



Thomas Leinkauf

GRUNDRISS

Philosophie des Humanismus und der Renaissance (1350–1600)

Meiner

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in
der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische
Daten sind im Internet über <http://portal.dnb.de> abrufbar.
ISBN 978-3-7873-2792-8 (2 Bände)

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der Fritz Thyssen Stiftung.

© Felix Meiner Verlag Hamburg 2017. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53, 54 UrhG ausdrücklich gestatten. Gestaltung: Jens-Sören Mann. Satz: Type & Buch Kusel, Hamburg. Druck: Strauss, Mörlenbach. Bindung: Litges & Dopf, Heppenheim. Werkdruckpapier: alterungsbeständig nach DIN-ISO 9706, hergestellt aus 100 % chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany. www.meiner.de

Inhalt

Vorwort	XI
---------------	----

EINLEITUNG	I
------------	---

Voraussetzungen	15
-----------------------	----

Irritationen	28
--------------------	----

Irritation I: Die »potentia absoluta« Gottes, die Kontingenz der Welt, der Nominalismus	29
--	----

Irritation II: Der Tod (Pest, Epidemien) und die Angst	57
--	----

Irritation III: Kopernikanische Wende und Weltexploration	65
---	----

Irritation IV: Protestantismus und Glaubensspaltung	86
---	----

Humanismus	113
------------------	-----

Würde (dignitas)	128
------------------------	-----

(i) Mitte	134
-----------------	-----

(ii) Sprachfähigkeit	139
----------------------------	-----

(iii) Denken, Vernunft	142
------------------------------	-----

(iv) Die Hand	148
---------------------	-----

(v) Naturwesen	153
----------------------	-----

Wissen und Wissenschaft	159
-------------------------------	-----

(i) Propositionales und intuitiv-immediates Wissen	166
--	-----

(ii) Wissen und Wollen	182
------------------------------	-----

(iii) Wissen und Methode	186
--------------------------------	-----

Jacopo Zabarella (1532–1589)	198
------------------------------------	-----

(iv) Wissen und Universalität	211
-------------------------------------	-----

Technik, Innovation	221
---------------------------	-----

(i) Perspektive	227
-----------------------	-----

(ii) Buchdruck	232
----------------------	-----

(iii) Anatomie	238
----------------------	-----

(iv) Fernrohr	245
---------------------	-----

PETRARCA (1304–1374)	251
----------------------	-----

I. Ich	258
--------------	-----

(i) secum esse	261
----------------------	-----

(ii) intentio animi, virtus, beatitudo (Ethik)	270
--	-----

(iii) expressio, Sprache, Dichtung	276
(iv) scientia: Denken und Wissen(schaft)	282
(v) amor	286
II. Welt	288
(i) Vielheit	291
(ii) Menschenaffinität, Erfahrung, dignitas	293
(iii) Endlichkeit, Zeit (Geschichte), Tod	298
III. Gott, Theologie	304
Wirkung und Rezeption	311
 SPRACHE 	
Einleitung	315
Latein und Volgare als Grundsprachen	323
Grammatik/Dialektik (Logik)	329
Coluccio Salutati (1331–1406)	329
Lorenzo Valla (1407–1457)	345
Rudolph Agricola (1444–1485)	363
Paris 1480–1520: Die Dialektik zwischen Nominalismus und Humanismus. Jacques Lefèvre d'Étaples (Faber Stapulensis)	372
Erasmus (1466/7–1536)	376
Juan Luis Vives (1492–1540)	379
Petrus Ramus (1515–1572)	391
Mario Nizolio (1488–1567)	405
Explicit	410
Rhetorik-Poetik (theologia poetica)	415
Petrarca (1304–1374)	430
Boccaccio (1313–1375)	436
Salutati (1331–1406)	443
Leonardo Bruni (1370–1444)	453
Angelo Poliziano (1454–1494)	459
Übergang (Giovanni Pontano, Girolamo Savonarola)	471
Poetik des Enthusiasmus (Platon-Tradition) und die Theorie des »poeta creator«	479
Marsilio Ficino (1433–1499)	488
Cristoforo Landino (1424–1498)	498
Die Transformation des »furor« im 16. Jahrhundert: Fracastoro, Minturno, Segni	508
Pietro Bembo (1470–1547)	519

Poetik (Rhetorik- und Aristoteles-Tradition)	526
Kriterien des Poetischen	543
Auseinandersetzung mit der Poetik des Aristoteles	554
Alternativen zu der an Aristoteles orientierten Poetik: Beispiele	568
Vidas De arte poetica von 1517 (publ. 1527)	571
Sacligers Poetices libri septem von 1561	574
Die Theorie des »romanzo« (Giraldi, Pigna)	578
Die Theorie des »mirabile« und die universale Poetik (Francesco Patrizi)	589
(i) Das »mirabile« als letzte Form	592
(ii) Die Funktion des Gegensatzes	595
(iii) Universale Explikation	597
(iv) Kombinatorik	599
 ETHIK	605
Einleitung	605
1. Das Gute (bonum)	629
2. Die Tugend (virtus)	639
3. Der Wille (voluntas)	647
4. Freiheit (libertas, liberum arbitrium)	659
(i) Freiheit als Folge von Vernunft-Sein (libertas)	669
(ii) Sein als Folge von Freiheit: Entscheidung (liberum arbitrium)	675
(iii) Freiheit als libertas indifferentiae: die nach-tridentinische Diskussion in der Scholastik	683
5. Notwendigkeit: die Auflösung der Freiheit im »fatum«	687
6. Gemeinschaft (societas, civitas, Hof). Ethik-Typen	692
(i) Die »bonum-commune«- und virtus-Ethik (Salutati, Bruni, Pomponazzi)	693
(ii) Die voluptas-Ethik (Lorenzo Valla, Cosma Raimondi)	706
(iii) Die Kontemplations- und Liebes-Ethik (Ficino, Landino, Ficino-Schule)	725
(iv) Die miles-christianus-Ethik (Erasmus, Vives, Luther)	737
(v) Die Nutzen- und Kalküls-Ethik (Machiavelli)	745
(vi) Die Höfische Ethik (Edukations-Ethik): Beispiel Castiglione	759
(vii) Ethik des »heroischen« Individuums (Giordano Bruno)	770
7. Die »scholastische« Ethik-Diskussion in der Frühen Neuzeit: Einige Hinweise auf zentrale Weichenstellungen	778

POLITIK	797
Einleitung	797
Dante: De monarchia (1307–18?)	817
Marsilius von Padua: Defensor Pacis (1323/4)	825
Naturalisierung der »civitas« (Defensor pacis, Buch I)	829
Unmittelbare Gegenwart absoluter Macht und Gleichrangigkeit	834
Herrschaft der Vielen und Wahlmandatierung	836
Padua und Florenz 1320–1380: Option der Oligarchie oder Fürstenherrschaft	839
Christine de Pisan, Le livre du corps de policie (1404/07)	842
Übergang zum Humanismus und zur Renaissance (Salutati, Bruni, Rinuccini, Buonaccorso)	846
Salutati, De nobilitate legum et medicine (1399)	849
Minima politica: Fragmente politischer Theorie zwischen Salutati und Machiavelli (1420–1510)	854
(i) Stabilität. Beispiele: Leonardo Bruni, Matteo Palmieri	856
(ii) Nobilität. Beispiel: Poggio Bracciolini	859
(iii) Staatsamt. Beispiele: Leonardo Bruni, Matteo Palmieri, Pontano	867
(iv) Vielherrschaft (Republik) – Einherrschaft (Prinzipat, Monarchie)	872
(v) Gerechtigkeit als politisches Grundkriterium; Naturrecht (Bruni, Palmieri, Pontano)	875
(vi) Die politische Funktion der Religion (Palmieri, Ficino, Landino)	878
(vii) Freiheit versus Tyrannis: die res publica libera und die res publica ammissa	880
Übergang ins 16. Jahrhundert	886
Machiavelli	891
Politica christiana	901
Ein platonischer Einwurf: die Staatsutopie des Francesco Patrizi	905
Politik, Religion und Philosophie: das Beispiel Girolamo Cardano (1501–1576)	908
Die politische Funktion der Religion	918
Die Staatsutopien: ein Blick auf Thomas Morus, Tommaso Campanella und die politischen Utopien des 16. Jahrhunderts	928
Staatsräson und Souveränität: Jean Bodin	938

HISTORIK	951
I. Einleitung: Geschichte als Phänomen und als Problem	951
(i) Anfänge 1: Geschichte und Wahrheit – Geschichte als Wissenschaft	955
(ii) Anfänge 2: Geschichte und Wahrheit – Nachahmung, Ähnlichkeit, Wahrscheinlichkeit	961
(iii) Anfänge 3: Voraussetzungen des Anfangens: antike Historik	965
(iv) Voraussetzungen des Anfangens: Die christliche Implikation	968
(v) Die anthropologische Dimension.	970
(vi) Struktur-Begriffe: Sequenzialität, Temporalität, Ordnung (Geschehensordnung)	973
II. Der Begriff des »Anfangs«	976
III. Faktoren und Kriterien des Geschichtlichen zwischen 1300 und 1600	982
(i) Faktoren	983
(ii) Kriterien der Historik: eine Dokumentation	996
(1) Das Kriterium der »Wahrheit« (Faktizität, Trennung von Fiktion)	997
(2) Das Kriterium der »Objektivität« (Wie es eigentlich gewesen ist), Faktizität, Richtigkeit, Einzeldingvollzug	999
(3) Das Kriterium der Universalität (Universalgeschichte)	1000
(4) Das Kriterium der Offenheit, Unabgeschlossenheit, Inkonstanz	1002
(5) Das Kriterium der Freiheit	1004
(6) Das Kriterium des Nutzens: utilitas (educatio), commoditas, virtus, bene vivere	1007
IV. Beispiele	1011
(i) Francesco Petrarca: Geschichte als kulturelle Grundstruktur – De viris illustribus und die Rerum memorandarum libri	1012
(ii) Leonardo Bruni: Geschichte als Stadtgeschichte, Geschichte aus Dokumenten	1020
(iii) Giovanni Pontano: Geschichte als »quasi soluta poesia«, Geschichte aus »exempla«	1024
(iv) Francesco Patrizi: Geschichte als Philosophie und als anthropologischer Selbstausdruck	1033
(v) Jean Bodin: Geschichte als methodische Geschichtsreflexion	1047

Inhalt

NICOLAUS CUSANUS (1401–1464)	1061
Leben	1063
Das System	1065
I. Der Geist (mens): im Ausfalten Einfalten	1065
A. Wissen und Selbsterhaltung	1065
B. Wesen und Begriff des Geistes	1073
C. Methode und Sache	1087
(1) Methoden – das Beispiel des »symbolice investigare«	1089
(2) Grundtheoreme – Koinzidenz, Entfaltung, Genauigkeit	1094
II. Perspektiven	1109
A. Gott	1112
(1) Gottesnamen	1113
(2) Transzendenz und Immanenz	1123
B. Welt	1129
(1) Gott und Welt	1130
(2) Die innere Struktur der Welt	1134
(3) Die äußere Struktur der Welt	1141
C. Mensch	1146
(1) Anthropologie	1147
(2) Zur Christologie, die zweite göttliche Person als Jesus Christus	1156
(3) Zum Bezug von Christologie und Anthropologie	1162
MARSILIO FICINO (1433–1499)	1165
I. Ficinos »System«: Eines, Geist/Denken, Seele, Natur	1166
A. Eines/Einheit und Gott	1173
B. Denken/Geist	1181
(1) Intellekt Gottes, Intellekt der Engel (Plotins Nus)	1182
(2) Menschliches Denken	1194
C. Seele, Selbstbesitz	1201
D. Natur, Qualität, Körper (Materie)	1210
E. Kunst	1221

