

HIRNGESPINSTE UND ANDERE UNGEHEUERLICHKEITEN

Versuch über die ambivalente Bedeutung des philosophischen Begriffs

„Phantasma“

im Rahmen des gesellschaftlichen Imaginären

ausgehend von der Renaissance-Philosophie

Pietro Pomponazzis

Diplomarbeit

zur Erlangung des

Magistrgrades der Philosophie

an der Fakultät für Human- und Sozialwissenschaften

der Universität Wien

eingereicht von

Karoline Feyertag

Wien, im April 2003



„el sueño de la razón produce monstruos“
(Der Traum der Vernunft gebiert Ungeheuer)
aus den „Caprichos“ von 1797/98
Francisco de Goya

Inhaltsverzeichnis

I.	Einleitung und Eröffnung eines Weges aus der Möglichkeitswelt in die Wirklichkeitswelt	4
II.	Umbrüche im Denken des Leib-Seele-Problems: Pomponazzi, das Phantasma und die Kirche	10
	1. Zur allgemeinen Struktur der Abhandlung und zu Pomponazzis Schreibstil	11
	2. Die Bedeutung des Phantasmas für die Sterblichkeit der menschlichen Seele	18
	a) <i>Die Hauptargumente</i>	20
	b) <i>Weshalb ist das Phantasma (auch) stofflich?</i>	25
	3. Ein zweideutiger Intellekt: die Geburt der menschlichen Ratio	33
	4. Das Phantasma zwischen Wahrnehmung und Denken	39
	a) <i>Das Modell der reflexen Denkbewegung und die Erkenntnis des Allgemeinen im Einzelnen</i>	40
	b) <i>Endet die reflexe Bewegung in demselben Punkt, in dem sie ihren Anfang genommen hat?</i>	44
	INTERMEZZO: Vom Phantasma zum Paradoxon.....	51
III.	Pomponazzi in den Augen einer die Realität bestimmenden und die Wirklichkeit durchdringenden Machtinstitution, der Kirche	64
	1. Gesetze, Dogmen und Doxa der „Märchenerzähler“	65
	2. Wahrheit(en) zwischen Glauben und Vernunft.....	73
	3. Gedankliche Gewalt – gewaltige Gedanken	81
IV.	Vom Phantasma zum Phantast: Zum Leidensweg der <i>phantasia</i>	92
	1. Die originäre <i>phantasia</i> bei Castoriadis und das wirkend-wirkliche Imaginäre... 94	
	2. Kants Phantast oder wie das Phantasma gevierteilt, gerädert, mit Pech übergossen, angeschwärzt, losgelöst von seinem Körper und schließlich in die Hölle verbannt wird	102
	3. Wirklichkeitswelt <i>versus</i> Möglichkeitswelt oder: Eine Brücke als Ausweg	112
V.	Conclusio, -ionis.....	122
VI.	Bibliographie.....	126

I. Einleitung und Eröffnung eines Weges aus der Möglichkeitswelt in die Wirklichkeitswelt

„Wenn man gut durch geöffnete Türen kommen will, muss man die Tatsache achten, dass sie einen festen Rahmen haben: dieser Grundsatz, nach dem der alte Professor immer gelebt hatte, ist einfach eine Forderung des Wirklichkeitssinns. Wenn es aber Wirklichkeitssinn gibt, und niemand wird bezweifeln, dass er seine Daseinsberechtigung hat, dann muss es auch etwas geben, das man Möglichkeitssinn nennen kann.

Wer ihn besitzt, sagt beispielsweise nicht: Hier ist dies oder das geschehen, wird geschehen, muss geschehen; sondern er erfindet: Hier könnte, sollte oder müßte geschehn; und wenn man ihm von irgend etwas erklärt, dass es so sei, wie es sei, dann denkt er: Nun, es könnte wahrscheinlich auch anders sein. So ließe sich der Möglichkeitssinn geradezu als die Fähigkeit definieren, alles, was ebensogut sein könnte, zu denken und das, was ist, nicht wichtiger zu nehmen als das, was nicht ist. Man sieht, dass die Folgen solcher schöpferischen Anlage bemerkenswert sein können, und bedauerlicherweise lassen sie nicht selten das, was die Menschen bewundern, falsch erscheinen und das, was sie verbieten, als erlaubt oder wohl auch beides als gleichgültig. Solche Möglichkeitsmenschen leben, wie man sagt, in einem feineren Gespinnst, in einem Gespinnst von Dunst, Einbildung, Träumerei und Konjunktiven; Kindern, die diesen Hang haben, treibt man ihn nachdrücklich aus und nennt solche Menschen vor ihnen Phantasten, Träumer, Schwächlinge und Besserwisser oder Krittler.

Wenn man sie loben will, nennt man diese Narren auch Idealisten, aber offenbar ist mit alledem nur ihre schwache Spielart erfaßt, welche die Wirklichkeit nicht begreifen kann oder ihr wehleidig ausweicht, wo also das Fehlen des Wirklichkeitssinns wirklich einen Mangel bedeutet. Das Mögliche umfaßt jedoch nicht nur die Träume nervenschwacher Personen, sondern auch die noch nicht erwachten Absichten Gottes. Ein mögliches Erlebnis oder eine mögliche Wahrheit sind nicht gleich wirklichem Erlebnis und wirklicher Wahrheit weniger dem Werte des Wirklichseins, sondern sie haben, wenigstens nach Ansicht ihrer Anhänger, etwas sehr Göttliches in sich, ein Feuer, einen Flug, einen Bauwillen und bewußten Utopismus, der die Wirklichkeit nicht scheut, wohl aber als Aufgabe und Erfindung behandelt.“

Robert Musil, *Der Mann ohne Eigenschaften*, Bd. 1, Hamburg 1987 (1978), p. 16

Was sind Hirngespinnste? Was sind Phantasmata? Sind sie dasselbe oder gibt es einen Unterschied? Sind Menschen, die solche Gespinste spinnen, „Spinner“? Oder bilden sie sich „Gespenster“ ein? Sehen sie im Schatten der Dinge andere Dinge erscheinen? Oder sehen sie nicht vielmehr die Dinge der Welt in einem anderen Licht erscheinen? In welche Höhle sind sie verbannt worden und wie kommen sie aus ihr heraus? Spinnen nicht vielmehr *alle* Menschen am „roten Faden“ ihres Lebens und an den Netzen, die den Zusammenhalt ihrer Welt gewährleisten? Die Metapher des Spinnens mit den verwandten Tätigkeiten des Webens, Knüpfens, Flechtens und Strickens lässt sich beliebig ausdehnen: Gedanken werden verknüpft oder gesponnen, die Welt ist nach einem „Muster gestrickt“. Sarah Kofman spricht in ihrem Buch *Comment s'en sortir*¹ von der Methode des Sophisten, die darin besteht, einen Gesprächspartner in Aporien zu „verstricken“, den Logos wieder mit dem Chaos zu konfrontieren und die Grenzen, die wahr und falsch, Sein und Nicht-Sein trennen, zu verwischen. Ein Sophist spricht in Rätseln: „*ainigma*“ oder „*griphos*“ – letzteres Wort ist aber auch mit der Bedeutung einer bestimmten Art von „Fischernetz“ besetzt: das argumentativ geknüpfte Netz als Falle für den blind in den Hinterhalt Tappenden.

„L'énigme se tresse comme un panier ou une nasse et le sophiste qui entrelace et tord discours et artifices est maître en ploiements et entrelacement divers. Une des subdivisions du *Sophiste* (226 b et sq.) classe la sophistique dans le genre des arts « diacritiques », l'apparente aux arts de tisser, tramer, tresser, « aux plus anciennes techniques et ruses utilisant la souplesse des forces végétales, leur capacité de torsion pour fabriquer les nœuds, les ligaments, les réseaux, les filets qui permettent de surprendre, de piéger, d'enchaîner ».“²

Die List und die uralten Techniken, die mit dieser „Kunst des Webens, Flechtens und Spinnens“ verknüpft werden, lassen sich mit der (Rede)Kunst der Sophistik vergleichen. Aber der Sophist, der die anderen in Rätsel verstrickt, findet selbst immer einen Weg aus der Aporie mithilfe eben dieser List, der „technischen“ Intelligenz (*techne*) – wenn auch auf vielen Umwegen. Der Philosoph hingegen ist nicht (mehr) gewillt, sich in diesen fadenscheinigen Wortspielen zu verfangen: Er sucht die *eine* Wahrheit und büßt dabei einiges an Leichtigkeit, Humor und fein Gesponnenem ein. Die Kunst des Webens und Spinnens ist aber auch die Domäne der weiblichen Fertigkeiten³: Als solche wird sie ebenso abgewertet wie die Kunst der

¹ Sarah Kofman, *Comment s'en sortir*, Paris 1983

² Kofman, *ibid.*, p. 34/35 (beinhaltet ein Zitat aus: Marcel Detienne/ Jean-Pierre Vernant, *Les ruses de l'intelligence*, la métis des Grecs, Paris 1974, p. 49/50)

³ Vgl. in Kapitel II jene Stellen bei Pietro Pomponazzi, in denen der Renaissance-Philosoph das weibliche Geschlecht, das die meiste Zeit mit Weben und Spinnen zubringe, als sich auf den „herstellenden Intellekt“ verlegt habend beschreibt. Diese typisch weiblichen Tätigkeiten werden der

„Wortverdrehen“. Denn die Tätigkeiten des Spinnens und dergleichen sind niedrige, körperliche Arbeiten, durch nichts zu vergleichen mit den hohen und höchsten Tätigkeiten des denkenden *Mannes*.

Ein Phantast – schreibt Robert Musil – lebt also in solch einem „feinen Gespinnst“, zu dem er die unzähligen Möglichkeitsfäden verwoben hat; er begreift die Welt als Möglichkeit, die schöpferisch zu gestalten ist. Dieser eigenartigen Vermischung von positiver und negativer Bedeutung der Worte *Phantasma*, *phantasia* und *Phantast*, die in dem Zitat Robert Musils anklingt, möchte ich mich in der vorliegenden Arbeit widmen. Da es mir wichtig ist, die Polysemie des Begriffs aufzuzeigen, werde ich mir das Bedeutungsspektrum des Wortes *Phantasma* unter verschiedenen Brennpunkten ansehen. Um einer allzu auf eine „natürliche“ Genese abzielenden Geschichtsauffassung zuvorzukommen, möchte ich nicht chronologisch in philosophiegeschichtlichem Sinn ansetzen, sondern vielmehr „mittendrin“ *anknüpfen*. Mit dem italienischen Renaissance-Philosophen Pietro Pomponazzi soll der erste Schritt in den zwiespältigen Raum der Phantasmata gesetzt werden. Dieses „Mittendrin“ ist hier also weniger ein historisches als *eine* von vielen Möglichkeiten, sich der Problematisierung des Verhältnisses von Mensch und Wirklichkeit zu nähern. Da das Schreiben aber eine sukzessive, ja lineare Bewegung verlangt, eine zeitliche als auch räumlich-topologische Anordnung, kann ich nur immer aufs Neue *einen* Faden aufnehmen, um ihn danach wieder in das komplexe Geflecht vieler Fäden zurückzuverfolgen. Notwendigerweise werde ich also gezwungen sein, die Komplexität(en) um einer größeren Klarheit willen zu reduzieren. Die so zustande gekommenen „Reduktionismen“ sollen jedoch immer wieder vor den Hintergrund eines nie vollkommen fassbaren – weil immer sich in einer dynamischen (Re)Aktualisierung befindlichen – Ganzen gestellt werden. Ich hätte auch an beinahe jedem anderen (Zeit- oder Orts-)Punkt beginnen können, die Problematik zu entfalten.

Welchen Weg sich nun die vorliegende Arbeit durch den „Ozean des Diskurses“⁴ bahnen wird, hängt von günstigen Wind- und Meeresströmungen ab. Das Wechselspiel

niedrigsten Stufe intellektuell geleiteten Handelns zugeschrieben (vgl. Pietro Pomponazzi, *Abhandlung über die Unsterblichkeit der Seele*, übersetzt und mit einer Einleitung herausgegeben von Burkhard Mojsisch, Hamburg 1990, XIV, p. 175).

⁴ Vgl. Kofman, *op.cit.*, p. 26 ff. („Si, comme la mer, le fleuve ou la rivière sont des espaces liquides difficiles à franchir, sont emplis de courants et de tourbillons dangereux, la mer n'en demeure pas moins l'espace aporétique par excellence et elle reste la meilleure métaphore pour décrire les apories du discours.“)

vom Sich-Treiben-Lassen auf den Wellen eines spezifischen Textmeeres und dem Wunsch nach dem Ankommen auf dem Inselfestland eines Walrückens wird die Richtung dieser Reise auf der imaginären bzw. gesellschaftlich instituierten Grenzlinie zwischen Wirklichkeit und Phantasie bestimmen.

Grob ausgedrückt will sich die vorliegende Arbeit in den größeren Versuch einschreiben, die Vielfalt der Wirklichkeit(en) und Menschen (bzw. der Menschen und *ihrer* Wirklichkeiten) an/erkennbar zu machen. Wie können die Differenzen zwischen Menschen und ihren jeweiligen Vorstellungen von Wirklichkeit zu einem adäquaten (sprachlichen) Ausdruck kommen? Wie müssen Macht- bzw. Sprachspiele in Bezug auf den fortdauernden *agon* (Kampf) um die Grenze zwischen wirklich und unwirklich gedacht werden? Wer und unter welchen Bedingungen entscheidet über Wahrheit und Täuschung bzw. wahr und falsch, normal und anormal?

Als ersten Ausgangspunkt möchte ich annehmen, dass sich in den verschiedenen menschlichen Lebens- und Tätigkeitsbereichen Pluralität immer auch unterschiedlich *ausdrückt*. Dies liegt am jeweiligen sozio-historischen Kontext, welcher gewisse Differenzen und Probleme überhaupt erst ermöglicht; hier meine ich u.a. ein sozio-politisches Gesellschaftsgefüge (z.B. eine westliche „Demokratie“, den Kirchenstaat, die attische polis oder die Gemeinschaft der Shuar, eine indianische Volksgruppe im Regenwaldgebiet Ecuadors). In diesen spezifischen Kontexten werden „hier“ gewisse Probleme auftauchen, während „dort“ dieselben Probleme nicht als solche gewertet werden – wobei „hier“ und „dort“ nicht nur als verschiedene Kulturen, sondern auch als *Zentrum* und *Peripherie* (oder Kultur und Subkultur) ein und derselben Gesellschaft verstanden werden können. Zentral für meine Arbeit ist, dass der Mensch und sein Denken nie „außerhalb“ ihrer Zeit und ihres Raums stehen, da sie immer schon in einem sozio-historischen Kontext eingebettet sind. So wie der Mensch immer „in der Sprache“ ist, ist er auch immer schon in „dieser Welt da“ – und wenn wir es uns recht überlegen, ist er zuerst in dieser Welt und dann in der Sprache. Inwiefern jedoch die Möglichkeit der Abstraktion von den „konkreten“ Gegebenheiten wirklich werden kann, inwiefern es eine Loslösung, eine Distanzierung bzw. Distanz-Nahme vom direkt Gefühlten und Erfahrenen geben kann oder muss, soll in dieser Arbeit untersucht werden.

Als einen zweiten, dazu parallel liegenden Ausgangspunkt möchte ich annehmen, dass es vergleichbare Prozesse und Analogieketten gibt, welche es erlauben, die verschiedenen Lebens- und Tätigkeitsbereiche miteinander zu verbinden. Auf einer Ebene können daher Wissenschaft, Mythos/ Philosophie und Religion verglichen werden, auf einer anderen Ebene verbale und schriftliche Sprache, Kunst und Körper, und auf wieder einer anderen Ebene müssten die sozialen, ökonomischen und politischen Organisationsformen und Institutionen wie Staat, Gruppe, Familie, Volk, Kirche, Universität, Markt, Börse, Unternehmen/ Konzern, Internetcommunity und ähnliches verglichen werden.

Philosophisch gesprochen siedelt sich die vorliegende Arbeit zuerst im epistemologischen und begriffsgenealogischen Bereich an. Weitere Intentionen sind jedoch auch wissenschafts- und gesellschaftskritischer Art. Dies möchte ich so verstanden wissen, dass es eine grundlegende Interaktion zwischen dem (im weitesten Sinn) politischen Geschehen dieser Welt und dem gesellschaftlichen Imaginären gibt, wobei sowohl die sogenannten „Fakten“ (z.B. von Politiker(inne)n erlassene Gesetze, Kriege, (Kauf- u.a.) Verträge, gerichtliche Verurteilungen, ärztliche Gutachten) als auch die sie begleitenden „Vorstellungen“ einander gegenseitig in ihrer puren Existenz bedingen. Meine Entscheidung, mich in dieser Arbeit dem scheinbar „Unkonkreten“, „Eingebildeten“ und der Phantasie mehr als den „konkreten“ Fakten der politischen Aktualität zu widmen, liegt an meiner Einschätzung des gesellschaftlichen Imaginären für ebendiese politische Aktualität. Ich gehe also davon aus, dass es einen „mächtigen“ Diskurs gibt, welcher versucht, die Bedeutung des (radikalen) Imaginären⁵ herunterzuspielen, seine effektive Performanz zu leugnen oder einfach zu ignorieren.

Ich werde versuchen, das Bewusstsein für „philosophische Fakten“ zu schärfen, indem ich ihr „Dasein“ aus der Möglichkeitswelt der Phantasie herausführen und in die mit/geteilte Wirklichkeitswelt – mitgeteilt auf diesem Papier und geteilt mit der Leserin/ dem Leser – einführen will. Von der Renaissancephilosophie des Pietro Pomponazzi ausgehend möchte ich einige Orte durchstreifen, an denen die flüchtigen Aufenthalte des Phantasmas und der *phantasia* Spuren hinterlassen haben. Auf diesem Weg wird mir ein Satz aus Aristoteles’ *De Anima* die Richtung weisen: „Die Seele

⁵ Vgl. Cornelius Castoriadis’ Prägung dieses Begriffs, auf die ich später noch zurückkommen werde, z.B. in: *Gesellschaft als imaginäre Institution*, Frankfurt/ Main 1997

denkt nie ohne Phantasmata.“⁶ Der rote Faden der vorliegenden Arbeit hängt sich an diesem Zitat auf, an welchem neben Pietro Pomponazzi auch Cornelius Castoriadis und Martha Nussbaum ihr Denken angeknüpft haben.

