

# GIORDANO BRUNOS KONZEPTION DES SCHÖNEN IN DE GLI EROICI FURORI

Barbara KORNMEIER  
Kunsthistorisches Institut der  
Freien Universität de Berlín

## ABSTRACT:

The main aim of this paper is to examine Giordano Bruno's conception of beauty in his book *De gli Eroici Furori*. Firstly, I place Bruno's conception of beauty in the frame of his theory of knowledge, whose central problem is how we can know the divinity. Next, I connect Bruno's analysis of beauty with the problem of form and harmony, which is traced back to the classical problem of unity in variety. On this basis I examine the question about how we can know the beauty in the world. The knowledge of beauty requires that the beauty in the world is given a spiritual form, the unity of the idea, i.e. it requires the acknowledgement of its divine origin.

## KEYWORDS:

beauty, divinity, harmony, unity in variety.

## EINLEITUNG

Thema dieses Aufsatzes ist Brunos Konzeption des Schönen in *De gli Eroici Furori*, worin sich Bruno am ausführlichsten mit dem Schönen beschäftigt. Diese Schrift besteht aus zwei Teilen mit jeweils fünf Dialogen. Außer im letzten Dialog diskutieren zwei Gesprächspartner verschiedene Sonette über das Thema der heroischen Liebe zum Göttlichen. Hierfür stellt wohl die wichtigste Metapher der Aktaion-Mythos dar, an dem die beschwerliche Jagd nach der göttlichen Schönheit exemplifiziert wird. Obwohl sich Bruno nicht in erster Linie als Ästhetiker verdient gemacht hat, knüpft er doch mit *De gli Eroici Furori* an die Tradition der Liebestraktate der Renaissance an, indem er - ebenso wie die Neuplatoniker - den Aufstiegsgedanken des platonischen Symposion thematisiert.

Auch in Brunos Weltbild befindet sich die Gottheit zwar jenseits der menschlichen Erfahrungswelt, aber über ihre Schöpfung teilt sie sich den Menschen mit. Schönheit ist dabei lediglich eine Manifestation der Gottheit (neben der Gutheit oder der Wahrheit) in der Welt<sup>1</sup> und stellt für den Menschen einen Weg dar, sich dem Wesen der Gottheit erkennend zu nähern. Die Welt als Experimentierfeld des Menschen verhält sich wie eine Spur (vestigium) analog zu ihrer Ursache oder wie ein Negativ zum

---

<sup>1</sup> Siehe Bruno 1908,1059 f. Auch Puglisi 1953, 40 ist der Ansicht, das Ästhetische bei Bruno sei direkt in der Gottheit verankert.

Gegenstand, und so ist Erkenntnis (des Schönen) in der Welt auch immer eine Annäherung an die Gottheit und umgekehrt: der Weg der Erkenntnis des Göttlichen läuft über deren Entäußerung als Welt. Das Schöne nimmt in Brunos System eine Schlüsselposition ein, ist aber nicht nur auf den ästhetischen Bereich festzulegen. Vielmehr besitzt dieser Begriff eine kosmologische und anthropologische Dimension, deren kurze Darstellung zunächst überhaupt ein Verständnis von Brunos Konzeption des Schönen ermöglicht.

Meine Untersuchung wird sich neben dem Versuch einer Annäherung an die Definition des Schönen bei Bruno in 1. um den Komplex des Aufstiegs der Seele bzw. der heroischen Leidenschaft insofern erweitern müssen, wie es zur Erhellung des Schönen innerhalb der Relation Mensch - Welt - Gottheit notwendig erscheint. Denn Erkenntnis des Schönen bedeutet bei Bruno zwangsläufig Aufstieg der menschlichen Seele in der Seinshierarchie, eventuell sogar bis zum Verlassen der Sphäre des Endlichen und zur Teilhabe am Göttlichen. So beschäftigt sich 2. mit den Möglichkeiten menschlichen Erkennens des Schönen anhand des Jagdmotivs.

## 1. SCHÖNHEIT ALS ÄUSSERUNG DES GÖTTLICHEN

### 1.1. Die Welt als Zugang zum Göttlichen

#### 1.1.1. Immanenz und Transzendenz des Göttlichen

Bei Giordano Bruno offenbart sich die Gottheit oder absolute Wahrheit auf zweierlei Art: Einmal immanent als die Erscheinungen in der Welt (in *De gli Eroi* Furori symbolisiert als Diana) und zum anderen transzendent (chiffriert als Apoll), wobei sich ihre Transzendenz nur durch ein «Denken in Phantasmen»<sup>2</sup> - wie es die Peripatetiker formulierten - oder mit Hilfe der Negativen Theologie näher erkennen läßt. Diese versucht mit negativen Kennzeichnungen wie z.B. das Unendliche, das Non-aliud, Einheit ohne Andersheit usw. das Wesen Gottes in umkreisender Annäherung zu erfassen, da der entsprechende Sachverhalt mit positiven Zuschreibungen nicht ausgedrückt werden kann:

«Questa verità e cercata come cosa inaccessibile, come oggetto inobiettabile, non sol che incomprendibile. Però a nessun pare possibile de vedere il sole, l'universale Apolline e luce assoluta per specie suprema ed eccellentissima; ma sí bene la sua ombra, la sua

<sup>2</sup> So in Bruno 1908, 1158f.: «[...] se creder vogliamo che la piE alta e profonda cognizion de cose divine sia per negazione e non per affermazione, conscendo che la divina beltà e bontà non sia quello che può cader e cade sotto il nostro concetto, ma quello che è oltre ed oltre incomprendibile; massime in questo stato detto speculatore de fantasmi dal filosofo, e dal teologo vision per similtudine speculare ed enigma; perché veggiamo non gli effetti veramente e le vere specie de le cose, o la sustanza de le idee, ma le ombre, vestigii e simulacri de quelle [...]».

Diana, il mondo, l'universo, la natura che è nelle cose, la luce che è nell'opacità della materia, cioè quella in quanto splende nelle tenebre»<sup>3</sup>.

Diese transzendente Wahrheit kann zwar vom Menschen nicht begriffen werden, aber durch das «Übersteigen der Gesetzmäßigkeiten der natürlichen Dinge»<sup>4</sup> kann sie von einigen wenigen erreicht werden. Begriffen werden kann nur das immanent Göttliche in seiner Entfaltung als Welt, die als Ganze genommen, auch wenn sie aus unzähligen Individuen besteht, eine lebendige Einheit darstellt. Darum sieht Bruno wie die neuplatonische Tradition das Universum, in dem die ursprüngliche Einheit der Gegensätze räumlich und zeitlich auseinandergetreten ist, als Gleichnis der Gottheit<sup>5</sup>. Das Universum gibt die für die Gottheit charakteristische Einheit als verdinglichte Vielfalt in der Endlichkeit wieder. Diese komplexe, organische Einheit manifestiert sich als die erfahrbaren Erscheinungen des Universums, und obwohl sich die Gottheit nicht in ihnen befindet, für den menschlichen Geist Rückschlüsse auf die Gottheit zu. Denn die Ursache der Welt (das Göttliche) ist gegenwärtig als ihre Folge, welche charakterisiert ist durch das Verhältnis Einheit - Vielheit, und der Ort der Einheit ist die Vielheit der Erscheinungen in der Welt.