II. Ficinos Denken als christlicher Platonismus	1226
A. Prisca sapientia/theologia – Ficinos Konstruktion einer Überlieferungskette als Synthese aus antiker und jüdisch-christlicher Weisheit	1227
B. Das Verhältnis von Philosophie und Religion	1238
III. Wirkungsgeschichte	1240
 SCHÖNHEIT UND LIEBE	
	1247
I. Schönheit: Schönheit als Einheit und Schönheit als Vielheit	1248
A. Marsilio Ficino (1433–1499)	1256
B. Diacceto (1466–1522), De pulchro libri tres	1262
C. Leone Ebreo (1460/6–1535)	1267
D. Das spätere 16. Jahrhundert bis Giordano Bruno	1272
E. Giordano Bruno: Schönheit als unendlich vielfältige Präsenz des Absoluten, Abbau des Transzendenzpotentials des Schönen	1282
II. Liebe: Die De-amore-Tradition	1288
A. Raimundus Sabundus (gest. 1436): amor universalis	1301
B. Marsilio Ficino (1433–1499): De amore	1306
C. Diacceto (1466–1522): Tre libri d’amore	1327
D. Mario Equicola (1470–1525): Libro de natura d’amore	1328
E. Leone Ebreo (1460/65–1535?): Dialoghi d’amore	1335
F. Die Liebes-Traktate der höfischen Kultur des 16. Jahrhunderts	1354
G. Pietro Bembo (1470–1547): Gli Asolani	1365
H. Francesco Patrizi: Selbstliebe (philautia) als Grundprinzip	1371
I. Giordano Bruno (1548–1600): De gl’eroici furori und De vinculis in genere	1381
J. Kritik am idealistischen Liebes- und Schönheitskonzept: das Beispiel Agostino Nifo	1388

NATURPHILOSOPHIE UND NATURTHEORIE, SEELENLEHRE UND METHODENREFLEXION I397

I. Einleitung	I397
A. Natur	I410
B. Seele	I433
C. Methode(n)	I452
(i) Autopsie	I459
(ii) Experiment	I463
(iii) Induktion	I465
D. Kosmologie, Astronomie und Kopernikus	I467
E. Zur zentralen naturtheoretischen Funktion der Astrologie	I481
F. Magie, Hermetismus und Alchemie	I498
II. Naturtheorie	I517
A. Naturtheoretisches Wissen	I524
B. Der Zusammenhang des Unterschiedlichen	I531
III. Die Schule von Padua	I540
A. Biagio Pelacani (1347/50–1416): Pavia, Bologna, Padua	I544
(1) Auflösung der Substanz und quantifizierbare qualitative Einheiten	I548
(2) Licht, Perspektive, Intensität	I555
(3) Gott und Welt	I559
(4) Fragen	I562
B. Paolo Veneto (1369–1429)	I564
(1) Sein und Begriff	I567
(2) Natur und Naturphilosophie	I575
(3) Seele und Unsterblichkeit	I587
C. Umkreis und Nachfolge des Paolo Veneto: Gaetano da Thiene, Nicoletto Vernia und Agostino Nifo	I589
D. Pietro Pomponazzi (1462–1525)	I597
(1) Seelenlehre: Freiheit und Sterblichkeit	I601
(2) Erkenntnistheorie	I606
(3) Naturbegriff und Naturtheorie	I609
E. Nach Pomponazzi	I621

IV. Die »neue« Physik des 16. Jahrhunderts	1630
A. Bernardino Telesio, Francesco Patrizi, Tommaso Campanella	1630
(i) Raum	1642
(ii) Qualität und Quantität	1653
(iii) Kraft (dynamis, virtus) und Bewegung	1672
(iv) Fülle der Welt und vollständige gegenseitige Verschränkung (Fracastoro)	1695
B. Infinitisierung der Welt: Giordano Bruno	1716
Epilog	1735
Literatur	
Abkürzungen	1759
Primärliteratur	1761
Forschungsliteratur	1788
Personenregister	1857
Sachregister (Begriffsregister)	1883

Einleitung

Oportet enim in Philosophia haereticum esse,
qui veritatem invenire cupit.

*Pietro Pomponazzi*¹

In einem grundlegenden Text des Jahres 1346² lesen wir folgenden Satz: »Niemand schafft es, lange unter Wasser zu leben. Es ist unausweichlich, dass er auftaucht und das Antlitz, das er verbarg, offen zeigt« (»nemo sub aquis diu vivit: erumpat oportet et frontem, quam celabat, aperiat«). Diese Exhortatio, die sich nicht nur an ihn selbst richtet, formulierte Francesco Petrarca in dem Prohemium, eigentlich einem Widmungsschreiben an den Bischof Philippe de Cabassoles, das er seiner Abhandlung *De vita solitaria* voranstellte. Im Jahre 1619, gut 270 Jahre später, hingegen lesen wir den folgenden Satz: »Wie die Komödianten, ermahnt, dass auf ihrem Gesicht die Schamesröte nicht sichtbar werde, Masken anziehen, so schreite ich, der ich am Schauspiel dieser Welt, in dem ich bis jetzt nur Betrachter war, teilzunehmen gedenke, mit einer Maske bedeckt voran« (larvatus prode), den Descartes in seinen *Cogitationes privatae* notierte, kurz vor der Abfassung seines ersten Hauptwerkes *Le monde*³. Ein noch gar nicht wirklich in Erscheinung getretenes Ich, das sich schrittweise aus den Vorgaben eines eine jede solitäre, subjektivistische Ich-Konstitution transzendierenden mittelalterlich-scholastischen Diskurses herauszudrehen beginnt, pocht auf die Notwendig-

¹ Pomponazzi, *Quaestiones de remanentia elementorum in mixto*, Paris, Bibliothèque nationale, ms. lat. 6450; zit. Nardi 1965, S. 18f.

² Zur Datierung vgl. Enenkel 1990, S. 140f.; zur Autobiographie und zur mit ihr für die Frühneuzeit (den Humanismus) verbundenen Technik (oder auch Taktik) des Verschleierns der Schreibsituation vgl. Enenkel 2008, S. 18f. Zur Autobiographie und »Maske« vgl. De Man 1993.

³ René Descartes, *Cogitationes privatae*, in: AT X, S. 213: »Ut commoedi, moniti ne in fronte appareat pudor, personam induunt: sic ego, hoc mundi theatrum consensurus, in quo hactenus spectator extiti, larvatus prode«; vgl. auch Descartes' Vorliebe für die antike Maxime »bene vixit, bene qui latuit«, z.B. AT I, S. 285f. Das »larvatus prode« wird von Adrien Baillet, *La vie de M. Descartes*, Paris 1691 allerdings so gedeutet, dass Descartes damit seine »innere« Entscheidung für die Philosophie (die Wissenschaft) und gegen die Karriere als Offizier im Heeresdienst zunächst »nach außen« hin verborgen halten wollte. Zur »intellectual dissimulation« vgl. Muir 2007, S. 21f. Vgl. auch Shakespeare, *Macbeth*, act V, scene 5, 24–25: »life's but a walking shadow; a poor player, / that struts and frets his hour upon the stage«.

keit, ja Unausweichlichkeit des Hervortretens und des Expressivwerdens. Das artikulierte, radikal sich aus seinen eigenen Möglichkeiten konstituierende Ich hingegen, das durch Descartes' kompromisslose Reflexion auf ein von aller Körperlichkeit und Materialität abgeschnittenes, autarkes Ich als »ego cogito« und »res cogitans« absolut gesetzt wird und das den »larvatae scientiae« die Masken abziehen will⁴, bedeckt sich mit der *massa corporea* oder zumindest mit der Materie, die es als gar nicht zu sich gehörig betrachtet, und entzieht sich dem offenen *aspectus*. Beide Male haben wir ein starkes, unübersehbares Zeugnis von Selbststilisierung und kalkulierter, strategischer Aufforderung: einmal die offene und einmal die verdeckte Konfrontation. Dies sollte zumindest zu Überlegungen Anlass geben, nicht nur, weil mit diesen beiden Daten rein zeitlich die Pflöcke angegeben sind, zwischen denen der Entwicklungsfaden der komplizierten geistesgeschichtlichen Entwicklung zwischen endendem Mittelalter und beginnender Neuzeit aufgezogen und aufgespannt ist, sondern weil es vielleicht, was das sogenannte ›Ich‹ und ›Subjekt‹ der Neuzeit betrifft, gar nicht so ist, wie man sich das immer zurechtgelegt hat – nicht zuletzt durch die großangelegte pro-domo-Geschichtsdeutung des Idealismus⁵. Aber: Aus der Perspektive dieses Buches steht Descartes schon am Anfang einer anderen Zeit, zumindest jedoch am Anfang einer deutlich anderen mentalen und philosophischen Verarbeitung der Produkte der langen Gärungsphase, die wir hier zwischen 1350 und 1600 ansetzen. Er gleicht Petrarca daher gerade durch das Anfangsbewusstsein, nicht nur durch die große, teils Wesentliches auch verdeckende Geste des sich selbst in einem unerhörten Werk Einbringen-Wollens. Markiert wird durch den unterschiedlichen Umgang mit dem Selbst oder dem Ich auch, dass die Bedingungen historisch und konfessionell andere geworden sind: Das »larvatus« des Descartes verdankt sich auch der Reaktion auf die Präsenz der Inquisition, die es zur Zeit des Petrarca noch nicht gab; das »erumpat oportet« des Petrarca reagiert auf ein Eingebundensein in einen hierarchischen Ordo, der zur Zeit des Descartes, nach Nikolaus Kopernikus, Giordano Bruno, Thomas Hobbes so nicht mehr existierte⁶. Das

⁴ Descartes, *Cogitationes privatae*, AT X, S. 215: »larvatae nunc scientiae sunt: quae, larvis sublatis, pulcherrimae apparerent«. Zum Kontext vgl. Rowde-Lewis 1992, S. 30; Zittel 2009, S. 116 ff. Zum Zusammenhang von Theater-Metapher und »Maske« und dem spätantiken Hintergrund (Lukian, *Menippos* 16; Chrysostomos, *Oratio De Lazaro*, PG 48, col. 986) vgl. Fubini 2003, S. 101 f. Zur Problematik von Descartes' Ansatz im Vergleich zu der Tradition der klassischen Antike siehe Schmitt 2011.

⁵ Leinkauf 2010e.

⁶ Das heißt nicht, dass es die Präsenz einer letztlich theologisch fundierten Hierarchie nicht mehr gegeben hätte: Es ist umgekehrt so, dass die im Rahmen der zweiten Scholastik verfassten Texte an Umfang und Präsenz diejenigen des Hobbesianismus (wenn man denn davon sprechen wollte), des Gassendismus (dito) und des Cartesianismus bei weitem übersteigen. Auch die ganze Diskussion um den Säkularisierungsbegriff, zu der Blumenberg das Notwendige gesagt hat, wird hier eine ganz geringe Rolle spielen, vgl. Blumenberg 1974, vor allem die quasi-Typologie der Säkularisierungsargumente S. 19–34. Auf jeden Fall gilt: Wenn »die moderne Welt weitgehend als Ergebnis einer

»larvatus« des Descartes verweist auf ein skeptisches Bewusstsein, in dessen Perspektive das vom Ich ausgehende Argument, seine These, das Werk insgesamt zu einer Hypothese werden kann, die andere neben sich duldet (oder: dulden muss), die vom Ich abgelöst auf der Bühne des *theatrum scientiarum* erscheinen kann, während dieses selbe Ich maskiert ihrem Schicksal zuschaut⁷. Damit ist eine ganz andere Freiheit gewonnen als die, die auch Petrarca in seinen Texten immer wieder (angeregt durch seine Augustinus-Lektüre) im Blick hatte⁸, eine Freiheit, die sich die Techniken der Dissimulation der höfischen Ethik und deren feinzisierten, einem Dekor gleichenden Verhaltenskodizes zu eigen gemacht hat. Das Expressiv-Werden des Petrarca hingegen ist immer immediat mit dem verbunden, an dem, wodurch und weswegen es die innere Position zum Ausdruck bringt; die Vielheit und Pluralität, die hierbei notwendig ins Spiel kommt, ist eine andere als die des Descartes: sie ist Ausdruck der Selbstformung des Ich⁹. Bei Descartes ist es nicht das Ich, das geformt, ausgebildet, gestaltet wird – dieses ist vielmehr dabei, sich aus der plastischen Fülle, die es mit der durch Petrarca angestoßenen frühneuzeitlichen Reflexion sich erworben hatte (Leonardo da Vinci, Michel de Montaigne, Girolamo Cardano, Francesco Patrizi, Philip Sidney, Giordano Bruno), in eine unbegrenzt fungible, aber substantial »arme« Formalität herauszuhebeln –, sondern es ist das durch das Ich in Form einer prinzipiell unbegrenzt erweiterbaren Hypothesen-Pluralität hervorgebrachte Argument. Dem pluralen Ich bei Petrarca, das sich, um seine als ausstehend erfahrene Einheit zu »retten«, in einem durch den Einheitsgedanken strukturierten Weltdeutungshorizont differenziert artikuliert, tritt eine plurale Wissensform und Wissenschaft zur Seite, die, da sie sich in einem durch den Vielheitsgedanken bestimmten Deutungsparadigma bewegt – der *scientia universalis*, der Methoden-Vielfalt, der *ars memorativa* und Enzyklopädik, der Entwicklung und Ausdifferenzierung der Einzeldisziplinen –, ihre innere Einheit nur als System behaupten kann, in dem die Instanz des Ich jederzeit als formale, setzende Einheit gegenwärtig ist oder, sieht

Säkularisierung des Christentums verstanden werden« könne (so Weizsäcker 1964, S. 178), dann wäre unsere Epoche eben nicht Moderne und wohl auch nicht Neuzeit, sondern eben Prämoderne und in Teilen, was das 16. Jahrhundert betrifft, Frühe Neuzeit.