⁶ Aristoteles, *Über die Seele*, mit Einleitung, Übersetzung (nach W. Theiler) und Kommentar hrsg. von Horst Seidl, Hamburg 1995; III, 7, 431a, 16-17

II. Umbrüche im Denken des Leib-Seele-Problems: Pomponazzi, das Phantasma und die Kirche

Pietro Pomponazzi (1462-1525) schreibt eine Abhandlung über die *Unsterblichkeit* der Seele, in der er vierzehn Kapitel lang ausschließlich versucht, deren *Sterblichkeit* aus Vernunftgründen zu beweisen. Im fünfzehnten Kapitel allerdings revidiert er (scheinbar) seinen zuletzt gefundenen Schluss, dass die menschliche Seele sterblich sei. Dem christlichen Glauben – sowie dem Glauben der übrigen zwei Gesetzesreligionen Judentum und Islam – gemäß war am V. Laterankonzil von 1513 aber entschieden worden, dass die Seele unsterblich sei. Deshalb *ist* die Seele auch nach vierzehn Kapiteln Gegenbeweis nach wie vor *unsterblich*, obwohl der rationell-logische Schluss eigentlich bloß ihre Sterblichkeit zulässt.

Aus diesem Bruch des inneren Argumentationszusammenhangs geht hervor, dass Pomponazzi sich gezwungen gesehen hat, seine *Meinung* im Augenblick ihrer ersten Bekräftigung sogleich wieder zu entkräften. Einmal nennt er die kirchliche Lehre einen Irrtum bzw. eine Täuschung, dann wieder schwächt er seine eigene philosophische Antwort auf die Frage nach der Unsterblichkeit als Irrtum ab und bejaht von neuem die christlich-dogmatische Antwort (die *doxa*) bzw. den *Glauben* an die Unsterblichkeit. Zuerst stempelt Pomponazzi das religiöse Dogma als täuschend ab, dann zensuriert er sich selbst quasi als „Phantast“, da doch metaphysische Fragen nicht mithilfe der Naturphilosophie erörtert werden sollten – aus Angst vor den Methoden der Inquisition, aus dem verinnerlichten Zwang heraus, der (Gesetzes)Macht der Kirche vorausseilenden Gehorsam zu leisten. Der innere Argumentationswiderspruch seiner Abhandlung erklärt sich durch eine bestimmte Art von *Schizophrenie*: Will Pomponazzi als Professor der Philosophie in Padua weiter bestehen und nicht in Ungnade fallen, muss er in gewissen Punkten das Glaubensdogma der christlichen Kirche wiederholen, *sagen*, bekräftigen. Will derselbe Pomponazzi aber eine starke, vordenkerische Stimme im breiten Wortschwallgewitter der Scholastiker, der (neuplatonischen) Florentiner und der Bologna-Schule haben, so wird er Aristoteles interpretieren und kritisieren, um- und neu denken. Er wird *viele* Personen *werden* müssen, um die Oberfläche und die Umrisse seiner körperlichen „Person“ wahren zu können. Ich möchte nun im Folgenden auf diese argumentative Geschicklichkeit, *viele zu werden* und in die Haut anderer Autoren zu schlüpfen, näher eingehen.

1. Zur allgemeinen Struktur der Abhandlung und zu Pomponazzis Schreibstil

Pomponazzis Abhandlung lässt sich auf jeden Fall als Streitschrift lesen. Der scholastischen Tradition nur noch scheinbar verpflichtet arbeitet der Text mit den zahlreichen Kommentaren zu „*De Anima*“, dem aristotelischen Standardwerk an Schulen bzw. Universitäten. In den ersten acht Kapiteln werden prominente Aristoteles-Kommentatoren wie Averroes und Thomas von Aquin behandelt, deren Argumente für die Unsterblichkeit der Seele aufs Genaueste unter die Lupe genommen und als mögliche Denkmodelle vorgestellt werden, um schließlich jedoch als unhaltbar zurückgewiesen zu werden. Erst im 9. Kapitel, welches auch den Mittelteil der Abhandlung ausmacht, kommt Pomponazzi auf sein eigenes Modell bezüglich der Frage der Unsterblichkeit der Seele zu sprechen. Die seit dem schon erwähnten V. Laterankonzil nunmehr häretische Meinung des Paduaner Philosophen drückt sich in der *conclusio principalis intenta* dahingehend aus, „dass nämlich die menschliche Seele schlechthin stofflich und in gewisser Weise stofflos sei.“ (IX, p. 87)⁷ Die folgenden Kapitel verschreiben sich vollkommen der Argumentation des „fünften Modells“, als welches Pomponazzi seine eigene These geschickt tarnt. Indem er diese als eines von mehreren möglichen bzw. denkbaren Modellen darstellt, versucht er die Inquisition in die Irre zu führen. Gerade auf dem schmalen Grat der *Denkbarkeit* bewegt sich dann auch die argumentative Fundierung des eigenen Vorschlags.

Um diesen einerseits klar als einzig *wirklich* denkbaren herauszustellen, bemüht Pomponazzi sämtliche logische und rhetorische Kunstgriffe; der in Padua promovierte Mediziner könnte beinahe als Schönheitschirurg vor seiner Zeit bezeichnet werden, da er den „corpus“ seiner Argumente immer wieder mit einer neuen Haut überzieht. Andererseits aber ist er zugleich bestrebt, womögliche Falten des Zweifels, die sich auf den lesenden Gesichtern seiner christlichen Kritiker abzeichnen könnten, schon vorbeugend zu glätten. So widmen sich die letzten Kapitel möglichen Einwänden, die gegen den Autor und sein Theorem vorgebracht werden könnten.

An einer derartig markanten Stelle der Abhandlung wie dem letzten Kapitel aber versucht Pomponazzi doch noch, wenn auch äußerst elegant und ironisch, die Unsterblichkeit der Seele wieder zu etablieren – mit dem schlaun Argument, dass das Diktum der Unsterblichkeit ein *Glaubensartikel* sei und deshalb „aus dem, was dem

⁷ Im Folgenden setze ich die Kapitel- und Seitenzahl hinter das Zitat aus: Pomponazzi, *op.cit.*

Glauben eigentümlich ist, bewiesen werden“ muss (XV, p. 233) – sprich: aus der Offenbarung und der Heiligen Schrift. Trotzdem lässt Pomponazzi keinen Zweifel daran aufkommen, dass sein persönliches Interesse der *Philosophie* und nicht dem Glauben gilt. Denn mit einem Schuss Ironie gelingt es ihm im apologetischen Schlusskapitel, dennoch unverblümt zu sagen, weshalb es eigentlich nicht möglich ist, unverblümt zu sprechen: „Nur ein Tor würde aber den Ungläubigen *in ihrer Lage* mehr Glauben schenken als den derart trefflich ausgerüsteten Anhängern Christi.“ (XV, p. 235⁸) Wer wollte nun aber ein solcher „Tor“ (*insanus*) sein, sich freiwillig in die Lage jener Ungläubigen (*infideles*) zu begeben? In Zusammenhang mit einem Zitat aus dem vorangehenden Kapitel lässt sich diese rhetorische Frage eindeutiger verstehen: „Auch ist wohl anzunehmen, dass viele Männer der *Meinung* gewesen sind, die Seele sei sterblich, auch wenn sie *geschrieben* haben, sie sei unsterblich [...].“ (XIV, p. 221)

Pomponazzi ist also ein Mensch mit Haut und Haaren; er ist aber auch Philosoph. Als solcher versucht er die Attacken gegen seine (Streit)Schrift – sie wurde nach ihrer Publikation 1516 öffentlich in Venedig verbrannt – mit zwei weiteren Texten, einer *Apologia* (Replik auf Gaspare Contarini) und einem *Defensorium* (Replik auf Agostino Nifo), abzuwehren, um so seine Haut zu retten. Wie ich im Folgenden zeigen möchte, ist diese Betonung der Körperlichkeit auch Pomponazzis Hauptargument.

Es muss aber gleich an dieser Stelle angemerkt werden, dass Pomponazzi eine sehr zweideutige Haltung zum Körper einnimmt: In *theoretischer* Hinsicht werde ich zeigen, dass der Körper nicht von der menschlichen Seele wegzudenken ist; in *lebensweltlicher* und moralischer Hinsicht hingegen entpuppt sich Pomponazzi als eher körperfeindlich, da der menschliche Körper zwar sowohl Zugrundeliegendes (*subiectum*) als auch Gegenstand (*obiectum*) sein kann, jegliche Überschätzung des stofflich Zugrundeliegenden aber als moralisch nicht vertretbar bzw. als Laster verurteilt wird. Zwar muss dem Autor einerseits zugute gehalten werden, dass er sich an verschiedenen Stellen auf das luxuriöse Leben des Klerus zu beziehen scheint (und somit die geheuchelte Heiligkeit bzw. heiliggesprochene Heuchelei entblößt). Andererseits jedoch äußert sich seine hierarchisierende Bewertung der unterschiedlichen seelischen Bestandteile, die den Menschen ausmachen, „traditionell“ frauenfeindlich⁹. Wie funktioniert nun aber das Zusammenspiel von Argumenten *für*

⁸ Hervorhebung durch die Verfasserin

⁹ Bei der von Pomponazzi erst spät angeschnittenen Einteilung des Intellekts in drei verschiedene Arten (*speculativus, practicus, factivus*) wird vom weiblichen Geschlecht (*femineus sexus*) ausgesagt, dass es

die Körperlichkeit (und den Menschen als solchen) mit solchen *gegen* die Körperlichkeit (und die Frau im spezifischen)? Welche neue Form von Frauenverachtung bildet sich in dem uns am Beispiel Pomponazzis vorliegenden Diskurs der Aufklärung heraus? Es kann nicht mehr der explizit an die Körperverachtung gebundene Diskurs der arabischen Philosophie (Averroes) und europäischen Scholastik (Thomas von Aquin) sein. Wie sehr das Phantasma hingegen mit dem Bild der Frau, dem Irrationalen, dem „Nicht-Normalen“ und Unkultivierten verbunden wird, werde ich im zweiten Teil der Arbeit erörtern. Die Frage nach der Rolle des Frauenbilds in Zusammenhang mit der Abwertung des Begriffs des Phantasmas soll mich aber während meiner Beschäftigung mit der hauptsächlichlichen Fragestellung nur *begleiten*; sie bietet in meinen Augen jedoch keinen geringeren Anlass für den Einstieg in eine kritische Textanalyse als die erkenntnistheoretische Frage nach der Rolle des Phantasmas in Pomponazzis Theorie und nach seinem Stellenwert innerhalb der europäischen Philosophie. Die methodologische Entscheidung für die Frage nach der Bedeutung von „Phantasma“ im vorliegenden Text – und nicht nach der Bedeutung der Frau bzw. des weiblichen *sexus* – hat als Grundlage die Bevorzugung der Erörterung theoretisch-philosophischer Voraussetzungen, um in darauf folgenden Schritten auf die politischen Implikationen in unserer gelebten Wirklichkeit gezielter eingehen zu können. Ich meine damit, dass die Analyse von epistemologischen Grundbegriffen in gewisser Hinsicht auch selbst wieder grundlegend ist für die sozio-politische Analyse der ineinander verwobenen Geschlechter- und Machtverhältnisse. Von einer Verortung des Begriffs des Phantasmas verspreche ich mir daher sowohl ein umfassenderes Verständnis seiner Bedeutung in der europäischen Philosophie als auch eine differenziertere Sichtweise auf die Vielfalt „realer“ und phantasierter bzw. möglicher Wirklichkeiten.

Bevor ich mit der eigentlichen Problemstellung beginne, muss noch ein weiteres Wort über den Autor Pomponazzi und vor allem seinen Schreib- und Argumentationsstil gesagt werden.

sich fast ganz auf den niedrigsten, den auf das Herstellen gerichteten Intellekt verlegt habe, an dem im übrigen auch die Tiere teilhaben. (vgl. XIV, p. 175) Im Zuge einer ersten Bekräftigung der Sterblichkeitsthese schreibt Pomponazzi auch Folgendes: „Wenn wir die bewohnbaren Gegenden in den Blick nehmen, ähneln weit mehr Menschen wilden Tieren als Menschen, und innerhalb der bewohnbaren Gegenden wird man auf sehr wenige stoßen, die vernünftig sind. Wenn wir dann die vernünftigen betrachten, können auch diese schlechthin unvernünftig genannt werden, sind jedoch im Vergleich zu anderen, in höchster Weise bestialischen als vernünftig bezeichnet worden, wie es von den Frauen [*de mulieribus*] heißt, dass keine weise ist, es sei denn im Vergleich zu anderen, in höchster Weise törichten.“ (VIII, p. 55/57)

Pomponazzi ist ein Philosoph, der versucht, den Zwang nach endgültiger Entscheidbarkeit zu unterlaufen. Positiv ausgedrückt folgt er bei der Definition von Begriffen und Sachverhalten seinem „Meister“ Aristoteles¹⁰, indem er Mehrdeutigkeiten nicht nur nebeneinander bestehen lässt, sondern diese auch noch unterstreicht. Abgesehen von diesem, in meinen Augen sympathischen Zug, philosophische Begriffe nicht *festschreiben* zu wollen, sondern vielmehr deren Offenheit und Wandlungsfähigkeit mitzudenken, handelt es sich hier noch um zwei grundlegendere Absichten des Autors Pomponazzi:

Zuvorderst stellt Pomponazzi seine Unentschiedenheit in Bezug auf end- bzw. immergültige Aussagen in den Dienst seines stilistisch-rhetorischen Verwirrspiels mit der kirchlichen Zensur. Fällt der Autor in einem Kapitel ein Urteil über eine spezifische Fragestellung (z.B. über die Stofflichkeit der menschlichen Seele als ganze), so behauptet er im darauffolgenden Kapitel das Gegenteil. In diesem Katz-und-Maus-Spiel wird der Leserin/ dem Leser eine intensive und in höchstem Grad interpretative, d.h. selbsttätige Lektüre abverlangt. Im Grunde können wir davon ausgehen, dass ein/e konservativ-dogmatische/r LeserIn genau das finden wird, was sie/ er sucht: die Behauptung der Unsterblichkeit der Seele. Ein/e rationell mitdenkende/r und progressiv eingestellte/r LeserIn wird jedoch die ironischen Wendungen und syllogistischen Winkelzüge derart deuten, dass die mitunter doch recht revolutionär anmutenden Neuerungen in Bezug auf die naturphilosophische Erkenntnistheorie klar *als Meinung des Autors* hervortreten. Pomponazzis Hauptaussagen wären somit folgende: Philosophie wird auf Basis der (menschlichen) Vernunft betrieben, welche sich in die Grenzen der *natürlichen Vernunft* einschreibt. Aufgrund dieser natürlichen, aber hier immer: *menschlichen* Vernunft muss zugegeben werden, dass die menschliche Seele (in ihrer Einheit von Wahrnehmungs- und Erkenntnisseele) „schlechthin sterblich“ sei, unsterblich jedoch nur „in gewisser Weise“ (vgl. IX, p. 79).

Ohne noch näher auf das eben Gesagte eingehen zu wollen, möchte ich beide möglichen Lese- bzw. Interpretationsweisen als vom Autor *beabsichtigte* Resultate

¹⁰ Pomponazzi hat die griechischen Texte nur in lateinischer Übersetzung gelesen, beherrschte also nicht Griechisch. Aller Wahrscheinlichkeit nach dürfte es sich bei der lateinischen Übersetzung um die von Wilhelm von Moerbeke (ca. 1260-70) handeln, da sie die bis noch ans Ende des 16. Jahrhunderts am weitesten verbreitete war (44 Auflagen vor 1600); vgl. F. Edward Cranz, *The Renaissance Reading of the De Anima*, p. 360 ff., in: *Platon et Aristote à la Renaissance*, XVIe Colloque International de Tours, Paris 1976.

verstehen. Zum Ersten möchte ich also festhalten, dass Pomponazzi seine Abhandlung durchaus auf die Unentscheidbarkeit und das Paradoxe anlegt.

Zum Zweiten darf aber die pure stilistische Form nicht vollkommen losgelöst vom darin vermittelten Inhalt verstanden werden. Die verschiedenen Kostüme, die Pomponazzi seinem Argumentationscorpus anlegt, machen diesen „Körper“ auch ein bisschen zu dem, was er zu sein scheint: Die Unentscheidbarkeit als logisches Problem (Identitätslogik, Lehre vom ausgeschlossenen Dritten u.ä.), das Paradoxon als nur durch politische Machtwillkür¹¹ zu lösendes, die Unentscheidbarkeit zwischen wahren und falschen Aussagen schließlich machen aus Pomponazzis rhetorischem Verwirrspiel auch ein philosophisches. Er scheut sich nicht, von ein und derselben Sache widersprüchliche Eigenschaften auszusagen – auch wenn er diese Aussagen als Aristoteliker nicht einfach so stehen lassen kann. Auf das Problem der Paradoxa bei Pomponazzi gehe ich im Folgenden genauer ein. Soviel soll aber noch gesagt werden: Diese scheinbar der Logik und der Vernunft widersprechenden Aussagen zeugen positiv formuliert von Pomponazzis Einstellung dem Menschen gegenüber als einem Mittler zwischen den Welten, als dem Bindeglied zwischen dem Stofflichen und dem Stofflosen, den Tieren und den Sternen.