Diese Suche nach der transzendenten Idee mittels des Intellekts zeigt Bruno paradigmatisch in der Jagdmetapher. Der Jäger Aktaion macht sich mit seinen Jagdhunden auf, die Göttin Diana im Dickicht des Waldes zu suchen. Nachdem er die Schönheit der Göttin im Bade erblickt hat, verwandelt er sich in einen Hirsch und wird nun selbst zur Beute seiner Hunde. In dem Mythos will der Jäger Aktaion die göttliche Schönheit erfassen<sup>6</sup>, welche die Erscheinung des göttlichen Seins an sich ist, indem er «auf dem Wege der Wirkungen zur Kenntnis der Ursache» gelangt<sup>7</sup>.

### 1.1.2. Die Vermittlung des Göttlichen

Weil die Gottheit in ihrer Absolutheit die Kapazität des menschlichen Geistes übersteigt, muß sie ihm vermittelt gegenüberreten. Die Gottheit wird also nicht in ihrer Substanz geschaut, sondern indirekt über ihre

---

<sup>3</sup> Bruno 1908, 1123. Hier entsteht zwar der Eindruck einer symmetrischen Gewichtung von Immanenz und Transzendenz, jedoch wie diese Textstelle zeigt, beharrt Bruno letztendlich auf Gottes Transzendenz.

<sup>4</sup> Bruno 1908, 1121.

<sup>5</sup> Siehe Bruno 1907, 241. Vgl. Beierwaltes 1972, 17.

<sup>6</sup> Siehe Bruno 1908, 1005f, 1122 f. und 1156. Schon Platon bezeichnete die Suche nach dem Grund des (menschlichen) Seins als Jagd, wobei das Nachgehen des Verstandes das Ziel der Aneignung des «höchsten Gutes» hatte. Die Jagdmetapher ist also auch eine Methodenmetapher. Siehe Platon 1958b, 66 c 2. Zu dieser Thematik siehe auch Classen 1960, 30 ff.

<sup>7</sup> Bruno 1908, 1158.

Abbilder (simulacri), welche göttlich sind, da sie sich von der göttlichen Schönheit herleiten:

«Perché come l'occhio nostro [...] non riceve la luce del foco ed oro in sustanza, ma in similitudine; cossí l'intelletto, in qualunque stato che si trove, non riceve sustanzialmente la divinità onde sieno sustanzialmente tanti dei quante sono intelligenze, ma in similitudine; per cui non formalmente son dei, ma denominativamente divini, rimanendo la divinità e divina bellezza una ed exaltata sopra le cose tutte»<sup>8</sup>.

Metaphorisch ist die Vermittlung der Gottheit in der Figur der Diana ausgedrückt. Sie repräsentiert in den Eroiçi Furori das vielfältig Seiende, eben das Abbild des göttlichen Prinzips in seiner Entfaltung als Welt, gekennzeichnet durch Einheit, Harmonie und Schönheit<sup>9</sup>. Bruno schreibt daher der Göttin alle Erscheinungsformen der Dinge zu, die auf die «göttliche Güte, Intelligenz, Schönheit und Weisheit» verweisen<sup>10</sup>.

Das Verhältnis Einheit und Vielheit, Gottheit und Welt wird durch die Gegensätzen Apoll - Diana, luce - ombra, sole - luna ausgedrückt, wobei das Erscheinen des letzteren immer das erste (als Grund bzw. Ursache) impliziert. Auch Dianas Erscheinung gibt indirekt Aufschluß über den Grund ihrer eigenen Erscheinung, nämlich den Verweis auf Apoll, das absolute Licht (luce absoluta)<sup>11</sup>.

So ist Actaions Jagdbeute nicht das Absolute<sup>12</sup>, die Gottheit selbst, sondern die intelligiblen Erscheinungen der idealen Begriffe (Diana), die er in der Welt durch Kontemplation sucht.

## 1.2. Die Weltseele als formende und ordnende Instanz

Über die Weltseele vermittelt sich der göttliche Geist ins Universum, während diese den Einzeldingen den Geist (mens) oder die Vernunft verleiht. In diesem Akt des Belebens oder Beseelens grenzt sie die einzelnen Dinge als endlich ab, bleibt aber selbst unendlich. So steht die Weltseele, die alles macht, zwischen dem göttlichen Geist, der alles ist, und dem empfangenden Geist des Einzel-Seienden, der alles wird<sup>13</sup>. Gleichzeitig ist sie unteilbar und allgegenwärtig, auch wenn sie an den Individualseelen teilnimmt<sup>14</sup>.

<sup>8</sup> Bruno 1908, 1160. Zur indirekten Aufnahme des Göttlichen über dessen Abbilder siehe auch Bruno 1908, 989, 1123 und 1158. Ferner vgl. Blumenberg 1966, 461.

<sup>9</sup> Beierwaltes 1985, 428; siehe auch Bruno 1908, 1125.

<sup>10</sup> Bruno 1908, 1099.

<sup>11</sup> Bruno 1908, 1123.

<sup>12</sup> Bruno 1908, 1012.

<sup>13</sup> Bruno 1907, 175.

<sup>14</sup> Siehe Bruno 1908, 1120f und 1026. Wegen ihrer Unteilbarkeit ist sie «ganz im Ganzen der Welt und ganz in jedem Teil des Ganzen». (Beierwaltes 1977, 15). Metaphern für ihre Omnipräsenz sind bei Bruno einmal die der Stimme, welche in

Während die Weltseele der Materie die göttliche Substanz mitteilt, gestaltet sie wie ein innerer Künstler (*artefice interno*) aus deren Schoß heraus alle Formen. Das Formen der Materie ist ein ihr selbst immanenter Vorgang<sup>15</sup>. Die Weltseele, mit dem Ziel, alle Schöpfungsmöglichkeiten zu verwirklichen, um die Vollkommenheit des Universums bzw. den Endzweck der Welt herbeizuführen, ist also für die Realisation alles Möglich-Seienden verantwortlich. Sie befindet sich aufgrund ihres Formstrebens in ewiger Bewegung. Form als die Wirkkraft der Weltseele ist dabei potentielle unendliche Geistbewegung, weil jede Erscheinung in der Welt nur eine Aktualisierung unendlich möglicher Formen ist<sup>16</sup>.

Da die Weltseele vor allem aus Geist besteht, vollziehen sich die Bewegungen innerhalb der Welt durch «Denken» als die Tätigkeit des Geistes, indem Denkbare (Mögliches) in Gedachtes (Tatsachen) überführt wird<sup>17</sup>; dabei bekommt jedes endlich festgelegte Ding einen Platz im Universum - das ist durchaus räumlich zu verstehen. Die Weltseele setzt die vielfältigen Dinge in Bezug zueinander und als Summe bilden sie den einheitlichen Gesamtzusammenhang der Welt (*connexio rerum*)<sup>18</sup>. So schafft «göttliches Denken» bzw. die Weltseele als ausführendes Organ auch Schönes und Vollkommenes durch Synthese der Gegensätze. Diese Synthese bestimmt die Harmonie oder die Schönheit der Welt.

