkräfte Wärme und Kälte in ihrem Kampf gegeneinander bestimmt. Die Affekte der Menschen sind als Funktionen der Selbsterhaltung positiv zu bewerten; eine Ethik ist als Tugendlehre zu denken, die die besten Weisen, mit Selbsterhaltung umzugehen, beschreibt.

Das ist eine verführerisch einfache Geschichte, sagte ich. Denn sie läßt scheinbar die komplizierten scholastischen Vorstellungen einschließlich traditioneller aristotelischer Vorgaben über Form und Materie, vier Elemente, Himmel und Erde einfach hinter sich. Sie kehrt scheinbar – und das im 16. Jahrhundert! – auf die archaisch-simple Stufe der vorsokratischen Naturphilosophien zurück, in eine Zeit auch, in der man noch unschuldig vom beseelten Kampf der Naturkräfte fabulieren konnte.

An diesen Punkt hat die frühe philosophiegeschichtliche Literatur beharrlich angeknüpft, ohne sich durch den offensichtlichen Anachronismus irritieren zu lassen. Da man die Renaissance ohnehin seit dem 18. Jahrhundert leicht für ›schwärmerisch‹ und animistisch-magisch hielt, konnte man sich mit dem scheinbaren Befund arrangieren. Man hat nicht gesehen, daß das verführerisch Einfache an Telesios Weltbild nicht zuletzt die Folge einer Verdeckung der Involviertheit

in die akademischen Debatten gewesen ist; aus Gründen der Distinktion, wie ich schon betont habe, aber auch der klugen Abstinenz, die für einen Abweichler im Klima der Gegenreformation opportun war. Die alte Literatur aber hat sich von der rhetorischen Qualität einer überzeugend einfachen Erzählung ablenken lassen. Selbst seit Francesco Fiorentinos Pioniertat in den Jahren 1872–74, der ersten modernen großen Monographie über Telesio,<sup>17</sup> hat sich die Literatur oft auf summarische Nacherzählungen von *De rerum natura* und Beschreibungen der Absetzung von Aristoteles beschränkt. Weder das Motiv für die plötzliche Reduktion einer komplexen philosophischen Theoriesituation hat man gesucht (es sei denn, man machte den Renaissance->Animismus< oder eine Stoa-Rezeption dafür verantwortlich), noch stellte man sich der Einsicht, daß es ja doch nicht Aristoteles selbst, sondern der zeitgenössische Aristotelismus gewesen sein mußte, gegen den sich ein Autor des 16. Jahrhunderts absetzte. Immerhin lebte Telesio nicht zur Zeit Theophrasts.

Die Verwunderung über diese Naivität der philosophiehistorischen Literatur, die noch immer durch die veralteten Kompendien geistert, ist einer der Gründe für die vorliegende Untersuchung gewesen. Erst in neuerer Zeit hat sich die Situation der Forschung geändert, wenn sie auch noch nicht völlig in der Lage ist, den widersprüchlichen Ansatz der frühen Jahre zu ersetzen. Immerhin gibt es einen deutlichen Aufschwung an Differenziertheit in den Studien. Das ist zum einen das Verdienst von Luigi de Franco, der zwischen 1965 und 1981 eine vierbändige kritische Gesamtausgabe der Werke Telesios vorgelegt hat: das Hauptwerk *De rerum natura* in drei Bänden, inklusive italienischer Übersetzung, sowie die kleinen Schriften in einer Ausgabe *Varii de naturalibus rebus libelli* (ohne Übersetzung). Damit ist die Textgrundlage für präzise Studien gegeben.

Zum anderen haben drei Gedenkkonferenzen, die 1989 anlässlich des sich im Vorjahr zum vierhundertsten Male jährenden Todestages von Telesio stattgefunden haben, schon rein quantitativ die Telesio-Literatur beträchtlich erweitert.<sup>18</sup> Die über dreißig Aufsätze, die so

<sup>17</sup> F. Fiorentino, Bernardino Telesio ossia studi storici su l'idea della natura nel risorgimento italiano. 2 Bde. Firenze 1872 und 1874. Die Anfänge der Telesio-Forschung liegen freilich im Leipzig der 1730er Jahre. Vgl. J. G. Lotter, *De vita et philosophia Bernardini Telesii commentarius ad inlustrandas historiam philosophicam universim et litterariam saeculi XVI christiani sigillatim comparatus*. Leipzig 1733.

<sup>18</sup> Die Akten dieser Konferenzen sind publiziert als: *Atti del convegno internazionale di Studi su Bernardino Telesio*. Hg. von der Accademia Cosentina. Cosenza 1990 (im folgenden abgekürzt als: *Atti Cosenza*). Bernardino Telesio e la cultura napoletana. Hg. von R. Sirri und M. Torrini. Napoli 1992 (abgekürzt als: *Cultura napoletana*). Bernardino Telesio nel 4. centenario della Morte (1588). Hg. vom Istituto nazionale di studi sul Rinascimento Meridionale. Napoli 1989

zusammengekommen sind, machen, zusammen mit flankierenden Veröffentlichungen, in Zukunft erstmals so etwas wie eine kohärente Forschung in der ganzen philosophisch-philologisch-historischen Breite möglich. Drei Momente allerdings sind es, die auch nach diesen Veröffentlichungen Desiderat geblieben sind.

Erstens ist die Telesio-Philologie, seit Guisepppe Mercati 1956 die beiden Codices Ottoboniani 1292 und 1306 in der römischen Vaticana entdeckt hat, auf eine neue Grundlage gestellt worden.<sup>19</sup> Die Codices enthalten die ungedruckten Entwürfe und Varianten von Telesios Hauptwerk. Erst kürzlich, 1995, hat Luigi De Franco in einer umfangreichen *Introduzione a Bernardino Telesio* begonnen, erstmals in aller Konsequenz die Textvarianten der verschiedenen Editionen und die ungedruckten Varianten miteinander zu vergleichen.<sup>20</sup> In den meisten Arbeiten dagegen gibt es erst zaghafte Ansätze, das handschriftliche Material einzubeziehen.

Ein zweiter Punkt betrifft ebenfalls die handschriftliche Überlieferung. Aus den genannten Gründen der gegenreformatorischen Zensur ist ein wichtiger Teil der Dispute für und wider Telesio nicht gedruckt worden. Das gilt möglicherweise für die Kritik Marantas an Telesio, vor allem aber für die Verteidigung des Philosophen durch Antonio Persio. Da Persio sich, teilweise in eigenständiger Weiterführung seines Lehrers, sowohl auf die *philosophia christiana* als auch auf den Aristotelismus seiner Zeit eingelassen hat, ist sein Werk besonders signifikant für eine Rekonstruktion von Telesios Transformation des Aristotelismus (auf diesen Begriff werde ich weiter unten zurückkommen). Deshalb habe ich in der vorliegenden Studie in den Fußnoten immer wieder auf Persios *De natura ignis* zurückgegriffen und erstmals das umfangreiche Manuskript in die Analyse von Telesios Werk einbezogen.

Drittens aber – und das hat die reine Telesio-Philologie trotz einzelner erster Detailstudien zum Begriff des Lichts oder der Kälte noch nicht wirklich mitvollzogen – scheint eine Rekonstruktion von

---

(abgekürzt als: Centenario). Darüber hinaus ist noch ein kleiner Ausstellungsband zu erwähnen: Bernardino Telesio e l'idea di natura ›iuxta propria principia‹. Mostra bibliografica, documentaria e iconografica. Roma 1989 (I Quaderni della Biblioteca nazionale di Napoli. Serie VII 1).

<sup>19</sup> G. Mercati, »Autografi sconosciuti di B. Telesio«. In: Archivio Storico per la Calabria e la Lucania 25 (1956). S. 3–17.

<sup>20</sup> L. De Franco, *Introduzione a Telesio*. De Franco analysiert alle Textversionen: S. 91–148 die Ausgabe von 1565, S. 149–182 die Ausgabe von 1570 und die Abweichungen der handschriftlichen Übersetzung von Martelli, in die Telesio korrigierend eingegriffen hat, S. 183–224 die wichtigen ungedruckten Zwischenfassungen aus den 1570er und 1580er Jahren, und S. 225–330 die endgültige Druckfassung von 1586. Das Buch ist zu spät erschienen, um noch wesentlich in diese Studie eingearbeitet werden können.

Telesios Gedanken und Motiven nicht ohne die konsequente Ausweitung des Horizontes auf die physikalischen und medizinischen Diskurse in Italien seit Mitte des 15. Jahrhunderts möglich zu sein. Ich werde mich deshalb bemühen, zumindest einige Schneisen durch diese in großen Teilen unbekannte Landschaft zu schlagen, um ermitteln zu können, welche Genese den telesianischen Ideen de facto zugrunde gelegen hat.

Die These dieses Buches ist, soviel kann vorweggenommen werden, zunächst eine überraschend negative. Nicht nur hält sich Telesio aus der Gruppe der ›modernen‹ Aristoteliker fern, er ist auch kein Anhänger des Neuplatonismus in der Nachfolge Ficinos; nicht nur führt von ihm kein Weg zur mathematischen Naturwissenschaft Galileis, er ist auch kein Empiriker in einem volleren Sinne, nicht einmal ein Fortführer Pomponazzis; er ist kein Pantheist, kein Animist und kein Neustoiker im Sinne Diltheys. Diese negative These ist überraschend nur für denjenigen, der Renaissancephilosophie in vorgeprägte Schablonen zu pressen gewohnt ist; Telesios solitäres Denken ist solches auch darin gewesen, sich von dominierenden Modeströmungen abseits zu bewegen. Statt dessen hält es sich – so wird die Untersuchung zeigen – in der komplexen Theorienwelt des norditalienischen Aristotelismus um 1500 auf, es nimmt an der in sich vielschichtigen Transformation eines in sich vielfältigen, von Traditionsstücken unterschiedlichster Herkunft angereicherten Aristotelismus teil. So erweist sich nicht nur die Quellenlage Telesios als multivalent, auch die Grundfigur seiner Theorie kann nur als Doppelbewegung, nicht mittels eines singulären Schlagwortes beschrieben werden: als Naturalisierung *innerhalb* eines auf spirituelle, sogenannte ›okkulte‹ Ursachen ausgerichteten Kontextes.