Abschließend kann über Pomponazzis Schreibstil und Argumentationsgang gesagt werden, dass es seine in den einzelnen Abschnitten überaus stringent-logische Methode raffiniert vermag, den Blick der Leserin/ des Lesers auf die *im* Blick immer mitschwingenden eigenen Intentionen zu öffnen. Das geschieht sowohl durch die Reflexion über den Autor und seine Absichten als auch durch die Selbstreflexion der Leserin/ des Lesers bezüglich der eigenen Interpretationsweise. Mit seiner sich häufig

¹¹ Pomponazzi spielt an mehreren Stellen (v.a. Kap. XIV, p. 185-199, bezüglich Belohnung und Bestrafung) darauf an, dass die Unsterblichkeit der Seele und ähnliche Dogmen von Politikern und anderen mächtigen Gesetzgebern bloß *erfunden* wurden, um das Volk besser beherrschen zu können. So erwähnt er die Vorstellung nicht nur vom jenseitigen Paradies, sondern auch von den jenseitigen Höllenqualen, welche die Kirche verbreitet und benützt, um „tugendhafte Bürger“ (und eben nicht *wissende* bzw. *gelehrte*) hervorzubringen. Er nennt den Politiker einen „Märchenerzähler [politicus *apologos* format], um die Bürger auf den rechten Weg zu bringen. Seinen Märchen wohnt aber [...] in strengem Sinn *weder Wahrheit noch Falschheit* inne. So leiten auch Ammen ihre Zöglinge zu dem an, wovon sie wissen, dass es Kindern nützt.“ (XIV, p. 199) „In strengem Sinn“ sind diese Märchen – oder Apologien! – also weder wahr noch falsch. Eine solche *Unentscheidbarkeit von Paradoxa* ist der tiefer liegende Aspekt von Pomponazzis Schreibstil, auf welchen ich hier aufmerksam machen wollte. Weshalb Pomponazzi diese „Methoden der Politiker“ dennoch nicht vollkommen verurteilt, liegt an seiner Einstellung zur Menschheit im Allgemeinen: Er geht davon aus, dass nahezu niemand „voll im Besitz seiner geistigen Kräfte“ ist. Deshalb haben es sich die Menschen selbst zuzuschreiben, „wenn

in komplexen Syllogismen ausdrückenden Argumentationsweise macht Pomponazzi zugleich aufs Schärfste bewusst, dass sich reine Logik für alles (*Mögliche*) instrumentalisieren lässt. Pomponazzi ist jedoch nicht allein vom Interesse an der logisch-rationellen Argumentierbarkeit *möglicher Seins- und Wesensweisen*, sondern auch und vor allem vom Interesse an der Argumentierbarkeit der *wirklichen* Seinsweise der menschlichen Seele geleitet. Im Zentrum seiner Überlegungen scheint das paradoxe Wesen des Menschen selbst zu stehen.

In diesem Zusammenhang möchte ich Eric Weils Darstellung¹² zustimmen, dass es Pomponazzis vorrangige Absicht ist, die Widersprüchlichkeit, die gerade für den Menschen (als solchen) charakteristisch ist, denkbar zu machen: „*Il importe de découvrir comment il est possible de penser ces deux prédicats opposés du même sujet.*“¹³ Diese Widersprüchlichkeit bzw. Gleichzeitigkeit von zwei konträren Elementen in einem thematisieren zu wollen, bedeutet aber zu fragen, wie des Menschen Seele *zuerst* sterblich und als zweites (*secundum*) unsterblich sein kann; diese Umkehrung der Bedeutung stellt einen Bruch in der Definition des Menschen dar: zuerst sterblich, dann unter Umständen unsterblich. Nach Weil hängt damit ein Perspektivenwechsel zusammen, den er folgendermaßen ausdrückt: „*l’homme devient l’objet propre de la recherche [...] l’homme, tel qu’il nous est connu par l’expérience quotidienne.*“¹⁴ Nicht mehr ist das intellektuelle Denken Hauptgegenstand der Untersuchung, sondern der *alltägliche Mensch*, welcher *auch* zu denken vermag. So gesehen banalisiert Pomponazzi die Metaphysik, möchte nicht mehr wissen, was die stofflosen Intelligenzen in den höheren Sphären wohl denken mögen, sondern interessiert sich für das „Hier und Jetzt“ des Menschen *in* der Welt und für den Umgang dieser „alltäglichen“ Menschen mit der Welt und miteinander. Lange vor Kant mutet Pomponazzi den Menschen ihre Mündigkeit und Selbstverantwortung zu, wenn er schreibt, dass es zwar nicht jedem Menschen möglich sei, ein guter Philosoph zu werden, hingegen es in der Macht des Individuums stehe, ein guter *Mensch* zu sein:

„Ein guter Metaphysiker wird aber nicht ‚guter Mensch‘ genannt, sondern ‚guter Metaphysiker‘; ein guter Architekt wird nicht in uneingeschränktem Sinne ‚gut‘, sondern wird ‚guter Architekt‘ genannt. Deswegen trägt der Mensch nicht schwer

sich der Politiker solcher Methoden bedient“ (ibid.). Ich werde im III. Kapitel auf dieses Problem zurückkommen.

¹² Eric Weil, *La Philosophie de Pietro Pomponazzi*, Paris 1985 (ursprünglich deutsche Dissertation von 1928, welche mir nicht zugänglich war).

¹³ Ibid., p. 18

¹⁴ Ibid., p. 23

darán, wenn er nicht ‚Metaphysiker‘, ‚Philosoph‘ oder ‚Schmied‘ genannt wird; sagt man von ihm aber, er sei ein Dieb, sei unbeherrscht, ungerecht, unbesonnen oder anderswie lasterhaft, bringt er sein ganzes Empören zum Ausdruck oder gerät in Erregung, dies, weil es dem Menschen zukommt und in unserer Macht liegt, tugendhaft oder lasterhaft zu sein, es aber nicht in unserer Hand liegt und für den Menschen nicht notwendig ist, Philosoph oder Architekt zu sein. Deshalb können und sollen alle Menschen einen guten Charakter besitzen, nicht alle aber können oder sollen Philosophen, Mathematiker, Architekten und dergleichen sein. Das Menschengeschlecht würde nämlich zugrunde gehen, wenn es keine so große Verschiedenheit gäbe, wie es weiter oben über die Organe ausgeführt worden ist.“

(XIV, p. 175f.)

2. Die Bedeutung des Phantasmas für die Sterblichkeit der menschlichen Seele:

Die Mittelstellung des Menschen innerhalb des Makrokosmos entspricht der Vermittlerrolle des Phantasmas innerhalb des Mikrokosmos „Mensch“

Die erste Route auf unserer Reise zu den verschiedenen Phantasma-Begriffen führt uns entlang Pomponazzis Argumentationslinie: Diese nimmt sich unter Berufung auf Aristoteles als festen Argumentationsboden die Natur und die (menschliche) Vernunft. Nicht lange dauert es, bis Pomponazzi bei seiner Conclusio ankommt: Die menschliche Seele ist schlechthin bzw. „im eigentlichen Sinn“ (*proprie*) sterblich. Der auf diese rationelle Erkenntnis folgende Weg ist steinig: Pomponazzi muss sich nun fragen, weshalb die Mehrheit der Menschen das Gegenteil glauben sollte. Weshalb die Wahrheit dem Menschen nicht zumutbar sein sollte. Und welche die moralischen, schlimmer noch: die politischen Konsequenzen einer solchen Wahrheit wären. Einen ersten Schritt in diese Richtung setzt Pomponazzi, indem er den Begriff der Wahrheit nicht auf die spekulative, sondern auf die praktische, das menschliche Handeln betreffende Vernunft bezieht. Pomponazzi geht jedoch seinen Argumentationsweg nicht konsequent zu Ende; wäre dies der Fall, hätte man nicht bloß seine Abhandlung öffentlich verbrannt. Er stellt aber auf das Genaueste die Gründe heraus, weshalb die menschliche Seele sterblich ist und liefert uns auf diese Weise einen ausgezeichneten Einstieg in das komplex verwobene Netz aus Erkenntnis, Phantasma, Körper und schließlich Individuum.

Pomponazzi wird zur aristotelischen Schule der Universität von Padua gezählt und belegt seinen eigenen, materialistischen Standpunkt wiederholt mit pointiert ausgewählten Aristoteles-Zitaten. Am stärksten stützt er seine Argumentation auf eines der wohl berühmtesten Zitate aus *De Anima*, welches uns im Folgenden noch begegnen wird: „Die Seele erkennt niemals ohne Phantasmata“ („*nequaquam sine phantasmate intelligit anima*“, IX, p. 82). Ich werde mich nun auf die Hauptargumente, die auf eine Definition des Menschen als Mittler zwischen den Welten abzielen, und auf die renaissance-spezifische Deutung, welche das eben angeführte Zitat durch den italienischen Philosophen erfährt, konzentrieren. Das Beispiel dieser „Abhandlung über die Unsterblichkeit der Seele“ soll aber auch dazu dienen, ein erstes Mal auf die

vielfältigen Zusammenhänge von Phantasma und Wirklichkeit(erfahrung)
aufmerksam zu machen.

a) Die Hauptargumente

Entgegen der Meinung des Averroes und Themistius geht Pomponazzi von der realen Identität von Wahrnehmungs- und Erkenntnisseele aus; es gibt also keine der Wirklichkeit nach getrennten Seelenteile. Wir würden heute sagen, dass nur „rein theoretisch“ von unterschiedlichen Seelenteilen gesprochen werden kann. In Pomponazzis Zeit und der aristotelischen Terminologie gemäß werden die Seelenteile der bloßen Möglichkeit nach unterschieden – *in potentia*. Das gilt natürlich nicht für alle Denker seiner Zeit, da ja einige der Lehre von einer realen Getrenntheit der Seelenteile anhängen – wie sollten sie sonst die Hexenverfolgungen und den heute noch bekannten Stehsatz „Die Seele muss gerettet werden, der Körper kann brennen“ auch argumentieren? Nein, die bloß gedankliche Möglichkeit einer *Unter-teilung* der Seele gilt für all jene, die – grob gesprochen – die sogenannte „fakultative Psychologie“, also die Lehre von den hierarchisch geordneten Fakultäten der menschlichen Seele ¹⁵ vertreten.

Bei Pomponazzi steht als Ausgangspunkt für seine weiteren Schlussfolgerungen also fest, dass „das Sterbliche und das Unsterbliche [...] im Menschen der Sache“ (aber nicht unbedingt „dem Begriffe nach“) bzw. „dass im Menschen Erkenntnis- und Wahrnehmungsseele identisch sind“ (VII, p. 45). Diese Schlussfolgerung veranschaulicht Pomponazzi an einem Beispiel:

„Erstens widerspricht diese Theorie [des Averroes, Anm.] offenkundig der Erfahrung. Denn ich, der ich dies schreibe, sehe mich von vielen Körperqualen bedrängt, was die Wahrnehmungskraft bewirkt; auch durchlaufe ich in meiner Qual die medizinischen Ursachen, um diese Qualen zu beseitigen; das kann nur durch den Intellekt erfolgen. Wenn nun das Wesen, mit dem ich wahrnehme, von dem, mit dem ich erkenne, verschieden wäre, wie wäre es da möglich, dass ich, der ich wahrnehme, und ich, der ich erkenne, identisch sind? So nämlich könnten wir sagen, dass zwei miteinander verbundene Menschen gemeinsame Erkenntnisse besäßen, was lächerlich ist.“ (VI, p. 43)

¹⁵ Diese „getrennten“ bzw. voneinander unterschiedenen Fakultäten müssen als *Veranlagungen* verstanden werden; so werden bestimmte Sinne hierarchisch als dem Intellekt näher stehend eingeordnet (z.B. der Gehörsinn), andererseits gibt es auch die Vorstellung zur räumlichen Anordnung dieser Fakultäten in „Gehirnkammern“ (z.B. ist die *imaginatio* im Gehirn weiter vorne platziert als die *memoria*). Die aristotelische Unterscheidung der Seele in eine vegetative, sensitive und intellektive wird somit in der Renaissance-Rezeption bunter ausgeschmückt und teilweise differenzierter beschrieben. Prinzipiell gilt jedoch, dass die jeweils höher eingestufte Seele sämtliche niedriger eingestuft in sich umfasst – ähnlich wie das Viereck das Dreieck in sich birgt: „Immer nämlich liegt der Möglichkeit nach das Frühere im Nachfolgenden vor, sowohl bei den Figuren, als auch beim Beseelten, wie z.B. im Viereck das Dreieck, und (ebenso) im Wahrnehmungs- das Nährvermögen.“ (Aristoteles, DA, II, 3, 414b, 29-32; Pomponazzi spielt auf diese Stelle als zweites Argument für die

Im Gesamtzusammenhang der Abhandlung darf angenommen werden, dass sich das Beispiel von Schmerzempfindung und anschließender Erforschung der Schmerzursache nicht nur auf die Seele des studierten Mediziners Pomponazzi anwenden lässt. Die Einheit der Seele gilt für *alle* Menschen in gleicher Weise. Denn laut dem Philosophen Pomponazzi ist das Studium der Metaphysik nicht notwendig, um zumindest eine vage Vorstellung von abstrakten Begriffen zu haben. In einem späteren Kapitel der Abhandlung, in dem die drei *Sorten* des menschlichen Intellekts unterschieden werden, drückt sich die anfangs postulierte Einheit der Seele folgendermaßen aus: „Es gibt nämlich keinen Menschen – wenn er nur frei von Krankheit [*non orbatus*: nicht verwaist bzw. beraubt] und im erforderlichen Alter ist –, der nicht etwas von diesen drei Intellekten besäße; [...] Jeder Mensch nämlich ist irgendwie im Besitz theoretischen Denkens [...]. Denn er kennt zumindest die Prinzipien, die [...] gleichsam Haustüren, die jeder genau kennt, sind. [...] Wer aber weiß nicht irgendetwas über Gott, das Seiende, das Eine, das Wahre und Gute? * [...] alle Menschen kennen Stunden, Tage, Monate, Jahre und vieles mehr, was zum Geschäft des Astronomen gehört.“ (XIV, p. 171) Jedem Menschen kommt daher *wesentlich* – und zwar der Möglichkeit und der Wirklichkeit nach – die Fähigkeit zu Wahrnehmung und Erkenntnis gleichermaßen zu. Es wäre unsinnig, einem menschlichen Wesen nur die Wahrnehmung, einem anderen jedoch nur die Vernunftkenntnis zuteilen zu wollen ¹⁶.

Einheit der Seele an.) Zur fakultativen Psychologie vgl. auch: Katharine Park, *The organic soul*, in: The Cambridge History of Renaissance Philosophy, p. 464-485.

¹⁶ Dass eine derartige Trennung des Sensitiven und Intellektiven sich immer auch in einem expliziten Dominanzverhältnis ausdrückt, wird daran klar, dass der Intellekt die den Körper formende und damit auch beherrschende Funktion innehat. Pomponazzi geht davon aus, dass nur sehr wenige an der höchsten Stufe des menschlichen Intellekts, dem *speculativus*, teilhaben. In den häufig in der Renaissance beschworenen Analogieverhältnissen zwischen Makro- und Mikrokosmos bestimmen im Ersteren die Himmelskörper das Leben des Menschen auf der Erde, *so wie* im Letzteren die an den himmlischen Intelligenzen teilhabende menschliche Vernunft die sensitiven Partien kontrolliert. Dieses allzu vereinfachte Modell von Bewegter und Bewegtem lehnt Pomponazzi jedoch mit den Worten ab, dass dann „Seele und Körper keine größere Einheit als die von Ochsen und Karren“ besäßen (VI, p. 43).

Ich möchte an dieser Stelle auch anmerken, dass ein solcher kosmologischer Diskurs immer schon „gendered“ ist: Gegensatzpaare – ob sie zueinander nun in einem Dominanz- oder einem komplementären Verhältnis stehen – wie aktiv/ passiv, bewegt/ bewegend, stark/ schwach, mehr/ weniger werden zuerst auf metaphorischer, in der Folgewirkung aber auch auf realer Ebene anhand des Gegensatzes Frau/ Mann strukturiert. Wie gut sich in der antiken Philosophie, während der Hochblüte christlicher Mystik und in der Renaissance Analogsetzungen der Frau mit dem Körper, dem Sensitiven, Irrationalen usw. für die Veranschaulichung abstrakter Inhalte instrumentalisieren ließen, darauf macht Giulia Sissa in ihrer Analyse *L'âme est un corps de femme* (Paris 2000) aufmerksam.

* eigene Übersetzung anstelle von: „Jeder weiß irgendwie, was Gott, was das Seiende, das Eine, das Wahre, das Gute sind.“ (Mojsisch, *ibid.*)

Ein weiteres zentrales Argument lautet, dass „*ein* Ding nur *eine* wesentliche Wirkweise besitzt“ (IX, p. 87). Nun stellt sich aber die Frage, wie diese Erkenntnis mit dem ersten Postulat der Abhandlung in Einklang gebracht werden soll, welches lautet: „*Der Mensch besitzt eine doppelte Natur und nimmt eine Mittelstellung ein zwischen dem, was sterblich, und dem, was unsterblich ist*“ (I, p.7). Die sterbliche Natur bedeutet in diesem Zusammenhang die Wahrnehmungsseele, die unsterbliche Natur hingegen verweist auf den reinen Intellekt. Wie lässt sich diese Zweifachheit der menschlichen Natur in *eine Form* bringen? Durch welche Kriterien wird jener „modus operandi“ der ontologischen Gattung „Mensch“ bestimmt, der nur *einer* (und ein mit sich identischer) sein darf, gleichzeitig aber das Bindeglied zwischen den beiden – einander logisch ausschließenden – Naturen des Menschen darstellt? Woran liegt es also, dass die Wirkweise des Menschen eine *andere* ist? Anders bzw. unterschieden wovon?

Die kurze und positiv formulierte Version einer Antwort lautet: Die spezifisch menschliche Erkenntnisform liegt in der Fähigkeit begründet, Phantasmata zu produzieren, *mittels* derer wir überhaupt erst zu denken beginnen.