Zusammengefaßt lassen sich zwei Hauptfunktionen der Weltseele bestimmen: a) eine die Materie durch kreatives Gestalten formende, welche beseelt, und b) eine die Dinge ordnende, welche Zusammenhang schafft. Darum ist die Weltseele selbst auch die Einheit der beiden gegensätzlichen Bewegungen Vereinzelung und Verallgemeinerung. Wir können sie zwar

---

allen Teilen eines Raumes hörbar ist (Bruno 1907, 189.) und zum anderen die des Kreises. Dabei ist das Wesen des Kreises sein Zentrum, während die Peripherie das Zentrum expliziert und dadurch der Kreis erst wirklich wird. (Bruno 1907, 239ff.)

<sup>15</sup> Form ist immer aktualisierte, zur Wirklichkeit gebrachte Erscheinungsmöglichkeit, reine Potentialität (isolierte Form) kann nicht für sich bestehen. Darum ist Form nur als Materie offenbar und gleichzeitig ermöglicht Materie erst ein Formen. - Eine entsprechende, untrennbare Einheit von «Körperlichkeit» und «Geistigkeit» findet sich auf anthropologischer Ebene in der Konzeption der Seele als einheitliches Prinzip wieder, welches Körper und Geist als gleichberechtigte, gegensätzliche Potenzen miteinander verschmilzt (Bruno 1908, 1097).

<sup>16</sup> Siehe Bruno 1907, 212 und Stadler 1986, 46f.

<sup>17</sup> Dazu Vgl. auch Platon 1958c, 92 c 7ff. Dort wird der Kosmos als Abbild des Denkbaren angenommen, wobei sich das Wirklich-Werden in der Welt als «Denken» vollzieht.

<sup>18</sup> Schon Platon faßt im *Timaios* die Weltseele als den wirkenden göttlichen Nus des Demiurgen auf, welche den Kosmos strukturiert und bewegt. Als «verknüpfendes Band» bewirkt sie den Zusammenhalt zwischen Materiellem und Göttlichem (Platon 1958c, 31 c 2 sowie 32 b 5ff.).

nicht erkennen, aber wir können anhand ihrer Wirkungen in den sinnlichen Dingen (Natur) auf ihr Wesen schließen.

### 1.3. Charakterisierung des Schönen

#### 1.3.1. Reduktion auf Form

Jedes Ding in der Welt nimmt durch sein Geformtsein am göttlichen Prinzip teil, aber nicht jedes in gleichem Maße. Gemäß der plotinischen Tradition ist auch bei Bruno alles Seiende durch Abstieg, Ausfluß und Emanation gekennzeichnet und alles Seiende stellt eine Ableitung oder Teilhabe dar. So teilt sich die göttliche Schönheit «zuerst den Seelen mit, leuchtet in ihnen wieder und teilt sich durch diese den Körpern mit»<sup>19</sup>, in denen dann wiederum für den Menschen die geistige Substanz als Schönheit in Form einer «gewissen Harmonie und Übereinstimmung der Glieder und Farben»<sup>20</sup> sichtbar bzw. erfahrbar wird. Aber Schönheit läßt sich nicht durch empirische Maßverhältnisse festlegen, weil die materielle Basis ihrer Erscheinung einer ständigen Metamorphose unterworfen ist und gar keine absoluten Maße zuläßt. Vielmehr gibt Bruno sozusagen ein relatives Maß an für die Menge an Schönheit, die ein Ding besitzt: das ist die Entfernung zu seinem Ursprung. Durch ihre unterschiedliche Entfernung zum göttlichen Grund werden alle Dinge in der Welt hierarchisch unterschieden und immer wenn Schönes wahrgenommen wird, ist es ein Verweis auf seine (göttliche) Ursache, denn Schönheit führt Bruno auf Form zurück:

«Se [la forma] gli giunge [la materia] di maniera che la natura del corpo, la quale secondo sè non è bella, per quanto è capace, viene a farsi partecipe di bellezza, atteso che non è bellezza se non consiste in qualche specie o forma, non è forma alcuna che non sia prodotta da l' anima»<sup>21</sup>.

Form darf hier jedoch nicht im trivialen Sinne verstanden werden, denn Bruno verwendet ebenso in diesem Zusammenhang den Ausdruck «specie», welcher Artgestalt, Inbegriff, also eine Art Grundmuster bedeutet. In Anlehnung an die Platoniker ist es die Idee, die durch die sinnliche Existenz des Gegenstandes hindurchscheint. In diesem Sinne versteht auch Bruno Form als die geistige Substanz der Dinge aufgefaßt, wobei der Geist die wahre Form aller Dinge ist<sup>22</sup>, weil er (als das wirksame Vermögen der Weltseele) die Erscheinung jedes endlichen Dinges in der Welt hervorbringt.

<sup>19</sup> Bruno 1908, 991f.

<sup>20</sup> So behauptet Bruno 1908, 992: «Anzi quello che n' innamora del corpo è una certa spiritualità che veggiamo in esso, la qual si chiama bellezza; la qual non consiste nelle dimensioni maggiori o minori, non nelli determinati colori o forme, ma in certa armonia e consonanza de membri e colori».

<sup>21</sup> Bruno 1907, 179.

<sup>22</sup> Bruno 1907, 183 und Bruno 1908, 997; siehe auch Michel 1962.

### 1.3.2. Harmonie der Gegensätze

Bruno spricht von einem natürlichen Zustand (*ordine naturale*) des Universums, in dem die existierenden Dinge als Gegensätze aufeinander bezogen bestehen: »[...] il stato della natura il quale ha distinto l'universo in cose maggiori e minori, superiori ed inferiori, illustri ed oscure, degne ed indegne [...]»<sup>24</sup>.

Wie bereits in 1.2. erwähnt, entfaltet sich die Wirklichkeit zwischen den Polen Potenz - Akt, und selbst das Seiende in der Wirklichkeit befindet sich in einem relativen Gegensatz: «[...] nulla si fa assolutamente da un pacifico principio, ma tutto da contrarii principii [...]»<sup>25</sup>.

So hat auch Schönes seinen Gegensatz in der Welt, nämlich Häßliches. Wenn Bruno den Zustand des Schönen als geordnet oder durch Form geprägt begreift, ist es naheliegend den Zustand des Häßlichen durch einen Mangel an Ordnung bzw. an Form, sozusagen als einen Zustand des Chaos zu charakterisieren. Die beiden Pole, das Schöne und das Häßliche, sind ihrem Wesen nach identisch, denn der eine kennzeichnet die Überwindung des anderen. So ist eine Erscheinung, wenn sie ein Minimum an Schönheit besitzt, häßlich, und umgekehrt: wenn eine Erscheinung ein Minimum an Häßlichkeit besitzt, schön. Die Privation des einen bezeichnet den Übergang zum anderen<sup>26</sup>.

Bruno führt allerdings den Widerstreit der Gegensätze auf Freundschaft zurück<sup>27</sup>. Dies kann auf verschiedene Art geschehen:

a) durch die Übermacht oder den Sieg eines der beiden konträren Elemente, so daß das Gegensatzverhältnis zugunsten der einen Partei aufgehoben ist<sup>28</sup>, oder

b) durch die harmonische Fügung (*armonia*), in der die Gegensätze ausgeglichen sind, weil sie in ihrer Gegensätzlichkeit belassen sind und sich zu einem geordneten Gefüge mit einheitlicher Struktur zusammenfinden. Der zweiten Lösung gibt Bruno den Vorzug, indem er sagt: «Non è armonia e concordia dove è unità, dove un essere vuol assorbir tutto l'essere; ma dove è ordine ed analogia di cose diverse [...]»<sup>29</sup>.

