

Franz Schupp

Band 3

Neuzeit

Geschichte der Philosophie im Überblick

Meiner



Franz Schupp

Band 3

Neuzeit

Geschichte der
Philosophie im
Überblick

Meiner

Bibliographische Information Der Deutschen Bibliothek

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

© Felix Meiner Verlag 2003

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

Satz: H&G Herstellung, Hamburg

Druck und Bindung: Westermann Druck, Zwickau

Gestaltung: Jens-Sören Mann

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

Printed in Germany

Inhalt

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

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

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

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

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

Philosophische Bewegungen des Humanismus und der Renaissance

1. Der Wechsel des Zentrums: Italien

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

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

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

a) Universitäten, Schulen und Akademien

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

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

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

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

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

b) Texte

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

c) Geschichte

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

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

| 5

d) Theorie der Kunst

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

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

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

| 7

e) Abkehr von der scholastischen Philosophie

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

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

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

8 |

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

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

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

| 9

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

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

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

2. Anthropologie, Ethik und Politik

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

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

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

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

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

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

| 13

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

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

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

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

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

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

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

| 15

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

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

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

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

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

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

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

| 17

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

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

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

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

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

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