„Es gibt keine natürliche Anzeige, die erkennen ließe, dass der menschliche Intellekt eine andere Erkenntnisweise besitze, wie wir aufgrund von Erfahrung wissen, weil wir immer der Vorstellung bedürfen [*semper indigemus phantasmate*]; daher ist der Schluss erlaubt, dass diese Weise, mittels der Vorstellung zu erkennen, für den Menschen wesentlich ist [*hic modus intelligendi per phantasma est essentialis homini*].“ (IX, p. 86/87)

„denn das Erkennen beruht auf einer Art Erleiden. Das aber, was den Intellekt bewegt, ist die Vorstellung [*Movens autem intellectum est phantasma*], wie aus dem III. Buch der Schrift *Über die Seele* erhellt. Daher erkennt er nicht ohne Vorstellung [*sine phantasmate*], obwohl er nicht wie die Vorstellung [*non sicut phantasia*] erkennt [...]“ (IX, p. 110/111) ¹⁷

Meist jedoch zieht die kurze Antwort eine lange Kette von Zusätzen mit sich; und meist wird sie negativ ausgedrückt mithilfe der altbekannten Formel des „*nicht ohne*“. Das Phantasma übernimmt also die Aufgabe, paradoxe Gegebenheiten (Gleichzeitigkeit von Sterblichkeit und Unsterblichkeit bzw. Stofflichkeit und Stofflosigkeit) in sich zu fassen, ist die Voraussetzung für den *menschlichen* Intellekt und der Durchgangspunkt einer *Bewegung*, nämlich sowohl der von Außen nach Innen als auch jener von Innen nach Außen.

¹⁷ Ich werde im Folgenden zur besseren Unterscheidung von *phantasma* und *phantasia* letzteres mit Einbildungskraft übersetzen.

Um die zentrale Bedeutung der Phantasmen als Transportmittel von einer Welt in die andere besser zu begreifen, werde ich zunächst Pomponazzis Beurteilung des Körpers in seiner naturphilosophischen Einbettung vorstellen.

„Die menschliche Seele ist die Wirklichkeit eines natürlichen, mit Organen ausgestatteten Körpers“ – diesem aristotelischen Diktum aus *De Anima* folgend versteht Pomponazzi den Körper in doppelter Hinsicht: einmal als „Zugrundeliegendes“ (*subiectum*) und einmal als „Gegenstand“ (*obiectum*). Vom Lateinischen *subicere* abgeleitet besitzt „Subjekt“ eine Bandbreite an Bedeutungen¹⁸: das Unterworfene (im wörtlichsten Sinn), das Unterlegte, aber auch das Preisgegebene oder Dargebotene. Auch das „Objekt“ besitzt im Lateinischen ein reicheres Bedeutungsspektrum als es die deutsche Übersetzung mit „Gegenstand“ vermitteln kann: Beide Begriffe liegen einander sehr nahe; so kann abgeleiteter Weise *obiectum* neben dem Entgegengestellten (-geworfenen) ebenfalls das Preisgegebene, aber auch das Vorgeworfene bedeuten. Klar ist, dass sich die Zweifachheit des Körpers durch die beiden lateinischen Präfixe „sub“ und „ob“ ausdrückt. Die Präposition *ob* [griechisch: *epi*] meint meist ein „gegen ... hin“, spielt auf eine Gerichtetheit, ein Hindernis und vor allem eine Bewegung an. Die Präposition *sub* [griechisch: *hypo*] enthält selbst zwei Bedeutungen: eigentlich meint sie „unter“, kann aber auch „(an etwas Überragendes) heran, bis an“ heißen. Somit möchte ich das *subjectum* nicht als etwas rein Passives interpretieren, sondern darauf hinweisen, dass es auch ein Heranwerfen, ein (reflexives) Sich-Aufwerfen, also durchaus etwas Aktives und Bewegendes sein kann.

Pomponazzi unterscheidet drei große Gattungen des Seienden nach dem Ausmaß, in dem sie vom Körper als Zugrundeliegendem und/ oder Gegenstand abhängig sind. Die Tiere unterscheiden sich vom menschlichen *genus*, da sie vom Körper sowohl als eines Zugrundeliegenden als auch als eines Gegenstandes abhängen. Die dritte Gattung sind die Intelligenzen, welche den Extremfall des von jeglichem Körper abgetrennten Seienden bilden; da sie aber den Himmelskörpern zu deren *wirklichem Sein* verhelfen (vgl. IV, p. 21), stehen sie in einer einseitigen Beziehung zu diesen: Sie sind die berühmten „unbewegten Beweger“, beeinflussen also den Lauf der Sterne, ohne selbst bewegt zu werden¹⁹. Die menschliche Seele schließlich – wenn sie erkennt – bedarf

¹⁸ Vgl. *Der kleine Stowasser*, München 1979

¹⁹ Allerdings sieht Pomponazzi diese Problematik auch differenzierter und macht sich über gewisse Ansichten der Metaphysiker lustig. In seinen Augen sind ebenso die Intelligenzen „Seelen“, insofern sie

des Körpers nur als eines Gegenstandes, nicht aber als eines Zugrundeliegenden. Darin liegt Pomponazzis Lösung für die Mittelstellung des Menschen. Er beginnt sie schon in den ersten Kapiteln seiner Abhandlung aufzubauen. Bei der Darstellung seines eigenen Vorschlags, des fünften Modells, aber stellt Pomponazzi die Verhältnisse klar:

„Zu den wahrnehmenden Kräften wird auch die Denkkraft gerechnet; [...] Wenn wir nun ein wenig weiter hinaufsteigen, können wir dem menschlichen Intellekt unmittelbar über der Denkkraft und unter dem Stofflosen einen Platz einräumen, wobei er an beidem teilhat, so dass er nämlich, wie weiter oben dargelegt, *des Körpers nicht als eines Zugrundeliegenden, wohl aber als eines Gegenstandes bedarf*, diese Weise ist für ihn wesentlich und von ihm nicht abzutrennen. Daher ist er uneingeschränkt zu den stofflichen Formen zu zählen. Ausweis dafür ist, dass er nur bei Sterblichen anzutreffen ist, es sei denn, man bildete sich wie die Denker der Antike ein, dass die Menschen zu Göttern würden und in den Himmel versetzt würden; Aristoteles jedoch glaubt, so im III. und XII. Buch der *Metaphysik*, dies alles sei nur eine märchenhafte Erfindung und vom Gesetzgeber zum Nutzen der Menschen erdacht.“ (IX, p. 101; Hervorhebung durch die Verfasserin)

Diese Aussage über die Körperabhängigkeit und Stofflichkeit der menschlichen Seele bezieht sich zunächst paradoxerweise allein auf den Intellekt, welcher über der bloßen *vis cogitativa* steht. Dieser Intellekt ist mit ein und demselben Argument – nämlich vom Körper nicht als eines Zugrundeliegenden, sondern als eines Gegenstandes abhängig zu sein – sowohl stofflos als auch stofflich. Das „Bisschen Unsterblichkeit“, welches Pomponazzi in seiner Abhandlung der menschlichen Seele zugesteht, speist sich ja genau aus der Unterscheidung von sensitiver und intellektiver Seele. Die Intellektualität des Menschen ist dadurch begründbar, dass der Mensch eben an den höchsten, ewigen und somit unsterblichen Formen, den Intelligenzen, *teilhat* – im Gegensatz zu den Tieren, welche kein rationelles Denken, somit keine Intelligenz und daher auch keine Teilhabe an der Unsterblichkeit besitzen. Die Unsterblichkeit aus der Teilhabe an etwas Unbeweisbarem wie dem „Göttlichen“ heraus beweisen zu wollen, widerspricht jedoch dem logischen Schluss, dass, wenn der Intellekt nie ohne Stofflichkeit, nie ohne Vorstellung, also ohne Phantasmata erkennt, er somit auch selbst bis zu einem gewissen Grad stofflich sein muss. Und schon ein kleines Bisschen Sterblichkeit reicht aus, um als ganze Seele de facto sterblich zu sein. Denn – wie Pomponazzi im obigen Zitat unter Hinweis auf Aristoteles ironisch anfügt – ist der menschliche Intellekt nur unter Sterblichen zu finden, außer man nähme an, Menschen könnten zu Göttern werden, was jedoch naiver Glaube an (politische) Fabeln wäre.

die Himmelskörper in Wirklichkeit versetzen und dadurch selbst zu „*Wirklichkeiten eines natürlichen, mit Organen ausgestatteten Körpers*“ werden. (vgl. IV, p. 21)

Gerade deshalb ist der menschliche Intellekt auch etwas „Eigenes“ und vom Intellekt der Intelligenzen (Götter) zu unterscheiden. Seine Angewiesenheit auf die Phantasmata führt uns aber weiter zur Erörterung der Stofflichkeit bzw. Stofflosigkeit der Phantasmata selbst. Auf die Spezifität des menschlichen Intellekts – den Pomponazzi vorschlägt, „Ratio“ zu taufen – werde ich im nächsten Kapitel eingehen. Für den Augenblick halte ich nur fest, dass die Seele „die Wirklichkeit eines natürlichen, mit Organen ausgestatteten Körpers“ ist: Das ist Aristoteles‘ Definition und laut Pomponazzi auch das einzige, was uns Menschen interessieren kann, da die Spekulation über Götter, Intelligenzen und deren Verhältnis zu Körpern (wie beispielsweise zu den Himmelskörpern) für unser In-der-Welt-Sein nicht von Nutzen ist. Alles dem Körper *vollkommen* Enthobene geht den Naturphilosophen – als den sich Pomponazzi versteht – nichts an. Der Metaphysiker mag darüber spekulieren; Pomponazzi hat aber darauf aufmerksam gemacht, dass diese spekulativen Schlüsse (Unsterblichkeit, Existenz Gottes, Existenz von abgetrennten Intelligenzen etc.) häufig im Dienst einer Herrschaftslegitimation stehen. Man könnte daraus folgern, dass der Metaphysiker ebenso wie der Politiker an einem Nutzen für privilegierte Menschen interessiert ist – des Metaphysikers Arbeit ist also auch nicht der ungetrübten Freude an uneigennütigen Erkenntnissen zuzuschreiben.

b) Weshalb ist das Phantasma (auch) stofflich?

Die notwendige Annahme der Stofflichkeit (und somit Sterblichkeit) der menschlichen Seele liegt also darin begründet, dass die intellektive Seele des Körpers als eines Gegenstandes bedarf und von den Phantasmata bewegt wird. Wäre sie hingegen abtrennbar von Körper und Bewegung, so wäre zumindest die intellektive Seele bzw. die höchste Form des Intellekts (der *intellectus speculativus*) unsterblich, was Pomponazzi jedoch ausschließt. Er fragt sich weiter, weshalb es für Aristoteles notwendig ist zu bekräftigen, dass die menschliche Erkenntnis *entweder* Vorstellung *oder* nicht ohne Vorstellung ist, wenn es doch eigentlich um die Frage ihrer Körpergebundenheit geht. Er beruft sich dabei auf die erste Stelle in Aristoteles *De Anima*, welche explizit von den Eigenschaften der Seele handelt:

„Die meisten Affekte scheint sie nicht ohne den Körper zu erleiden, z.B. sich erzürnen, mutig sein, begehren, überhaupt wahrnehmen. Am meisten scheint der Seele das vernünftige Erkennen eigentümlich zu sein. *Wenn aber auch dieses eine Art Vorstellung, oder nicht ohne*

Vorstellung ist, dann dürfte auch dieses sich nicht ohne den Körper (sc. ohne Organ) vollziehen.“²⁰

Pomponazzi bezieht hinsichtlich dieser Folgerung Aristoteles einen Trugschlusses (*fallacia*), nämlich „eine Nicht-Ursache als Ursache anzusehen, da der genaue Grund für die Stofflichkeit der ist, des Körpers als eines Zugrundeliegenden zu bedürfen.“ (IV, p. 35, Hervorhebung von der Verfasserin) Das würde aber bedeuten, dass Pomponazzi die Kausalverknüpfung umdreht, wobei der Mensch als stofflicher *auch* denkt, aber genauso viel Tier wie Intelligenz ist. Das Phantasma hätte dann die Aufgabe, zwischen Stofflichkeit und Stofflosigkeit, zwischen Wahrnehmung und Denken zu vermitteln – genauso wie der Mensch als ganzer zwischen Tier und Gottheit steht. Der Renaissance-Philosoph geht davon aus, dass der Mensch sterblich ist. Daraus folgt aber, dass der Mensch belebter Körper ist und nur als ein solcher eine Seele besitzt (bzw. stellt die Seele die Wirklichkeit eines solchen Körpers dar; sie „verkörpert“ den Körper als das, was er wirklich ist). Wenn er nun als sterblicher Körper erkennt, ist er Erkennender und Körper zugleich. Dieses Verhältnis von Erkenntnis und Körper ist ein doppeltes: entweder bedarf die Erkenntnis des Körpers als eines Zugrundeliegenden (*subiectum*) oder als eines Gegenstandes (*obiectum*). Eine von beiden Beziehungsarten muss gegeben sein, da es eine Beziehung zwischen Körper und intellektiver Erkenntnis geben muss. Dasselbe formallogische Schema findet sich auch bei obiger Beschreibung der Vorstellung. Die intellektive Erkenntnis ist demnach Vorstellung oder nicht ohne Vorstellung: Eines von beiden muss zutreffen, da es offensichtlich einen Bezug zwischen Erkenntnis und Vorstellung gibt. Pomponazzis logische Argumentation lautet:

„Wenn etwas zwei Gründe für seine Wahrheit besitzt, bleibt es, wenn einer nicht mehr und der andere noch vorhanden ist, nicht weniger wahr, wie aus sich selbst offenkundig ist, indem es zum Beweis der Wahrheit einer disjunktiven Aussage hinreicht, dass eine Seite wahr ist. Dass aber der Intellekt vom Stoff nicht abtrennbar ist, ist als wahr erwiesen, da er Vorstellung [*phantasia*] oder nicht ohne Vorstellung ist, wie aus dem I. Buch der Schrift *Über die Seele* erhellt. Sieht man also davon ab, dass er Vorstellung ist, wäre nichtsdestoweniger als wahr erwiesen, dass er stofflich ist, wenn er nur nicht ohne Vorstellung wäre.“ (IV, p. 31)

Pomponazzi begnügt sich also mit der Feststellung, dass der Intellekt nicht vom Stoff (und also vom Körper) abtrennbar ist, weil er *nicht ohne* Vorstellung sein kann. Wäre der Intellekt nämlich „nur“ *phantasia* (bzw. Einbildungskraft), bliebe er in seiner eigenen Intellektualität wie in einer Einbahnstraße gefangen: Pomponazzi suggeriert

²⁰ Aristoteles, *op.cit.*, I, 1, 403a, 5-10

hier eine spezifische Bewegungsform der Erkenntnis, auf die ich noch zurückkomme, die „reflexe“ Erkenntnis: Die Bewegung beginnt in der Außenwelt, legt einen Weg zurück bis zu einem, in unserem Fall, menschlichen Widerstand, wird dort aufgenommen/ eingenommen/ wahrgenommen, anschließend transformiert/ interpretiert/ verdaut/ phantasiert, um transfigurierter/ transvestierter Weise das „Rohmaterial“ für die spekulative/ theoretische Vernunft zu bilden. Um aber in keiner Einbahnstraße zu enden, muss die Bewegung wenden und diesmal in der Innenwelt ihren Ausgangspunkt nehmen, den Eingang in einen Ausgang verwandeln, obwohl die Drehscheibe immer noch denselben Namen trägt: *Phantasma*.

Pomponazzi erweist sich hier wieder als Aristoteliker. Betrachten wir eine weitere Stelle aus *De Anima*, welche die Anliegen des Renaissance-Philosophen unterstreicht: Es handelt sich um den *Menschen*, von dem wir wissen, dass er leiden kann – der sowohl bewegt wird als auch (sich und anderes) bewegt:

„Denn es ist vielleicht besser, nicht zu sagen, die Seele habe Mitleid, oder lerne, oder denke, sondern der Mensch mit der Seele; dies nicht in dem Sinne, dass die Bewegung in ihr wäre, sondern so, dass die Bewegung einmal zu ihr hingeht, einmal von ihr ausgeht: z.B. geht die Wahrnehmung von diesen Dingen da aus ‚zur Seele hin‘, die Erinnerung hingegen von ihr (der Seele) zu den Bewegungen oder verbleibenden Zuständen in den Sinnesorganen.“²¹

Sämtliche Überlegungen, die wir anstellen, sind auf den Menschen bezogen, meint Pomponazzi. Für ihn steht – wie Eric Weil bemerkt – nicht mehr der pure Intellekt oder das Wesen der Seele im Zentrum einer philosophischen Reflexion, die den Menschen als bloßes Beispiel für abstrakte Gedankengänge instrumentalisiert: „*Ici, au contraire, selon une manière de penser tout à fait nouvelle, l’homme devient l’objet propre de la recherche; De immortalitate animae: cela veut dire la fondation de la théorie de l’homme.*“²² Pomponazzi stellt den Menschen als Durchschnittsmenschen, als alltäglichen Menschen in den Mittelpunkt und wird nicht müde zu betonen, dass es äußerst selten tatsächlich denkende, also die theoretische Vernunft benützende Menschen gebe. Pomponazzis Mensch ist nicht isoliert, sondern steht mit beiden Füßen auf der Erde, greift aber mit den Händen nach den Sternen...

Zuerst wird er als ein in einer menschlichen Gemeinschaft integriertes Glied gesehen, welches sich zum Ganzen der Menschheit so verhält wie ein einzelnes Organ zur Gesamtheit des menschlichen Organismus. Des weiteren ist er eingebettet in die noch umfassendere Ordnung des Makrokosmos. Wie Burkhard Mojsisch in seiner

²¹ Ibid., I, 4, 408b, 13-18

²² Weil, *op.cit.*, p. 22

Einleitung feststellt, geht es Pomponazzi eigentlich um etwas anderes als die Unsterblichkeit der Seele; in gewisser Hinsicht treffen sich in diesem Punkt die Meinungen von Weil und Mojsisch, wenn letzterer behauptet, „*Pomponazzi hätte im Rahmen seiner Seelentheorie auf den Terminus ‚Unsterblichkeit‘ sogar verzichten und einfach konstatieren können: Die Seele als intellektive und voluntative Seele ist nicht Materie, wenngleich sie einen notwendigen Bezug zur Materie aufweist; anders: Das Erkennen als Erkennen ist stofflos, der Gegenstand des Erkennens freilich nie ohne Stoff.*“²³

Scheint sich anfangs die Frage gestellt zu haben, weshalb das Phantasma stofflich sei, so muss nun eigentlich gefragt werden, weshalb das Phantasma *auch* stofflich sei. Dass das Phantasma bei Pomponazzi nicht mit dem Denken gleichgesetzt wird, geht daraus hervor, dass es in der Hierarchie der Erkenntnisstufen eine mittlere Stufe belegt, welche zwar unter der Höhe rein abstrakter Erkenntnis liegt, dennoch aber eine unentbehrliche Stufe auf der Leiter darstellt. Ähnlich der Mikro-/ Makrokosmos-Konzeption vom Menschen in – wie wir heute sagen würden – phylogenetischer und ontogenetischer Hinsicht schließt die intellektive Seele notwendigerweise alle niedrigeren Seelen bzw. Kräfte in sich ein.