## 2. Selbsterhaltung: Ein Zugang über das 17. Jahrhundert

Der deutsche Cartesianer Johannes Clauberg ist vielleicht der erste gewesen, der versucht hat, über die Verwendungsweisen des in Konjunktur gekommenen Begriffs der *conservatio sui* Rechenschaft abzugeben. In seiner *Defensio cartesiana* von 1652<sup>21</sup> gibt er ein zwanzig

<sup>21</sup> J. Clauberg, *Defensio cartesiana*. In: *Opera omnia*. Bd. II. Amsterdam 1691. Ndr. Hildesheim 1968. S. 1102ff. Vgl. dazu M. Mulsow, Handlungsmetaphysik und Kategorienproblem zwischen Campanella und Leibniz. Georg Ritschels *Contemplationes metaphysicae ex natura rerum*. In: *Verum et Factum*. Beiträge zur Geistesgeschichte und Philosophie der Renaissance zum 60. Geburtstag von Stephan Otto. Hg. von T. Albertini. Frankfurt u. a. 1993. S. 151–171. Weiter M. Mulsow, Art. »Selbsterhaltung«. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Hg. von J. Ritter und K. Gründer. Bd. 9. Basel 1996. Sp. 393–408.

Punkte umfassendes Inventar von Textstellen, in denen die – von Cicero so formulierte – These *omnis natura est conservatrix sui* samt ihrer Variationen zu finden ist. Clauberg zitiert neben Descartes Wittich, Hobbes und den Juristen Wesenbeck, und in Distanzierung führt er einige Renaissancewissenschaftler an, deren Selbsterhaltungsbegriff von dem cartesischen streng zu trennen sei; hier nennt er Senner, Basson, Scaliger, Bacon, Ritschel, Campanella und andere. Er ist bemüht, die breite Spanne von der Physik über Medizin und Jurisprudenz bis zur Theologie aufzuzeigen, die der Begriff abdeckt, und in der Tat wird der Universalitätsanspruch der Selbsterhaltung auf diese Weise in selten klarer Form transparent. Allein über die Herkunft des Begriffs vermag Clauberg wenig zu sagen. Formulierungen aus Cicero sind die einzige Referenz, die er anführt, so als wäre die Assoziation von Ciceronianismus oder Neustozismus bereits eine genügend plausible Erklärung für die Begriffskonjunktur. Die Herkunft vieler der angeführten Verwendungsweisen aus der Renaissance, und zum Teil von der Theorie Telesios als des ersten, der in der frühen Neuzeit Selbsterhaltung *universal* in Anschlag gebracht hat, ist bei Clauberg bereits vergessen.

Claubergs cartesianisches Interesse an der Absetzung von Renaissancevorgängern, die irrational Materie mit Momenten von Streben und primitiven Formen von Erkenntnis ausgestattet hätten, haben ihn davon Abstand nehmen lassen, nach einer Genese in der Renaissance zu suchen. Einen etwas unparteiischeren Blick hat da Daniel Georg Morhof gehabt; daß er 1681 im *Polyhistor*<sup>22</sup> Telesio neben Cardano, Descartes und Hobbes in das Kapitel *De novatoribus in Philosophia* aufnimmt, ja ihn gemäß Bacons Diktum vom *primus hominum novorum*<sup>23</sup> als ersten der Reihe aufführt, beweist, daß man durchaus im 16. Jahrhundert die Wurzeln für erste neuzeitliche Innovationen finden kann, ohne eine feste Grenze anzulegen. Später ist man wieder eher bereit, Telesio und Campanella unter die Verdiktkategorie ›Renaissanceanimismus‹ zu subsumieren. Der Trennungsstrich zwischen

<sup>22</sup> D. G. Morhof, *Polyhistor in tres tomos, literarium, philosophicum et practicum*. Ich benutze die Ausgabe Lübeck 1708. Zu Telesio dort: Tom. II. S. 243ff: »De recentioribus in doctrina physica novatoribus, qui ab Aristotele divortium fecerunt, et primo quidem de Bernardino Telesio, eiusque principiis.« Zu Morhof vgl. W. Schmidt-Biggemann, *Topica universalis. Eine Modellgeschichte humanistischer und barocker Wissenschaft*. Hamburg 1983. S. 265–272. Auch Charles Sorel hat Telesio früh unter die großen ›novatores‹ eingereiht. Vgl. L. Bianchi: *Des novateurs modernes en la philosophie: Telesio tra eruditi e libertini nella Francia del Seicento*. In: *Cultura napoletana*. S. 373–416.

<sup>23</sup> Vgl. F. Bacon, *De principiis atque originibus secundum fabulas Cupidinis et Coeli, sive Parmenidis et Telesii, et praecipue Democriti philosophia* (erstmalig postum 1653 ediert). In: *The Works of Francis Bacon*. Hg. von J. Spedding, R. L. Ellis und D. D. Heath. London 1879–1892. Bd. 3. S. 79–118.

der Zeit vor Descartes und der nach ihm ist erst in den späteren Jahrhunderten ausschließlich geworden.

Man sieht schon an dieser kurzen Rezeptionsskizze, wie sehr der Selbsterhaltungsbegriff in die Frage nach der Grenzziehung durch cartesische als *moderne* Wissenschaft verwickelt ist; darüber hinaus, wie sehr diese Grenzziehung immer wieder auch eine von Rationalität und Rationalisierung gewesen ist. Das hat seine Nachwirkungen: alle Geistesgeschichte der Renaissance steht unter der notorischen Belastung der Epochenfrage nach dem Beginn der Neuzeit und den Kriterien neuzeitlicher Legitimation und Rationalität. Diese Belastung gilt verstärkt für die Begriffsgeschichte von Selbsterhaltung, da – mit guten Gründen – der Begriff als einer der Signifikanten dieser Legitimation genommen wird. Dennoch wird man bestimmte Entwicklungen im 16. Jahrhundert nur wahrnehmen, wenn man sich von dieser Belastung freihält und dem Apodiktischen der Grenzziehungen mißtraut. Der Interpretationsdruck auf die frühe Neuzeit scheint ein Phänomen der Neuzeitlichkeit selbst zu sein: gerade wenn man die eigentliche Sattelzeit der europäischen Modernität mit der Zeit von 1750 bis 1850 ansetzt<sup>24</sup> und diese Modernität, auch philosophiegeschichtlich,<sup>25</sup> als Reflexion und Reaktion auf die seit der Renaissance eingetretenen Veränderungen begreift, dann folgen einige notwendige Konsequenzen für die philosophiegeschichtliche Sonderstellung der sogenannten ›frühen Neuzeit‹ – als jener Zwischenepoche nämlich, die zwischen den ersten Umbruchserfahrungen und der reflexiven Bestimmung der Epoche *als* eigenständiger Neuzeit angesichts der Beschleunigungserfahrung der Modernisierung liegt. Um 1800 *begreift* man sich als neue Epoche seit 1500. Aus diesem Grund gehören Rückprojektionen zum intrinsischen Bestand der Neuzeit. Daß die deutschen Idealisten Descartes zu ihrem

<sup>24</sup> Vgl. bes. R. Koselleck, »Wie neu ist die Neuzeit?«. In: Historische Zeitschrift 256 (1990); vgl. auch ders., *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt 1989. weiter: J. Burkhardt, Artikel ›Frühe Neuzeit‹. In: *Lexikon Geschichte*. Hg. von R. van Dülmen. Frankfurt 1990. S. 364–385; zur Kritik an Koselleck vgl. aber A. Seifert, »Verzeitlichung. Zur Kritik einer neueren Frühneuzeitkategorie«. In: *Zeitschrift für historische Forschung* 10 (1983). S. 447–477; W. Hübener, *Neuzeit und Handlung*. In: ders., *Vom Geist der Prämoderne*. Würzburg 1985. S. 9–24.

<sup>25</sup> Vgl. J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt 1986. S. 26: »Hegel ist der erste, der den Prozeß der Ablösung der Moderne von den außerhalb ihrer liegenden Normsuggestionen der Vergangenheit zum philosophischen Problem erhebt. [...] Indem die Moderne zum Bewußtsein ihrer selbst erwacht, entspringt ein Bedürfnis nach Selbstvergewisserung, das Hegel als das Bedürfnis nach Philosophie versteht. Er sieht die Philosophie vor die Aufgabe gestellt, *ihre* Zeit, und das ist für ihn die *moderne* Zeit, in Gedanken zu erfassen.«

Vorgänger und zum Begründer der philosophischen Neuzeit machten, liegt auch in der Logik dieser Konstellation. Aus dem Willen zur Selbstlegitimierung hat die philosophische Moderne eine Geschichtsschreibung ihrer selbst in der frühen Neuzeit entworfen, die in Spannung zu einer historisch interesselosen Doxographie stehen mußte.