⁷ Zittel 2009, S. 116–118, bes. 116, Anm. 269: Die Maske oder Larve erlaube es Descartes gerade, seine Gedanken tatsächlich zu äußern, »um zuzusehen, wie auf sie reagiert wird«.

⁸ Dass Petrarca wie auch dann der Humanismus insgesamt den frühen Augustinus, vor allem den Willens- und Freiheitsbegriff aus *De libero arbitrio*, das fragende Ich aus den *Soliloquia* und den *Confessiones* und die stoisch-neuplatonisch kodierte Weltvorstellung aus *De ordine*, *De musica* und den *Confessiones* gegen die Abgründe des späten Augustinus stark gemacht hat, hat durchaus die Grundform des ethischen und auch naturtheoretischen Diskurses bis in das 16. Jahrhundert mit geprägt, vgl. Kapitel »Ethik«, Abschnitt »Wille« und passim; wenn Blumenbergs Interpretationsschlüssel der »Selbstbehauptung« tragfähig sein sollte, dann wäre hier ein erster, starker Pflock in den Boden geschlagen, siehe Blumenberg 1974, S. 153 f., 159 f.

⁹ Stierle 2003,

man es dann aus der Perspektive Kants, zumindest jederzeit und in jedem Ausprägungsakt dieses Wissens als diesen begleitend gedacht werden können muss. Das frühneuzeitliche, humanistische Bewusstsein kennt diese Form der Abstraktheit noch nicht, es ist, selbst wenn es in seinen komplexen, vielschichtigen, häufig auch skeptischen Selbstfindungsbewegungen zur »Pluralität« tendiert, doch in dieser Vielheit dem Vielen selbst nicht äußerlich, ja kann dieses gewissermaßen *als* sich selbst und auch *an* sich selbst erfahren¹⁰ – das selbstgewählte Motto Petrarcas, *peregrinus ubique*, »überall ein Fremder« (aber, wie das lateinische *peregrinus* mit impliziert: auch ein Pilger), reicht so über ihn hinaus in den faktischen Lebens- und Existenzvollzug eines anderen Weltbürgers, Giordano Bruno, dessen *iter europaeum* oder *peregrinatio europea* ihn zu einem in diesem Falle unfreiwilligen Heimatlosen werden ließ und in dessen Lebensdaten mit seinem Tod 1600 auch der Endpunkt des hier dargestellten Zeitraumes exakt eingeschlossen ist; das frühmoderne, neuzeitliche Subjekt hingegen, das einen »zweiten« Anfang setzt, tut dies unter Distanz-, Entfremdungs- und Einsamkeitsbedingungen, die

¹⁰ So ist die Landschaft, die überhaupt erst durch die mentalen Entwicklungen des 14. Jahrhunderts, in philosophisch-poetischen Texten wie auch vor allem in der Malerei (seit Giotto schrittweise, Lorenzetti, Simone Martini) als ein Thema und als ein Gegenstand *sui generis* des Sichverhaltens des Menschen zur Wirklichkeit »entdeckt« worden ist, grundsätzlich die Landschaft dieses sie perspektivierenden Ich selbst (nicht etwas, das unabhängig von ihm, »objektiv« existierte), so ist die Freundschaft und sind die Freunde, deren Thematisierung vor dem Hintergrund der antiken Freundschaftsliteratur seit Aristoteles zu sehen ist, grundsätzlich von dem Ich nicht zu trennen, das sich in dieses Verhältnis einlässt und es dadurch allererst Realität werden lässt, so ist die Freiheit, die sich im *otium* zeigen kann, in der »*vita solitaria*«, und zwar als Freisein von äußeren Zwängen und Freisein für innere Prozesse (Stimmungen, Gefühle, Gedanken), nicht zu trennen von der Instanz, in der sie als ihrem Subjekt und als durch dieses Subjekt bewusst erfahrene Wirklichkeit gewinnt, so ist die Liebe ein Grundphänomen, das vom liebenden Ich nie abgelöst werden kann, ja die durch es geliebte Person ist in einem bestimmten Sinne diese Person nur durch diese Relation – zu all diesen Momenten, zu Landschaft, Freundschaft, Freiheit kann sich das Ich nicht abstrakt verhalten, es kann sich aber aus deren durch es selbst geleistete Realisierung heraus reflexiv auf sie beziehen. Dennoch »verfügt« das Subjekt und Individuum nicht über das, was sich in diesen Momenten tatsächlich realisiert, gerade auch als über es selbst hinausgehend: die Transzendenz der Landschaft aus dem individuellen Blickpunkt zur Weltlandschaft und zum Ganzen von Sein selbst, die Transzendenz der Freundschaft aus der bestimmten Person in das Dokument einer universalen Konstante inneren Lebens, die Transzendenz der Freiheit in eine über der Freiheit noch anzusetzende metaphysische Dimension, die Transzendenz der Liebe in ihren eigenen Grund, die absolute Liebe Gottes. In den Transzendenzmomenten, im jederzeit möglichen *excessus mentis*, ist die Objektivität des Seins (seine Göttlichkeit oder sein Kreatur-Sein) bewahrt und ist ihr Moment als Korrektiv gegenüber der Sogbewegung des Nominalismus zu sehen. Alles dies lässt sich, deshalb ist Petrarca so wichtig und muss mit ihm der Anfang gemacht werden (siehe unten Kapitel Petrarca, S. 251–258), im Werk des Petrarca nachweisen und ist auch in der Forschung sehr differenziert dargestellt worden, vgl. Enenkel 1990, Stierle 2003.

in ihrer Radikalität den »ersten« Anfang der Humanisten, trotz aller nominalistischen Einflüsse, als nicht radikal erscheinen lassen. Zu den Konstituentien dieser Bedingungen gehören Faktoren wie der frühneuzeitliche, sich insbesondere im Verlauf des 16. Jahrhunderts ausprägende Skeptizismus, gehören die für das damalige Empfinden extrem schnell sich ausweitenden neuen Erfahrungsräume, die kosmologisch und geographisch-anthropologisch die traditionelle Position des Menschen, die *positio media*, verrückte und zu marginalisieren drohte, sowie, auf der anderen Seite, das Einrücken eines Kompetenz- und Machenkönnengefühls ins neuzeitliche Bewusstsein, das dessen manipulative, direktive und dominative Intentionen ernährte. Alle diese Faktoren führen zu einer ganz anderen Form der Selbstannahme und des Selbstbewusstseins – z. B. zu dem Gestus der rational abgesicherten Positionalität, des Setzens-von-etwas (nicht umsonst schließt der Idealismus von Kant bis Hegel so exklusiv affirmativ an Descartes an¹¹) – als derjenigen der spätmittelalterlich-humanistischen Tradition. Aber auch schon dort, im Trecento, bereitet sich eben vor, was dann später als »subjektive« Setzungsdynamik zumindest einen bedeutenden Teil des philosophischen Diskurses bestimmen sollte: die Sensibilität für das Einzelne, für das Ich als Individualität und als Einzelnes im Sinne des Alleine-Seins und im Sinne der sich selbst gewissen Selbstgegenwart und –genügsamkeit (Scaliger: *sib iipsi autarkês*, siehe unten, S. 19), für die Präsenz und die Dynamik des Willens, für die Vielheit, Varianz, Buntheit des Seins, für die »vicissitudines« des Existierenden. Deswegen ist der hier darzustellende Zeitraum eben auch ein einheitlicher. Insgesamt sehen sich die Zeitgenossen dieser Epoche wohl doch so, wie es der Dichter und Philosoph Cristoforo Landino in seinen *Disputationes Camaldulenses* formuliert hat: Man fühlt sich von einer unfassbaren, transzendenten Instanz und Macht – vom höchsten Gott – in die »unterste Region dieser Welt wie auf eine lang andauernde und schwierige Expedition gesendet«, auf welcher der Mensch, permanent gegen viele Schwierigkeiten ankämpfend, die beiden wildesten Feinde, Schmerz und Begehrde, überwinden lernen soll, um schließlich einen dauerhaften Frieden genießen zu können¹². In diesem Szenario verbinden sich christliche Viator-Vorstellungen (Jammertal, Erlösung), antiker Herkulesmythos (Bivium) und eine aus antiken und christlichen Vorgaben geprägte Basisethik (Lustbekämpfung, Vorstellung des *bene vivere* und der *tranquillitas*) zu einem stabilen Amalgam. Die

¹¹ Was nicht bedeutet, dass dieses Affirmieren des Anfangs mit und bei Descartes auch zugleich notwendigerweise ein Affirmieren von dessen Philosophie *toto coelo* sein muss, vgl. hierzu Leinkauf 2009; zur Entwicklung des Idealismus von Descartes bis Hegel vgl. Kaehler 2010.

¹² Landino, *Disputationes Camaldulenses*, I, c. 4; Landino 1949, S. 27: »Et profecto si originem nostram repetere voluerimus, si ad quam rem potissimum nati sumus considerare, intelligemus nos a principe illo deo in hanc infimam mundi regionem veluti in longinquam ac difficilem expeditionem missos, ut adversus plurimas difficultates viriliter pugnando duos saevissimos hostes, dolorem ac voluptatem, superaremus, quibus profligatis perpetua pace frueremur«.

»longinqua ac difficilis expeditio« ist das Leben selbst: Sie kann diejenige des langen Itinerarium Petrarcas sein, aber auch diejenige der faktischen Expeditionen der Magellan, Vespucci, Columbus – ihr Ort ist zwar die untere Weltregion, diese kann jedoch, im Unterschied zur intangiblen Form- und Bewegungskonstanz des Himmels, *aktiv* durch den Menschen gestaltet werden. Also ist, wie eben auch für Landino, der eigentliche »Ort« dieser, man möchte sagen: Forschungs-expedition das Ich selbst, der »innere Mensch«, die Seele und der nächste durch dieses Innere aktiv gestaltbare Raum, die Familie und die Stadtrepublik, die »civilis vita«. Die physisch durchmessenen Dimensionen weiter räumlicher Expansion haben ihr Sein vor allem dadurch, dass sie im jeweiligen Ich des aktiven Individuums reflektiert und memorial vernotiert, in Reiseberichten aufgezeichnet oder in Rapporten an den Höfen und Reedereien hinterlegt worden sind¹³. So entwickelt sich in unserem Zeitraum auch eine eigene Itinerar-Literatur, vor allem im Norden Europas mit Schwerpunkt im deutschsprachigen Raum, herausragendes Beispiel ist die *Methodus apodemica* des Basler Mediziners Theodor Zwinger (1533–88), veröffentlicht in Basel 1577¹⁴. Die Itinerarien der Seele hingegen und der psychisch durchmessenen Dimensionen haben ihr Sein vor allem in der Dichtung, in der modernen Novellistik, im *romanzo* und im (philosophischen) Gedicht. Hier ist der fiktive Ort, an dem die realen Herzschläge gemessen werden: »Ce pendant ceste vie en ton corps palpitante / incessamment se meurt sa fin precipitante. / Comme en terre le grain ne cesse de pourrir, / toy en terre vivant ne cesses de mourir« (Maurice Scève)¹⁵.

Einige aus der Sicht des Verfassers allerdings unseren Zeitraum übergreifende Konstanten und Entwicklungen müssen, bevor in die konkrete Darstellung der Philosophie- und Geistesgeschichte in unserer Epoche eingetreten wird, noch benannt werden. Da ist zunächst eine Entwicklung, zu der viele Autoren, die im Folgenden behandelt werden, ihren Beitrag geleistet haben, in der vielleicht aber doch auch, wenn es erlaubt ist, es so zu formulieren, die Epoche als ganze sich in ihrer eigentlichen Prägekraft gezeigt hat. Es ist dies eine komplexe Entwicklung, die Veränderungen am ontologischen und epistemischen Grundverhältnis Substanz – Akzidens (mit Folgewirkungen auch für das sprachlogisch-propositionale Grundverhältnis Subjekt-Prädikat) einführt und die mindestens zwei Konstanten

¹³ Vgl. Stagl 1992 mit weiterführender Literatur.