Das beste Bild für den Stellenwert des Phantasmas innerhalb des Erkenntnisprozesses hat wahrscheinlich Aristoteles geliefert, dessen Beschreibung sich Pomponazzi bis zu einem gewissen Grad anschließen scheint. Bei Aristoteles ist die Kraft der *phantasia* eine *Bewegung* und das Phantasma ein (bestimmter) Ort oder Punkt dieser Bewegung, die sich gerade im Phantasma zu einer „reflexen“ Bewegung *verwandelt*. An diesem topologischen wie auch zeitlichen Punkt wird die ehemals geradlinige Bewegung *gebrochen*, wird zu einer *Veränderung* bzw. *Verwandlung*; das Phantasma scheint eine membranartig-filtrierende Funktion zu besitzen. Die *phantasia* kann daher als die Bewegung von einem *Wahrnehmungsinhalt* zu einem bestimmten *Vorstellungsinhalt* definiert werden. Das *aisthema* unterscheidet sich vom *phantasma*, dieses wiederum unterscheidet sich vom *noema*, dem puren *Erkenntnisinhalt*. Ob die Unterscheidung zwischen Phantasma und theoretischer Erkenntnis tatsächlich notwendig bzw. begrifflich sinnvoll ist, oder ob sie nicht vielmehr eine politische *Entscheidung* – mit ihren Vor- und Nachteilen – darstellt, werde ich erst im III. Kapitel erörtern.

²³ Mojsisch, p. XXV, in: Pomponazzi, Einleitung.

Bezüglich der Stofflichkeit des Phantasmas möchte ich abschließend zwei Zitate vorstellen, welche die Stoffverbundenheit der Seele damit erklären, dass die Seele nie ohne Phantasmata erkenne.

Das Phantasma als Herzstück der menschlichen Seele bleibt in Pomponazzis Formulierungen immer etwas verborgen, dennoch beziehe ich folgendes Zitat über die Seele im Allgemeinen auch auf die enge Verbindung, welche letztere mit dem Phantasma – und dadurch mit dem Stoff – eingeht:

„So scheint mir, vernunftgemäßer, dass die menschliche Seele, da sie die höchste und vollkommenste der stofflichen Formen ist, wahrhaft das ist, wodurch etwas ein Dies-da ist, und selbst wahrhaft in keiner Weise ein Dies-da ist. Deshalb ist sie in wahrhafter Weise eine Form, die zugleich mit dem Körper zu sein beginnt und aufhört, kann in keiner Weise ohne ihn tätig sein oder existieren und besitzt nur *eine* Seins- oder Tätigkeitsweise. [...] Da sie aber im Bereich des Stofflichen den vortrefflichsten Rang einnimmt und an das Unstoffliche angrenzt, verrät sie eine Spur von Unstofflichkeit, aber nicht schlechthin. Von daher besitzt sie den Intellekt und den Willen, worin sie mit den Göttern übereinkommt, aber gänzlich unvollkommen [...], da ja eben die Götter gänzlich vom Stoff absehen, die Seele aber stets mit dem Stoff verbunden ist; denn sie *erkennt mit der Materie, weil mit den Phantasmata, mit dem Fortlaufenden, mit der Zeit*, als „Mannigfaltiges-Durchlaufen“ und in Undeutlichkeit.“ (IX, p. 97/99; das kursiv Hervorgehobene ist meine eigene Übersetzung ²⁴)

Pomponazzi streicht die Mittelstellung der menschlichen Seele klar heraus – sie ist die höchste der stofflichen Formen, angrenzend an das Unstoffliche (wäre dieses dann aber noch als „Form“ vorstellbar?) – und macht darauf aufmerksam, dass die Seele (und in ihr das Phantasma) „etwas“ in ein *bestimmtes* „Etwas“ verwandeln kann. Etwas Bestimmtes kann es aber nur in einem Koordinatensystem bestehend aus Raum- und Zeitachse geben, wie Pomponazzi mit der Aufzählung der Bedingungen der menschlichen Erkenntnis am Ende des Zitats präzisiert. Besonders das „Durchlaufen von Mannigfaltigem“ verlangt nach verschärfter Aufmerksamkeit: *cum discursu*. Die Seele erkennt also nur mit dem bzw. durch den „Diskurs“. Als „Durchlaufen“ wird *discursus* in der vorliegenden Übersetzung gedeutet, was auf eine kausale Abfolge von Ereignissen oder Prozessen schließen lässt; die Un/Möglichkeit, eine Gleichzeitigkeit von solchen Prozessen und Ereignissen zu denken, möchte ich anschließend in Zusammenhang mit Aristoteles' Begriff der Bewegung in seinen Physik-Vorlesungen erörtern.

²⁴ Im lateinischen Original: „(...) ipsa [anima] vero semper cum materia, quoniam cum phantasmate, cum continuo, cum tempore, cum discursu, cum obscuritate cognoscat.“ (IX, p. 98)

Pomponazzi bezieht sich explizit auf Aristoteles in seiner Darstellung des Erkenntnisprozesses als „Hinwendung zu den Phantasmata“ (XII, p. 149). *Discursus* im wörtlichen Sinn heißt aber (noch) nicht „Durchlaufen“, sondern „Auseinanderlaufen“, „Hin- und Herlaufen“ – und lässt (noch?) keine konkrete *Struktur*, logische *Abfolge* oder ein zeitlich-räumliches Hintereinander vermuten. Wenn sich die menschliche Erkenntnis jedoch auf derartig dunklen, undeutlich-verworrenen Zickzacklinien fortbewegt, dann ist diese Schwäche ihrer Körperverbundenheit und Stofflichkeit zuzuschreiben. Insofern denkt Pomponazzi einen philosophischen Gemeinplatz bzw. Topos seiner Zeit zwar korrekt zu Ende, verurteilt diese Schwäche der spekulativen Vernunft menschlicher Prägung aber nicht. Ähnlich einem Mahner macht er nur wiederholt²⁵ darauf aufmerksam, dass die Mehrheit der Menschen wenig bis gar nicht denkt und dass es sowieso nicht auf die theoretische Vernunft ankommt, sondern auf die praktische, die jeder Mensch bis zur Perfektion erreichen kann (wenn er nur *will*).

Als zweiten Kommentar zur Frage nach den Gründen für die Stofflichkeit des Phantasmas möchte ich ein symbolisches Analogieverhältnis anführen (ohne auf die vielen philosophiehistorischen Implikationen näher einzugehen): Es handelt sich um die Unterscheidung zwischen tätigem und erleidendem Intellekt. Pomponazzi bezweifelt, dass die Menschen wahrhaft die (fleischgewordene) Form des tätigen Intellekts seien, sondern identifiziert die menschliche Seele vielmehr mit dem erleidenden Intellekt. Die Analogsetzung findet durch die Parallelisierung zweier Ebenen statt, der Wahrnehmungs- mit der Erkenntnisebene: Der erleidende Intellekt verhalte sich wie die *materia prima* (der erste Stoff), dessen stoffliche Formen zu den stofflosen „Bildgestalten“ – *species* – für die Arbeit der Erkenntnisseele werden.

„Er [der erste Stoff] kann nämlich alle stofflichen Formen dem wahren Sein gemäß aufnehmen, der Intellekt aber nur dem gedanklichen Sein gemäß, denn nicht der Stein ist in der Seele, sondern seine Bildgestalt [*eius species*]. Was aber den ersten Stoff dem Sein der Formen gemäß aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit überführt, ist nicht etwas vom ersten Stoff, auch nicht etwas, das mit ihm seinsmäßig verknüpft ist, sondern ein allgemeiner Bewegter, der als tätige Natur [*natura agens*] bezeichnet werden kann. So dürfte der menschliche Intellekt, da er im Erkenntnisbereich einen solchen Verhältnisbezug aufweist wie der erste Stoff im Wahrnehmungsbereich [...], von etwas, das kein Teil von ihm, mit ihm auch nicht verknüpft ist,

²⁵ Bezüglich Pomponazzis desillusionierter Einstellung zur menschlichen Vernunft, welche er sogar von „intelligentia“ in „ratio“, also Verstand umbenennen möchte (vgl. IX, p.99), siehe zahlreiche Stellen der Abhandlung: p. 101, p. 129, p. 141 ff., p. 153.

dazu bewegt werden, alle Bildgestalten [*omnes species*] aufzunehmen; dieses Bewegungsprinzip heißt ‚tätiger Intellekt‘, wie das, was in allgemeiner Weise den Stoff bewegt, ‚natürliches Bewegendes‘ heißt. [...] Er [der *intellectus agens*] übt jedoch nur die Funktion eines Bewegers aus. Die Annahme einer formalen Verknüpfung ist nämlich reine Phantasie [*purum figmentum*].“ (X, p. 133)

Die Parallelisierung des Sensiblen und Intelligiblen findet seine Entsprechung in den jeweiligen Wirkursachen für einerseits das Wahrnehmen (des Sensiblen) und andererseits das Erkennen (des Intelligiblen). Der *intellectus agens* wird eindeutig mit der *natura agens* als universellem Bewegungsmotor gleichgesetzt, allerdings mit der Einschränkung, dass beide Begriffe in qualitativ unterschiedlichen Bereichen eingesetzt werden: Auf der einen Seite wirkt der *intellectus agens* auf den *genus intelligibilium* (im Erkenntnisbereich), auf der anderen Seite die *natura agens* auf den *genus sensibilem* (im Wahrnehmungsbereich). Die Unterscheidung zwischen tätigem und erleidendem Intellekt kommt hier zum Tragen; bewegt wird letzterer durch ersteren. Der tätige Intellekt darf aber mit dem menschlichen Intellekt – der Ratio – weder seinsmäßig verknüpft noch ein Teil von ihm sein. Er hat die *Funktion* inne, zur Aufnahme der Bildgestalten anzuregen und diese Formen in Analogie zur *materia prima* vom Seinsmodus der Möglichkeit in jenen der Wirklichkeit zu überführen. Der erleidende Intellekt *wird* zu diesen „Bildgestalten“, sein Erkennen beruht auf einer Verwandlung bzw. metaphorischen „Einverleibung“. Dieser menschliche Intellekt wird aber auch der „mögliche“ (*intellectus possibilis*) genannt, da er nur manchmal, also zuweilen auch *nicht* erkennt. Seine Erkenntniskraft schlummert gewissermaßen und muss erst durch einen äußerlichen „Reiz“ geweckt werden. Der tätige Intellekt hingegen ist Pomponazzi zufolge der wahrhaft unsterbliche, weil er immer erkennt und somit nur den Intelligenzen bzw. Gott wesentlich zukommt. Damit der tätige Intellekt jedoch auf den *genus intelligibilium* einwirken kann, muss zuerst einmal eine derartige „Gattung“ (*genus*) entstanden bzw. geschaffen worden sein. Was aber macht eine Gattung aus, wenn nicht die unter ihr subsumierten *Arten*? Im nächsten Kapitel werde ich auf die Bedeutung der *species* für den Erkenntnisprozess aufmerksam machen, die bei Pomponazzi naturphilosophisch begründet ist: Das Intelligible sind die *species*, ihre Aufnahme bewirkt der *intellectus agens*, welcher ansonsten jedoch keine engere Verbindung mit dem eigentlich menschlichen Intellekt kennt. Dass etwas überhaupt intelligibel werden kann, wird dem Phantasma zugeschrieben, denn der Mensch denkt

nicht ohne Phantasmata. Der „Inhalt“ seines Denkens ist jedoch nicht mit den Phantasmata identisch.

Im Folgenden möchte ich das Verhältnis zwischen *species* und Phantasma erörtern, da Pomponazzi diese beiden Begriffe nicht immer klar voneinander abgrenzt. Festzuhalten ist jedenfalls, dass die lateinische *species* eine Übersetzung des griechischen *eidos* ist und sich vom Phantasma unterscheidet. Wir werden sehen, dass die von der menschlichen Seele aufgenommenen „Bildgestalten“ (dies ist die vorliegende deutsche Übersetzung von *species* bzw. *eidos*) nicht die Phantasmata *sind*, sondern vielmehr von letzteren gewissermaßen „konditioniert“ werden, um überhaupt als stofflose Formen aufgenommen werden zu können. In diesem Zusammenhang muss auch das Verhältnis zwischen Phantasma und *intellectus agens* erhellt werden, da als Motor des Denkens einmal das *Phantasma* definiert wird (vgl. IX, p. 87 und p. 111), das andere Mal aber der *tätige Intellekt*, welcher eigentlich ausschließlich den Intelligenzen, sprich: den Göttern zukommt (vgl. obiges Zitat).

Nach diesen Erläuterungen werde ich mich dem aristotelischen Konzept der *phantasia* als einer reflexen Bewegung zuwenden, auf welches Pomponazzi in seiner Beschreibung des menschlich-rationellen Erkenntnisprozesses Bezug nimmt.

3. Ein zweideutiger Intellekt: die Geburt der menschlichen Ratio

Die spezifische Fähigkeit des Menschen zu denken – und zwar anhand von Phantasmen bzw. durch die „Hinwendung zu den Phantasmata“ – macht ihn zugleich zu einem vernunftbegabten wie auch sterblichen Lebewesen. In Pomponazzis Logik muss „natürlich“ alles Sterbliche auch einmal zur Welt gekommen sein, also geboren und davor *gezeugt* worden sein. Der reinen Schöpfung des Intellekts aus dem göttlichen Intellekt, der *creatio (ex nihilo)* wie sie Thomas von Aquin setzt, schenkt Pomponazzi daher keinen Glauben. Die menschliche Vernunft muss eine *natürlich* entstandene sein, auch wenn ihre Entstehungsgeschichte mythisch umschrieben wird: „In Bezug auf die fünfte Sentenz [des Thomas von Aquin] sagen auch wir, dass die menschliche Seele gemacht ist, nicht jedoch durch Schöpfung [*per creationem*], sondern durch Zeugung [*per generationem*], da die Sonne und der Mensch einen Menschen zeugen, so im II. Buch der Physik“ (IX, p. 105). Die menschliche Ratio ist wie der Mensch sterblich. Wie ist nun aber bei Pomponazzi das Verhältnis zwischen der *species* und dem *phantasma* zu denken? Auf der einen Seite haben wir die Hinwendung (der Seele) zu den Phantasmata, auf der anderen die Aufnahme der „Bildgestalten der stofflichen Formen“ in die Seele. Erst wenn die Seele bzw. deren erleidender Intellekt von den Phantasmata *bewegt wird*, kann/ will sie jene „Bildgestalten“ (*species*) aufnehmen. Es scheint, als würde erst das Phantasma eine Species erfassbar, „sichtbar“ bzw. erkennbar werden lassen.

In diesem Zusammenhang möchte ich darauf aufmerksam machen, dass „Species“²⁶ die bis ins 16. Jahrhundert gängige lateinische Übersetzung des griechischen „*eidōs*“ ist. Allerdings führt schon Ende des 15. Jahrhunderts Johannes Argyropylus in seiner humanistischen Übersetzung von *De Anima* das Wort „*forma*“ anstelle von *species* für *eidōs* ein²⁷. Pomponazzi hält aber noch an der alten Übersetzung fest, obwohl in seinem lateinischen Wortschatz „*forma*“ ebenso vorkommt. *Eidōs* beinhaltet demnach zwei Aspekte, zum einen die Bedeutung als „Art“ im Unterschied zur Gattung (*genos*) und zum anderen die Bedeutung als „Form“ in ihrem Verhältnis zur Materie (*hylē*)²⁸.

²⁶ Ich schreibe von nun an „Species“ anstelle von „Spezies“, um eine Verwechslung mit dem biologischen Gebrauch des Wortes zu vermeiden.

²⁷ Vgl. F. Edward Cranz, *The Renaissance Reading of the De Anima*, p. 361, in: *Platon et Aristote à la Renaissance*, XVIe Colloque International de Tours, Paris 1976

²⁸ Gerade das Verhältnis von *genos* und *eidōs* ist für die feministische Philosophie zentral, da es um die Frage geht, ob Frau und Mann zwei verschiedene oder aber identische *eidē* vom selben *genos* sind. Gerade Aristoteles hebt den Unterschied zwischen Frau und Mann scheinbar auf, indem er die Frau als defizitären Mann setzt, um so die Einheit der *Form* bzw. der *Art* („Spezies Mensch“) und deren

Beide Bedeutungen sind hier genuin aristotelisch zu verstehen, werden jedoch von Pomponazzi nicht immer klar auseinander gehalten, wie ich anhand seiner Wiederaufnahme eines Zitates aus Aristoteles' *De Anima* zeigen möchte: Mithilfe dieses Zitates definiert Pomponazzi die Seele als „Ort der Bildgestalten [*locus specierum*], freilich nicht die ganze, sondern den Intellekt“ (vgl. X, p. 125). Dieser „Ort“ heißt bei Aristoteles „*topos eidôn*“²⁹. Dass Pomponazzi hier die lateinische Übersetzung nicht mit „*locus formarum*“ wiedergibt, sondern das Wort *species* einsetzt, welches viel eher auf den Artbegriff von Aristoteles in dessen naturphilosophischen Schriften verweist, liegt vielleicht an Pomponazzis Absicht, die Naturphilosophie als *die* Basis schlechthin für jegliche wissenschaftliche Überlegung zu etablieren. So könnte argumentiert werden, dass er sich bei der Wahl seiner Terminologie bewusst für die naturphilosophischen Termini, die er bei Aristoteles findet, entscheidet, auch wenn sich der Artbegriff im Bereich der erkenntnistheoretischen Analyse nicht durchsetzen konnte. Denn der Begriff der Form bzw. der „Bildgestalt“ scheint für die anschauliche Darstellung des Denkprozesses sinnvoller. Dass beide Begriffe – Form und Art – einander aber sehr nahe stehen können, wird deutlich, wenn Pomponazzi darauf hinweist, dass selbst Kinder und Unkundige einen Hund von einem Menschen unterscheiden können, auch wenn sie kein vertieftes Wissen von den dieser Unterscheidungsfähigkeit vorausgehenden Bedingungen besitzen.³⁰ (Was sind Hunde und Menschen anderes als verschiedene *Arten* der *Gattung* Tier? Gleichzeitig *nimmt* ein Kind natürlich auch die sich voneinander unterscheidenden *Formen wahr*.)