Dies ist die zentrale Stelle für Brunos Ästhetik bzw. für seine Konzeption des Schönen. Schönheit führt er, wie schon die Tradition vor ihm auf

<sup>23</sup> Bruno 1908, 1075.

<sup>24</sup> Bruno 1908, 1114. Auch die Prozesse Natur und Geschichte unterliegen bei Bruno einem Wechsel der Gegensätze, allerdings in Form eines Umschlags (siehe dazu Bruno 1908, 1072 f). Dies entspricht dem Auf- und Abstieg der Seele bei den Neuplatonikern (hierzu vgl. Bruno 1908, 944 f).

<sup>25</sup> Bruno 1908, 1079 f.

<sup>26</sup> Hierzu siehe Medicus 1915, 244.

<sup>27</sup> Bruno sagt: «[...] che ogni contrarietà si riduce a l'amicizia [...]» (Bruno 1908, 937).

<sup>28</sup> Bruno 1908, 943.

<sup>29</sup> Bruno 1908, 1020 und 1028.

Harmonie zurück, welche sich in den Erscheinungen der Natur manifestiert. Aber das Ergebnis von Harmonie ist nicht die cusanische *coincidentia oppositorum*, deren Vermittlung der Gegensätze ihre Aufhebung in absoluter Indifferenz zufolge hat, sondern eine neugewonnene Einheit in der Vielfältigkeit, welche die Gegensätze in einen Gesamtzusammenhang stellt.

Und eben diese Synthese leistet die Weltseele, die als Liebe (*amor*) zur Schönheit gedacht wird, als Trieb zur harmonischen Gestaltung in ständiger Überwindung des Häßlichen.

## 2. DIE SUCHE NACH DEM PRINZIP SCHÖNHEIT

### 2.1. Der Weg von der materiellen Schönheit zur absoluten Schönheit

#### 2.1.1. Der Aufstieg der Seele durch die Liebe

Erregt eine materielle Schönheit unser Interesse, evoziert sie die Affekte Staunen und Lieben: «sie fesselt oder bindet aber nicht mit einer Schlinge aus Anmut»<sup>30</sup>. Schnell wird diese schöne Erscheinung vom Intellekt als rein materiell entlarvt, aber die Seele interessiert sich nun derart für alle schönen Dinge<sup>31</sup>, daß sie immer weiter an den Grund deren Schönheit gelangen will, denn diese besondere materielle Erscheinung verspricht die Existenz eines noch viel schöneren Gegenstandes:

«[...] se una bellezza umbratile, fosca, corrente, depinta nella superficie de la materia corporale, tanto mi piace e tanto mi commuove l'affetto, m'imprime nel spirito non so che riverenza di maestade, mi si cattiva e tanto dolcemente mi lega e mi s'attira, ch'io non trova cosa che mi vegna messa avanti da gli sensi che tanto m'appaghe; che sarà di quello che sustanzialmente, originalmente, primitivamente è bello?»<sup>32</sup>

Die absolute Schönheit manifestiert sich in der Welt in den körperlich schönen Dingen, weil die materielle Schönheit Spur des formenden Akts der Weltseele in der Materie ist: «[...] bellezza materiale, la quale è un raggio e splendor della forma ed atto spirituale, di cui è vestigio ed ombra [...]»<sup>33</sup>. Daher stellen die materiell schönen Dinge für den Wahrheitssuchenden den Weg zur absoluten Schönheit dar, welche jenseits dieser spezifischen Erscheinungen liegt. So steigt die Seele vom meßbaren Schönen auf, zu dem, was wahrhaft und ursprünglich schön ist, eben zur Quelle der Schönheit und Wahrheit<sup>34</sup>.

<sup>30</sup> Bruno 1908, 992.

<sup>31</sup> Bruno 1908, 1041.

<sup>32</sup> Bruno 1908, 1076.

<sup>33</sup> Ebd.

<sup>34</sup> Bruno 1908, 1011f und 1102.

Das besonders Mühsame der Suche nach der absoluten Schönheit ist das diskursive und zufällige Absuchen der materiellen Natur nach diesem begehrten Gegenstand<sup>35</sup>. Erfolge hat der Suchende, wenn er in den Erscheinungen deren zugrundeliegende Struktur erkennt. Wie in 1.3.1. dargestellt, beruht körperliche Schönheit auf Teilnahme der Materie an dem universalen Grundprinzip (in diesem Fall der absoluten Schönheit), und wenn der Mensch im individuellen Teilgefüge das Ganze oder die Idee erkennt, erfährt er die Anwesenheit des Absoluten selbst. Diese Erkenntnis erfolgt augenblickhaft. Bruno nimmt hier in Anlehnung an die platonische Tradition an, daß die intelligible Struktur (Idee) durch die körperliche Existenz hindurchscheint und wenn diese begriffen ist, ist die Schönheit nicht mehr nur sichtbar, sondern erkennbar bzw. denkbar. Der sinnliche Reiz allein reicht zur Inspiration der Seele auf dem Weg der Wahrheitsuche nicht aus, aber das sinnliche Auge vermittelt, was sich dem «Seelenaugen» offenbart. Dies ist der Ausgangspunkt des Liebens und Strebens:

«Ma da quello instante che l'animo concipe in se stesso quella figurata non più visibile ma cogitabile, non più dividua ma individua, non più sotto specie di cosa, ma sotto specie di buone o bello, allora subito nasce l'amore»<sup>36</sup>.

Auch bei Bruno ist die Liebe (amor) in Anlehnung an das Wesen des Platonischen Eros<sup>37</sup> die Kraft, die den Zugang zur Gottheit eröffnet. Schon Ficino verschmolz den platonischen Eros mit der Augustinischen Vorstellung der Liebe als Zugang zu Gott. Aber das Neue in Brunos Ansatz ist das eigenständige, aktive Erkenntnisstreben des Menschen. Dabei ist die Liebe eher als Katalysator zu verstehen, der die natürlichen Fähigkeiten und die angeborene Intelligenz des Menschen aktiviert und das Denken antreibt<sup>38</sup>.

<sup>35</sup> Nelson 1958, 204.

<sup>36</sup> Bruno 1908, 1017f.

<sup>37</sup> Bruno 1908, 1053; siehe auch Platon 1958a, 203 c - d.