Manche Fehleinschätzung von Philosophemen der Renaissance erklärt sich aus dieser Lage. Die legitimatorische Perspektive ist nicht abzuweisen, denn man kann sich, hermeneutisch gesehen, kaum auf einen Standpunkt stellen, der frei von ihr wäre. Aber dennoch muß es geboten sein, gegen die internen Verzerrungen dieses Blickes anzugehen. Der legitimatorische Blick sucht nach Schwellen und Brüchen, er sucht nach Originalität und speziell nach Ermächtigungshandlungen moderner Subjektivität. Der Selbsterhaltungsbegriff muß aber keineswegs, das hat D. Henrich gezeigt, unter eine Selbstbewußtseinsgeschichte subsumiert werden;<sup>26</sup> er kann zu ihr in Spannung stehen. Es kommt darauf an, das Urteil über die Bedingungen der Genese dieses Begriffs nicht durch den legitimatorischen Blick zu präjudizieren. Insbesondere die Schulphilosophie des 16. und 17. Jahrhunderts, die in weiten Bereichen mit einem in sich vielfältigen Aristotelismus identisch ist, ist früh Opfer des neuzeitlichen Interesses an Diskontinuität geworden; ebenso all jene intellektuellen Bewegungen und Positionen, die eher zu einer Geschichte der Unterworfenheit des menschlichen *subiectum* gehören denn zu einer Geschichte der Ermächtigung von Subjektivität.<sup>27</sup> Die Modernitätsreflexion hat sich immer schwer daran getan, diese ›antimodernen‹ Elemente als *innerneuzeitlich* zu akzeptieren. Was Telesio angeht, so nimmt er eine paradoxe Stellung in diesem Zwiespalt ein: hat er doch zu den Heroen der *homines novi* gezählt und sich dennoch, anders als Descartes, völlig aus der aristotelischen Position heraus entwickelt und definiert. Telesio ist trotz seiner Aristoteles-Kritik ein genauer Kenner der aristotelischen Philosophie gewesen; das hat ihm sein aristotelischer Kollege Vincenzo Maggi bestätigen müssen, dem er sein Werk vor der

<sup>26</sup> Vgl. D. Henrich, Die Grundstruktur der modernen Philosophie. In: Subjektivität und Selbsterhaltung. Hg. von G. Ebeling. Frankfurt 1976. S. 97–121. D. Henrich, Selbsterhaltung und Geschichtlichkeit. In: Geschichte – Ereignis und Erzählung. (Poetik und Hermeneutik Bd. 5). Hg. von R. Koselleck und W. D. Stempel. München 1973. S. 456–463. D. Henrich, Über Selbstbewußtsein und Selbsterhaltung. In: ders., Selbstverhältnisse. Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie. Stuttgart 1982. S. 109–130.

<sup>27</sup> Vgl. W. Hübener, Selbstermächtigung oder Selbstentmächtigung? Zur Geschichte des Subjektparadimas. Vortrag, gehalten an der Universität München am 19. 5. 1988. Ms.

Veröffentlichung vorgelegt hat. Ebenso ist Telesios Begriff der Selbsterhaltung zwar erstmals der kommende Zentralbegriff im Mittelpunkt einer Theorie, dennoch läßt er sich – wie zu zeigen ist – nicht anders denn auf dem Hintergrund der Tradition beschreiben. Und Telesio ist auch kein Prophet für ein ermächtigtetes Subjekt: die unmittelbaren Folgelasten zeigen, im Gegenteil, ein von Natureinflüssen bestimmtes Menschenbild, in dessen *alteratio* es schwierig wird, überhaupt für die Identität eines ›Subjekts‹ aufzukommen.

Man wird deshalb einen Teil des Rechtfertigungsdruckes auf die Renaissancephilosophie in *epoché* halten müssen, wenn man die Frühgeschichte des Selbsterhaltungsbegriffes adäquat beschreiben will. Es muß viel von der Macht des traditionellen Diskurses gegenüber einzelnen Innovationen gesprochen werden, und es ist nicht auszuschließen, daß es auch *conservative* Kräfte wie die zur Gegenreformation ausholende katholische Kirche sein können, die in der nicht vorhersehbaren Logik von diskursiven Formationen eine Beförderung von modernen Konzepten bewirkt haben. Wir wollen der Versuchung widerstehen, Telesios Geschichte als Heroengeschichte zu erzählen. Nicht nur, daß Telesio der Erfolg eines Descartes versagt blieb: auch seine innovative Abweichung ist wegen ihrer *Nähe*, nicht wegen ihrer Ferne, zu Entwicklungstendenzen des allgemeinen naturphilosophischen Diskurses der Renaissance interessant.

Im 16. Jahrhundert ist *conservatio sui* kein Begriff, der unbedingt in den Indizes der naturphilosophischen Werke zu finden wäre; er ist auch nicht Gegenstand ausgedehnter Kontroversen. Vielmehr beginnt seine Konjunktur eher unbemerkt, im Zusammenhang mit manchen anderen konzeptionellen Verschiebungen, durch die er ganz langsam ins Zentrum gerückt wird. Aber eine Konjunktur muß nicht auf einer Antikenrezeption begründet sein; so unzweifelhaft Selbsterhaltung ein vornehmlich stoischer Gedanke ist, so wenig folgt daraus für die geistesgeschichtliche Bestandsaufnahme. Eine mit Günter Abels *Stoizismus und frühe Neuzeit* vergleichbare Monographie über neustoische Konzeptionen – nun nicht im Bereich von Ethik und Politik, sondern von Naturwissenschaft und Naturphilosophie – steht noch aus, und das aus verschiedenen Gründen; nicht nur bleibt die Stoa-Rezeption in der Naturphilosophie im Vergleich mit der ethisch-politischen Wirkung eines Lipsius merkwürdig diffus und unbestimmt. Vielmehr hätte die Forschung hier auch eine unübersichtlich große Bandbreite indirekter Traditionswirkung zu berücksichtigen, von der Überlieferung der griechischen *Pneumatiker*-Schule im Werk von Galen über fragmentarische Stoikersegmente in Renaissanceausgaben antiker Autoren bis zu ungeklärten Einwirkungen humanistisch und philologisch vereinnahmter Werkkomplexe wie dem Ciceros auf na-

turwissenschaftliche Autoren.<sup>28</sup> Zumindest bis zu Lipsius' *Physiologia Stoicorum* von 1604 bleibt die stoische Naturphilosophie zu wenig detailliert greifbar, als daß sie mehr als nur Umakzentuierungen im aristotelisch geprägten Wissenschaftsparadigma hätte verursachen können. Ein Theoretiker wie Giovanni Argenterio sagt 1556 zum Wert stoischer Konzepte für sein Anliegen, man müsse sie, da die Bücher der Stoiker verloren sind, aus Galen extrahieren, aber sie seien dort eher fabulös als empirisch und rational begründet.<sup>29</sup>

Um es radikaler auszudrücken: Diltheys Vorstellung von einer ›stoischen‹ Tradition, die von Vives über Telesio und Bruno zu Spinoza führe,<sup>30</sup> ist eine Fiktion, die nie Realität war.<sup>31</sup> Soweit die Ideengeschichte des Selbsterhaltungsbegriffs sich an dieser Fiktion orientiert hat, muß sie völlig umdenken; die Naturphilosophie der Renaissance ist allenfalls quasi-stoisch. Aber auch das Bild von einer renaissance-

<sup>28</sup> In diesem schwierigen Forschungsfeld, in dem vor allem mit Briefquellen gearbeitet werden muß, wäre beispielsweise die Wirkung von Justus Lipsius auf die Naturwissenschaftler der jungen *Accademia dei Lincei* zu untersuchen. Vgl. dazu S. de Renzi, »Il progetto e il fatto. Nuovi studi sull' Accademia dei Lincei«. In: *Intersezioni* 9 (1989), S. 501–517. Bes. 512f.

<sup>29</sup> G. Argenterio, *De somno et vigilia*. Florenz 1556. S. 269: »Ac quoniam non extant stoicorum libri, ex quibus elicere possimus, qualis fuerit eorum de hac re opinio, Galenum excutiemus, qui meo quidem iudicio, illos prorsus sequutus videtur, dum fabulosa quaedam potius quam rationi, et sensibus consentanea, aliter quam consueverit facere, passim de hac re tradit.«

<sup>30</sup> Vgl. W. Dilthey, *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*. 9. Aufl. Göttingen 1970. Z.B. S. 284f.: »Die Weltseele, der durch das Universum ausgebreitete beseelte Äther oder der beseelte Wärmestoff war der Mittelpunkt der Spekulationen der Renaissance in Cardano und Telesio. So gelangte das metaphysische Denken der Renaissance zu seinem Höhepunkt in dem pantheistischen Monismus von Giordano Bruno, Spinoza und Shaftesbury. Die Bejahung des Lebens, der Natur und der Welt, welche die Renaissance ausspricht, wird in dem pantheistischen oder panentheistischem Monismus dieser drei Denker zur metaphysischen Weltformel. Und auch darin ist nun dieser pantheistische Monismus Renaissance, italienische, niederländische, englische Renaissance, daß sie von der antiken philosophischen Tradition, insbesondere Lucrez, der Stoa und dem stoisch gefärbten Neuplatonismus völlig erfüllt und durchdrungen ist. In der Kombination der Arbeiten von Telesio, Giordano Bruno, Hobbes, Geulinx, Spinoza und Shaftesbury ist ein Vorgang von wahrhaft dramatischem Zusammenhang enthalten, welchem auf dem Grunde der antiken Tradition in Zusammenhang mit der modernen Kultur und dem Naturwissen zu erfassen eine hinreißende Aufgabe ist.« Zu Diltheys Beschäftigung mit der Renaissance und mit Telesio vgl. allg. den Beitrag von A. Orsucci in: *Cultura napoletana*. S. 417–430.