Um noch einmal auf die Unterscheidung von tätigem und erleidendem Intellekt zurückzukommen, möchte ich festhalten, dass die „vernünftige Seele“, die bei Pomponazzi zum (menschlichen) „Intellekt“ und schließlich zur Ratio verkürzt wird, genau jener erleidende Intellekt ist, der die stofflosen „Formen“ aufnimmt. Dieser erleidende bzw. „mögliche“ Intellekt muss aber erst dazu angeregt werden, die *eidê* oder *species* zu rezipieren. Dies geschieht entweder durch die Phantasmen oder durch

Zugehörigkeit zu ein und demselben *genos* garantieren zu können. Aristoteles beharrt auf dem Kriterium der Form (*eidos*), um einen *genos* zu identifizieren. Giulia Sissa z.B. merkt dazu ironisch an: „Évidemment, s'il n'y avait qu'un seul sexe, tout serait plus simple; la génération serait une transmission linéaire d'identité d'un individu à un autre et il n'y aurait pas le problème de caser conceptuellement la différence sexuelle.“ (Sissa, p. 42)

²⁹ Aristoteles, DA, III 4, 429a 27-29

den tätigen Intellekt. Es stellt sich nun in meinen Augen die Frage, ob jener *topos eidôn* nicht gleichzeitig der *zwiespältige Raum* ist, den die Phantasmata überhaupt erst möglich machen und erzeugen. Von Pomponazzi abweichend möchte ich behaupten, dass die durch den einzelnen Menschen oder durch die jeweilige Gesellschaft zueinander in Beziehung gesetzten Phantasmata einen „Möglichkeitsraum“ schaffen, welcher die Aufnahme von „Bildgestalten“ überhaupt erst anregt und in welchem sich die von den stofflichen Formen unterschiedenen *eidê* ansiedeln können. Insofern handelt es sich bei der Seele und insbesondere bei ihrem vernünftigen Teil (als dem Begriff nach unterschieden vom vegetativen und sensitiven) um einen „topologischen oder imaginären Raum“, der die Grenzen des Vorstellbaren und somit des Denkbaren vorgibt nach Maßgabe seiner eigenen Begrenztheit bzw. Offenheit ³¹.

Vielleicht muss an dieser Stelle eher die Frage nach dem Unterschied zwischen der *phantasia* und dem *intellectus agens* als nach jenem zwischen Phantasma und Species gestellt werden. Pomponazzi kritisiert die averroistische Lehre vom universalen Intellekt, der als von den einzelnen Körpern abgetrenntes, göttliches „Wesen“ unsterblich sei, aber als kollektive Seele den Individuen einen Abglanz des Göttlichen vermittele. Gleichzeitig spricht Pomponazzi jedoch vom tätigen Intellekt als der wahrhaften Form der göttlichen Intelligenz, an der der menschliche Intellekt *teilhat*. Und wenn auch bei ihm die menschliche Seele ihrem Wesen nach sterblich ist, so ist sie doch auch „ein bisschen“ unsterblich. Dieses Bisschen Unsterblichkeit kommt ihr aber bloß *akzidentell* zu:

„Da aber der menschliche Intellekt dem Stoff innewohnt, und zwar gleichsam in Ausübung einer Art Begleiterscheinung [*per quandam concomitantiam*], so wohnt auch das Erkennen in gewisser Weise dem Stoff inne, aber gänzlich akzidentell [*accidentaliter*], weil es dem Intellekt als solchen beiläufig zukommt, dem Stoff innezuwohnen;“ (X, p. 125)

Wenn jedoch der tätige Intellekt dem Menschen nicht *wesentlich*, sondern nur begleitend zukommt, so sind es wie erwähnt die Phantasmata, die für die Erkenntnis-

³⁰ Vgl. XII, p. 147: „und Kinder und Unkundige [*idiotae*], die des Mannigfaltiges-Durchlaufens [*discursu carentes*] ermangeln, sollten nicht wissen, dass dies ein Mensch und jenes ein Hund ist, nur weil sie jene Argumentation nicht kennen?“

³¹ An dieser Stelle möchte ich ein erstes Mal darauf verweisen, dass es einen Unterschied gibt zwischen der Phantasie, die sich vorstellen kann, was sie will, und einer originärer Phantasie, die den *Rahmen* vorgibt, in dem wir uns überhaupt irgendetwas vorstellen *können*. Cornelius Castoriadis, auf den ich im Folgenden noch zurückkommen möchte, hat in dem Essay *La découverte de l'imagination* (Erstveröffentlichung in *Libre*, n°3, Paris 1978) darauf aufmerksam gemacht, dass die *phantasia* und das *phantasma* in der griechisch-okzidentalen Philosophie häufig missverstanden und missinterpretiert worden sind. Castoriadis knüpft bei Aristoteles selbst wieder an, um die originären Schichten der *phantasia* freizulegen.

und Seinsweise des Menschen wesentlich sind. Sie machen den menschlichen Intellekt zur Ratio, durch sie unterscheidet sich der Mensch von den Göttern auf der einen und von den Tieren auf der anderen Seite.

Wir können nun einige „topologische“ Eckpunkte eines „Begriffraums“ für das Phantasma und dessen Bedeutung für das menschliche Denken festmachen:

Es ist dafür verantwortlich, dass wir, wenn wir uns etwas vorstellen, uns etwas der Größe und anderer quantitativer Eigenschaften nach Bestimmtes vorstellen. Das Bestimmte ist eine *spezifische Form*: bei Pomponazzi die *species*, bei Aristoteles das *eidos*. Das Phantasma macht diese Form zu einer intelligiblen, erkennbaren Form, indem es ihre Aufnahme ermöglicht. Das Phantasma *präsentiert*, wohingegen die *Species re-präsentiert*³². Die *phantasia* stellt einen topologisch-imaginären Raum zur Verfügung, in dem den Bildgestalten *wieder* ihre *Präsenz* gegeben werden kann und sie schließlich vom Verstandesdenken (*rationcinatio*) *beurteilt* werden können. Die *Species vertritt* gewissermaßen das sinnliche Bild als „Abbild“ ohne Stoff und macht das Abwesende anwesend, wohingegen das Phantasma weniger abbildet, als dass es das Verhältnis von Bild und „Abbild“, Anwesendem und Abwesendem (neu) *gestaltet*.

Das Phantasma ist auch für das Erkennen-Wollen der Ratio zuständig, es löst die erkennende Bewegung erst aus. Auf diese Art von Bewegung, welche Aristoteles auch *phantasia* nennt und die eine notwendige Begleiterscheinung des menschlichen Denkens darstellt, komme ich im nächsten Kapitel zu sprechen. Vorher will ich jedoch das Verhältnis zwischen Phantasma und *intellectus agens* nochmals unter die Lupe nehmen.

Pomponazzi scheint mit Aristoteles anzunehmen, dass der menschliche Intellekt, hat er die Formen einmal aufgenommen, diese Formen *wird*: Er ist nichts ohne die stofflosen, nur mit den Phantasmata erkennbaren Formen. Es entsteht eine paradoxe Situation: Der mögliche Intellekt ist *vor* einem bestimmten (Zeit)Punkt *noch nicht(s)*, was er *nach* jenem (Zeit)Punkt dann *geworden* ist. Ein in Möglichkeit Erkennbares (bzw. Wahrnehmbares) wird zu einem in Aktualität Erkannten. Dies lässt sich wieder auf die schon erwähnte Analogisierung zwischen dem Wirklichwerden der stofflichen Formen

³² Vgl. Pomponazzi: „mit dem aber, was beim menschlichen Intellekt begegnet, verhält es sich auf eine mittlere Weise, da die Bildgestalten [*species*] ja in erster Hinsicht eine repräsentative Funktion in allgemeiner Weise erfüllen, in zweiter Hinsicht aber wie in einem Zugrundeliegenden [*in supposito*]; denn der Intellekt kann sich nicht gänzlich vom Stoff befreien, da er im Blick auf seine Erkenntnis überhaupt stets von einem Gegenstand bewegt wird und das Allgemeine im Einzelnen betrachtet, wie bemerkt worden ist.“ (X, p. 123)

(*res/ pragmata*) in der Natur (*materia prima/ protê hylê*) und dem Wirklichwerden der stofflosen Formen (*species, forma/ eide*) im Verstand (*intellectus possibilis*) zurückführen. Weshalb wird nun aber das Phantasma im zentralsten Kapitel der Abhandlung als der Beweger des menschlichen Intellekts („*movens autem intellectum est phantasma*“, IX, p. 110) definiert, wenn es im darauf folgenden Kapitel der „tätige Intellekt“ ist, der bewegt? Ist nicht zu vermuten, dass die Phantasmata in einem besonderen Naheverhältnis zum *intellectus agens* stehen? Sind die ersten Begriffe Phantasmata? Oder ist das *Intelligible* vielleicht eines der höchsten, aber dennoch nur ein Phantasma unter anderen? Wenn aber das göttliche Intelligible mit den von Pomponazzi stofflich konnotierten Phantasmata zusammenfallen kann, dann droht die kosmologisch-christliche Welthierarchie als pure Fiktion zusammenzustürzen. Vielleicht hat Pomponazzi schon sehr genau das – im heutigen Gebrauch des Wortes – „Phantastische“, hier aber *Fiktive (figmentum* ³³) der kirchendogmatischen Lehre begriffen. Wenn die Annahme einer „formalen Verknüpfung (*copulatio*)“ des tätigen Intellekts mit dem erleidenden Intellekt eine reine „Fiktion“ ist, dann kann aus Pomponazzis Aussage geschlossen werden, dass die kirchliche Lehre von der Unsterblichkeit der Seele, die ja auf einer derartigen Verknüpfung zwischen Menschlichem und Göttlichem beruht, ebenfalls pure Fiktion ist (vgl. X, p. 133).

Vielleicht kann der menschliche Intellekt (eigentlich: der beseelte Mensch) aber sowohl von körperlichen und von „Außen“ kommenden Reizen als auch von immateriellen, gewissermaßen von „Innen“ (oder „Oben“) kommenden „Ideen“ bewegt und zum Denken angeregt werden – nur dass diese Reize bzw. „Ideen“ immer zugleich mit oder in einem Phantasma *erscheinen*. Durch das – über das Phantasma vermittelte – Angewiesensein auf das „Außen“ kommt ein „Innen“ vielleicht überhaupt erst zustande. Im Grunde handelt es sich hier um jenes Problem, welches vor allem die Renaissance-Philosophen zu beschäftigen beginnt: Ist es wirklich die intelligible Form (*Species*), welche vom möglichen Intellekt erkannt wird, indem er mit ihr identisch wird? Pomponazzi hängt in gewissem Sinn noch der griechischen Kommentartradition an, welche vorwiegend durch Alexander von Aphrodisias bestimmt wird; letzterer nimmt Aristoteles beim Wort und geht davon aus, dass die Sinne das Sensible *werden* (das wahrnehmende Organ wird mit dem Wahrgenommenen identisch) und die Intelligenz das Intelligible. Insofern muss er in

der Species ein Mittleres annehmen, um einen quasi-materiellen „Gegenstand“ in Analogie zur Wahrnehmung denkbar zu machen. Die lateinische Kommentartradition verfährt hingegen ganz anders: Sie beharrt auf dem Dualismus zwischen (wahrnehmendem) Subjekt und (wahrgenommenem) Objekt wie auch auf jenem zwischen Wahrnehmung und Erkenntnis. Schon Thomas von Aquin geht nicht davon aus, dass die Erkenntnis der intelligiblen Species sei, sondern Erkenntnis bzw. Wissenschaft von den *Dingen (de rebus)* ³⁴. Dadurch benötigt sie jedoch kein Vermittelndes mehr – ein Schritt, den Thomas noch nicht setzt, der aber spätestens im 17. Jahrhundert vollzogen ist, wenn nicht mehr versucht wird, die aristotelische Forderung nach der Einheit von Wahrnehmungs- und Erkenntnisseele in Einklang zu bringen mit der sich verfestigenden Auffassung von der Dualität der Innen- und Außenwelt: „*It became more and more evident that what the West had produced was a cogent and powerful exposition, even if still inchoate, of the medieval and Renaissance experience of a duality of two realms, one of mind and consciousness, and the other of brute, material things.*“ ³⁵ Pomponazzi sieht diese beiden Bereiche noch als zusammengehörige an, deren Zusammenspiel sich in einem komplexen, aber harmonischen System aus Mikro- und Makrokosmos ausdrückt. Der Hauptakteur Mensch (resp. die Menschheit) spielt darin eine zweideutige Rolle aufgrund seiner doppelten Natur und nimmt – wie es schon das erste Kapitel seiner Abhandlung postuliert – „eine Mittelstellung ein zwischen dem, was sterblich, und dem, was unsterblich ist“ (I, p. 7). Dass der Mensch aber auch erkennen kann, liegt wie gesagt an seiner Fähigkeit, Phantasmata zu bilden, welche die meist schlummernde Erkenntniskraft in einem gewissen Sinn überhaupt erst zu wecken vermögen und zur (Denk)Bewegung *motivieren*.

Ich gehe davon aus, dass die Annahme der Phantasmata nur in Zusammenhang mit einem möglichen Austausch zwischen den verschiedenen Seinsweisen *Sinn* macht. Wenn aber gesetzt wird, dass sich Sensibles und Intelligibles nicht wesentlich berühren, dann ist es auch nicht mehr notwendig, ein Bindeglied zwischen ihnen anzunehmen. Zieht sich also das Nachdenken übers Nachdenken in den geschützten Bereich der Metaphysik und traditionellen Scholastik – also in den berühmten

³³ Vgl. Kapitel III, „Wahrheit(en) zwischen Glaube und Vernunft“.

³⁴ Vgl. Thomas von Aquin, *In De anima commentarium* III, Lectio VIII, 718, p. 170, zitiert nach Pomponazzi.

³⁵ Cranz, p. 372/373

Elfenbeinturm – zurück, scheint es keine Ansprüche mehr zu stellen an die reale Anwendbarkeit seiner Produkte, der Erkenntnisse, in der und auf die Welt. Pomponazzi hingegen betont die praktische Vernunft (*ratio*), welche er als dem Menschen eigentümlich postuliert, da sie sich mit den Lebensproblemen und Handlungen der Menschen befasst, welche in die intelligiblen Bereiche (vgl. den *genus intelligibilium*) der Sitten (*mores*), der *res publicas* und der *res domesticas* fallen (XIV, p. 173).

4. Das Phantasma zwischen Wahrnehmung und Denken

In einer ersten Annäherung an das Theoriegebäude Pomponazzis sind wir an die Stelle gelangt, an der die Notwendigkeit der Annahme von Phantasmata ersichtlich wird. „Die Seele denkt nicht ohne Phantasmata“ – auf dieser aristotelischen Aussage baut der Autor sein Theorem von der Sterblichkeit der menschlichen Seele auf. Phantasmata werden denklogisch gebraucht, um die Brücke zwischen Wahrnehmung und Denken zu schlagen. Der Leib-Seele-Dualismus ist bei Pomponazzi bei weitem noch nicht so ausgeprägt wie bei seinen Nachfolgern (als deren radikalster vielleicht Descartes gesehen werden kann); es geht ihm vielmehr um ein harmonisches Zusammenspiel aller Kräfte – sowohl der sensitiven als auch der kognitiven – in *einem* Organismus. Im Folgenden werde ich mich der Frage widmen, inwiefern die (intellektive) Erkenntnis sensibler und intelligibler Gegenstände möglich wird. Pomponazzi stellt diese Frage nur in Bezug auf die Reflexion als eine spezielle Denkbewegung, welche vom Einzelnen zum Allgemeinen und wieder zurück verläuft. Er fragt sich noch nicht, inwiefern sich das Denken auf den Körper niederschlägt, inwiefern also ein (sensibles) Spüren von intellektiven Erkenntnissen möglich sein könnte. Wenn diese Frage im europäischen Kulturraum überhaupt gestellt wird, dann erst sehr spät und vor allem im medizinischen Kontext der Psychosomatik. Wir bleiben aber vorerst im beginnenden 16. Jahrhundert und bei der Anstrengung, die Phantasie als eine sowohl die Wahrnehmung als auch das Denken anregende Bewegung zu verstehen, deren Verlauf durch das Phantasma als Wendepunkt angehalten und wieder – neu? – ausgerichtet wird.

a) Das Modell der reflexen Denkbewegung und die Erkenntnis des Allgemeinen im Einzelnen

Wir müssen davon ausgehen, dass sich Pomponazzi nicht über den Intellekt „an sich“ den Kopf zerbricht, sondern über den *menschlichen* Intellekt, welchen er ja auch wiederholt vorschlägt, „ratio“ – Verstand statt Vernunft – zu taufen:

„Der Intellekt nämlich schaut alles in einer einfachen Anschauung [*intuitus*] an; das Verstandesdenken [*rationatio*] hingegen verfährt vermittels des Zusammensetzens [*compositio*], des Mannigfaltiges-Durchlaufens [*discursus*] und ist mit Zeit verknüpft [*cum tempore*].“ (XII, p. 143)

Für den Paduaner Philosophen findet menschliche Erkenntnis immer auf dieser Welt hier statt, und es können sehr wohl auch Nicht-Metaphysiker einen Menschen von einem Hund unterscheiden. In Kapitel XII versucht er deshalb auch die „Identifizierung“ eines Menschen *als Menschen* logisch zu beweisen und kritisiert die verworrenen Auswüchse der Thomas-Interpreten bezüglich ihrer Vorstellungen vom menschlichen Erkenntnisprozess. Pomponazzi bezweifelt, dass das Allgemeine nicht in irgendeinem *Einzelnen*, sondern in irgendeinem *Besonderen* erkannt werde:

„Dass ‚Mensch‘ in irgendeinem Menschen erkannt wird, aber nicht in Sokrates, überhaupt in keinem Einzelnen – das freilich widerspricht vor allem offenkundig der Erfahrung; denn ein wie Stoffloses oder Allgemeines auch immer wir erkennen, stets bilden wir uns ein Bild [*formamus aliquod idolum*] in der Denkkraft, in dem wir es betrachten, wie auch der Hl. Thomas ebenda ³⁶ bemerkt: „Nun ist ein solches Bild [*tale idolum*] eine Art Einzelnes und hat eine das Einzelne repräsentierende Funktion, und der Verstand richtet sich auf es.“ Denn er ist bestrebt zu beweisen, dass wir durch eine Hinwendung zum Vorstellungsbild [*per conversionem ad phantasma*] erkennen, das selbst nur als Einzelnes gebildet werden kann; denn ‚Mensch‘ ist in Sokrates und ‚Pferd‘ in diesem Pferd.“ (XII, p. 145)

Die einer solchen Argumentation zugrundeliegende Methode ist die Induktion. Theoretische und praktische Vernunft werden von Pomponazzi selbst methodisch auf unterschiedliche Weise zur Anwendung gebracht; einmal können wir „dem Begriff nach“, das andere Mal aber „der Sache nach“ denken: „Für niemanden besteht jedoch daran ein Zweifel, dass ‚Mensch‘ dem Begriff nach *früher ist als das Einzelne, wenngleich nicht der Sache nach*.“ (XII, p. 147/149; Hervorhebung durch die Verfasserin) Das bedeutet eine Unterscheidung der intellektiven Seele in drei Teile – den theoretischen, den praktischen und den auf das Herstellen gerichteten Intellekt –, wobei „echte“ Erkenntnis nur der theoretischen oder auch „spekulativen“ Vernunft

zugeschrieben wird. *Dem Begriff nach* meint daher die deduktive Erkenntnismethode; mit Aristoteles muss aber noch eine andere, originärere Begrifflichkeit gedacht werden: Es handelt sich um die Unterscheidung von Akt und Potenz, Wirklichkeit und Möglichkeit (*energeia* und *dynamis*), wobei die beiden Seinsweisen im Lauf der Aristoteles-Rezeption – zum Beispiel bei Thomas von Aquin – zu „Prinzipien“ werden und zunehmend anhand des Oppositionspaares „aktiv/ passiv“ charakterisiert werden. Nun ist der „Erkenntnis dem Begriff nach“ die theoretisch-spekulative Vernunftarbeit zuzuordnen, hingegen der „Erkenntnis der Sache nach“ – jener Methode, zu der Pomponazzi grundsätzlich tendiert – die natürliche oder empirische Vernunft. Einmal wird vom Allgemeinen zum Besonderen hin gedacht, während auf der anderen Seite die Bewegung vom Besonderen zum Allgemeinen verläuft.

Diese Bewegung vollzieht sich jedoch nie geradlinig, sondern passiert auf ihrem Weg verschiedene Stationen, an welchen sie eine Veränderung erfährt. Das Erkenntnismodell, um welches es sich hier handelt, scheint in erster Linie ein räumliches bzw. topologisches zu sein. Diese Vermutung bestätigt Pomponazzi, indem er an zentraler Stelle Aristoteles‘ Physik-Vorlesungen zitiert, um die reflexe Denkbewegung vom Einzelnen zum Allgemeinen und „retour“ besser fassen zu können. Dieses räumliche Erkenntnismodell sowie das Verhältnis von Allgemeinem und Besonderem bzw. Einzelem soll nun klarer dargestellt werden.

Ich möchte mich zuerst dem zweiten Punkt widmen. Pomponazzi versucht auf wenigen Seiten die komplexe Verknüpfung von Allgemeinem und Besonderem aufzulösen. Als Stütze zieht er Aristoteles heran, diesmal mit den Büchern zur Analytik. Er stellt klar, dass allgemeine Sätze für jede wahre Argumentation notwendig sind, *„weil sich Einzelnes nicht aus Einzelem beweisen lässt; einen allgemeinen Satz aber erbringt die Induktion [...] Die Induktion aber bezieht sich auf Einzelnes, wie wohlbekannt ist. Deshalb wird im Fall der Erkenntnis des Allgemeinen die Erkenntnis des Einzelnen vorausgesetzt.“* (XII, p. 147) Hier beschreibt Pomponazzi bereits die Form der reflexen Bewegung – eine Zirkularität. Nur wenig später „outet“ er sich dann dezidiert als Anhänger der induktiven Methode, wenn er im Rahmen des oben angeführten Beispiels bekräftigt, dass *„der Intellekt den Menschen im Einzelnen erkennt, jedoch auf unbestimmte Weise“*, und fortfährt:

„denn auch wenn ich jetzt den Menschen in Sokrates erkenne, kann ich ihn gleichwohl auch in Platon und in jedem beliebigen anderen erkennen, sofern nur gilt: in irgendeinem Einzelnen; so

³⁶ Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, Editio Leonina, Turin 1892-1906; I 84, 7, zitiert nach Pomponazzi.

ist etwa jeder ‚Körper‘ an einem einzigen einzelnen Ort, jedoch auf unbestimmte Weise.“ (XII, p.149)

In Zusammenhang mit der Erkenntnis des Allgemeinen in irgendeinem Einzelnen taucht wieder das Phantasma auf. Es hat die Aufgabe, aus irgendeinem *unbestimmten* Einzelnen ein *bestimmtes* Einzelnes zu machen. Das kann aber nur geschehen, indem – so das reflexive Modell – das Phantasma wieder auf die Wirklichkeit, auf seinen Ausgangspunkt rückbezogen wird: Deshalb kann das Phantasma auch als „Wendepunkt“ der erkennenden Bewegung verstanden werden. Es ist der Kulminationspunkt, nach dessen Erreichung die Bewegung wieder zurück zum Einzelnen gehen muss. Pomponazzi formuliert diesbezüglich einen interessanten methodologischen Ansatz, der sich wohl zu seiner Zeit noch nicht hatte durchsetzen können:

„Auch heißt es, dass er [der Intellekt] der Zeit nach zugleich das Allgemeine und das Einzelne erkennt, wenngleich der Natur nach das Allgemeine früher, obwohl es nicht an Leuten fehlt, die behaupten, das Einzelne werde früher erkannt, und zwar, so meine ich, nicht nur der Natur, sondern auch der Zeit nach, da sie der Ansicht sind, *die Erkenntnis des Allgemeinen werde durch Vergleich von Einzelnen gewonnen*. Für den Augenblick jedoch wollen wir mit der Betrachtung der ersten Meinung fortfahren.“ (XII, p. 149, Hervorhebung durch die Verfasserin)

Ich möchte den letztgenannten Ansatz vorläufig den „induktiv-komparativen“ nennen und ihm die reflexive Erkenntnismethode gegenüberstellen³⁷. Für Pomponazzi schließen sich die beiden Ansätze keinesfalls aus, obwohl sie für grundsätzlich verschiedene Methoden stehen. Der Vergleich von Einzelnen soll in Pomponazzis Augen zur Erkenntnis des Allgemeinen führen; diese Idee verfolgt er jedoch nicht weiter, sondern lässt sich auf die Diskussion der reflexiven Erkenntnisweise ein. Diese scheint auf der Dichotomie von aktiver und passiver Vernunft bzw. von tätigem und erleidendem Intellekt zu beruhen. Das wäre ja nun nichts Neues, da schon Aristoteles und die Mehrzahl seiner Interpreten eine Unterscheidung zwischen wirkendem und erleidendem Intellekt vornehmen, wobei sich der tätige Intellekt des erleidenden wie eines Organs bedient, insofern er aus den Phantasmata die „reinen, abstrakten Formen“ zieht. Diese Phantasmata sind aber nur als Eindrücke auf die materiale, leidensfähige Vernunft zu verstehen. Das dieser Auffassung zugrundeliegende Konzept ist die (aristotelische) Analogsetzung des Wahrnehmungsprozesses mit dem

³⁷ Wir haben schon gesehen, dass Gottheiten oder Intelligenzen völlig anders erkennen. Einerseits liegt dies an ihrer Stoffungebundenheit, andererseits sind sie schon immer im Modus der intellektiven Erkenntnis. Dazu steht ihnen auch der Weg der einfachen Intuition frei: Sie sind sich selbst denkende Intelligenzen, die zur Reflexion in keiner Weise eines Gegenübers bedürfen – wie es aber der Mensch benötigt.

Erkenntnisprozess. Diese beinahe mechanisch gedachte Parallelisierung hat es oft schwierig gemacht, genau jenen Erkenntnisprung zu erklären, in dem eine Vielheit an Sinnes- bzw. Erfahrungseindrücken zu einer Einheit, einem „Begriffsbild“ zusammengefasst wird. Der Grund für diese Schwierigkeit liegt in der Blindheit gegenüber der *phantasia* als einer Seelenkraft, die in das (Erfahrungs-)Chaos Ordnung bringt. Die in Bezug auf die Bildung der Phantasmata in der materialen Vernunft am häufigsten zitierte Metapher ist jene von der leeren Schreibtafel, „auf der noch nichts in Wirklichkeit geschrieben steht“³⁸. Pomponazzi würde diesem allzu bildhaften und simplen Modell der Erkenntnis aber nicht ohne weiteres zustimmen – dies nicht zuletzt, weil er sich eines anderen Vergleichs bedient. Ich meine, dass seine Leseweise gegen das konservative Verständnis der Erkenntniskonzeption gerichtet ist. Aufgrund der Wahl eines anderen Zitats aus dem aristotelischen Korpus erzielt Pomponazzi eine verlagerte Problemstellung. Bevor ich dieser untypischen Zitatwahl Pomponazzis nachgehe, möchte ich noch in einem kleinen Exkurs die „konservative“ Leseweise des aristotelischen Erkenntnismodells zur Sprache bringen.

Die Metapher der Schreibtafel hat in der traditionellen Aristoteles-Rezeption für Verwirrung gesorgt; das typische aristotelische Erkenntnismodell würde nach Horst Seidl nämlich folgendermaßen funktionieren:

„Wir haben also eine Aufnahme der Formen in der materialen, passiven Vernunft (die gleichsam das Organ der aktiven ist), und eine davon verschiedene „Aufnahme“ in der vermögenden als der aktiven Vernunft selbst. [...] Zur Vermengung beider Bedeutungen hat der Vergleich der vermögenden Vernunft mit der leeren Schreibtafel [...] beigetragen, da er faktisch mehr die erste Bedeutung der Aufnahme als die zweite verdeutlicht (wie sollte dies auch ein solcher Vergleich adäquat können?!), obwohl er gerade die zweite Bedeutung erläutern will, dass nämlich die Vernunft wesentlich nichts anderes als vermögend ist, jedes Intelligible aufzunehmen, um dann mit ihm identisch zu sein.“³⁹

Die materiale Vernunft wird mit der niedrigeren Stufe der Phantasmata gleichgesetzt, welche geradezu nach einer Bearbeitung durch die vermögende Vernunft verlangt. Letztere abstrahiert dann alles „Nebensächliche“ – oder Akzidentelle – von der einen Essenz, sodass die reine Form quasi übrig bleibt.

Worin liegt nun Pomponazzis originellerer Zugang zur Bedeutung der Phantasmata für die intellektive Erkenntnis? Er hinterfragt erstens die vom traditionellen Modell

³⁸ Aristoteles, *DA*, III, 4, 430a, 1-2

suggestierte geradlinige Bewegung und zweitens den Nutzen, welchen eine zu immer höherer Abstraktion tendierende Erkenntnis bringen soll bzw. kann. Pomponazzi ist hier ganz Renaissance-Denker; er stellt immer wieder aufs Neue sowohl den Menschen und die ihm eigentümliche praktische Vernunft (*ratio*) als auch die Anwendbarkeit der theoretischen Erkenntnis im „Hier und Jetzt“ in den Vordergrund.

Mithilfe eines Zitats aus dem VIII. Buch der Physik-Vorlesungen von Aristoteles, in welchem es um die Frage nach der Möglichkeit einer fortlaufenden und ununterbrochenen Bewegung geht, verdeutlicht Pomponazzi seine Intentionen: Aristoteles' Behauptung der Unmöglichkeit einer unendlich fortdauernden, geradlinigen Bewegung bestätigt nämlich Pomponazzis Ansicht, dass die Erkenntnisbewegung immer rückläufig – und daher auch gebrochen – sein muss. Aristoteles konstatiert, dass eine Bewegung auf einer endlichen Geraden nicht ununterbrochen dauern kann. Bei eingehender Analyse dieses Beispiels aus der Geometrie stößt man auf ein Grundproblem jeglicher Identitätslogik; im Herzstück der logischen Argumentation liegt ein Paradoxon vergraben. Welches dies ist, möchte ich nun kurz darlegen.

b) Endet die reflexe Bewegung in demselben Punkt, in dem sie ihren Anfang genommen hat?

Pomponazzi bestreitet also die Interpretation mancher Thomisten bezüglich der Erkenntnis des Allgemeinen in irgendeinem Besonderen; irgendein Einzelnes muss näher bestimmt werden – diese *Bestimmung* geschieht durch Zusammensetzung (vgl. die Begriffsdefinition aus Subjekt und Prädikaten in der Mengenlogik), im Mannigfaltiges-Durchlaufen (bzw. im „Hin- und Herlaufen“), im Fortlaufenden und somit in der Zeit. Das scheinen die Bedingungen zu sein, unter welchen ein Phantasma gebildet werden kann, die Bedingungen, unter welchen der Mensch denkt. Pomponazzi gesteht Thomas und seinen Interpreten zu, dass die Erkenntnis des Einzelnen in der Reflexion und der Hinwendung zu den Phantasmata bestehe: „*Hoc nunc concessio dicimus vere et proprie talem intellectionem esse reflexionem et conversionem ad phantasmata.*“ (XII, p. 148) Unter Hinweis auf Aristoteles versucht er diese Denkbewegung logisch zu beweisen:

³⁹ Horst Seidl, *Zur Interpretation von Aristoteles' Vernunft-Lehre in De an. III 4-5*, p. XLI-XLII, in: Aristoteles, *op.cit.*

„Denn im VIII. Buch der *Physik*, in dem Teil, wo Aristoteles zeigt, dass reflexe Bewegungen nicht fortlaufend sind, definiert er, die reflexe Bewegung sei diejenige, die in dem selben Punkt endet, von dem sie ihren Ausgang genommen hat. Da aber die menschliche Seele zuerst durch die Denkkraft das Einzelne erfaßt, dann durch den Intellekt das Allgemeine erfaßt, das sie gleichwohl *in eben dem Einzelnen betrachtet*, welches durch die Vorstellung [*per phantasiam*] erkannt ist, vollzieht sie wahrhaft eine Rückkehr und folglich eine Umwendung; denn ausgehend vom Einzelnen, das durch die Vorstellung erkannt wird, kehrt eben die Seele durch den Intellekt wieder zu eben dem Einzelnen zurück.“ (XII, p. 149-151; Hervorhebung durch die Verfasserin)

Nichts wird von einer Differenz im Ausgangspunkt gesagt, nichts von einem *anderen* Endpunkt, welcher vom Ausgangspunkt unterschieden wäre: das Phantasma ist pures Transportmittel von Außen nach Innen und wieder retour. Vom Selben zum Selben. Was geschieht hier? Wo findet eine Veränderung statt? Wo die metabolische Arbeit der *phantasia*, die von außen kommende Wirklichkeit in „innere“ Wirklichkeit zu verarbeiten, zu transformieren bzw. zu transfigurieren? Auch Pomponazzi scheint sich diese Frage zu stellen, wenn er die In-Eins-Setzung von Reflexion und (logischem) Schließen, Hinwendung zu den Phantasmata und Beweisen kritisiert; denn ein Schluss oder ein Beweis basieren für ihn auf dem Fortschreiten vom Verschiedenen zum Verschiedenen, die Reflexion beruht jedoch auf der reflexen Bewegung, welche immer an den Ausgangspunkt als ihren Endpunkt zurückkehrt (was aber nicht unbedingt zu einer *neuen* Erkenntnis führt, sondern eventuell nur zu einer *vertieften*). Das bekräftigt er im oben angeführten Zitat, wenn er sagt, dass die Seele ausgehend vom Einzelnen durch die *phantasia* und durch den Intellekt wieder zu „eben dem Einzelnen“ zurückkehrt. Wo findet nun aber die Erkenntnis des Allgemeinen statt? Pomponazzi scheint sich – trotz aller Modernität seines Denkens – doch wieder an das klassische Modell von aktiver und passiver Vernunft anzulehnen, wenn er meint, dass zuerst die *vis cogitativa* – die noch den sensitiven Kräften zugeordnete Denkkraft – das Einzelne erfasst, es dann aber wiederum der ominöse – und von der Denkkraft unterschiedene – Intellekt ist, welcher das Allgemeine aus dem Einzelnen abstrahiert. Diese Abstraktion vollzieht sich aber immer mithilfe der Phantasmata, also nicht anhand des bloß gegebenen Einzelnen. Gleichzeitig suggeriert Pomponazzi aber ein der heutigen naturwissenschaftlichen Methode näher stehendes Modell, indem er behauptet, Allgemeines könne auch durch den *Vergleich von Einzelnem* erkannt werden (vgl. XII, p. 149). Was ist nun dieses Einzelne, wenn nicht schon immer ein Phantasma? An welchem Punkt auf der Linie der Denkbewegung müsste das Phantasma angesiedelt sein, um die Scharnierfunktion zwischen Einzelnem und Allgemeinen zu erfüllen? Mit

Bezug auf die geometrisch formulierten Überlegungen zu Veränderung, Bewegung, Dauer und Zeit, welche Aristoteles im VIII. Buch der Physik-Vorlesungen anstellt, muss mit Pomponazzi angenommen werden, dass das Phantasma genau den *Wendepunkt* der (Denk)Bewegung bezeichnet: Es bildet den Bruch auf der geraden Linie⁴⁰ und zwingt zur Umkehr. Die von Pomponazzi betonten Bedingungen der menschlichen Erkenntnis nehmen so eine tiefere Bedeutung an. Denn das „Durchlaufen von Mannigfaltigem“ – der *discursus* – kann ja auch als „Hin- und Herlaufen“ übersetzt werden: Dann handelt es sich um eine Hin- und Herbewegung zwischen dem Einzelnen und dem Allgemeinen, ein nicht aufhören wollendes, jedoch immer wieder angehaltenes und gebrochenes bzw. *gebogenes* Denken. Auch denkt der Mensch im Fortlaufenden (im „Kontinuum“) der Zeit. Das Phantasma wäre somit aber der einzige *Ort* bzw. *Punkt*, an dem „etwas beides ist“: Es ist *nicht mehr* sinnliches Einzelnes (da es ja Form ohne Materie ist), aber auch *noch nicht* rein intellektives Allgemeines. Genau hier taucht das Paradoxon auf: Weshalb wird das Phantasma in der Folge immer eher zum Früheren (dem Sinnlichen) gezählt als zum Späteren (dem Intellektiven)? Weshalb muss diese Frage überhaupt entschieden werden? Weshalb ist nicht beides gleichzeitig *denkbar*? Aristoteles bietet für dieses Problem die wahrscheinlich erste, radikal identitätslogische Lösung, die in der Folge im gesamten okzidentalphilosophischen Raum Schule machen wird: Ein Widerspruch *muss* entschieden werden – Gegensätzliches und Sich-Ausschließendes können *per definitionem* nicht gleichzeitig koexistieren. Das Heterogene wird ausgeschieden, nur Homogenes soll verdaut und in den Körper aufgenommen werden – wie klingt dies in Aristoteles' eigenen Worten?