¹⁴ Theodor Zwinger, *Methodus apodemica* in eorum gratiam qui cum fructu in quocunque tandem vitae genere peregrinari cupiunt, Basel 1577, zweite Auflage Straßburg 1594, Praefatio: »Ut (...) e toto orbe precise merces in celeberrima convehuntur emporia, & ex iisdem certatim evehuntur; ita omnigenae sapientiae & virtutis thesauri per totum universum disseminati, vel in unam Remp. (...) vel in unam Academiam, vel etiam in unam Ecclesiam, peregrinantium [!] studio, convectae, inde rursus tanquam ex equo Troiano peti possunt, ut hac sane ratione peregrinationes ad omne genus vitae non exiguum habere monumentum intelligantur«. Hierzu Stagl 1992, S. 156–163, das Zitat dort S. 161; eine Liste der einschlägigen Texte der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts S. 162–165.

¹⁵ Maurice Scève, *Microcosme* (1562), livre I, vv. 885–888; Scève 1976, S. 174.

aufweist, die ich an anderer Stelle folgendermaßen und zugegebenermaßen stark verkürzt als (i) eine *Akzidentalisation des Substantiellen* und (ii) als eine hierzu komplementäre *Substantialisierung des Akzidentellen* bezeichnet habe¹⁶. Beide Konstanten sind untrennbar miteinander verbunden, es kommt also immer darauf an, worauf der Schwerpunkt liegt. Die Entwicklung beider Konstanten setzt zudem sachliche Grenzwerte voraus, die die je einzelnen Konstanten nicht für sich selbst aufheben könnten, ohne sich zu widerlegen: einmal den Begriff der Einheit, zum anderen den der Vielheit als strikte Negation der Einheit. Dieses Nicht-Eine ist dabei eine rein negative Größe, analog etwa der Materie als Nicht-Form, und ist strikt getrennt zu halten von einem rationalen Begriff von Vielheit als einer unterschiedlich großen Menge von unterschiedlich komplexen Einheiten. Bei Systemen, die insgesamt eine Indifferenz- oder Feld-Struktur ansetzen, liegt (i) vor: der ursprüngliche Reichtum unterschiedener, jeweils für sich ein Eines seiender Einzelsubstanzen oder -formen (Formalbestimmungen), die selbst Träger von akzidentellen Bestimmungen sind, wird aufgehoben und die Einzelsubstanzen selbst zu nicht-substantiellen, etwa modalen, graduellen oder akzidentellen Bestimmungen einer absoluten, einzig und allein wirklich seienden Einheit gemacht (Akzidentien von Akzidentien) – dieser Fall liegt vor bei Giordano Bruno (siehe die Hinweise Abschnitt »Würde«, Punkt: Naturwesen, unten, S. 156–157)¹⁷, dann bei Spinoza und mit Einschränkungen in der Identitätsphilosophie, die Schelling ab 1801 konzipieren wird, aber auch schon zuvor bei den materialistisch-heterodoxen Denkern des Mittelalters (David von Dinant etc., auf die Bruno sich wiederum beruft)¹⁸. Marsilio Ficino etwa hat in seiner Kritik der Gradations-

¹⁶ Leinkauf 2009, 2011f., S. 35–38 mit der Unterscheidung von ontologischen Kontinuitäts- und Diskretionsmodellen, die respektive zu (i) und (ii) gehören.

¹⁷ Hierzu Leinkauf 2007, S. lvf., lxxixff. Bei Bruno scheinen sich andererseits auch Argumente finden zu lassen, die (ii) zugehören und die das Akzidentelle, Unbedeutende, Mikroskopische in den Lichtkegel des Substantiellen ziehen, z.B. Spaccio, Dialogo I; BW V, S. 140: Allerdings geht es hier darum, dass ontologisch nichts Großes ohne Teile auskommen kann: »le cose grandissime e principalissime non costano senza le minime et abietissime«.

¹⁸ Man kann auch etwa die Diskussion um das Wesen des Poetischen, die seit Mitte des 16. Jahrhunderts mit großer Intensität geführt wird, vor allem diejenige hinsichtlich der »neuen« Formen des »romanzo« oder des komplexen Epos (Ariosto), in diese langsame Verschiebung des Grundverhältnisses Substanz – Akzidens einordnen. Dies könnte die Bewertung des Verhältnisses Haupthandlung – Nebenhandlungen betreffen. Pigna etwa definiert in seiner Abhandlung I romanzi den poetologischen Übergang von favola zu »episodij« als »come dalla sostanza a gli accidenti«, d.h. zu »digressioni poste oltre alla principal favola«, lib. I; Pigna 1554, S. 42–43, 49f.; siehe auch Kapitel »Sprache«, Abschnitt »Poetik«, unten, S. 578ff. Pigna versucht die poetologische Ordnung noch im Sinne der klassischen ontologischen Kategorien auch für die Poetik stabil zu halten, sieht aber die Gefahr, die in der Infnitisierung des Digressiven steckt: die Aufhebung der »legittima legatura«, das sprunghafte Einsetzen »d'una infinità d'altre cose«, »fare un corpo grandissimo« im Sinne der unfassbaren immensitas, etc. Die immer stärkere

theorie die impliziten Probleme dieses Ansatzes schon früh erkannt: »Profecto nisi aliter ens distinguamus quam more qualitatis, per primum eius gradum et secundum atque tertium latenter eo deveniemus, ut solam unam (!) essentiam substantiamve fingamus ceu calorem [sc. als Beispiel] unum modo remissioem, modo vehementiorem, tollemusque substantialium formarum gradus distincti-onesque rerum ad providentiam pertinentes«¹⁹. Es ist klar, dass etwa klassische Grenzkriterien ontologischer, ideenlogischer oder formtheoretischer Provenienz – die etwa in Aussagen wie die folgende eingehen: »corpus in non-corpus resolvi non possit« (Cusanus, De ludo globi II, n. 96; h IX, 121) – hier im Kern weg-gefallen oder aus ihrer ›realen‹ oder materialen Bestimmtheit in eine ›phänomenale‹ transferiert werden müssen. Bei Systemen hingegen, die insgesamt auf einem substantiellen Einheitsbegriff insistieren, der die Differenz – gegen die Indiffe-renz – stark macht, liegt (ii) vor: Hier wird jetzt radikal alles, was ist, selbst zu einem substantiellen Sein, Akzidentien gibt es eigentlich nicht mehr. Sie werden, wie in (i) die Substanzen, jetzt zu Modi einer Substanz in der Form, dass sie selbst absolut wesentlich sind und zwar bis in ihre kontingente Hier-und-jetzt-so-Seins-Struktur. Dieser Fall liegt in Reinkultur bei Leibniz und dessen aus der scholas-tischen Debatte gezogenen Grundsatz »individuum tota sua entitate individua-tur« (Disputatio metaphysica de principio individui; AA VI/I, S. 11–14) vor²⁰, es gibt aber hierzu Vorläufer, etwa bei Ockham, dessen Nominalismus dazu führt, dass die absolute potentia creandi Gottes in jedem einzelnen Geschöpf dieses als »wesenhafte Einzigartigkeit«, d. h. als ein x, dessen akzidentelle Bestimmungen selbst wesentliche Teile von x sind, erschafft²¹, bei Nicolaus Cusanus und dessen

Betonung von Digressionen, die bei Ariosto, bei Rabelais u. a. beginnt, führt zu einer Substantialisierung der Nebenhandlungen, zu einer schrittweise Gleichstellung, die strukturell dem Muster der Substantialisierung des Akzidentellen entspricht.

¹⁹ Ficino, Commentaria in Parmenidem c. 47, n. 7; Ficino 2012, I, S. 220: »Wenn wir freilich das Seiende nicht anders als auf Weise des Qualitativen unterscheiden, dann werden wir unmerklich durch einen ersten, zweiten und dritten Grad (sc. dieser qualitativen Bestimmung dieses Seienden) dahin kommen, dass wir *nur noch eine einzige Wesenheit oder Substanz vorstellen*, z. B. die Wärme – als einmal schwächer und dann wieder stärker –, *und die Stufen und Unterschiede* der substantiellen Formen der Dinge, die Gegenstand der Vorsehung sind, *aufheben*« (m. H.).

²⁰ Ausführlich diskutiert und in den Kontext der schulphilosophischen Debatte und vor allem die Voraussetzungen gestellt, die Francisco Suárez hierfür in seiner fünften Disputatio Metaphysica geliefert hatte, bei McCullough 1996, c. 4–5. Aber schon Mates 1987, S. 7 hat die Sache klar ausformuliert, wenn er das Diktum von Suárez-Leibniz (individuum tota sua entitate individuatur) interpretiert als: »every property of a thing is essential to its identity«.

²¹ Ockham, In I sententiarum, distinctio 2, q. 4; Ockham 1967ff., OT II, S. 115: »(...) creatio est simpliciter de nihilo, ita quod nihil essenziale vel intrinsecum rei simpliciter praecedat in esse reali, ergo nulla res non variata praeexistens in quocumque individuo est de essentia istius individui de novo creati, quia si sic, aliquid essenziale isti rei praecederet et per consequens non crearetur, etc.« Hierauf und auf die irritierenden Konsequenzen

Begriff des »ens singulare« und des Konzepts des »quodlibet in quolibet« oder bei Franciscus Suárez, dessen scotistischer Ansatz, auf Basis nominalistischer Einflüsse, einen univoken Seinsbegriff und eine Totaldifferenzierung des Realen in einem metaphysischen System verknüpft²². Insgesamt lässt sich beobachten, dass (ii) seine Aufrechterhaltung von substantieller Differenz nur rechtfertigen kann durch einen – sei es christlichen, sei es allgemein philosophisch gedachten – vorgreifenden Setzungsakt, der alle Differenzen in origine vollständig definiert; (i) hingegen kann seine Aufhebung wesentlicher Differenz in die Indifferenz nur durch die Voraussetzung eines starken metaphysischen Einheitsbegriffs leisten, dessen Affinität (und Differenz zugleich) zum Neuplatonismus unbestreitbar und bei Denkern wie Avencebrol (Solomon ibn Gabirol), David von Dinant, Giordano Bruno und Spinoza auch durch die Forschung dokumentiert ist. Es gibt – und deswegen spielt diese Entwicklung, deren manifeste Ausprägung eigentlich erst im 16. und dann 17. Jahrhundert vorliegt, schon für unseren Zeitraum eine Rolle – hier einen sachlichen, konsequenzenreichen Zusammenhang mit verschiedenen Aspekten der Denkentwicklung zwischen 1350 und 1600: Zunächst einmal gibt es einen Zusammenhang mit dem Paradigma der Rhetorik, dann aber vor allem auch mit der hierzu ebenfalls wiederum in einem Bezug stehenden Bedeutung, die der Gedanke der Individualität und Einzelheit für das Denken seit 1300 bekommen wird. Die Rhetorik wird die Kunst, alles, und zwar ungeachtet seiner vormaligen ontologisch-hierarchischen Bedeutung, in *gleicher* Weise zu einem Gegenstand intensiver persuasiver Sprachoperation machen zu können. Dahinter steht der Gedanke eines *homogenen* Feldes, der dann vor allem den im 16. Jahrhundert auf Basis des humanistischen Dialektik- und Methodenkonzeptes sich entwickelnden universalwissenschaftlichen Wissenssystemen im Kern zugrunde liegt: Hier wird nicht das Sein selbst, dafür aber der Horizont des Wissens, des Begrifflichen, Sprachlichen, Logisch-Systematischen also, als ein Bereich gedacht, der substantiell homogen und nur akzidentell – nämlich durch *divisiones*,

hat richtig Hans Blumenberg aufmerksam gemacht, siehe Blumenberg 1974, S. 177f. Angesichts solcher per se wesentlicher singulärer Einheiten wird die prädikationslogische und natürlich erst recht ontologische Unterscheidung in Substanz, Akzidens, Proprium hinfällig oder eben nur noch »nominal«. Zur Sache siehe Gracia 1994; McCullough 1996.