<sup>31</sup> Vgl. W. Dilthey, ebd. bes. 416ff.; aber weder hat sich bisher eine Vives-Lektüre von Telesio nachweisen lassen, noch ist, wie sich zeigen wird, der Brunosche *Spiritus*-Begriff originär telesianisch, noch hat man in der Spinoza-Literatur auf einer Genalogie von einer stoischen Renaissance her bestanden. Viele Konzepte, die Dilthey als in dieser fiktiven oder überschätzten Tradition überliefert sieht, waren allein schon durch die andauernde Präsenz des Galenismus in der Medizin ständig verfügbar.

sancephilosophischen Entwicklung hin zum Pantheismus, wie es neben Dilthey auch durch den Bogen von Cusanus zu Bruno, den Cassirer spannt, nahegelegt wird, und an dem sich noch Blumenberg in gewisser Weise orientiert,<sup>32</sup> ist zu relativieren, denn es ist nur sehr eingeschränkt gültig. Die Philosophien sowohl von Cusanus als auch von Bruno sind zwar bedeutend, aber beide befinden sich, das darf man nicht verkennen, nicht einfach im wirkungsgeschichtlichen Zentrum des philosophischen Diskurses der Renaissance.<sup>33</sup>

Die Diskussion über Selbsterhaltung hat in Deutschland mit den Beiträgen von Robert Spaemann, Dieter Henrich, Hans Blumenberg und Günther Buck ein beachtliches theoretisches Niveau erhalten.<sup>34</sup> Diese Debatte besaß allerdings immer eine gewisse Schwäche in der historischen Grundlage der Argumentation, insbesondere für die Vor- und Frühgeschichte des neuzeitlichen Selbsterhaltungsbegriffes; die Interessen an dem Konzept sind bekanntlich sehr unterschiedliche: Spaemann geht es um eine Diagnose der Neuzeit, die durch eine ›Inversion der Teleologie‹ gekennzeichnet ist; Henrich möchte in Korrektur und Konkurrenz zu Heidegger eine Modernitätsgeschichte skizzieren, die nicht nur an einem reflexiven Selbstbewußtseinsbegriff orientiert ist, sondern noch einen anderen, mit dem ersten nicht identischen Strang enthält: den der Selbsterhaltung, der ein nichtreflexives Vertrautsein mit sich voraussetzt; Blumenberg schließlich hat sein Interesse an einer Neuzeit, die ihre Legitimation in sich selbst hat und sich nicht als bloße Säkularisierung beschreiben muß. Gerade wegen dieser weitreichenden Interessen, die eine historische Beschreibung übersteigen und auch vernachlässigen lassen, hat sich die Debatte nie völlig von den Diltheyschen Thesen lösen können, so sehr sie Kritik, Präzisierungen und neue Gedanken hinzugefügt hat. Auch Blumenberg, der mit vornehmlich theologischen Erwägungen, nämlich dem Kontrast des nominalistischen Voluntarismus, ein anderes Profil gegen das Diltheysche aufbaut, bleibt in negativer Beziehung an Dilthey gebunden und überspringt mehr die Epoche der Renaissance, als daß

<sup>32</sup> Vgl. H. Blumenberg, *Aspekte der Epochenschwelle. Nolaner und Cusaner.* (= Die Legitimität der Neuzeit, Teil 4). Frankfurt 1976.

<sup>33</sup> Zur Rezeptionsgeschichte von Cusanus in der Renaissance vgl. St. Meier-Oesser, *Die Präsenz des Vergessenen. Zur Rezeption der Philosophie des Nicolaus Cusanus vom 15. bis zum 18. Jahrhundert.* Münster 1989.

<sup>34</sup> Vgl. R. Spaemann, *Reflexion und Spontaneität. Studien über Fénelon.* Stuttgart 1970. S. 50; D. Henrich, *Die Grundstruktur der modernen Philosophie; ders., Über Selbstbewußtsein und Selbsterhaltung; H. Blumenberg, Selbsterhaltung und Beharrung. Zur Konstitution neuzeitlicher Rationalität.* in: *Subjektivität und Selbsterhaltung.* Hg. von G. Ebeling. Frankfurt 1976. S. 144–207; ders., *Die Legitimität der Neuzeit.* 2. Auflage Frankfurt 1976; G. Buck, *Selbsterhaltung und Historizität.* In: *Geschichte – Ereignis und Erzählung.* S. 29–94.

er für sie ein alternatives Bild anbietet. Die theologische Perspektive nämlich bleibt für die italienische Renaissancephilosophie – aus institutionengeschichtlichen Gründen – bei eher dürftigen Resultaten.

Man kann, das ist deutlich zu sagen, eine historisch adäquate Vorgeschichte des neuzeitlichen Selbsterhaltungsbegriffs nicht anders schreiben als auf der Basis der Entwicklungen in der aristotelischen Renaissancephilosophie und -naturwissenschaft. Das bedeutet keinesfalls, daß der Begriff der Selbsterhaltung genuin aristotelisch sei. Aber allein die Transformationsgeschichte des Gesamtrahmens vom Wissen der Natur im 16. Jahrhundert kann seine spezielle Begriffskonjunktur erklären; und die Transformationsgeschichte spielt sich auf der *Basis* eines in sich vielfältigen und vielschichtigen, aber als Ganzem noch alternativenlosen Aristotelismus ab. Ohne den Sinn einer detaillierten Studie über Stoa-Einflüsse leugnen zu wollen, scheint mir der Weg über die breite, paradigmatische Tradierung von Naturwissen nicht nur vielversprechender, sondern auch unverzichtbar zu sein: die Betrachtung jener Elemente im Aristotelismus und Galenismus des 16. Jahrhunderts ist vorzunehmen, die in ihren möglichen Umbesetzungen und Verstärkungen zu einer quasi-stoischen Naturauffassung in der frühen Neuzeit beitragen konnten. Wenn man dann, mit Abel, von *stoischen Interpretamenten* in der traditionellen Philosophie spricht, ist das ein angemessen vorsichtiger Ausdruck.<sup>35</sup>

Ein neben der Selbsterhaltung weiterer Aspekt, den man ›handelnde Natur‹ nennen könnte, weist auf eine Problematik hin, die die ganze Untersuchung durchziehen wird, die aber mit ›beseelter Natur‹ gerade unrichtig beschrieben wäre: es geht um den Rahmen einer aktiven Naturauffassung in der Renaissancephilosophie, die in ihrer späteren Entwicklung Allianzen mit einer Handlungsmetaphysik eingehen kann. Die Termini sind freilich noch genau zu klären, und zwar in einer Weise, die ohne beliebte Schematisierungen wie die des ›Animismus‹ auszukommen vermag. So wird sich beispielsweise zeigen, daß bei Telesio der Naturbegriff nur im Dualis denkbar ist, als die *naturae agentes*, die beiden handelnden Naturen, und daß diese folgenreiche Dualisierung mit einer Abwehr einer auf den Begriff ›Seele‹ zugeschnittenen Aktivitätsauffassung einhergeht. Erst wenn diese Stoßrichtung verstanden ist, wird es auch möglich sein, die korrelierte Handlungsmetaphysik bei Campanella in ihrer Neuartigkeit würdigen zu können.

Es ist begrifflich nicht einfach, das Konzept von *handelnder Natur* – in dessen Rahmen auch der Selbsterhaltungsbegriff des 16. Jahrhunderts gehört – und eine mit Affektbegriffen operierende Philoso-

<sup>35</sup> Vgl. G. Abel, Stoizismus und frühe Neuzeit. Berlin 1978.

phie so zu beschreiben, daß eine Reduzierung auf anthropomorphe Termini vermieden wird. Diese Schwierigkeit kann nur umgangen werden, indem man die theoretischen Konzepte innerhalb von diskursiven Formationen lokalisiert, welche ihrerseits bestimmte Zuweisungsregeln haben. Mit diskursiven Formationen meine ich Gebilde, die theoretische Gegenstände, Sichtweisen, Schematisierungen und Ausgrenzungen erst möglich machen; so werden beispielsweise über das Konzept der *sympathia* Zuordnungen von affektiven und von elementarischen Bereichen möglich, ohne daß man von einer intendierten Reduzierung des einen auf den anderen sprechen könnte. Die Gegenstände werden anders subsumiert, als es uns geläufig ist, spezifische Relationen werden wahrgenommen, die uns als fremdartig erscheinen und innerhalb unserer wissenschaftlichen Disziplinenstruktur nicht zulässig sind.

Renaissancephilosophie, diese Überzeugung ist hier Prämisse, kann wegen ihrer Alterität zur modernen Denkform nur mit einem hohen begrifflichen Aufwand verstehbar gemacht werden; alle Versuche, ihre Ausprägungen unter gängige Schemata zu subsumieren, müssen das Verstehen um jenes etwas verfehlen, das das Ganze ist. Eine Rezeptionsbehauptung berührt nicht einmal im Ansatz die Fragen, die sich daraufhin stellen, in welcher Weise Renaissancetexte mit überkommenen Vorlagen umgegangen sind. Aber darüber hinaus sei noch einmal gesagt: Telesios Zeitgenossen haben bei der Lektüre seiner Schriften nicht mit der sofortigen Assoziation ›Stoa‹ reagiert. Vielmehr sind sie bei der Suche nach Parallelen bei den Alten am ehesten – allen voran Patrizi – auf Parmenides verfallen, eine Schematisierung, die noch Brucker übernimmt.<sup>36</sup> Nur selten fällt ein Hinweis auf die Stoa, wie ihn Andrea Chiocco in seiner Telesio-Kritik macht: »Diese Ansicht ist wirklich ganz frei gewählt, allerdings zu seinen Lehren passend, der er diesen *spiritus animalis* gelehrt, einsichtig und hochintelligent macht, so daß er, wie die Stoiker in den Makrokosmos jene alte weissagende Pronoia, die alle Dinge auf das einsichtigste voraussieht, eingeführt haben, den *spiritus animalis* des Mikrokosmos als vorsorglichen und auf das höchste der Vernunft teilhaftigen Führer und entworfen haben wird.«<sup>37</sup>

<sup>36</sup> J. Brucker, *Historia critica philosophiae*. Leipzig 1742–1744; 2. Aufl. 1766–1767. Ndr. Hildesheim 1975. Bd. IV.