<sup>38</sup> Dazu sagt Bruno: «Altri [...] da uno interno stimulo e fervor naturale, suscitato dall'amor della divinitate, della giustizia, della veritate, della gloria, dal fuoco del desio e soffio dell'intenzione, acuiscono gli sensi; e nel soffio della cogitativa facultade accendono il lume razionale con cui veggono più che ordinariamente: e questi non vegnono, al fine, a parlar ed operar come vasi ed instrumenti, ma come principali artefici ed efficienti» (Bruno 1908, 986 f.). An dieser Stelle unterscheidet Bruno zwei Arten von «Genien». Zuerst nennt er diejenigen, welche den göttlichen Geist empfangen und von diesem Zeitpunkt an kein eigenes Gefühl und eigenen Verstand mehr haben. Der göttliche Geist bedient sich lediglich ihres Körpers als wirksames Organ. Diese Enthusiasten betitelt Bruno als «Esel» (Bruno 1908, 987). Die anderen dagegen zeigen eine individuelle Verhaltensweise des Denkens, welche sich an ihrem Ergriffensein von der Gottheit zeigt. Diese zweite Art von Enthusiasten bezeichnet Bruno als Künstler oder Helden, welche allein in der Lage sind, ihre eigene Bewegung des Intellekts (Suchen der Einheit) als identisch mit der Gestuftheit der Seinsgehalte in der Welt zu begreifen. Dieses Verhalten beschreibt die prinzipielle Autonomie des Menschen im Erkenntnisprozeß.

Diese Liebe geht vom Sehen aus<sup>39</sup> und analog zur gestaltenden Weltseele treibt sie das Denken an, die verborgene Einheit der Gegensätze, welche das Prinzip der Schönheit darstellt, zu suchen, und auf diese Weise bewirkt sie den Aufstieg der Seele. Als *impeto razionale*<sup>40</sup> treibt die Liebe das Denken auf sich selbst und zugleich zum Göttlichen hin.<sup>41</sup>

### 2.1.2. Die Rolle von Wille und Intellekt

Bruno betrachtet den Willen und den Intellekt als zwei Kräfte, welche sich wechselseitig anregen, damit sie die höchste intelligible Erscheinung der göttlichen Schönheit erkennen<sup>42</sup>. Bei Bruno steht ganz am Anfang der Wille, der ursprüngliche, aber blinde Trieb nach Erfahrung (der Welt und des göttlichen Grundes). Um jedoch diese so gewonnenen Erfahrungen zu verarbeiten und um daraus eine Erkenntnis abzuleiten sowie um zielgerichtet Erfahrungen machen zu können, müssen erst mehrere Reflexionsstufen durchlaufen werden.

Das Wahrnehmungsvermögen liefert die einzelnen Sinnesdaten, welche die Vorstellungskraft (*imaginatio*) zu einem Gesamtbild ordnet. Dies ist noch keine Erkenntnis, sondern bildet nur den Hintergrund, damit die *ratio* aktiv werden kann, um zu unterscheiden und zu urteilen. Sie erkennt in der Vielheit der Bilder die Einheit der Idee. Ihre Aufgabe im Erkenntnisprozeß ist es, die Illusionen der sinnlichen Wahrnehmung zu entlarven, z.B. daß die Erde nicht das Zentrum der Welt ist, obwohl das menschliche Auge die Sonne morgens auf- und abends untergehen sieht. Die *ratio* macht die Erscheinungen unteilbar, indem sie gemäß ihrem eigenen Fassungsvermögen die besonderen Erscheinungen vereinheitlicht, und damit macht sie sie denkbar - so bedeutet bei Bruno «Denken» das Suchen von Einheit in der Vielheit. Die *ratio* ist fähig die nächste Stufe zu erklimmen, wo über diese erfaßte hinaus noch unendlich viele weitere Erscheinungen des Schönen existieren<sup>43</sup>. Aber für diese eine Ebene ist eine neugewonnene Einheit (Harmonie) hergestellt, wenn die wesentlichen Zusammenhänge erkannt worden sind. Hier hat der Intellekt den ungeordnet und zufällig vor seine Anschauung gestellten Dingen eine geistige Form gegeben, analog der Weltseele, die der Materie ihre dingliche Form gibt (siehe 1.2.). Aber erst in der letzten Stufe des Erkenntnisprozesses wird der menschliche Intellekt

---

<sup>39</sup> Bruno 1908, 1015.

<sup>40</sup> Bruno 1908, 987.

<sup>41</sup> Bruno 1908, 969.

<sup>42</sup> Hierzu bemerkt Nelson 1958, 197: «Intellect and will interact in mutual stimulation: they also act upon each other as limiting factors, for neither can outstrip the other in scaling the ladder of love which leads to the knowledge of the infinite. Intellect and will, cognition and love, are not so much separate faculties in the heroic lover as parallel currents in the same basic response to the divine principle in the cosmos, so closely related as to be effectively inseparable in their operation».

<sup>43</sup> Bruno 1908, 1018.

durch die Wahrheitsschau auf sich selbst zurückgeworfen. In diesem Augenblick erlebt er die göttliche Schönheit selbst<sup>44</sup>.

Auf diesem langen Weg, stufenweise aufzusteigen, ist der Verstand (ratio) die treibende Kraft, und der Wille muß nur akzeptieren und sich nach der göttlichen Schönheit sehnen. Jedoch wenn es dem Verstand gelungen sein sollte, die für ihn höchste faßbare Erscheinung zu begreifen, kann er im Erkenntnisprozeß nichts mehr erreichen, also wird er auf sich selber zurückgeworfen. Nunmehr erbringt der Wille die entscheidende Vereinigung mit der Gottheit und stellt auf diesem letzten Stück des Weges das einzig effektive Instrument zur Wahrheitsfindung dar. Der ursprüngliche Antrieb zur Erkenntnis ist auch der Ursprung des Wollens, des Strebens nach Aneignung eines Objektes<sup>45</sup>. Im Gegensatz zum Intellekt, der die Einzelercheinungen sucht, um sie zu vereinheitlichen, verfolgt der Wille das allgemeine Prinzip. Um sich diesem anzupassen, muß der Wille sich in das erstrebte Objekt verwandeln, also alles Besondere wie den Körper usw. aufgeben.<sup>46</sup>

### 2.1.3. Heroische Leidenschaft als Bewußtsein der Differenz zum Göttlichen

Die menschliche Seele besitzt einen sinnlichen und einen geistigen Teil (den Intellekt). Beide Teile verfolgen jeweils andere Interessen. Der erste Teil sucht einfach die sinnlichen Freuden. Dagegen versucht der Intellekt die Erinnerung an seine Abstammung vom Absoluten aufzudecken und strebt zurück zum Absoluten, begleitet vom Aufstieg in der Erkenntnishierarchie. Jedoch ist er an den Körper, also an seine vergängliche Physis in seiner aktuellen Existenz als Mensch gebunden, was den Aufstieg erschwert<sup>47</sup>. Daraus folgt ein ständiger Kampf zwischen Körper und Geist, wobei die Liebe zur Gottheit als die permanente Überwindung der rein körperlichen Vergnügen bzw. Interessen beschrieben werden kann<sup>48</sup>.

Der Intellekt strebt unaufhörlich nach der Gottheit, ohne sie jemals während seiner menschlichen Existenz erreichen zu können. So ist der Weg dahin durch kontinuierliches und sich steigerndes Verlangen nach seinem Objekt charakterisiert, wobei es weder zur Erfüllung noch zum Überdruß kommt. «Heroische Leidenschaft» bringt bei Bruno einen Zustand des Mangels, und zwar des Mangels an Nähe zum göttlichen Objekt, zum Ausdruck. Dies ist das leidende und mühevollste Moment im Streben, obwohl Bruno die Liebe zur göttlichen Schönheit insgesamt positiv charakterisiert<sup>49</sup>.