²² Der *conceptus entis* bzw. das *ens qua ens* (als *ens reale*) wird einerseits univok universalisiert – alles hat eine *ratio entis*, was keinen Widerspruch in sich einschließt: »*quicquid non includit contradictionem/repugnantiam*«, vgl. *Disputationes metaphysicae* VI, 4, 9; *De divina substantia* 3, 9, 14 – andererseits wird eben dieses Seiende analogice differenziert – bei allem solcherart durch Nichtrepugnantz real Seienden ist die Realität selbst schon unterschieden; vgl. Honnefelder 1990, S. 293f. Die berühmte *Disputatio V* der *Disputationes metaphysicae* hat nachweislich stark auf Leibniz' Konzeption gewirkt (siehe vorletzte Anm.), vgl. vor allem DM V, sectio 2, n. 13: »*in universo enim existimo, fieri non posse ut una res distinguatur realiter ab alia per aliam a se distinctam, sed per suammet entitatem, per quam in tali esse constituitur*«; n. 32, n. 37: die *differentia individualis* ist »*intrinsicca entitativa*«, nicht ein extern bestimmendes Formalprinzip; sect. 6, n. 1: »(sc. *substantia singularis*) *ex se et sua simplici entitate est individua*«; n. 5.

collocationes, loci, ordines quoad nos – different ist. Alle Begriffe, Sätze und Schlüsse sind an sich gleichwertig, ihr Unterschied besteht in der Folgeposition. Dem disponierenden Grundakt etwa der Dialektik des Petrus Ramus ist es gleichgültig, ob es hinsichtlich der in die Dispositive eingebrachten Begriffe um Nominal- oder Realdefinitionen ging, um höhere oder geringere Dignität, um Sein oder um die Vorstellung von Sein oder, umgekehrt: Dieser Grundakt verhielt sich gerade indifferent zu den Gehalten, Unterschiedenheiten und Bestimmtheiten, die er in eine topisch gegliederte Ordnung brachte – das war Aufgabe der einzelnen Disziplinen²³. Mit guten Gründen konnte so etwa auch mit Blick auf die Anwendung der »dialektischen Methode« und der loci-communes-Topik in dem *Universae naturae theatrum* (1596) des Jean Bodin, der mit großer Wahrscheinlichkeit zu Beginn der 1550er Jahre in Paris Vorlesungen des Ramus gehört hatte, festgehalten werden: »the common-place book tended to reduce to equal status ›facts‹ of all categories«²⁴. Ebenfalls in diesen Horizont der universalen Homogenisierung und Indifferenzierung (was hierarchisch, also vertikal, nicht horizontal-parataktisch geordnetes Sein betrifft) gehört die Ausprägung eines prädikationslogischen Begriffs von Sein (ens), der zur Vorstellung von universalen, super-transzendentalen Prädikaten (vor allem des aliquid) und zu einem Begriff von Ontologie führt, der sich von der Tradition einer hierarchisch aufgebauten, über das Modell der Analogie vermittelten Metaphysik absetzen will – der Vorstellung, dass es hier, wie bei Ramus, um ein allgemeinstes »scibile« gehe, um ein *noêton* und *ens universale*, das sich als unbestimmtes, aber unendlich bestimmbares ›Etwas‹ (aliquid) indifferent zu allen aus ihm positiv-distinkt herausgesetzten Bestimmungen verhält, versuchte man interessanterweise durch Rückgriff auf eine (letztlich aus Aristoteles und Thomas von Aquin abgeleitete) Theorie der realen, distinkten Seienden (*ens reale*) und der Attributionsanalogie zu begegnen²⁵; ebenso gehört in diesen übergreifenden Prozess die Entwicklung einer Kosmologie, deren Grundmodus derjenige einer absoluten Gleichheit der Potentiale und einer Äquidistanz alles dessen, was ist, zu seinem absoluten Grund ist. Der kausallogischen Äquidistanz der Wirkungen zu ihrem Ursprung entspricht dabei die effektlogische Indifferenz der Ursache zu ihren (nachgeordneten) Wir-

²³ Ramus, *Dialectica libri duo*, I (1572); Ramus 1572, S. 87: »methodus est dianois variorum axiomatum homogeneorum [!] pro naturae suae claritate praepositorum, unde omnium inter se convenientia iudicatur, memoriaque comprehendatur«. Siehe hierzu die Beobachtungen von Schmidt-Biggemann 1983, S. 68–71.

²⁴ So Ann Blair in Blair 1997, S. 5; zu Bodin-Ramus S. 82–95, 161 f. In seinem *Universae naturae theatrum* verwendet Bodin die »dichotomische Methode«, die zur Grundsignatur der ramistischen Dialektik gehört, vgl. Buch II; Bodin 1596, S. 133–139, S. 134.

²⁵ Vgl. Lamanna 2013, S. 272–283. Es handelt sich um eine Diskussion, die einerseits im Horizont der katholischen Schulphilosophie im Anschluss an Duns Scotus geführt worden ist, insbesondere bei den Jesuiten (Pereira, Fonseca, Suárez), und die andererseits eine differenzierte Aufnahme im protestantischen Milieu erfuhr, einmal bei den Calvinisten (Goclenius), zum anderen bei den Lutheranern.

kungen – eine höherstufige Form (*forma*) kann dann etwa in physiologisch-materiellen Prozessen als ›indifferent‹ gegenüber den aus ihr materiell resultierenden Konstellationen (*figurae*) gedacht werden²⁶. In radikalster Form wird diesen zukunftsweisenden Gedanken Giordano Bruno schon in seinen frühen italienischen Dialogen *De l'infinito* und *De la causa, principio et uno* von 1583/84 entwickeln²⁷. In diesen Zusammenhang gehört durchaus auch die gerade im 15./16. Jahrhundert außerordentlich große Bedeutung, die der Begriff des »spiritus« in der Psychologie, Kosmologie und Schönheitstheorie gewinnt: der in seiner physiologischen Grundfunktion der universalen Vermittlung von Außenweltinformationen und -einflüssen an die höheren, transmateriellen seelischen Erkenntnisfunktionen vor allem durch Galen herausgearbeitete Charakter des »spiritus« wird von den Autoren unseres Zeitraums sowohl individualpsychologisch oder individualphysiologisch als auch kosmologisch (als *spiritus mundi*) gedeutet. Damit, mit der Universalisierung eines »geistigen« Vermittlungsprinzips, ist ebenfalls so etwas wie ein »Band« (*vinculum*) oder, denkt man die universale Präsenz des Spiritus auf der ganzen Grenzlinie zwischen Materiellem und Immateriellem hinzu, ein Kraftfeld angesetzt, das alle Momente des Seins auf sich bezieht, »spiritualisiert« – in der Tat gibt es ja eine ganze Menge von Texten, die eine solche großflächige Spiritualisierung der Wirklichkeit (teilweise bis heute) behaupten²⁸. Der

²⁶ Andreas Blank, dessen interessante Analysen zu frühneuzeitlichen physikalisch-biologischen Basisprozessen in gewisser Weise die inverse Seite der hier vorgelegten Interpretationen darstellen, die eher von den metaphysisch-ontologischen Voraussetzungen in das Fundament zurückfragen, hat diese Position bei Autoren der Zeit zwischen 1600 und 1650 festgemacht, die sich auf medizintheoretische und biologische Theorien beziehen, Blank 2015, S. 111–138, 115f. Vgl. Thomas Feyens (1567–1631), *De formatrice foetus*, Antverpiae 1620, S. 135 ff., 142: »*formae elementorum, formae lapidum, metallorum introducuntur in materiam sine ulla figura. Formae accidentales reales, calor, frigus, lumen, raritas, densitas, mollities, durities, gravitas, levitas, color, sapor, odor; formae item intentionales, ut species colorum, soni, odorum, &c. omnes recipiuntur in subiectum sine ulla figura, id est sine eo, quod in ipso requiratur ulla determinata figura, & sunt indifferentes [!] ad omnem figuram; ergo neque anima ad sui receptionem opus habet*«. Es gibt, im Ansatz von Feyens, für bestimmte übergeordnete Formen keine materiale Disposition, die hier »*determinata figura*« heißt, die notwendig wäre, damit diese Formen sich materialisieren; sie verhalten sich zu allen möglichen solchen Konfigurationen indifferent, d.h. ihre formale Einheit ist den materialen Voraussetzungen gegenüber unabhängig, nicht auf eine bestimmte hin differenziert. Vielmehr resultieren materiale Dispositionen als organische Form erst aus der Präsenz der übergeordneten Form, d.h. der Seele. Auch hier gibt es, im Unterschied zu Descartes, noch eine substantielle aktive Seelenfunktion im Sinne der Tradition.

²⁷ Bruno, *De la causa*, dialogo 2; BW III, S. 100ff.; dialogo 5; S. 226f.; zur Sache Leinkauf 2007b, S. xlvi f., lx, lxix ff.,

²⁸ Vgl. Ficino, *De vita III: De vita coelitus comparanda*, c. 3–4; Ficino 2012, S. 230–232 (mit Bezug auch auf die topische Stelle Vergil, *Aeneis* VI, 726, hierzu auch Leinkauf 2009, S. 71–72; Fracastoro, *De sympathia et antipathia rerum*, c. 2; Fracastoro 2008, S. 16–18 und die ganze folgende Diskussion der verschiedenen Stufen und Intensitäten des

Petrarca (1304–1374)

Dass Petrarca, der poeta laureatus, am Anfang dieser die Entwicklung der Philosophie betreffenden Darstellung zu stehen kommt, bedarf, neben der Tatsache, dass er von den Humanisten selbst als Begründer der studia humanitatis, d. h. als Wegbereiter zur Latinität und als innovativer Denker, gesehen worden ist¹, einer kurzen Klarstellung: Vergleicht man die Texte Petrarcas mit denen Dantes, dann ist in gebotener Kürze und damit verbundener Holzschnittartigkeit doch festzustellen, dass Dantes Denkgebäude grundsätzlich in struktureller Affinität zu dem die vertikalen, hierarchischen Abstufungen artikulierenden gotischen Kathedralbau und seinen theologisch-kosmologischen Voraussetzungen steht, Petrarcas Ausdrucksraum hingegen in einer Affinität zum horizontalen, vor allem durch die Oberflächenkontur des mundanen (Paradigma: landschaftlichen) Reichtums bestimmten individuellen Erfahrungsraum. Der ganze unbestreitbare psychologische und theoretische Reichtum, den Dantes Texte präsentieren, ist eingetragen in eine das Individuum letztlich doch absolut übergreifende Grundform; das, was Petrarca in nicht geringerem Ausmaß an ebensolchem Reichtum zum Ausdruck bringt, ist hingegen durch das Individuum gebrochen und reflektiert². Das Individuum Dantes ist zurücktretender Träger von Allgemeinem, dasjenige Petrarcas ist hervortretender, dynamischer Bündelungspunkt von Besonderem, das auf Allgemeines verweist. Dantes »renovatio« steht im Zeichen christlicher

¹ Boccaccio, Epistola ad Iacobum Pizzinga (1372), Boccaccio 1926, S. 195–196: »sibi et post eum ascendere volentibus viam aperuit«; Salutati, Epistola ad Poggium Bracciolinum; Salutati 1891–1911, IV, S. 140; Vergerio, Petrarchae Vita (1397); Vergerio, Vita Petrarchae; Vergerio 1904, S. 299; Bruni, Ad Petrum Paulum Histrum dialogus, Bruni 1952, S. 94: »Hic vir (sc. Petrarca) studia humanitatis, quae iam extincta erant, reparavit et nobis (...) viam aperuerit«; Bracciolini, De infelicitate principum, n. 65; Bracciolini 1998, S. 41: »Franciscus Petrarcha, vir priscis illis sapientia atque eloquentia comparandus, cuius ingenio haec nostra humanitatis studia, quae multis annis sopita iacuerunt, adeo excitata sunt, ut priorem ferme dignitatem ac vires recuperarent«; vgl. Mazzocco 2006b.

² Vgl. die Beobachtung von Stierle 2003, S. 173: »Alles, was Petrarca schreibt, bleibt auf die Spiegelung, die Reflexion und die Objektivität des eigenen Selbst bezogen«, dagegen finde sich bei Dante eine plastische Objektivität; S. 634–647: zu Dantes Vertikalität und Petrarcas Horizontalität. Regn 2006, S. 12: »Petrarcas Projekt einer postmittelalterlichen Renaissance durch Dichtung ist auch ein dezidiert Gegenentwurf zu Dantes Versuch, Renaissance als Möglichkeit mittelalterlicher Weltsicht zu denken«; zur Differenz von Dantes christlich-allegorisierender Interpretatio als Movens der Dichtung (Bibeltext und Commedia werden prinzipiell gleich behandelt, Struktur der Metaphorizität) und Petrarcas Auffassung der Dichtung als genuin menschlichem Selbstausdruck, der in sachlicher Affinität zu Historik, Physik und Ethik steht, vgl. Küpper 2006, S. 50–71; zur Differenz von Dantes Werk und den Trionfi vgl. Barberi Squarotta 1999, S. 47 f.