<sup>37</sup> A. Chiocco, *Quaestionum philosophicarum et medicarum libri tres*. Verona 1593. S. 130f.: »Quae sane omnis voluntaria est sententia, suis tamen decretis consentanea, qui spiritum hunc animaleum doctum, solertem, et maxime intelligentem facit, ut quemadmodum in mundo magno anum illam fatidicam pronoian omnibus rebus solertissime providentem invexerunt Stoici, sic parvi mundi spiritum animaleum tanquam ducem providum, et rationis ut cum maxime competem constituerit.«

### 3. Rationalität in der Renaissance

Es hat sich als nicht fruchtbar erwiesen, das Renaissancedenken in einer Retrospektive von modernen Unterscheidungen aus als ein Ineinander von fortschrittlichen und von magischen, von rationalen und irrationalen Bestandteilen anzusehen. Dieser lange Zeit geltende Blick, der mit einem Modernisierungspathos das Reine vom Unreinen trennt, hat viele Zusammenhänge verkannt, die für die Genese der frühen Neuzeit essentiell sind. Ihn hat Foucault so beschrieben: »Il nous semble que les connaissances du XVI<sup>e</sup> siècle étaient constituées d'un mélange instable de savoir rationnel, de notions dérivées des pratiques de la magie, et de tout un héritage culturel dont la redécouverte des textes anciens avait multiplié les pouvoirs d'autorité.«<sup>38</sup> Ich will nun nicht Foucault darin folgen, aus diesem Fehlansatz die Konsequenz zu ziehen, man müsse eine einzige *epistème* rekonstruieren, aus der die Einheit des Wissens in der Renaissance begreifbar werde; aber ich stimme mit ihm darin überein, daß die Frage nach der Rationalität der Renaissancephilosophie<sup>39</sup> nur als Frage nach spezifischen Denkstilen und spezifischen Argumentationsmodellen gestellt werden kann.

Will man bestimmte Renaissancephilosophien nicht einfach als Melange ansehen zwischen disparaten Momenten,<sup>40</sup> dann muß man sich von zwei liebgewordenen Vorstellungen trennen. Erstens scheint es heute nicht mehr möglich zu sein, die renaissancephilosophische Entwicklung wie Cassirer am Leitfaden einer *Geschichte des Erkenntnisproblems* zu rekonstruieren. Dieses Unternehmen war schon bei seinem Entstehen ein, wie Blumenberg formuliert hat, »monumentaler historischer Nachruf«<sup>41</sup> auf eine neukantianische Thematik und ist von Cassirers eigener Entwicklung relativiert worden. Um Projektionen in die Epoche vor Descartes zu vermeiden, hat man alle Thesen, auch solche über die Bedingungen von Erkenntnis, nach der Logik

<sup>38</sup> M. Foucault, *Les mots et les choses*. Paris 1966. Dt. Ausg.: *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*. Frankfurt 1971. S. 63.

<sup>39</sup> Zur neueren Diskussion über diese Frage nenne ich nur die Sammelbände: *Reason, Experiment and Mysticism in the Scientific Revolution*. Hg. von M. L. Righini Bonelli und W. R. Shea. New York 1975 sowie: *Occult and Scientific Mentalities in the Renaissance*. Hg. von B. Vickers. Cambridge 1984.

<sup>40</sup> So auch N. Badaloni, *Campanella*. Milano 1965. S. 347, der gegen die Ansicht des Denkens um 1600 als irrational oder unwissenschaftlich dieses als »confuso crogiuolo del nostro moderno modo di pensare« bezeichnet, in dem Wissenschaft, Religion, Technik und soziale Gerechtigkeit eine frühe Synthese versuchen.

<sup>41</sup> H. Blumenberg, Ernst Cassirers gedenkend bei Entgegennahme des Kuno-Fischer-Preises der Universität Heidelberg. In: ders., *Wirklichkeiten, in denen wir leben*. Stuttgart 1981. S. 163–172. Hier S. 164.

und den Regeln der jeweiligen Diskursformation zu beschreiben; dann kann die Rede über Erkenntnis auf einmal einen Exkurs in die Theorie des Lichtes oder die des Magnetismus notwendig machen. Die Frage nach der Erkenntnis muß nicht die Leitfrage für philosophische Rekonstruktionen des Renaissancedenkens bilden, auch dann nicht, wenn die Ergebnisse dieser Rekonstruktion sich auf Erkennen beziehen.

Zweitens, und damit zusammenhängend, wird man die Theorien der Renaissance nicht im Rahmen einer Rekurrenzgeschichte beschreiben können. Eine rekurrente Geschichte der Wissenschaft nimmt den gegenwärtigen Stand des Wissens zum Maßstab, um die vorausgegangenen Theorien in ihrer Abfolge nach dem zu bewerten, was diese zur Akkumulation des gegenwärtigen Wissens beigetragen haben. So entsteht dann eine Geschichte von einzelnen Entdeckungen, die nicht oder nur verzerrt die Dynamik des intellektuellen Prozesses bis zur Gegenwart wiedergibt. Die *relativen Leistungen* von Entwicklungen, die neue Horizonte eröffnet haben, dann aber überholt worden sind, tauchen hier nicht auf.

Aber wie soll man philosophiehistorisch reden, wenn man von engen Beziehungen philosophischer Argumente an temporäre Wissenschaftsentwicklungen, an wissenschaftliche Ideologien ausgeht? Wie soll man die Wahrheitsansprüche dieser Argumente beurteilen, wenn sie auf unterschiedliche Denkformen bezogen sind? Natürlich muß man sehr vorsichtig damit sein, von verschiedenen Stilen wissenschaftlicher Rationalität zu reden. Die Verwendung dieses Begriffes sollte keinen strikten Sinn eines echten Relativismus beinhalten. Das ist auch nicht notwendig. Es genügt, einen solchen Stil – oder eine Diskursformation, in einem sehr allgemeinen Sinn des Wortes – als denjenigen Horizont zu begreifen, in dem bestimmte Wahrheitsansprüche überhaupt möglich waren, innerhalb dessen bestimmte Theorien und Thesen sinnvoll waren. Ian Hacking hat sich bemüht zu zeigen, daß, wenn man die Bestimmung eines Begriffsschemas nicht an das Für-wahr-Halten bestimmter Aussagen, sondern das Für-wahr-oder-falsch-Halten solcher Aussagen knüpft, die Konzeption eines solchen Horizontes einsichtig wird.<sup>42</sup> In nicht unähnlicher Weise plädiert auch Georges Canguilhem für eine nichtrelativistische Wissenschaftsgeschichte, die dennoch fähig ist, die Geschichte und Relevanz von überholten und abgelegten Stilen und Segmenten zu integrieren. Denn nach Canguilhem haben sich die *Verifikationsweisen* verändert, die durch die Stile bestimmt sind. Und so wie eine allgemeine Ge-

---

<sup>42</sup> Vgl. I. Hacking, *Styles of Scientific Reasoning*. In: *Post-Analytic Philosophy*. Hg. von J. Rajchman und C. West. New York 1985. S. 145–165.

schichte als Geschichte vergangener Zustände ohne die perspektivische Berücksichtigung, daß auch diese Zustände ihre spezifischen Zukünfte – Erwartungen – und Vergangenheiten hatten, unvollständig ist, so ist auch eine Wissenschaftsgeschichte ohne die Berücksichtigung der spezifischen Verifikationsweisen unvollständig. »Eine Wissenschaftsgeschichte, die eine Wissenschaft in ihrer Geschichte als eine ausgearbeitete Purifikation der Normen der Verifikation behandelt, kann nicht anders, als sich auch mit wissenschaftlichen Ideologien zu beschäftigen. Das, was Gaston Bachelard als Geschichte der verfallenen Wissenschaften und Geschichte der bestätigten Wissenschaften unterschied, muß zur gleichen Zeit getrennt und miteinander verschlungen sein. Die Bestätigung der Wahrheit oder Objektivität trägt in sich selbst die Verdammnis zum Verfall. Aber wenn das, was später verfallen sein muß, sich nicht erst zur Bestätigung anbietet, hat die Verifikation keinen Ort, die Wahrheit erscheinen zu lassen.«<sup>43</sup>

Nur eine Philosophiegeschichte, die sich der Projektion einer Absonderung metaphysischer Theoriebildung von der empirischer Theorien in die Frühneuzeit bediente, könnte diese wissenschaftshistorischen Probleme ignorieren – um den Preis einer unhistorischen Verengung des Philosophiebegriffs. Statt dieser Verengung soll hier ein differentielles Bild vormoderner Stile, Leitevidenzen und Kontexte im Zusammenhang mit philosophischen Innovationen, die für die Neuzeit von Relevanz gewesen sind, gegeben werden. Um die Innovationen beschreiben zu können, bedarf es einer Basis der Beschreibung. Diese Basis ist dieselbe, von der sich die Innovationen definiert und abgesetzt haben. Man kann deshalb die philosophischen Neuerungen als *Transformationsarbeit* verstehen – als eine Antwort auf eine situationsbedingte Herausforderung, die ausgehend vom vorgegebenen diskursiven Rahmen Veränderungen erarbeitet, die der Herausforderung besser entsprechen.

Gelegentlich werde ich dort, wo es mir nötig erscheint, die gegenüber einer reinen Ideengeschichte etwas abstraktere Perspektive einer historischen Semantik einnehmen. Ich werde dann von Bedeutungsverschiebungen und semantischen Umschlagseffekten reden, weil bei einer bloßen Sichtung von Ideen und Theorien die *Pointe* dieser Theorien dem Betrachter entgehen würde. Bedeutungsverschiebungen sind für wissenschaftlichen und philosophischen Wandel ein bekanntes, gleichwohl aber schwieriges Phänomen. Man ist sogar soweit gegangen, dieses Phänomen als Grund für eine völlige Inkommensurabilität von Theorien und Paradigmen anzuse-

<sup>43</sup> Ich übersetze aus G. Canguilhem, *Qu'est-ce qu'une idéologie scientifique?*. In: ders., *Idéologie et rationalité dans les sciences de la vie*. Paris 1977. S. 44f.

hen.<sup>44</sup> Im Hintergrund steht dabei eine totale Kontextabhängigkeit von Bedeutungen innerhalb der Theorien. Diese Auffassung muß nicht in dieser Radikalität verteten werden, es lassen sich am historischen Material genügend *begrenzte* Schwierigkeiten für ein Verstehen von neubesetzten Termini auffinden.<sup>45</sup>

Man kann die Transformationsarbeit der Renaissancephilosophen als einen Versuch ansehen, Rationalität zu bewahren, indem man einen *revolutionären* Übergang vom aristotelischen Paradigma zu anderen Formen der Naturerklärung vermeidet. Wichtig ist in diesem Zusammenhang die Auseinandersetzung mit okkulten Qualitäten und metaphysischen Erklärungsweisen gewesen. Mir scheint deshalb auch das *evolutionäre* Modell einer Wissensentwicklung<sup>46</sup> für den hier an-

---

<sup>44</sup> Ich meine die Diskussionen seit N. Hansons »Patterns of Discovery«, D. Shapere »Meaning and Scientific Change« und P. Feyerabends Arbeiten. Richard Rorty hat in seinem Buch »Philosophy and the Mirror of Nature«. Princeton 1979. Kap. VI. eine sicherlich tendenziöse, aber sehr interessante Rekapitulation dieser Diskussion gegeben.