Wenn sich das Prinzip Schönheit dem Strebenden mitteilt, bedeutet es Glück für ihn, weil er sich dem Göttlichen nahe und auf der richtigen Spur

<sup>44</sup> Ebd.

<sup>45</sup> Vgl. Bruno 1908, 1015.

<sup>46</sup> Vgl. Bruno 1908, 1008.

<sup>47</sup> Siehe Bruno 1908, 1022f sowie 1026ff.

<sup>48</sup> Bruno 1908, 1018ff.

<sup>49</sup> Siehe z.B. Bruno 1908, 1018.

weiß. Jedoch wenn es sich ihm entzieht und es auch räumlich von ihm getrennt ist, martert es ihn und er verspürt körperliche Qualen:

«[...] perché ogni amante, ch'è disunito e separato da la cosa amata (alla quale com'è congiunto con l'affetto, vorrebbe essere con l'effetto), si trova in cordoglio e pena, si crucia e si tormenta: non già perché ami, atteso che degnissima- e nobilissimamente sente impiegato l'amore; ma perché è privo di quella fruizione la quale ottenerebbe se fusse gionto a quel termine al qual tende. Non dole per il desio che l'avviva, ma per la difficultà del studio ch'il martora»<sup>50</sup>.

Dadurch, daß sich das «geliebte Objekt» zurückzieht, bleibt dem Strebenden die unaufhebbare Differenz zwischen ihm und dem göttlichen Objekt bewußt, nur im unaufhörlichen Leiden kann er an das Ziel seiner Sehnsucht kommen<sup>51</sup>. So sind die Leidenschaften die Sehnsucht, das Gute und Schöne mit dem Verstand zu begreifen. Es ist ein Bemühen um Vollkommenheit, indem man durch den geistigen Kontakt mit dem göttlichen Objekt diesem ähnlich und somit selbst göttlich wird.<sup>52</sup>

## 2.2. Die Analogie zwischen menschlichem und göttlichem Geist

### 2.2.1. Rückgang in die Einheit durch Denken

Die Gottheit erschafft die Dinge der Welt, und der Mensch schafft sich eine Welt der Vermutungen über diese Dinge. Dabei gleicht sich der menschliche Geist dem göttlichen Geist durch Projektion an und bildet um seiner selbst willen analog zur göttlichen Schöpfung eine Welt des geistig Seienden. Diese Analogie basiert auf der Relation von Hervorbringendem und Hervorgebrachtem, welche sich in beiden Fällen durch die gleichen Gesetze charakterisieren läßt<sup>53</sup>. Dies ist überhaupt der Grund und die Voraussetzung jeder Erkenntnis.

So wird der Mensch, wenn er die Welt - als die Verdinglichung göttlicher Vernunft - erkennen will, auf seinen eigenen Geist zurückgeworfen und dringt in sich selbst ein, um sich gleichzeitig selbst zu erkennen<sup>54</sup>. (Denn der

<sup>50</sup> Bruno 1908, 995, aber auch 1110 und 1049 f.

<sup>51</sup> Bruno 1908, 1047. Fellmann 1989, 11 sieht das Leiden des Strebenden als ein Leiden an der Welt, welches sich in permanenter Grenzerfahrung äußert. Dies ermögliche nach seiner Ansicht erst dem Strebenden, die Erscheinungen der Welt und damit das Experimentierfeld der ratio an sich heranzulassen; auch Heimsoeth 1961, 106ff. sieht hier im nie zu Ruhe kommenden Streben das Pathos des Furiosi.

<sup>52</sup> Bruno 1908, 986f; siehe auch 995.

<sup>53</sup> Dies wird so beschrieben: «L'intelletto universale e l'intima, piú reale e propria facultà e parte potenziale de l'anima del mondo. Questo è uno medesimo, che empie il tutto, illumina l'universo e indirizza la natura a produrre le sue specie come si conviene; e cossé ha rispetto alla produzione di cose naturali, come il nostro intelletto alla congrua produzione di specie razionali» (Bruno 1907, 173); vgl. dazu auch Stadler 1986, 49.

<sup>54</sup> Blumenberg 1966, 492ff.

Mensch ist ja selbst das Produkt dieser Gottheit). Aber sich dieser Analogie zum göttlichen Wirken bewußt seiend, kann der Mensch denkend von den geschaffenen Dingen (Natur) über die verschiedenen Stufen von Bewußtsein zum göttlichen Grund gelangen, denn wie im Neuplatonismus ist auch bei Bruno die Seele bzw. der menschliche Geist als von aller Erfahrung unabhängige Vernunft - als Spur des Absoluten - konzipiert. So geht der Geist als erstes Prinzip aus dem Absoluten hervor. Er ist aber nicht mehr reine Einheit, vielmehr Zweiheit, weil sich hier Erkennendes und Erkanntes gegenüber treten. Als Weltseele ist der Geist aber noch nicht Vielheit; er bleibt das erste Prinzip selbst und wird zugleich Vielheit, während er die Dinge in der Welt formt. Vielheit ist der Geist, wenn er als Individualseele im Menschen auftritt, weil er auf die einzelnen Körper festgelegt ist. Aber weil er direkt aus der absoluten Einheit des ersten Prinzips hervorgeht, vermag der menschliche Geist auf intellektuellem Wege durch Synthese der vielfältigen Einzeldinge ein einheitliches Ganzes, «die durch das Eine selbst ermöglichte Einheit» wieder hervorzubringen<sup>55</sup>. Diese Tätigkeit des menschlichen Geistes, welche die Möglichkeit bietet, zugleich im Gesamtzusammenhang der Welt und in jedem ihrer Einzelteile zu sein, nennt Bruno philosophische Abstraktion oder Kontemplation<sup>56</sup>.

In diesem Akt der Kontemplation hält der menschliche Geist die Differenz zwischen dem Absoluten und seiner eigenen endlichen Existenz aus und hebt sie zugleich auf, so daß er für sich die ursprüngliche Einheit (von Einem und Sein), die sich als Welt gegenständig geworden ist<sup>57</sup>, wiederherstellt: Das Denken bewirkt auf diese Art den Rückgang in die Einheit und somit die Überwindung der Entfremdung vom Absoluten<sup>58</sup>. Beim Suchen dieser Einheit mit dem Absoluten bemühen sich das sinnliche und geistige Vermögen des Menschen, wenn sie von der heroischen Liebe berührt worden sind, ihre ganze Kraft auf die Suche nach der Einheit bzw. der Schönheit der Dinge zu verwenden. Dies stellt den ureigensten Trieb des Menschen nach Wissen in der Welt dar.

### 2.2.2. Die Verschränkung der anthropologischen mit der kosmotheologischen Idee der Unendlichkeit

Wie in 2.2.1. ausgeführt, liegt der menschlichen Seele und dem göttlichen Geist eine analoge «vernünftige» Struktur zugrunde, denn Bruno sieht die der Weltseele immanente Allvernunft als dasselbe Prinzip, das die menschliche Vernunft bestimmt. Darum kann der Mensch von seinem Geist auf den göttlichen Geist zurückschließen und während dieses Prozesses die

<sup>55</sup> Bruno 1907, 186. Siehe ebenso Beierwaltes 1972, 23.