Heilsgeschichte, Petrarca hingegen in dem einer »weltimmanent gewordenen Geschichte«³, einer Geschichte, deren Grundzug das »mutata sunt omnia« ist, das das Ich jeweils unerbittlich von den vorausliegenden Zeitpunkten abschneidet und in seine memorative Selbstvergegenwärtigung zwingt⁴. In Dantes Kathedralen-Kosmos ist jede Stufe ein festgelegter, in sich stimmiger und stabiler Bereich – durch den und in dem ein »Führer« (Vergil, das Verbum Divinum, Beatrice) auch sicher lenken kann, den man aber auch grundsätzlich durchschreiten kann, ohne dass dieser sich ändert; in Petrarca's Liebes-Kosmos ist jeder Moment ein unfestgelegter, ungewisser, instabiler Ausdruck der Selbstbewegung des Ich, verändert jede Bewegung, sei dies eine Lebensbewegung als Reisen, Lieben, Denken, sei dies eine Lesebewegung, das ganze Gefüge mit – das, was sich trotz dieser permanenten Verschiebungen gleich bleibt, das Ich, seine Liebe, die Geliebte etc., steht unter den Bedingungen des *status iste* außerhalb der Verfügung dieses Ich, bleibt ihm opak, ist für es, auch wenn es die Identität des eigenen Ich meint, fremd (siehe unten, S. 258f.): »Qualis sit animus meus, nec plene scio nec asserere meum est« (Familiars V, 18 [n. 2] mit Rekurs auf Augustinus, *Confessiones* X, 32, 48⁵). Petrarca ist hier als Zeitgenosse eingestellt in die mentalen, sich in philosophisch-theologischen Reflexionen immer wieder artikulierenden Konsequenzen der Grundirritation I, die wir in der Einleitung kurz diskutiert haben: Instabilität der Existenz, Opazität des transzendenten Seinsgrundes, Ineffabilität des Einzelseienden, etc. (siehe oben, S. 29, 52f.). In diesem Zusammenhang wäre es vielleicht angebracht, den durch die zeitgleiche scholastische Diskussion, insbesondere diejenige des Scotismus und auch des Nominalismus, terminologisch stark gemachten Begriff der »contractio« (Zusammenziehung) als Interpretament dessen anzuführen, was hier mit dem Individuum passiert. Petrarca realisiert in seinen Reflexionen und Dichtungen etwas, was theoretisch dann im Werk des Nicolaus Cusanus, also knapp 100 Jahre später, erst seine spezifisch frühneuzeitliche, innerhumanistische (oder: renaissancistische) Ausdrucksform finden wird: die Zusammenziehung und Bündelung des Reichtums der zum großen Teil auch selbst erlebten Erfahrungswelt des mittleren Trecento, eines Jahrhunderts, das er als »entsetzliches Jahrhundert« einmal bezeichnet⁶, im Brennspegel eines

³ So Regn 2006, S. 14.

⁴ Petrarca, *Familiars* VI, 2 (n. 18): »Redde michi illum locum, illud otium, illam diem, illam attentionem tuam, illam ingenii mei venam: potero quod unquam potui. Sed mutata sunt omnia; locus abest, dies abiit, otium periit, pro facie tuo mutas literas aspicio, ingenio meo relictarum a tergo rerum fragor officit, qui adhuc in auribus meis tonat, quamvis ob hoc ipsum in primis inde diffugerim, ut tibi liberius responderem«.

⁵ Augustinus, *Conf.* X, 32, 48: »Sunt enim et istae plangendae tenebrae, in quibus me latet facultas mea [!], quae in me est, ut animus meus de viribus suis ipse se interrogans non facile sibi credendum existimet«; vgl. auch *Secretum* II, 11, 1 ff.

⁶ *Familiars* VI, 5 (n. 9), Petrarca 2005, I, S. 334: »unser entsetzliches Jahrhundert«; IX, 4 (n. 7), S. 463: »unsere Zeit, die an überbordender Schlechtigkeit alle anderen Zeiten übertrifft«; XX, 1 (n. 1), Petrarca 2009, 2, S. 588; *Triumphus cupidinis* I, 17–18: »lo secol

hellwachen Ich⁷. Zu diesem Reichtum gehören nicht nur die konkret historischen Begebenheiten und Prozesse – die große Pest, das Exil der Päpste in Avignon (als eines expliziten Gegen-Rom), der Aufstieg des Königreichs Neapel, die republikanische Umsturzinitiative Cola di Rienzos, der Gegensatz des französischen Königshauses zum deutschen Kaiser –, sondern vor allem auch die individuell selbst vollzogenen Akte, die vom intensiven Lesen antiker und mittelalterlicher Autoren – mit vollstem Bewusstsein der Grenzgängersituation: »in confinio duorum populorum constitutus« – bis hin zum nicht minder intensiven Erfahren der Landschaften und Städte durch eigenes Reisen sich erstrecken⁸. Die Tiefenschärfe, mit der Petrarca über fast sein ganzes Leben hinweg diese Einflüsse analysiert, und die Reflektiertheit, mit der er sie immer wieder synthetisiert, weist ihn ohne Zweifel als Philosophen aus, als frühes Beispiel zudem des für die ganze humanistische und frühneuzeitliche Entwicklung dann typischen außeruniversitären Intellektuellen.

Petrarca ist zudem durchaus schon von seinen Zeitgenossen, seinen unmittelbaren Schülern und vor allem auch von Denkern des Quattrocento als »Philo-

noioso in ch'i'mi trovo, / vòto d'ogni valor, pien d'ogn'orgoglio«. Dies steht in Übereinstimmung mit den Einschätzungen sowohl anderer Zeitgenossen, etwa Giovanni Villanis in seiner *Cronica di Firenze*, als auch der modernen Historiographie, vgl. Romano/Tenenti 1967, S. 9–47.

⁷ Für Cusanus (vgl. Abschnitt zu Cusanus, unten S. 1138f.) ist schon in *De docta ignorantia*, vor allem in den Ausführungen zur Ontologie und Kosmologie im zweiten Buch, das Einzelne (ens singulare) nicht nur – gut aristotelisch und auch gut skotistisch-nominalistisch – das einzige wirklich Existierende, sondern es ist auch das schlechthin Unvergleichliche, Individuelle und Einzigartige, das alles andere je unter seinen Index stellt. Cusanus erläutert dies durch den (scholastischen) Grundsatz »quolibet est in quolibet«. Für Petrarcas geschärfte Sinn solcher individuellen Einzigkeit vgl. *Familiare I*, 1 (n. 29), Petrarca 2005, I, S. 8: »Unendlich sind die Verschiedenheiten der Menschen, und nicht größer ist die Ähnlichkeit ihres Inneren als ihres Äußeren«; *Secretum III*, 142: »verum ille (sc. Cicero in *Tusculano*) de comuni amore hominum sentiebat; in me autem singularia [!] quedam sunt«.

⁸ In *Familiare I*, 7 (n. 14), Petrarca 2005, I, S. 39 wird das Wandern zum Symbolon des Lebens gemacht: »Wer von uns ist kein Wanderer?«; noch deutlicher *IV*, 1 (n. 12–14), I, S. 182–3: Bergwanderung (Ventoux-Besteigung) im Verhältnis zur Wanderung der Seele zum ewigen Leben; siehe auch *XII*, 3 (n. 19), I, S. 631; *XIV*, 1 (n. 4–6), Petrarca 2009, 2, S. 56f.; *XV*, 4 (n. 3.5), 2, S. 109f. Auch ist wohl Petrarca der erste, der sowohl das durch Reisen vermittelte Naturerlebnis als unbestreitbaren Genuss der Seele herausstellt, so etwa eindrucksvoll *Familiare VIII*, 5 (n. 10–14), I, S. 427; vgl. auch *IX*, 13 (n. 8–44), I, S. 500–508, als auch die durch das permanente Orte-Wechseln im Reisen und Wandern indizierte »Ortlosigkeit« des menschlichen Ich in dieser Welt, *XV*, 8 (n. 1), 2, S. 127: »Kein Ort auf der Welt gefällt mir. Wohin ich meinen müden Leib auch bette, kommt mir alles dornig und hart vor«. Zur Grenz-Situation vgl. *Rerum memorandarum libri I*, c.19, hierzu Gilson 1958. Zur *Vita Petrarca*s vgl. Wilkins 1955, 1958, 1959: Diese drei Monographien bilden eine detaillierte, an Briefen und Werken orientierte Rekonstruktion der einzelnen Lebensphasen Wilkins, 1961; zum Reisen auch Santagata 1992, S. 21–24.

soph« betrachtet worden – so schreibt etwa Coluccio Salutati in seinem Nachruf: »Deus optime, in philosophia (...) quantum excessit! Non dico in hac, quam moderni sophiste ventosa iactatione inani et impudenti garrulitate mirantur in scholis«⁹ –, und man hat vor allem auch die Unabhängigkeit und das Bedürfnis nach Ruhe (Einsamkeit, Beisichsein) im Vollzug seiner Vita wie seines Denkens als beispielhaft notiert: »weil es hier in jüngster Zeit das Beispiel des ganz herausragenden Mannes Francesco Petrarca gibt, der mit großem Geist (magno animo) jede Sorge um Werke und Würden, die ihm damals vom Papst angeboten worden sind, verachtet und von sich weist, der die Nähe der Mächtigen flieht (...) und ein ruhiges Leben (vitam quietam) durch Rede und Tat bekräftigt hat« (Poggio Bracciolini, Brief an Pizolpasso, 5. August 1444)¹⁰. Er hat sich aber auch selbst immer wieder, obwohl er gut humanistisch sein Mensch-Sein vor sein Philosoph-Sein gestellt hat, als einen Philosophen gesehen und die Philosophie, insbesondere die Moralphilosophie, vor allem anderen geschätzt: »ad moralem precipue philosophiam (...) pronò«¹¹. Zusätzlich hat er diese vor allem durch stoisches Gedanken-gut geprägte philosophia moralis, die er durch Cicero und Seneca sehr gut kannte, konstant in eine genuin christliche Perspektive eingerückt, deren Faktur unübersehbar augustinisch geprägt ist¹². Sowohl jedoch die Aneignung der klassisch-antiken Autoren als auch insbesondere die des Augustinus ist eigenständig und spiegelt den Individualismus und die Souveränität Petrarcas wider¹³. Vor allem

⁹ Salutati, Epistolario, ed. Novati, I, S. 178f. Neben und vor Petrarca wurden zu Dichtern gekrönt Albertino Mussato (3. 12. 1315), Dante (posthum 1321), Convevole da Prato (1336), vgl. Wilkins 1976. Zur Wertschätzung Petrarcas bei den Humanisten vgl. Leonardo Bruni, Ad Petrum Paulum Histrum dialogus, ed. Eugenio Garin, Prosatori latini del quattrocento, Milano-Napoli 1952, S. 94, zit Anm. 1.

¹⁰ Bracciolini, Epistolae liber II; Bracciolini 1832, I, S. 129: »quia recens est exemplum praestantissimi viri Francisci Petrarcae, qui magno animo spernens atque abiciens omnem curam ac dignitatem, quae tunc ei a pontefice offerebantur, fugiensque potentiorum limina (...) vitam quietam (...) et dicto et facto comprobavit«. Der Passus bezieht sich nach Fubini 2003, S. 209 auf die Auseinandersetzung mit Petrarcas Schrift De vita solitaria.

¹¹ Petrarca, Posteritati, Petrarca 1955, S. 6; Familiares II, 4 (n. 17–18): Cicero; VI, 2 (n. 1–3); XVI, 6 (n. 8): »Merke Dir nur, dass ich eher Mensch als Philosoph bin«; Rer. Mem. I, 24; Seniles XII, 2. Heitmann 1958, S. 110–115.

¹² Petrarca, Familiares X, 5: Philosophie ist »deum nosse et colere«; XVII, 1 (an Gherardo): »verum philosophum nonnisi verum esse christianum (...) ex ipsis etiam Augustini verbis sine dubitatione concluditur verum philosophum nisi Dei amatorem verumque christicolam esse non posse«; De remediis I, 46: »modo verus amor sit, et vera, quam ames, sapientia, philosophus verus eris. Veram sane sapientiam nonnisi purgate pieque anime vel intellegere possunt vel amare. Ad id ergo res redit, quod est scriptum: »Pietas est sapientia««. Hierzu Heitmann 1958, S. 142–150.