<sup>45</sup> Vgl. die Differenzierungen, die K. Stierle für Bedeutungswandel und Bedeutungsverschiebungen anbringt: Historische Semantik und die Geschichtlichkeit der Bedeutung. In: Historische Semantik und Begriffsgeschichte. Hg. von R. Koselleck. Stuttgart 1975. S. 154–192; hier S. 183: »Je kohärenter die Diskursgemeinschaft ist, je differenzierter ihre Diskurse, desto spezifischer muß das Wissen sein, das für die einzelnen Bedeutungen des Diskurses einzubringen ist. [Dieser Gedanke wird eine Rolle spielen, wenn es darum geht zu zeigen, daß die telesianische Balance von Bedeutungen in der späteren Rezeption nicht mehr verstanden und vereinseitigt wird.] Der Diskurs ist der Ort, wo ein neues Wissen artikuliert und zugleich im Bezug zu einem vorgängigen Wissen gesetzt wird, das vermittels der Wortbedeutung selbst präsent zu halten ist. Das in der Sprache schon investierte Vorwissen ist Bedingung des im Diskurs artikulierten und geordneten Wissens. Die Frage aber, welches Vorwissen genau ins Spiel zu bringen ist, läßt sich nur durch den Kontext annähernd, aber nie endgültig beantworten. Letzten Endes ist der Austausch von Vorwissen und Wissen ebenso unabschließbar wie der semiotische Prozeß des Diskurses selbst, in den der Leser hineingezogen wird. Bedeutungsgeschichte als Geschichte der vom Diskurs vorausgesetzten und im Diskurs verankerten neuen Bedeutung, die ihrerseits wieder zur vorausgesetzten Bedeutung wird, ist unerläßlich für jede historische Wissenschaft, die sich auf Texte bezieht, da ihre Gegenstände auf historisch sich wandelnden Bedeutungen aufgebaut sind.«

<sup>46</sup> Vgl. St. Toulmin, Kritik der kollektiven Vernunft. Frankfurt 1978. Zur Kritik an Kuhn vgl. S. 119ff.; Toulmin stellt statt dessen Fragen wie die folgenden (S. 172f): »Was bestimmt die Grenzen einer geistigen Disziplin, und warum gibt es überhaupt abgegrenzte Disziplinen? Welcher Art ist die Ideenvariation, und wie liefert der jeweilige Vorrat an Ideenvarianten das Material für den Wandel der Disziplin? Welche Vorgänge und Verfahren der geistigen Auslese wirken auf einen solchen Variantenvorrat? Über welche Übertragungs- und Fixierungskanäle gehen die ausgewählten Varianten in eine Disziplin ein und verändern den anerkannten Inhalt? Wie wirken Unterschiede des Grades der Isolation und der Konkurrenz auf die geistige Auslese und damit auf die Einheitlichkeit, Eigenart und Entwicklung der geistigen Disziplinen selbst? In was für Umwelten werden geistige Disziplinen betrieben, und wie wirken die ständigen

visierten Bereich der Renaissancewissenschaft am angemessensten zu sein: es ist nicht so sehr auf die Antithese von revolutionärer und normaler Wissenschaft angewiesen. Im übrigen schließt eine Transformationsarbeit nicht aus, daß es zu Verschiebungen in der Bedeutung von zentralen Termini kommt, in unserem Fall etwa von *sensus*, *calor* oder *spiritus*. Es kommt darauf an, ob diese Effekte beherrschbar sind, das heißt: ob die Termini, die alten Bedeutungen im Hintergrund, *verstanden* werden.

Beispielsweise betrachte man Formulierungen Campanellas wie die vom ›*in*esse‹ der Primalitäten im *spiritus*, der das menschliche Erkennen leite, indem er selbst verändert werde. Welches ist die *historische* Semantik von solchen Formulierungen? Was ist das *insein* von Primalitäten? Wie läßt sich die Bedeutung des Terms *in*esse bestimmen, ohne in die Fallstricke von anachronistischen Projektionen zu geraten?

Wie ist es, wenn sich beispielsweise im metaphysischen *in*esse Campanellas ein Bedeutungskern verbirgt, der Telesios *in*esse der Wärme in der Materie enthält, ihr *subire* in den zugrundeliegenden Stoff, um aus ihm etwas zu konstituieren? Wenn dieser Bedeutungskern nicht nur einen Partialfall darstellte, der dann universalisiert und abstrahiert wurde, sondern im Gegenteil die *Legitimation* und Garantie, nicht in das aristotelische Verhältnis von Form und Materie zurückzufallen? Wenn wiederum Telesios *in*esse auf jene Konstitutionsleistungen der Wärme verwies, die in der Diskussionstradition der *generatio mixti* und der *generatio spontanea* thematisch sind, auf sie verwies in einer Weise, daß ohne den Forschungskontext dieser Tradition die Bedeutung kaum eine große Evidenzgrundlage hätte?

Dann wäre Philosophiehistorie als Argumentationsgeschichte und historische Semantik darauf verpflichtet, das Geflecht von Bedeutungen und Legitimationen zu rekonstruieren, auf deren Grundlage ein neues metaphysisches Sprachspiel konstruiert wird; gleichsam jene Vorstraßen aufzufinden, die, in Wittgensteins Bild, zum geordneten Neubaugebiet einer Wissenschaftssprache hinführen und auch dessen Straßenführung beeinflussen, aber nicht selbst ein einfacher Teil von ihm sind, auch wenn es nachher so aussehen mag: »Unsere Sprache kann man ansehen als eine alte Stadt: Ein Gewinkel von Gäßchen und Plätzen, alten und neuen Häusern, und Häusern mit Zubauten aus verschiedenen Zeiten; und dies umgeben von einer Menge neuer Vororte mit geraden und regelmäßigen Straßen und mit einförmigen Häusern.«<sup>47</sup>

Anforderungen dieser Umwelten auf die Vorgänge und Verfahren, mit denen Ideenvarianten beurteilt werden?«

<sup>47</sup> Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen. Frankfurt 1977. § 18.

Ein solches Vorgehen muß nicht notwendig Metaphysikkritik bedeuten; aber es impliziert ein Verständnis von Metaphysik, das in Kontakt bleibt mit den lebensweltlichen und wissenschaftlichen *Ausgangspunkten* von Metaphysik. Das Verständnis von einer Metaphysik, die sich nur dann und erst dann entfaltet, wenn andere Sprachspiele und Verständnisweisen ein intrinsisches Motiv enthalten, das über sie hinausdrängt. Die Legitimität von Metaphysik muß sich daran erweisen, ob dieses Motiv unabweisbar ist, und ob das Sich-Entfernen von den ursprünglichen Bedeutungen, das die Metaphysik vornimmt, rekonstruierbar bleibt; wo nicht, hat es sich in den Fallstricken von Universalienbildungen und sprachlich bedingten Fehlleistungen verfangen.

Es scheint mir eine sehr wichtige Aufgabe zu sein, diese Motivationskontexte für die frühneuzeitlichen Metaphysiken nachzuzeichnen. Gerade auch wenn sich neuzeitliche Rationalität als Selbstlegitimierung verstehen will, darf sie diese Entstehungsbedingungen nicht leugnen und verdrängen. Das gilt für die cartesische Metaphysik ebenso wie für den hier in den Blick genommenen Fall des Verhältnisses von Telesio und Campanella; denn dieser Fall birgt das komplizierte – und sehr neuzeitliche – Verhältnis von Verneinung der Metaphysik und einer Metaphysik, die gerade sich auf diese Verneinung gründen will.

Ich werde in den Fallstudien eine Reihe von methodischen Begriffen verwenden, die sich zum Teil an Georges Canguilhem, an Pierre Bourdieu oder an Stephen Toulmin anlehnen; Begriffe, die in der Historiographie der Renaissance nicht eben gebräuchlich sind; aber mir scheint, daß sich nur über die – vorsichtige und maßvolle – Einführung von anspruchsvollen theoretischen Kategorien das Rüstzeug finden läßt, mit dem sich die Prozesse der Renaissancephilosophie beschreiben lassen. Diese Übernahmen sollen nie dogmatisch werden. Sie sind Hilfen an den Stellen, wo mir ein für ein präzises Verständnis notwendiger Begriff zu fehlen scheint. Die von dort übernommene Terminologie bezieht sich vor allem darauf, eine historische Semantik nicht nur als Begriffsgeschichte, sondern als *Argumentationsgeschichte* zu verstehen.<sup>48</sup> Denn es ist erst der spezifische *Gebrauch von Argumenten*,<sup>49</sup> der festlegt, welchen Sinn und welche Pointe bestimmte Begriffsverwendungen haben.

<sup>48</sup> Vgl. in diesem Sinne auch H. Schultz, Begriffsgeschichte und Argumentationsgeschichte. In: Historische Semantik und Begriffsgeschichte. S. 43–74; Schultz plädiert für eine Erweiterung der Begriffsgeschichte auf ganze Sektoren von Sprache, um die Dynamik der Begriffe besser beschreiben zu können.