<sup>56</sup> Dies ist das Ziel jeden Denkens: «[...] onde al fine, dato che sieno innumerabili individui, ogni cosa è uno, e il conoscere questa unità è il scopo e termine di tutti le filosofie e contemplazioni naturali» (Bruno 1907, 232).

<sup>57</sup> Bruno 1908, 1125.

<sup>58</sup> Bruno 1908, 987; vgl. auch Beierwaltes 1985, 431.

Entfaltung des Göttlichen intellektuell wieder «zurückfalten», um zur Einheit mit dem Absoluten zurückzufinden. Da die menschliche Vernunft ein Analogon zur göttlichen bildet, welche sich als unendliche Wirkkraft der Weltseele äußert, muß notwendigerweise die menschliche Vernunft, wenn sie sich intellektuell betätigt, potentiell unendlich sein. Das heroische Streben funktioniert aus gerade dieser Analogie heraus, es ist auf das Unendliche gerichtet: Dem erstrebten unendlichen Objekt steht die Unendlichkeit des menschlichen denkenden Vermögens gegenüber<sup>59</sup>. Wille und Intellekt bewegen sich zwar einheitlich gerichtet in einer unendlichen Stufenfolge immer weiter auf das unendliche Objekt zu, welches aber letztlich unerreichbar bleibt, weil es das Fassungsvermögen beider übersteigt. Aber der Mensch ist niemals zufrieden mit dem, was er sowohl auf materieller als auch auf intellektueller Ebene erreicht hat, so daß er aus der Unzufriedenheit über seinen Status oder aus der Sorge um die Zukunft heraus immer weiter strebt. Das ist seine negative Unendlichkeit<sup>60</sup>.

Zum Begriff des Unendlichen gehört es aber auch, daß es sich jeder endlichen Fassung entzieht. So verfolgt es die Seele nicht im linearen Fortschritt, sondern indem sie sich in einer kreisförmigen Bewegung dem unendlichen Mittelpunkt eines Kreises annähert:

«[...] ed il quale non è da imperfetto al perfetto, ma va circuendo per gli gradi della perfezione, per giungere a quel centro infinito, il quale non è formato né forma»<sup>61</sup>.

Obwohl ihr Streben immer größer wird, je näher sie dem Mittelpunkt kommt, erreicht die Seele ihn doch nie, weil ihr Ziel das Unendliche ist und somit kein Ende haben kann. Bei Bruno schließt das stufenweise Fortschreiten der Seele nicht mit dem Ziel des Besitzes des Unendlich-Schönen ab, sondern das Streben ist durch Bewegung (*moto metafisico*) charakterisiert<sup>62</sup>. Der Sinn der heroischen Leidenschaften besteht für den Menschen also nicht im Erreichen des erstrebten Zieles, sondern in seiner Annäherung nach Maßgabe seiner Möglichkeiten. Lediglich einigen wenigen besonderen Menschen kann es nach Bruno nur in seltenen Augenblicken möglich sein, sich mit dem Göttlichen zu verbinden. Aber dies ist nicht aus eigener Kraft möglich, sondern letztendlich doch nur durch göttliche Gnade wie bei Ficino.

---

<sup>59</sup> Zum infiniten Wesen des menschlichen Geistes bei Bruno siehe Blum 1980 und Bremer 1980.

<sup>60</sup> Bruno charakterisiert dies so: »La potenza intelletiva mai si quieta, mai s'appaga in verità compresa, se non sempre oltre ed oltre procede alla verità incomprendibile. Cossì la volontà che séguita l'apprensione, veggiamo che mai s'appaga per cosa finita. Onde, per consequenza non si referisce l'essenza de l'anima ad altro termine che al fonte della sua sustanza ed entità» (Bruno 1908, 1096 und 1136).

<sup>61</sup> Bruno 1908, 1012.

<sup>62</sup> Bruno 1908, 1138.

### 2.3. Umschlag vom Bewußtsein der Differenz in Introspektion

Die Jagd nach der Wahrheit oder der göttlichen Schönheit läßt sich in eine aktive und eine rezeptive Phase unterscheiden. Den aktiven Teil stellt die Tätigkeit und Anstrengung des Intellekts dar, welcher in dieser Phase metaphorisch durch Aktaion repräsentiert wird.

Aktaion ist es ihm gelungen, sich bis zur Quelle der Diana vorzudringen, wo er sie in ihrer Nacktheit erblickt. Sie zeigt sich ihm hier als die «nackte» Wahrheit (*nuda veritas*). Er gerät über soviel Schönheit in Verzückung, aber Dianas Schönheit und Anmut verwundet<sup>63</sup> ihn sogleich derart, daß er sich in einen Hirsch verwandelt. Hier ist es wieder wie im Blindengleichnis der Fall, daß der menschliche Geist von soviel Reinheit überfordert ist. Dabei ist die Schau oder das Sehen der Gottheit die Metapher für Unvermitteltheit und das Unendliche oder die absolute Wahrheit ist in der Metapher des Sehens Schönheit<sup>64</sup>.

Nach langen und großen Mühen auf der Suche nach Zusammenhängen erkennt der Verstand blitzartig die Zusammenhänge des Ursprünglichen und Wesentlichen: «er sieht alles wie eines», also die Einheit in der Vielheit<sup>65</sup>. Im Denken stellt der Intellekt eine Einheit her, die ihr entsprechendes Gegenstück in der dinglichen Wirklichkeit nur als die Welt insgesamt betrachtet hat. Während der Tätigkeit des Denkens erhebt sich der menschliche Geist augenblickhaft der Notwendigkeit der Zeit. Sein Körper bleibt zwar in der Wirklichkeit erhalten, aber sein Geist transzendiert sich in diesem Augenblick selbst - metaphorisch ist das als Aktaions Verwandlung in den Hirschen ausgedrückt - und kann sich für einen Moment mit dem Göttlichen vereinen. Der Intellekt richtet sich zwar im Erkenntnisprozeß zunächst auf das göttliche Objekt, aber gleichzeitig wird er auf sich selbst, d.h. auf seine eigene positive Unendlichkeit des Denkens gelenkt.

Am Ziel seiner Jagd angelangt, gilt es nun für Aktaion in den Besitz der Beute zu kommen. Dies geschieht normalerweise durch Ergreifung und Einverleibung. Aber da seine Beute das göttliche Objekt ist, wird der Jäger von ihr selbst «ergriffen», so daß «er ging, um zu jagen und wurde dann selbst zur Beute»<sup>66</sup> seiner eigenen Jagdhunde. Dieser Umschlag vom Jäger

---

<sup>63</sup> Bruno 1908, 1113 und zum Topos der Verwundung siehe auch 1098 ff. und 1101. Im Emblem *vicit instans* wird der Augenblick der Illumination als «Verwundung» charakterisiert.

<sup>64</sup> Siehe Stadler 1986, 57.

<sup>65</sup> Bruno 1908, 1125 und 1107 f. Zur Einheit in der Vielheit kann man Huber 1965 nachlesen, obwohl es m. E. keine zureichende Bearbeitung des Problems bietet.