¹³ Zu Augustinus und Petrarca vgl. Quillen 1998, bes. S. 20f., 76–89, 96f., 122–147: Die mentale Affinität zwischen Petrarca und Augustinus kann nicht dadurch widerlegt werden, dass man nachweist, dass er einzelne Augustinus-Stellen aus dem Kontext reißt und sich in seinem Interesse aneignet, z. B. Confessiones IX, 6, 14 und Fam. XIX, 3 (n. 8): »Italicum glaciale solum«, vgl. Quillen S. 134f. Kurt Flasch hat zu Recht darauf hingewiesen,

aber ist bedeutsam, dass Petrarca, obgleich er den Aristoteles hoch einschätzt und über eine große Zahl aktiver Leseerfahrung der hellenistischen Autoren verfügt, immer wieder Platon als größten Denker hervorhebt¹⁴. Auch dies weist voraus auf die Entwicklungen im 15. und 16. Jahrhundert, in denen immer wieder Platon und der Platonismus (für Petrarca ist dieser durch Augustinus in seiner christlichen Gestalt präsent) neben die starke aristotelische Tradition treten und eine eigene Filiation begründen. Der Humanismus – und damit eine der prägenden mentalen Formen des hier im Blick stehenden Zeitraums – fängt zwar unbestreitbarer Weise mit Petrarca an, aber dieser Anfang ist so komplex, dass er Anti-Humanistisches oder Nicht-Humanistisches als negativen Einschluss, als das Andere seiner selbst, noch in sich trägt¹⁵. Dies zeigt sich in der sich durchhaltenden, nicht nur skeptischen, sondern christlich inspirierten Weltverachtung, dies zeigt sich aber auch in Sätzen wie den folgenden: »Magna quedam res est, fateor, scientia literarum, sed maior virtus animi«, »nullum opus ingenii, sed totum Dei munus«¹⁶ oder auch in der ironisch-beißenden Kritik am Bücherwesen in *De librorum copia* (*De remediis* I, 43), in allen diesen Ausführungen werden die zentralen Referenzpunkte humanistischen Selbstverständnisses, Bücher/Texte, propositionale Rationalität und das Ingenium, zurückgestellt gegenüber dem inneren Selbst, der Tugend und der göttlichen Allmacht. Der geistigen wissenschaftlichen Beschäftigung mit den »literae«, mit dem geschriebenen Wort und den Texten, auch wenn sie in vielen Textpassagen dann doch positiv gesehen wird – wenn etwa das Schreiben gegenüber der Kontingenz der Außenwelt zum eigentlichen Existenzort des Ich wird¹⁷, wird noch ein absoluter Wert vor- und übergeordnet: die innere Tugend-

dass Petrarca seinen Augustinus durch selektive Lektüre konstruiert: Ihn interessieren die frühen, platonisch-neuplatonisch inspirierten Texte und vor allem die *Confessiones*, vgl. Flasch, Vorwort in Petrarca 2005, S. VIII. Andererseits erwähnt Petrarca, der sich der Bedeutung des Augustinus für sich selbst klar bewusst war, wie übrigens etwa auch sein Freund Giacomo Colonna, dass er wohl doch auch *De civitate Dei* und die späten *Retractationes* gekannt hat, vgl. *Familiars* II, 9 (n. 8–9), Petrarca 2005, I, S. 100, zu *Retractationes* vgl. n. 13, S. 101 (und Kommentar), zu *De civitate Dei* XV, 9 (n. 5–8), Petrarca 2009, 2, S. 133 f.; XVII, 1 (n. 11 f.), S. 209.

¹⁴ So etwa *Familiars* II, 9 (n. 10–12), Petrarca 2005, I, S. 101; IV, 3 (n. 6), I, S. 194: »dieser unvergleichliche Mann«; IV, 15 (n. 8–9), I, S. 226: »in der Philosophie den höchsten Rang« einnehmend, auch hier folgt Petrarca gerne Cicero, vgl. *Ad Atticum* IV, 16, 3; XVII, 1 (n. 11), Petrarca 2009, 2, S. 209: den »Fürsten der Philosophen, Platon«, ebenso XVIII, 2 (n. 11), 2, S. 273; XIX, 3 (n. 27), S. 327. Hierzu Trinkaus 1979, S. 11–15.

¹⁵ Hierzu auch Quillen 1998, S. 3 f.

¹⁶ Petrarca, *Familiars* VII, 17; X, 3: »nullum hic adminiculum literarum, nullum opus ingenii, sed totum Dei munus«; *Seniles* XI, 7: »stude ut doctus, sed multo maxime vir bonus et quotidie te melior fias«.

¹⁷ Zum Schreiben *Familiars* VI, 2 (n. 21): »Ibi enim, non alibi, meus sum; ibi meus est calamus«; zu den Büchern etwa *Familiars* III, 18, Petrarca 2005, I, S. 163–165: Bücher werden hier auch Individuen gleichgesetzt, die man nicht nur in ihrem Äußeren, also kostbarer Einband, wertvolles Material, schöne graphische Darstellung, sondern vor allem

bildung unter strikt christlicher Perspektive, die keine Bildung der Rationalität, sondern eine des Herzens und der Seele ist. Das später zu einem der Hauptthemen des rinascimentalen Diskurses werdende ingenium (ingegno) wird, als ob es das religiöse Subjekt des Pelagius mit seiner positiven Antwort auf die quid-est-in-nobis-Frage wäre, immer wieder gegen die alles umfassende Verfügungsmacht Gottes zurückgesetzt. Dies ist sicherlich ein Teilaspekt auch der Präsenz des Augustinus im gesamten Denken des Petrarca. Diese Präsenz ist es aber auch gewesen, die einen Weg eröffnet hat, der über die Selbstbeobachtungen des Montaigne bis hin zu Pascal, Rousseau und zur Empfindsamkeit des 18. Jahrhunderts führen wird: den Weg der insistierenden, ungeschminkten, kein Sich-Zeigen eines inneren ›movimento‹ auslassenden Selbstbefragung, Selbstbeobachtung, Selbstspiegelung in sich und in anderem/anderen (Landschaft, Freunde, Laura, die eigene Zeit). Petrarca vollzieht diese Selbstbefragung, die als Folge ein aus vielen Strahlen bestehendes, hell leuchtendes Bündel sprachlicher Umsetzungen zeitigt, konsequent und bis in die letzten Winkel seiner mentalen Befindlichkeit hineinleuchtend. In der Prosa, der lateinischen der Familiars, des *De vita solitaria*, des *De remediis*, des *Secretum* vor allem, führt dies zu so eindrücklichen biographischen, das eigene Leben als stilisierte Wiederholung antiker Topoi inszenierenden Passagen wie der Parallel-Odyssee in Familiars I, 1¹⁸; poetisch-lyrisch, und hier vor allem im *Volgare*, stellt die ingeniose Produktivität Petrarcas einen Höhepunkt europäischer Dichtkunst dar und führte zu Versen wie den folgenden: »non come fiamma che per forza è spenta, / ma che per se medesima si consume, / se n'andò in pace l'anima contenta, / a guisa d'un soave e chiaro lume / cui nutrimento a poco a poco manca, / temendo al fine il suo caro costume«¹⁹. Philosophisch-diagnostisch ein initialer Paukenschlag, dessen Erschütterungen, weil sie der Ausdruck der durch Petrarca intensiv beschriebenen Zwiespältigkeit menschlicher Existenz zu unverwechselbarem Ausdruck bringen, noch lange gehört werden sollten. Hier finden wir grundlegende Einträge zu dem, was wir gewohnt sind, als ›das Innere‹, ›das Ich‹ oder als ›Subjektivität‹ zu bezeichnen²⁰, obgleich doch diese

auch in ihrem Inneren, d.h. im semantischen Gehalt der vox articulata, kennenlernen kann (vgl. n. 3). Diese Einschätzung der Bücher, ihre funktionale Bedeutung als Ort der Erschließung von tradiertem Wissen, wird sich über die ganze Neuzeit hin erhalten, vgl. etwa Juan Luis Vives, *De disciplinis*, lib. I, c. 4, in: Vives 1964, VI, S. 29: »aliud sint libri quam voces, et loquendi rationes, ac formulae, quae qui intelligit, is demum assequitur scriptoris sententiam, non alius«.

¹⁸ Vgl. Enenkel (2008), S. 1–2, der diesen Passus mit guten Gründen als ›Anfang‹ an den Anfang seiner Darstellung der Entwicklung der Autobiographik gestellt hat; S. 2–3 zum Zusammenhang Autobiographie-Authentizität, S. 11–15: zur Diskontinuität, S. 1: »Was Petrarca hier macht, ist revolutionierend und aufrüttelnd«, Gegenmodell zur negativen Besetzung durch Philautia, Superbia, Vanitas (siehe Einleitung), S. 40–145 zu Petrarca.

¹⁹ *Triumphus mortis* I, 160–165; Petrarca 1996 b, S. 298.

²⁰ Küpper (1992).

anachronistischen Begriffe nur unzulänglich den hier entfalteten Reichtum fassen können. Nichts ist einlinig im Denken des Petrarca, überall finden sich gegenläufige Strukturen: der Weltzugewandtheit, die wie wohl kaum jemals zuvor die Landschaft und das Sich-Zeigen der Dinge in Sprache zu gießen in der Lage war, entspricht eine ebenso deutliche Skepsis gegenüber dem Eigenwert des Existierens mit seinem empirisch-sensuellen Phänomenreichtum – so kann die tote Laura sagen: »viva son io, e tu se' morto anchora« – »Lebendig bin ich (sc. die doch schon tot ist), und du (sc. derjenige, der eigentlich noch lebt) bist derjenige, der noch tot ist«²¹; der *videndi cupiditas* des innerweltlichen Ich, die das Landschaftliche als Symbolon der äußeren Welt und Natur in immer neuen Anläufen zu erfassen sucht, ist das transzendierend-aszendierende moralisch-religiöse Ich entgegengesetzt, das auch die Landschaftserfahrung (etwa die Besteigung des Mont Ventoux) noch zum Index mentaler Prozesse (etwa der *cognitio sui*; siehe unten zum Ich-Begriff oder eben der bedrängenden Erfahrung der »Enge«, *angustia*, des Endlichen) transformiert²² – hierin ist der große Unterschied einer »naturalistischen« Naturerfahrung zu sehen, die die Natur oder die einzelnen Dinge in der Natur als diese selbst nimmt und meint²³; das (lyrische) »Ich« des Canzoniere besteht in einer komplexen, hin- und herschwingenden Bewegung zwischen unterschiedlichen, häufig gegensätzlichen Haltungen und Einstellungen, das, dies das Herausragende an diesem lyrischen Gebirge, paradigmatischen Ausdruck in Versen wie folgendem gefunden hat: »sento nel mezzo de le fiamme un gielo«²⁴. In den Texten überlagern sich daher verschiedene Schichten, die sich gegenseitig nicht notwendigerweise negieren müssen, sondern steigernde, intensivierende Wechselwirkung aufweisen können²⁵. Um das Denken des Petrarca zugänglich zu machen, empfiehlt es sich, die aus einem Zentrum generierte Pluralität und Polyperspektivität durch die Diskussion ebensolcher durch Begriffe indizierter Perspektivachsen zu erschließen. Dies soll zunächst mit Blick auf das Ich Petrarcas und dessen vielschichtige Ausdrucksformen geschehen, dann mit

²¹ *Triumphus mortis* II, 22; Petrarca 1996 b, S. 314; dort im Kommentar die Hinweise auf die möglichen Quellen für dieses im Ursprung platonische Motiv, z. B. Cicero, *Somnium Scipionis* III, 14; *Tusculanes* I, 31, 75; Augustinus, *Civ. Dei.*, XII, 21.

²² Martinelli (1977), S. 151–153; Güntert (2000), bes. S. 145 f., 152.

²³ Zum Naturalismus in der Naturphilosophie und vor allem auch in der (zu dieser gehörenden) Psychologie siehe Kapitel Natur, unten, S. 1412 ff, 1427 f.; vgl. etwa Gessner, *De raris herbis*; Gessner 1556, S. 43–67, S. 47–48: Es gibt keine größere Freude oder (epikuräische) Lust als die unmittelbar selbst erlebte Naturerfahrung etwa der Besteigung der Berge um Luzern.

²⁴ Petrarca, Canzoniere CXXII, 4; CXXIX, 21: »questo mio viver dolce amaro«; CXXXII, 10–14: »fra sì contrari venti in fra le barca / mi trovo in alto mar, senza governo, / sì lieve di saver, d'error sì carca, / ch'i'medesmo non so quel ch'io mi voglio; / e tremo a mezza state, ardendo il verno«; CXXXIV; *Secretum* II, 49; Petrarca 2004, S. 180 (ed. Martelotti, S. 86): »aliquid, licet falsi, dulcoris inmixtum est«; vgl. auch Niederer (2000), S. 37: »un ondeggiamento continuo tra attitudini contrastanti«.

²⁵ Kablitz (1994), S. 40.