<sup>49</sup> Vgl. das grundlegende Buch von St. Toulmin, *The Uses of Argument*. Cambridge 1958.

Um die Komplexität der Fragestellung etwas zu verdeutlichen: das Problem des ›Animismus‹ im 16. Jahrhundert ist *nicht*, daß für Lebewesen eine besondere Lebenskraft angenommen wird, sondern daß dieses explanatorische Prinzip auf den Bereich aller Dinge ausgeweitet wird.<sup>50</sup> Andererseits werden bestimmte begriffliche Neuerungen in der frühen Neuzeit gerade durch *Reduktionismen* möglich. Eine Beurteilung des rationalen Gehaltes philosophischer Theorien kann sich also weder auf ein Verdikt noch auf eine apriorische Affirmation eines universalen Seelenprinzips berufen; es ist nur möglich, die Argumentationen mit ihren Absicherungen zu vergleichen, ihre Pointen zu notieren, sie gegen ihre Folgelasten abzuwägen; die Beurteilung ist nur als *komparative* möglich. Das klassifizierende Abwägen ist zunächst ein solches *post festum*, in der Distanz der historischen Analyse. Aber man muß davon ausgehen, daß auch im praktischen Verhalten des Theoretikers im 16. Jahrhundert solche komparativen Leistungen vorliegen – freilich ohne das Privileg der Distanz und einer Logik der Praxis folgend. Es ist deshalb immer auch nötig, die *von der wissenschaftlichen Erkenntnis implizit angewandte Theorie der Praxis ans Licht zu ziehen*.<sup>51</sup> Eine solche Praxis sind etwa die Abwägungen gewesen, ob man eine Theorie als Aristoteleskritik präsentieren sollte, oder ob man statt dessen versuchte, noch einmal mit einer geschickten Zusammenstellung von Zitaten die Innovation in den Rahmen des Aristotelismus zu zwängen. Die Folgen konnten sehr unterschiedliche sein. Oder man hatte abzuwägen, ob man eine Theorie in Richtung eines bestimmten Diskurses uminterpretieren sollte, um mit neuen Argumenten in diesen Diskurs eingreifen zu können. Dann schlug man etwa aus einem naturphilosophischen Theorem theologische Funken. Das sind keinesfalls nur Fragen der Simulation und Dissimulation, die man im Zeitalter der Gegenreformation zu

---

<sup>50</sup> Vgl. auch G. Bachelard, Die Bildung des wissenschaftlichen Geistes. Beitrag zu einer Psychoanalyse der objektiven Erkenntnis. 2. Aufl. Frankfurt 1984. Kap. VIII.

<sup>51</sup> P. Bourdieu, Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft. Frankfurt 1987. Bourdieu hat mit der Theorie des *sens pratique* eine Erweiterung des Wittgensteinschen Konzeptes vom Witz eines Sprachspiels auf das *soziale Spiel* erreicht, die auch für das soziale Spiel der wissenschaftlichen Praxis anwendbar ist. Zum ›Privileg der Totalisierung‹ im Klassifizieren vgl. S. 147ff.; manche der Theoreme Bourdieus lassen sich auch auf den Charakter des Renaissancedenkens als solchen applizieren. Wenn man das ›Ähnlichkeitsdenken‹ vieler Renaissancephilosophen etwa von der *praktischen Logik* des innovativen Wissenserwerbs im 16. Jahrhundert rekonstruieren will, dann wird man Ähnlichkeit als etwas verstehen müssen, das nicht einer Klassifizierung aus der Distanz unterliegt, sondern aus der *zeitgebundenen* Logik praktischer Involviertheit folgt. Das Ähnlichkeitsdenken wäre dann ein unmittelbarer Ausdruck des *Entstehungscharakters* der neuzeitlichen Empirie.

beachten lernte; nein, es sind Fragen wissenschaftlicher Praxis, die sich auch heute stellen, besonders aber immer dann relevant sind, wenn eine wissenschaftliche Weltsicht im Umbruch ist.

Halten wir fest: Es ist notwendig, die theoretischen Veränderungen als Prozeß einer *Transformation* zu begreifen, um sie als rationale Abweichungen aus diskursiven Erfordernissen darstellen zu können. Und es wird geboten sein, die Bedeutungen der sich verändernden Theorien im Kontext der *Praktiken des theoretischen Verhaltens* zu studieren, um die Pointen ihrer Begriffe beschreiben zu können. Beides soll in den folgenden Abschnitten für die Situation der Renaissance konkretisiert werden.

#### 4. Transformation des Aristotelismus

Charles Lohr hat in einem 1988 veröffentlichten Aufsatz<sup>52</sup> die Rehabilitierung des Renaissancearistotelismus, die Charles B. Schmitt erreicht hat,<sup>53</sup> in einem entscheidenden Sinne verschärft. Schmitt hatte die innere Diversität und Dynamik des Aristotelismus wieder zur Geltung gebracht; Lohr hat nun, unabhängig von der umstrittenen Randall-These über die Bedeutung des Aristotelismus für die neuzeitliche Wissenschaft,<sup>54</sup> eine historische Hypothese geliefert, nach der ein bestimmter Konflikt zwischen Philosophie und Kirche am Beginn des 16. Jahrhunderts die Weichen gestellt hat für die Möglichkeit der

---

<sup>52</sup> Ch. Lohr, The Sixteenth-Century Transformation of the Aristotelian Natural Philosophy. In: Aristotelismus und Renaissance. In memoriam Charles B. Schmitt. Hg. von E. Keßler, Ch. H. Lohr und W. Sparr. Wiesbaden 1988 (Wolfenbütteler Studien Bd. 40). S. 89–99; die These ist in einen weiteren Zusammenhang eingefügt in Lohrs Artikel »Metaphysics« in der Cambridge History of Renaissance Philosophy. Hg. von Ch. B. Schmitt, Q. Skinner, E. Keßler und J. Kraye. Cambridge 1988. S. 337–638.

<sup>53</sup> Vgl. Ch. B. Schmitt, Aristotle and the Renaissance. Cambridge, Mass. 1983, sowie zahlreiche andere seiner Bücher und Aufsätze. Schmitt hat vor allem folgende vier Punkte herausgestellt (S. 7): »(1) that the study of Aristotle during the Renaissance was not merely a blind continuation of the Aristotelianism of the Middle Ages; (2) that the works of Aristotle and his later followers continued to influence – and frequently in a positive and progressive way – some of the key and forward-looking thinkers of the Renaissance; (3) that the Aristotelianism of the fifteenth, sixteenth, and seventeenth centuries had an internal development of its own, and was itself dependent upon external influences for its own continuing efficacy; (4) that, contrary to general opinion, there was a great diversity of attitudes, methods, and dependences upon the corpus Aristotelicum among the Aristotelians themselves during the Renaissance.«

<sup>54</sup> J. H. Randall, The School of Padua and the Emergence of Modern Science. Padua 1961.

Transformation<sup>55</sup> des Aristotelismus in die neuzeitliche Naturwissenschaft. Der Hintergrund dieser Hypothese ist insbesondere das historische Faktum der erfolgreichen *jesuitischen* Wissenschaft des 16. und 17. Jahrhunderts, die trotz einer theologisch-philosophischen Ausrichtung des Ordens am Aristotelismus den Freiraum hatte, sich entschieden jeder Innovation zu öffnen. Dieser Freiraum ist, so Lohr, in der Affäre um Pomponazzi<sup>56</sup> und dessen Argumentation gegen die Unsterblichkeit der Seele entstanden.<sup>57</sup> Dort hatte ein bestimmender Teil der Kirche Pomponazzi gegen jene Aristoteliker unterstützt, die die Unsterblichkeit aus einem platonisierenden Aristotelismus heraus beweisen wollten, aber nur, um eine strikte Ausdifferenzierung voranzutreiben: philosophische Probleme werden an eine scholastische Metaphysik – etwas später *Ontologie* genannt – delegiert, der Bereich der Natur dagegen kann metaphysikfrei behandelt werden, die Aussa-

---

<sup>55</sup> Dabei ist diese Transformation natürlich nur eine innerhalb der *longue durée* von Transformationen, die der Aristotelismus überhaupt in seiner Geschichte durchgemacht hat. Für diese Gesamtgeschichte, vor allem aber die Zeit der Spätantike, vgl. den Band »Aristotle Transformed«, hg. von R. Sorabji. London 1989. Es bleibt ein Desiderat, die komplexe Transformation des Aristotelismus über eine detaillierte Rezeptionsgeschichte der griechischen Aristoteleskommentatoren in der Renaissance mit der nicht minder komplexen Transformation des Aristotelismus im 16. Jahrhundert in Verbindung zu bringen. Ich bin mir bewußt, daß ein Manko der vorliegenden Arbeit ist, die Rezeption der griechischen Kommentatoren, aber auch die von Averroes und Avicenna, nicht in der Ausführlichkeit berücksichtigt zu haben, die sie verdienen würde. Die Ausgaben etwa von Alexander, Themistius, Simplicius oder Philoponos sind im 16. Jahrhundert als aktuelle und wegweisende Texte gelesen worden; sie sind zweifellos auch Anregungen für Innovatoren wie Teslio gewesen. Doch muß hier abgewartet werden, bis die Forschung das Feld sondiert hat.

<sup>56</sup> Vgl. auch Keßlers ähnlich hohe Bewertung dieser Affäre in seinem Artikel »The intellective soul« in der *Cambridge History of Renaissance Philosophy*. S. 485–534.