<sup>66</sup> Bruno 1908, 1008. In diesem Sinne wird an anderer Stelle behauptet: «Perché il fine ultimo e finale di questa venazione è de venire allo acquista di quellq fugace e selvaggia preda, per cui il predator dovegna preda, il cacciator doventi caccia: perché in tutte le altre specie di venaggione, che si fa de cose particolari, il cacciatorviene a cattivare a sé l'altre cose, assorbendo quelle con la bocca de

in den Gejagten erfolgt, wenn die Jagd zu Ende ist, also wenn das Suchen mit dem Ziel zusammenfällt. Denn die Gottheit «sehen» heißt entsprechend von ihr «absorbiert» zu werden<sup>67</sup>. Hierfür war die Tätigkeit des Willens ausschlaggebend, welcher sich in das erstrebte Objekt verwandelt hat<sup>68</sup> und den Umschlag in Rezeptivität bewirkt hat.

Im Vereinigen mit dem Göttlichen erfolgt die Rückbesinnung auf sich selbst. Denn während der Jagd war sich der Suchende zwar immer der Differenz zum Göttlichen bewußt, stieg aber gleichzeitig immer höher in der Erkenntnishierarchie auf und wurde immer «göttlicher». Als er zuletzt die höchste für den Menschen faßbare Erscheinung des Schönen erkannt und begriffen hat, wird er auf sich selbst, an den Ausgangspunkt seiner Jagd, zurückgeworfen. (Denn Erkennen ist ja die intellektuelle Aneignung des Gesuchten bzw. die Adaption an das gesuchte Objekt). Nunmehr ist Aktaion selbst zu dem geworden, was er anfangs suchte und muß für seine ihm nachfolgende Hunde (seine eigenen Gedanken) die begehrte Beute darstellen, weil er selbst für diese die Fährte zur Gottheit darstellt. Die Gottheit ist in ihrem wahren Sein (d.h. im Modus der Unendlichkeit) nicht zu begreifen, sondern nur in ihren Äußerungen und Werken. Darum zerreißen und töten ihn die Hunde (seine diskursiven Gedanken), so daß Aktaion als Toter wieder in den Modus der Endlichkeit zurückkehrt. Nur sein Geist transzendiert in der Vereinigung mit der Gottheit seine endliche Existenz und kann nun restlos in die ursprüngliche Einheit von Gottheit und Seln zurückkehren. Im Tod kann das Denken sich durch Reflexion auf sich selbst des Absoluten bewußt werden, wobei die Sinnlichkeit und Vorstellung ihrer zeitlichen Notwendigkeit befreit werden. Der Tod stellt hierfür die Metapher des Übergangs in ein neues Leben im göttlichen Sein dar<sup>69</sup>.

Gleichzeitig hat Aktaion im Moment der Verwandlung erkannt, daß das immanent göttlich Wahre, Gute und Schöne in sich selbst zu finden ist: «Perché già avendola contratta in sé, non era necessario de cercare four di sé la divinità»<sup>70</sup>. So ist der letzte Teil der Jagd oder ihr Ziel die Introspektion des Menschen bzw. die Erkenntnis, daß das «Reich Gottes in uns» ist<sup>71</sup>.

---

l'intelligenza propria; ma in quella divina ed universale viene talmente ad apprendere che restane necessariamente ancora compreso, assorbito, unito» (Bruno 1908, 1124).

<sup>67</sup> Bruno 1908, 1092.

<sup>68</sup> Bruno 1908, 1008.

<sup>69</sup> Siehe dazu Bruno 1908, 1063 sowie 1009.

<sup>70</sup> Bruno 1908, 1008.

<sup>71</sup> Ebd.

## BIBLIOGRAPHIE

- Beierwaltes, Werner. 1972. *Platonismus und Idealismus*. Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Beierwaltes, Werner. 1977. «Einleitung» zu G. Bruno, *Von der Ursache, dem Prinzip und dem Einen*. (Hrsg. v. P.R. Blum und übers. von A. Lasson). Hamburg: Meiner, S. 7-34.
- Beierwaltes, Werner. 1985. «Actaeon: Zu einem mythologischen Symbol Giordano Brunos». In W. Beierwaltes, *Denken des Einen: Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*. Frankfurt a. M.: Klostermann, S. 424 - 435.
- Blum, Paul Robert. 1980. «Denken als Bewegung». In Paul Robert Blum, *Aristoteles bei Giordano Bruno: Studien zur philosophischen Rezeption*. München: Fink, S. 96-102.
- Blumenberg, Hans. 1966. «Cusaner und Nolaner». In Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 433 - 585.
- Bremer, Dieter. 1980. «Antikes Denken im neuzeitlichen Bewußtsein dargestellt an der Entwicklung des Menschenbildes bei Giordano Bruno». In *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 34, S. 505 - 533.
- Bruno, Giordano. 1907. *De la Causa, Principio e Uno*. In G. Bruno, *Opere italiane*, Bd. 1 Hrsg. von B. Croce und G. Gentile. Bari: Laterza, S. 127 - 258.
- Bruno, Giordano. 1908. *De gli Eroici Furori*. In G. Bruno, *Dialoghi italiani*, Bd. 2. Hrsg. von G. Gentile und G. Aquilecchia. Firenze: Sansoni, S. 927 - 1178.
- Classen, Carl Joachim. 1960. *Untersuchungen zu Platons Jagdbildern*. Berlin: Akademie-Verl.
- Fellmann, Ferdinand. 1989. «Heroische Leidenschaften und die Entstehung der philosophischen Anthropologie.» In G. Bruno, *Von den heroischen Leidenschaften*. (Hrsg. und übers. von C. Bacmeister). Hamburg: Meiner, S. 7 - 40.
- Heimsoeth, Hans. 1961. «Das Ethos der Eroici Furori des Giordano Bruno». In *Kantstudien*. (Ergänzungshefte), 82, S. 90 - 110.
- Huber, Karl. 1965. *Einheit und Vielheit in Denken und Sprache Giordano Brunos*. Winterthur: Schellenberg.
- Klein, Jürgen. 1984. *Denkstrukturen der Renaissance: Ficino - Bruno - Macchiavelli und die Selbstbehauptung der Vernunft*. Essen: Blaue Eule, S. 121 - 125.
- Medicus, Fritz. 1915. «Giordano Bruno als Ästhetiker». In *Logos*, 5, S. 239 - 251.
- Michel, Paul-Henri. 1962. *La cosmologie de Giordano Bruno*. Paris: Hermann.
- Nelson, John Charles. 1958. *Renaissance Theory of Love: The Context of Giordano Bruno's Eroici Furori*. New York: Columbia Univ. Press.
- Platon 1958a. *Symposion*. In *Platon, Sämtliche Werke*. (Hrsg. von W.F. Otto, E. Grassi und G. Plamböck; übers. von F. Schleiermacher). Bd. 2. Hamburg: Rowohlt, S. 249-311.

Platon. 1958b. Phaidon. In Platon, Sämtliche Werke, op. cit., Bd. 3, S. 7-66.

Platon. 1958c. Timaios. In Platon: Sämtliche Werke, op. cit., Bd. 5, S. 141 - 214.

Puglisi, Filippo. 1953. «Dell'estetica di Giordano Bruno». In Sophia, 21, S. 36 - 43.

Stadler, Michael. 1986. «Unendliche Schöpfung als Genesis von Bewußtsein. Überlegungen zur Geistphilosophie Giordano Brunos». In Philosophisches Jahrbuch, 93, S. 39 - 60.