Blick auf den Zusammenhang der drei ›Welten‹, den der spätere Humanismus ausprägen wird, also, neben dem Ich-Individuum als *mundus minor*, die Welt des Weltganzen (*mundus maior*), die für Petrarca, obgleich als Natur von Gott geschaffen, unter dem *Dominium* der Fortuna steht, und die Welt des Göttlichen (*mundus divinus*)²⁶.

I. Ich

Das Ich des Petrarca setzt sich aus vielen Facetten zusammen, die er selbst in verschiedenen seiner Werke immer wieder beleuchtet und ausleuchtet, zu den wichtigsten gehören 1) das Mit- oder Bei-sich-Sein (*secum esse*), 2) das auf ein (bestimmtes) Ziel Aus-Sein (*intentio animi*, *tranquillitas animi*, *Familiare IV*, 2), 3) das Sich-darstellen-Wollen, das in permanenter Nähe zur Autobiographie, ja zur ›Selbstkonstruktion‹ steht (vgl. Enenkel 2008, S. 52–67) und das Selbst dieser Reflexion gegen die Fragilität des Existierens, gegen die Vergänglichkeit und Hinfälligkeit des Lebens zu stabilisieren sucht – vom Ausdrucksbedürfnis nicht zu trennen ist daher die sensible Zeiterfahrung (der Innenzeit wie auch Außenzeit oder Weltzeit), die Wahrnehmung der Welt des mittleren *trecento*, die auf die Individuen ›eindrückt‹²⁷; 4) das Wissen-Wollen (*studii desiderium*, *honestia studia*) und damit sein Verhältnis zur Wissenschaft (vor allem auch zur Scholastik, zum Bücherwissen); 5) das Lieben-Wollen und das Erfahren der Liebe und da-

²⁶ Zu dieser Einteilung vgl. Leinkauf, Cusanus 2006, S. 52f., 119f.; 2010, S. 22–24 (zu Giordano Bruno).

²⁷ Schlagend beeindruckend hier der Beginn der *Epistolaris praefatio* von *De remediis*, die Petrarca an seinen Freund Azzo schreibt, mit dem Anfangssatz: »Cum res fortunaeque hominum cogito incertosque et subitos rerum motus, nihil ferme fragilius mortalium vita, nihil inquietius invenio« – »Wenn ich an die Angelegenheiten und Schicksale der Menschen denke, an die ungewissen und plötzlichen Veränderungen der Dinge, finde ich kaum etwas Zerbrechlicheres und Ruheloseres als das Menschenleben« (Übers. Schottlaender, *De remediis* S. 45). Hier tritt das Ich (im Akte des *cogitare*) dem Menschsein, der *humanitas* gegenüber, der stabile, sichere, zum Urteil gelangende Akt des Denkens (*cogito*) der instabilen, unsicheren und ruhelosen Lebensbedingung des Menschen als Gattung (*conditio humana*, *miseria-hominis-Topos*). Zur *fragilitas/fragilità* vgl. *Canzoniere LXIII*, 5–8: »la fràile vita ch'ancor meco alberga, / fu de'begli occhi vostri aperto dono, / et de la voce angelica soave«; *Familiare IV*, 12 (n. 30–32), Petrarca 2005, I, S. 218; VII, 12 (n. 1), I, S. 374. Man darf aber gegenüber diesen eindringlichen Texten nicht vergessen, dass Petrarca auf der anderen Seite die Stabilität und Konstanz der Wesensform oder der »Natur« nicht ohne Emphase behauptet hat, vgl. *Familiare V*, 8 (n. 8), Petrarca 2005, I, S. 268: »Zu bedenken ist, dass zwar im Laufe der Zeit selbst Städte zerfallen, Herrschaften wechseln, Sitten sich ändern, Gesetze sich wandeln, dass aber die ihnen eigene Natur sich gleich bleibt und die Seelen der Menschen und die Krankheiten dieser Seelen beinahe alle noch sind, wie sie waren, als Plautus solche Verse ersann« (Übers. Widmer; Bezug ist Plautus, *Asin. I*, 3, 156–158. Siehe unten II, 1 zur Vielheit im Welt-Begriff).

mit des Gegensatzes Wille/Affekt – Verstand/Rationalität. Dieser Facettenreichtum des Ich spiegelt sich, neben der sozusagen nach Innen gewendeten Auffächerung (Laura-Liebe, Tugendreflexion, christlicher Glaube, Selbst-Analyse), in die Selbstexplikationsbereiche des Reisens, Memorierens, Dichtens, Disputierens und Kommunizierens (Briefe). Die sich etwa in der Rhetorik (eloquentia) und Dichtung (poesia) – dem Hauptexplikat, das alle anderen wiederum in sich reflektiert – zeigende Vielfalt, »das Kaleidoskopartige«²⁸ und Prozessuale, alles dieses macht Petrarca, weil es in ihm nicht nur vorhanden ist, sondern weil er es intensiv als solches affirmiert und zum Ausdruck bringt (weil er es eben will), zu einer genuin prämodernen Figur. Das Ich ist durch Vielheit, Varietät und Flexibilität bestimmt, ohne jedoch aufzuhören, als Einheit Bild der göttlichen Ursprungseinheit zu sein (siehe unten zur Theologie, S. 304 ff.)²⁹, es bewegt sich in einer perma-

²⁸ Enenkel 2008, S. 65. Zum Ich vgl. Trinkaus 1970 I, S. 5–17; Zak 2010.

²⁹ Das Ich oder Selbst ist ja immer noch, das wird an manchen Stellen auch hinreichend deutlich, in der größeren Einheit der Seele aufgehoben: Diese Seele ist, ganz platonisch und augustinisch, auf der Grenzscheide des Sinnlichen und Geistigen deren nachhaltige Vermittlung. Sie ist so im Kern, der ihr Geist ist, eine transzendente Einheit, vgl. etwa Familiare XXII, 4 (n. 7), Petrarca 2009, 2, S. 522. Zur Dialektik von Einheit-Vielheit im Ich vgl. Stierle 2003, S. 122: »Wie später bei Montaigne, ist das Subjekt der Entscheidung, das eigene Ich, prinzipiell plural«; Stierle konstatiert eine »neue Anthropologie der Vielfalt«, S. 173–77. vgl. Familiare XI, 12 (n. 10), Dotti II, S. 1207: »humane mentis varietas etiam doctioribus insita, et nisi a perfectis uni summo bono inherentibus numquam prorsus evitabilis!« Petrarca 2005, 1, S. 596. Dies bedeutet aber eben keine grundsätzliche Pluralität des Ich, das damit ja auch der negativ besetzten distractio-animi-Gefahr ausgesetzt ist (Opera omnia II, 944: »terrui amissio temporis atque animi distractio«; Secretum III, Carrara 1977, S. 180 der Vorwurf seitens Augustinus an Petrarca: »quod in diversa distractus evanuisse in singulis«), sondern betont die (vor-philosophische) Absorption des Ich durch die Attraktivitäten der externen Welt. Petrarca argumentiert und lebt hier auf einer scharfen Grenzscheide zwischen positiver Bewertung des Vielheitlichen und dessen negativer, seit Augustinus herausgestellter pathologischer Wirkung auf das Ich. Vgl. Familiare XII, 8 (n. 4), Rossi III, S. 30: »Virtus studii frequentie fastidium demit«, Petrarca 2005, 1, S. 644; Secretum III, ed. Carrara 1977, S. 180–194). Augustinus empfiehlt: »modo te ipse non deseras« (Secretum III, S. 192), d.h. Abwendung vom Vielen, der Zerstreuung, dem Werk – Petrarca widersetzt sich und entscheidet sich für sein Werk, aber unter Berücksichtigung der Einheits-Wiederherstellung: »adereo michi ipse quantum potero, et sparsa anime fragmenta (= das Werk) recolligam, moraborque mecum sedulo«. Vor allem die Briefe, die Briefsammlungen wie die Familiare und die Seniles, sind unmittelbarer Ausdruck der über sein ganzes Leben hin sich erstreckenden Erfahrung, Exploration und Kontaktaufnahme mit der Wirklichkeit, vor allem in Gestalt seiner Freunde, vgl. Stierle S. 185–235, S. 185: Die Familiare repräsentieren das Schauspiel »eines sich in sich selbst spiegelnden freien Geistes in der Mitte des 14. Jahrhunderts«. Familiare I, 1, Dotti I, S. 15: »quonam modo amicum licet, nisi sit idem alter ego, lecturum hec sine fastidio arbitremur, diversa invicem et adversa, in quibus non idem stilus, non una scribentis intentio, quippe cum pro varietate rerum varie affectus animus illa dictaverit, raro quidem letus, mestus sepe?« – auch hier ist die varietas und Gegensätzlichkeit nicht positiv konnotiert, sondern als faktisch konstatiert! Andererseits entwickelt Petrarca den Gedan-

nenten Dialektik von unausweichlicher Entfaltung in Vielheit und gleichzeitiger Bewahrung, Restitution und Affirmation der Einheit (die folgenden Punkte sollen zentrale Momente dieser dialektischen Bewegung benennen und klären). Es stellt sich, bewusst zwischen den Überlieferungen der Antike und des Mittelalters stehend, in die durch das neu aufkommende Differenzbewusstsein erzeugte Grundspannung, und zwar tut es dies insistierend auf seinem eigenen Urteil, auf der intellektuellen Freiheit, einer Freiheit nicht vom zwingenden Sachgehalt, sondern von der Konventionalität, und auf dem Recht, gegen die trans-individuell, vor-subjektiv organisierten Enzyklopädien und Kompendien der Spätantike und des Mittelalters eine eigene Auswahl – »meine für mich besonderen Bücher« (»libri mei peculiare«) zu stellen³⁰. Damit wird Individualität mit einem reflektierten Ich-Begriff verbunden. Es bleibt die ontologische Einheit des Individuellen, es verändert sich aber die intellektuell-psychische Dynamik, denn der Humanismus implementiert, mit Petrarca beginnend, in einen negativ besetzten Diskurs hinsichtlich der Selbst-Stilisierung des Individuums, der durch *vanitas*, *superbia* und *philautia* charakterisiert gewesen ist, einen positiven Kern, der es ermöglicht, sich selbst als Verlängerung antiker Muster – Odysseus, Metabus, Camilla (Petrarca, *Familiare* I, 1) – zu sehen und die Antike überhaupt als der eigenen Zeit zugeordnete, paradigmatische Zeit zu deuten, gewissermaßen als Zeitgenossenschaft³¹. Im *Rationarium vitae* (1393/1401) des Giovanni Coversini da Ravenna (1343–1404?) artikuliert sich in unmittelbarer zeitlicher und sachlicher Nähe zu Petrarca (man darf einen Einfluss von *De vita solitaria* annehmen) diese neue Form des Ich-Bewusstseins des Individuums: »nemo enim quam se quemquam melius novit, sue vite nemo verior testis (...) de te igitur paululum fare, sequestra, redde te tibi« (Coversini 1986, S. 51–52) – »niemand kennt sich besser, als man selbst es tut, niemand ist wahrhaftiger Zeuge des Lebens (...) sprich also nicht viel über dich, gib nicht viel preis, gib dich dir selbst zurück«. Hier ist als »neu« zu bewerten, dass, jenseits aller Stilisierungen, Verdeckungen, Maskierungen, die im Genre des Autobiographischen üblich gewesen sind, doch ein grundsätzliches Relationsverhältnis anerkannt wird, dessen Evidenz nur aus dem Bewusstwerden der unabweislichen Bedeutung der Selbst-Gegenwart, des Bei-sich-Seins und der – scheinbar – durch nichts getrüben, durch nichts verstellbaren Zeugenschaft (*testis*, *testimonium*) resultiert³².

ken des inneren Rückzugs, *Familiare* XV, 8; XIX, 3; *De vita solitaria* I, c. 4, ed. Enenkel 1990, Z. 42–92, Komm. S. 420–428; vgl. Rabbow 1954. Quellen Seneca (vgl. *Secretum* II, 100–102), ep. 25, 6–7; 56 passim; 104,7. Epikur frg. 209, Usener, Epiktet Ench. 4, 12, 7.

³⁰ Vgl. Fubini 2003, S. 53 f.

³¹ Siehe die Analysen und Beobachtungen von Enenkel 2008, S. 1–39.

³² Es ist ein Verdienst der Forschungen zur Autobiographie von Enenkel, diese Texte wieder in Erinnerung gerufen zu haben und ihren Stellenwert im Kontext der Debatte um Ich, Subjekt, Individuum erkannt zu haben, vgl. Enenkel 2008. Neben Coversini verweist Enenkel auch auf Giannantonio Campanos Autobiographie (1455/6). *Opera*, Ms Urb. Lat. 338, f. 109v–110v: Autobiographie (1455/6): »non alio poteram tibi teste probari/certius,