<sup>57</sup> Lohr, *The Sixteenth-Century Transformation*. S. 99: »Although the debate was between two divergent conceptions of reality and between the two divergent conceptions of society they reflected, men like Pomponazzi wanted to conduct the discussion in terms of the correct understanding of Aristotle's doctrine. Against the notions of infinity and creation which the Scholastics had introduced into their Aristotelianism, the secular Aristotelians maintained that according to Aristotle God is finite, the world eternal, and man's soul mortal. But in the attempt to defend the metaphysics they needed the Scholastics were ready to abandon Aristotle. By assimilating Duns Scotus's fundamental disjunction between infinite and finite being to the Thomist distinction between uncreated and created being, they were able to present a united front behind a science of being, independent of that of the Philosopher, which by the light of natural reason studies God as *ens increatum*, the world as *ens creatum materiale*, and the human soul as *ens creatum immateriale*. Philosophy thus became metaphysics with its three branches, natural theology, cosmology, and psychology, while the subject-matter which had belonged to the Aristotelian physics was free to become natural science.«

gen über ihn, und seien es Aussagen über die Seele als Naturobjekt, sind ohne Relevanz für einen höheren Wahrheitsanspruch. Diese Ausdifferenzierung hat der entstehenden Naturwissenschaft ermöglicht, unterhalb der dogmatischen Metaphysik eine Transformation des Aristotelismus zu vollziehen. »Because the formulation of an independent philosophy dealing with God, the world, and man sub razione entis relieved Scholastic thinkers of the obligation to relate their conclusions to Aristotelian principles, we must distinguish sixteenth-century Scholastic Aristotelianism both from its medieval predecessor and from the secular Aristotelianism in the arts faculties of the Italian universities. Whereas the Italian Aristotelians were reduced to offering simply an exegesis of the Philosopher's text, the Scholastic interpreters could regard cosmology as a part of metaphysics and introduce the latest scientific developments into their commentaries on the Physics. It was thus – long before Galileo – that natural science was able to free itself of Aristotle and go its own way.«<sup>58</sup>

Diese These Lohrs hat Eckhard Keßler<sup>59</sup> zum Anlaß genommen, den Begriff der Transformation des Aristotelismus auszuweiten und auf die Gesamtentwicklung der Renaissancephilosophie anzuwenden. Natürlich ist dadurch die Gefahr gegeben, daß durch die Ausweitung der These Lohrs ihre Pointe genommen werden mag – eine Pointe, die darin liegt, daß gerade über die *Einschränkung* seiner Kompetenzen der Renaissancearistotelismus von der Kirche auf die Spur der neuzeitlichen Naturwissenschaft gebracht worden ist. Aber als Arbeitshypothese für eine Rekonstruktion des Gesamtverlaufs der so vielfältigen Renaissancephilosophie hat die These in der Ausweitung Keßlers große Vorzüge. Sie eröffnet die Möglichkeit, nicht das Pendel der Bewertung so ausschlagen zu lassen, daß man jene einstmals übermäßig herausgestellten ›spekulativen‹ Renaissancephilosophen von Cardano bis Bruno nun einfach als wissenschaftsgeschichtlich irrelevant ignoriert, sondern sich ihrer Rationalität annähert, indem man sie als *kontrollierte Abweichungen vom traditionellen Diskurs* beschreibt, welche den Zweck einer Integration der unterschiedlichen Erklärungsweisen haben. Und man kann die Innovationen, die diese integrative Transformation erbringt, in ihrer Problematik und Folge-

---

<sup>58</sup> Lohr, *The Sixteenth-Century Transformation*. S. 99; zur Unterstützung dieser These vgl. etwa E. Grant, »Were There Significant Differences Between Medieval and Early Modern Scholastic Philosophy? The Case for Cosmology«. In: *Nous* 18 (1984). S. 5–14. Weiter W. Wallace, *Prelude to Galileo. Essays on Medieval and Sixteenth-Century Sources of Galileo's Thought*. Dordrecht 1981.

<sup>59</sup> E. Keßler, *The Transformation of Aristotelianism during the Renaissance*. In: *New Perspectives in Renaissance Thought*. Hg. von J. Henry und S. Hutton. London 1990. S. 137–147.

last von der Problematik der Abweichung her zu verstehen versuchen.

Keßler unterscheidet drei Formen von Transformation.<sup>60</sup> Die erste ist diejenige Richtung, die von Pomponazzi und seinen Nachfolgern eingeschlagen worden ist: Sie führt den Geist des radikalen, naturalistischen Aristotelismus fort und orientiert sich gegenüber allen spekulativen Umdeutungen an einer strengen Interpretation des aristotelischen Textes. Die zweite Richtung setzt Agostino Nifo und den späten Nicoletto Vernia fort und bemüht sich in einem simplicianisch-averroistischen Aristotelismus, die in den Diskurs getretenen neuplatonischen Elemente zu integrieren. Die dritte Richtung ist nach Keßler mit der von Lohr beschriebenen identisch, der Richtung der *seconda scolastica*.

Die Naturphilosophie der Spätrenaissance kann dann in Relation zu diesen Transformationsrichtungen beschrieben werden, nämlich als eine Radikalisierung: »rather than create a philosophical alternative to the Aristotelian tradition, [this movement] sought a new and more radical means of this transformation.«<sup>61</sup> Denn die Orientierung der platonisierenden Transformation auf metaphysische Prinzipien und okkulte Qualitäten<sup>62</sup> erfordert eine Anstrengung, die Beschreibung der Natur nicht in zwei disparate Sprachbereiche auseinanderfallen zu lassen. »The new philosophies of nature, as developed from Cardano to Bruno, from Telesio to Campanella, may therefore be regarded as essentially an attempt to integrate new physical experience and knowledge by transforming Aristotelian natural philosophy in accordance with Neoplatonic metaphysical principles.«<sup>63</sup>

Aber wie kann eine solche *bipolare* Integration gedacht werden? Eine Bipolarität zwischen einem durch den Aristotelismus geprägten Diskurs und neuplatonischen Prinzipien? Wir werden sehen, daß

---

<sup>60</sup> Keßler deutet den Wendepunkt zu Beginn des 16. Jahrhunderts so (S. 140): »From outside, the impetus came from the intervention of the Church, which, in the person of Bishop Barozzi, forbade the defence of the Averroistic theory of the unity of the intellect. But at the same time there was no less compelling internal philosophical cause: the recovery and translation of the ancient Greek Aristotle commentaries by the humanists. In consequence of this the authority of the Commentator was replaced by that of the much older and therefore (as far as Renaissance thinkers were concerned) more authoritative Neoplatonic interpreters of the Philosopher, [...]«

<sup>61</sup> Keßler, Transformation. S. 144.

<sup>62</sup> Ebd. S. 143: »Thus human intervention in the course of nature is likely to yield better results when using metaphysically-based occult qualities and metaphysically-based magic than when relying on the empirical qualities and natural causes of Aristotelian physics. And any progress in natural science happens at the level not of experience but of metaphysically-based physical theory.«

<sup>63</sup> Ebd. S. 143f.

diese Bipolarität in keiner Weise Strömungen, die von Avicenna, Averroes oder der Spätscholastik ihren Ausgang genommen haben, ausschließt – vielmehr, daß sie ohne diese Einflüsse überhaupt nicht gedacht werden kann. Denn die Antithese Aristotelismus-Platonismus ist in der Renaissance eine vielfältig gebrochene und neubestimmte; ihre Bipolarität ist nur ein äußerster allgemeiner Bezugsrahmen.

Wir können also von der Lohr-Keßler-These der Transformation des Aristotelismus sprechen, und ich werde die eine Variante der Transformation – die von Lohr beschriebene – die ausdifferenzierende, die andere – die der neuen Naturphilosophie – die integrative nennen. Das Bild wird aber, besonders für die Entwicklung nach 1540, erst klarer, wenn man den Prozeß des sich ebenfalls transformierenden Galenismus in die Gesamtskizze einbezieht. Dieser Prozeß hat zwar gewisse Parallelen zur allgemeinen philosophischen Entwicklung, ist aber mit ihr keineswegs identisch; im Gegenteil werden nach 1540 die Differenzen zwischen Aristotelikern und Galenisten selbst zum Motor einer Dynamik. In dieser Untersuchung soll erstmals eine Positionierung Telesios im Transformationsprozeß versucht werden. Die Wurzeln seiner Theorie im Paduaner Aristotelismus sind bis heute völlig unerschlossen geblieben, und es wird möglich sein, über die Genese seiner Abweichung, über die Strategien seiner Begriffsveränderungen und die Motive seiner Neuerungen die Position innerhalb der Bipolarität zu bestimmen.

Wie aber ist die Transformation des Aristotelismus zu verstehen, wenn sie in explizite Aristoteles-Kritik umschlägt? Dies ist ein Problem, das seit der Mitte des 16. Jahrhunderts Relevanz hat.<sup>64</sup> Denn mit dem Auftauchen des Protestantismus in Nordeuropa kommt die Neigung auf, im Verbund mit der Kritik an der römischen Kirche auch die aristotelische Philosophie als deren ideologischen Repräsentanten anzugreifen. Zwar ist diese Polemik – die im 17. Jahrhundert auf Lutheranischer Seite mit der Übernahme der jesuitischen Schulphilosophie ihr Ende findet – am Anfang streng zu unterscheiden von der Selbstdestruktion und -transformation des Aristotelismus Paduaner Provenienz, doch mit der Zeit werden die Trennungslinien unklar. So lassen sich Linien von der Aristoteleskritik des Petrus Ramus vom Pariser Katheder hin zur philologisch und philosophisch umfassenden Dezimierung der aristotelischen Ansprüche in den *Dis-*

<sup>64</sup> Nach H. C. Kuhn ist dies sogar schon seit Nifos Kommentar zu Averroes' *Destructio destructionum* der Fall. Vgl. H. C. Kuhn, Die Verwandlung der Zerstörung der Zerstörung. Bemerkungen zu Augustinus Niphus' Kommentar zur *Destructio destructionum* des Averroes. In: *Averroismus im Mittelalter und in der Renaissance*. Hg. von F. Niewöhner und L. Sturlese. Zürich 1994. S. 291ff.