Zwei Zitate seien angeführt, um das Paradoxon und dessen identitätslogische „Vergewaltigung“ besser einsichtig zu machen:

„Ganz besonders augenscheinlich wird es, dass eine Bewegung auf einer Geraden unmöglich einen fortlaufenden Zusammenhang bilden kann, (wenn man sich klarmacht,) dass etwas, das *wendet*, notwendig (einmal) zum *Stillstand* kommen muss [...]. Dass hier die Notwendigkeit eines Haltmachens eintritt, davon liegt die feste Überzeugung nicht bloß bei der Wahrnehmung, sondern auch bei vernünftiger Herleitung. Ausgangspunkt ist folgender: Drei (Stücke) gibt es doch (an einem Bewegungsverlauf), Anfang, Mitte, Ende, und dabei stellt die Mitte gegenüber

⁴⁰ Es handelt sich aber nicht um einen totalen Bruch in der geradlinigen Fortbewegung; vielleicht kann angemessener von einer „Flexur“ gesprochen werden, da ich das Phantasma in seiner Scharnierfunktion begreifen möchte. Denn „Scharnier“ bedeutet außer „drehbares Gelenk [an Türen]“ auch „Umbiegungsline einer Flexur“ – ein Begriff, der der Geologie entstammt. „Flexur“ wiederum bedeutet „1. Biegung, gebogener Abschnitt eines Organs (des Dickdarms); 2. Bruchlose Verbiegung von Gesteinsschichten (Geol.)“, *Duden – Das Fremdwörterbuch*.

den beiden anderen beides dar, und der Zahl nach ist sie eins, dem Begriff nach jedoch zwei. [...] Wenn also das fortbewegte A das in der Mitte angesetzte B sowohl als Ende wie als Anfang benutzt, dann muss es da haltmachen, weil es doch eine Zweiheit herstellt, so wie wenn es auch denken könnte.“⁴¹

In diesem Zitat spricht Aristoteles erstmals das an, was Pomponazzi mit der reflexen Bewegung meint: die Notwendigkeit einer Rückkehr und Wende („*vere reditum facit et per consequens conversionem*“, VII, p. 148f.). Die Definition von „Mitte“ scheint sich des Weiteren sowohl mit der Mittelstellung des Menschen im Kosmos als auch mit der Bestimmung des Phantasmas als Mittleres zu decken. In der nun folgenden Argumentation geht es Aristoteles um die Ausgangsbedingungen einer unendlich fortdauernden Bewegung. Der Zwang zum Innehalten ergibt sich nicht nur für die Gerade, sondern auch für eine bestimmte Kreisbewegung. Und zwar kommt es dann zu einem *momentanen* Stillstand, wenn der auf die Kreisbahn geschickte Gegenstand an der Stelle, von der er aufgebrochen ist, wieder umkehrt und die Bewegung dadurch rückläufig wird (vgl. Aristoteles, VIII 8, 262a 15 ff.).

Die Kreisbewegung sei aber in unserem Zusammenhang nur am Rande erwähnt. Das Paradoxon liegt vielmehr in der Gleichzeitigkeit von zwei konträren Bewegungen begründet: Laut Aristoteles bringen sich zwei gegeneinander laufende Bewegungen zum Stillstand⁴². Der paradoxe Punkt ist nun der Wendepunkt; ihm entspricht kein Zeitabschnitt (etwa eine Strecke AC) und somit auch keine Dauer, er ist vielmehr „Zeitschnitt“, ein Innehalten bzw. „Aussetzen“ der Zeit. In ihm treffen zwei Bewegungen aufeinander, das „Noch nicht“ und das „Nicht mehr“. Zur Erläuterung möchte ich ein Beispiel, welches Aristoteles in diesem Zusammenhang anführt, zitieren:

⁴¹ Aristoteles, *Physik – Vorlesung über die Natur*, übersetzt von Hans Günter Zekl, Hamburg 1995; VIII 8, 262a ff. Der letzte Satz scheint mir die einzige direkte Anspielung auf das Denken und die ihm eigentümliche Bewegung zu sein (abgesehen davon, dass Aristoteles immer wieder auf Formulierungen wie „der Ausgangspunkt“ u.ä. zurückgreift). Eventuell kann dieser Satz auch so verstanden werden, dass es das Denken selbst ist, welches diese Zweiheit schafft, wo doch sonst „der Zahl nach“ nur *eines* wäre, nämlich *ein* Punkt, *ein* Phantasma – und nicht *zwei*: einmal Anfang, einmal Ende; einmal ein sensitiver, einmal ein intellektiver Inhalt resp. Gegenstand. Die Akademie-Ausgabe (*Physikvorlesung*, übersetzt von Hans Wagner, Berlin 1967) übersetzt die Stelle weniger mehrdeutig: „Sobald also der Zwischenpunkt B für den bewegten Körper A einerseits als Endpunkt andererseits als ein Anfangspunkt fungiert, muss der Körper in diesem Punkt, indem er ihm eine Doppelstellung verleiht, zum Stillstand kommen; nicht anders, als wenn man diese Gliederung der Bahn in Gedanken vollzieht.“ VIII 8, 262b 5 ff. Dem Begriff nach muss der Zwischenpunkt doppelt gedacht werden, auch wenn er der Zahl nach *einer* ist.

⁴² „Gegenteiliges unterscheidet sich nun aber der Art nach und ist nicht eines, und die genannten Unterschiede sind die von „Ort“. Ein Anzeichen dafür, dass Bewegung von A nach B der von B nach A entgegengesetzt ist, findet sich darin, dass sie einander zu Stillstand und Aufhören bringen, wenn sie gleichzeitig stattfinden.“ (VIII 8, 262a 4 ff.)

„(Es sei angesetzt) eine Zeit ACB, eine Sache D. Die (sei) in der Zeit A „weiß“, in der Zeit B „nicht-weiß“; im (Punkt) C wäre sie dann als „weiß“ *und* „nicht-weiß“; in jedem beliebigen Punkt von A war es doch wahr, sie als „weiß“ anzusprechen, wenn sie doch über diesen ganzen Zeitabschnitt eben weiß war, und in B (gilt das entsprechende für) „nicht-weiß“; C aber kommt an beiden vor. Man darf also nicht zugeben: „Über den ganzen“ (Zeitabschnitt A), sondern (muss einschränken): „Außer dem letzten Jetzt, auf dem C liegt“; das gehört schon zum Späteren. Und wenn in dem ganzen A „nicht-weiß“ schon im Entstehen war und „weiß“ im Untergang begriffen, so ist in C eben das eine mit Werden, das andere mit Untergang fertig. Also an diesem Punkt zu allererst ist es richtig zu sagen „weiß“ oder „nicht-weiß“ oder (man hat diese Folgen): Zu der Zeit, da es *mit Werden fertig* ist, *ist es nicht*, und zu der Zeit, da es *untergegangen* ist, *ist es*, oder es muss gleichzeitig *weiß und nicht-weiß* sein, und allgemein *seiend und nichtseiend*. – Wenn nun etwas, das vorher (als) „nichtseiend“ (bestimmt) ist, zu „seiend“ notwendig *werden* muss, und solange es *wird*, (noch) *nicht ist*, so ist es nicht möglich, die Zeit in unteilbare Zeitstücke auseinander zu nehmen. [...] Einsichtig ist: Wenn (der Gegenstand) in dem ganzen Zeitabschnitt A *wurde*, so ist die Zeit, in der er damit *zu Ende gekommen* ist unter Einschluss seines Werdens, nicht länger als die ganze Zeit, in der er nur wurde.“⁴³

Wir rühren hier an die seltsame Willkür, mit welcher wahr und falsch auf die Phänomene der Wirklichkeit verteilt werden⁴⁴. Das Problem besteht darin, vergessen zu haben, dass es sich um eine durch rationelle Überlegung nicht zu legitimierende Entscheidung handelt: Der *Wendepunkt* ist *sowohl* weiß *als auch* nicht-weiß. Ebenso ist die *Aussage*, dass etwas im Wendepunkt weiß sei, sowohl wahr als auch falsch. Die Entscheidung muss vielleicht fallen, ist aber immer willkürlich – was soviel heißt wie vom Willen und Wollen des Fragenden abhängig. Auf der Ebene der Logik wird das „Sowohl als auch“ in ein „Entweder oder“ verwandelt. Auf der Ebene der Aussagen und Handlungen erhält diese Entscheidung aber erst ihre volle, gesellschaftliche Bedeutung.

Soll nun das für den Wendepunkt bei Aristoteles Gültige auch für das Phantasma bzw. die „Hinwendung zu den Phantasmata“ gelten, dann kann nicht mehr dem

⁴³ Ibid., VIII 8, 263b 15 – 264a 8; die andere mögliche Übersetzung des letzten Satzes lautet in der Akademie-Ausgabe: „So gewiß der Prozess die ganze Zeit A erfüllte, so gewiß ist diejenige Zeit, in welche man den Abschluss des Prozesses und auch seine Laufsdauer zu setzen hat, um nichts länger als diejenige, die lediglich und ganz mit dem Prozessverlauf selbst erfüllt war.“

⁴⁴ Das oben angeführte Beispiel bleibt vielleicht aufgrund seiner „Schwarz-Weiß-Malerei“ inhalts- bzw. vorstellungsleer; übertragen auf die Frage von Definitionen wie z.B. jener des Menschen oder Bürgers lässt sich die Relevanz meiner Fragestellung unter Umständen besser verstehen. Welche Menschen wurden in die Deklaration der Menschenrechte resp. der Bürgerrechte aus der Französischen Revolutionszeit miteinbezogen? Wer galt als Mensch? Wer als Bürger? Die Entscheidung, dass Frauen, Fremde und/ oder untere Schichten nicht der Klasse der *Bürger* angehören, ist willkürlich, denn welche logische Legitimation könnte eine solche Entscheidung rechtfertigen?

traditionellen Erkenntnismodell (vgl. Horst Seidl in der Einleitung zu *De Anima*) Recht gegeben werden. Das Phantasma ist dann nämlich als Mittleres zum später Nachkommenden, dem Intellekt zu zählen, und nicht mehr zum Früheren, den sensitiven Wahrnehmungskräften (vgl. die *vis cogitativa*, aber auch sämtliche Analogisierungen von Wahrnehmung und Erkenntnis). Ein solcher Schluss bedeutet die Unentscheidbarkeit der Frage, ob die *phantasia* nun der *intellectus agens* sei oder ob letzterer nur *nicht ohne* der *phantasia* sein könne.

Das Paradoxon besteht also in der Gleichzeitigkeit von zwei konträren Elementen (weiß und nicht-weiß/ sensitiv und intellektiv/ Leib und Seele/ sterblich und unsterblich etc.). Die Zeit übernimmt in Aristoteles' Beispiel die Aufgabe der Zuordnung von Elementen, schneidet in den Fluss der Ereignisse ein, indem sie einen – *logisch* für Aristoteles anscheinend nicht nachvollziehbaren – Punkt (Ein-schnitt) ermöglicht, an dem Sein und Werden zusammenfallen: Im Wendepunkt ist etwas „etwas Anderes“ geworden. Im Phantasma, so möchte ich anfügen, ist etwas „ein bestimmtes Anderes“ geworden.

Paradox ist aber auch, dass Pomponazzi dennoch behauptet, die reflexe Bewegung kehre wieder zu ihrem Ausgangspunkt zurück – und zwar zu *demselden*. Neues ließe sich so gesehen jedoch nicht denken, das Modell der reflexen Denkbewegung scheint eher ein Vorläufer des analytischen Urteils zu sein, welches vor allem auf der Zerlegung eines Begriffs in die ihn konstituierenden Einzelmomente beruht. Wenn wir uns aber etwas zurückerinnern, dann müssen wir feststellen, dass für Pomponazzi die reflexe Erkenntnisweise nicht die einzige zu sein scheint – suggeriert er doch die Möglichkeit einer Erkenntnis des Allgemeinen durch den Vergleich von Einzelnen. Denken wir diesen Vorschlag ein bisschen weiter, so gelangen wir zu dem Schluss, dass sich ein Vergleich von Einzelnen auf das ihnen allen Gemeinsame beziehen muss, um auf ein Allgemeines zu kommen. Ein solcher Vergleich müsste als Resultat Invarianten definieren können, welche in den Transformationsprozessen der verschiedenen Einzelnen unverändert blieben. Eine derartige Methode beruht dann auf Beobachtung und Experiment, wäre die genuine Fortführung der mit Pomponazzi durchgesetzten Emanzipation der Naturphilosophie von der Theologie. Im Zuge einer solchen Emanzipation stellt sich die Frage nach der Wahrheit (und nach dem Wahrheitsanspruch) neu. Pomponazzi gehört zwar noch nicht jener Generation an, welche die Wahrheit aus den Händen der Theologie in jene der Philosophie oder überhaupt der Naturphilosophie (und späteren Naturwissenschaft) legt. Aber allein aus

der im letzten Kapitel seiner Abhandlung getätigten Feststellung – nämlich dass die Frage nach der Unsterblichkeit der menschlichen Seele ein „*problema neutrum*“⁴⁵ sei, also ein auf naturphilosophischem Weg nicht entscheidbares Problem darstelle – geht hervor, dass die Wahrheit immer neu verhandelt werden muss. Gerade anhand des Aristoteles-Zitats an einer zentralen Stelle der Abhandlung – immerhin geht es um die (Bewegungs-)Form menschlicher Erkenntnis, welche die Stofflichkeit und somit Sterblichkeit der Seele begründet – wird die Willkür der Entscheidung in einem rein logischen Bereich deutlich: Wie sollen wir uns erklären, dass es Unentscheidbares gibt, welches im logischen Bereich nur als Paradoxon seinen Ausdruck und seine Berechtigung findet – es gleichzeitig aber ohne dem Paradoxon keinen Anlass, keine Notwendigkeit zur Entscheidung gäbe? Eine solche Entscheidung macht nur in ihrer konkreten Anwendung auf eine spezifische, gesellschaftliche Wirklichkeit Sinn. Nur in einem angewandten, praktischen Kontext kann von einer Notwendigkeit zur Entscheidung gesprochen und muss die Frage nach der *Wahrheit* von sprachlichen Aussagen bzw. der (*Für-*)*Wahr-Nehmung* gestellt werden. Kann bestimmt werden, wann und weshalb die Aussage, dass etwas weiß ist, *wahr* ist, dann können andere Behauptungen als falsch ausgeschlossen und ein bestimmter Wahrheitsanspruch geltend gemacht werden. Es gibt kein Zu-Entscheidendes ohne Unentscheidbares, insofern sowohl auf der Erkenntnis- als auch auf der Handlungsebene die Bedeutung der Dinge nicht einfach *in* ihnen liegt, sondern von den Menschen auf die Dinge übertragen wird. In einem gewissen Sinn fordert also das Unentscheidbare eine Entscheidung auf der Handlungsebene ein, so wie das Phantasma seinerseits eine reflexive Denkbewegung einfordert, damit der Gegenstand der Vorstellung wieder auf den *wirklichen* Gegenstand rückbezogen werden kann und sich das Denken in seiner Angewiesenheit auf Phantasmata nicht allein in Hirngespinnsten verfängt.

⁴⁵ „Das Problem der Unsterblichkeit der Seele ist ein unentscheidbares Problem wie auch das der Ewigkeit der Welt.“ XV, p. 229

INTERMEZZO: Vom Phantasma zum Paradoxon

Unsere Reise auf der Spur der Phantasmata über den europäischen Subkontinent hat uns von Pomponazzis schmale Argumentationsweg (zur Darlegung der Sterblichkeit der menschlichen Seele) auf die breitere Straße der aristotelischen Logik gebracht: Der Satz vom ausgeschlossenen Dritten (*tertium non datur*), der Satz vom verbotenen Widerspruch und der Satz von der Identität bilden die regulierende Ampel auf jener Straße, ohne deren Rot-Gelb-Grün-Indikationen alle VerkehrsteilnehmerInnen scheinbar in ein totales Verkehrschaos versinken würden. Der erste Ampelprogrammierer war Aristoteles, als solcher wird er zumindest in den meisten Philosophie-Lexika ausgewiesen – auch wenn er sich selbst seiner „wahren Aussagen“ nicht immer so sicher war, wie es später seine Interpreten sein wollten. Ein gutes Beispiel in Zusammenhang mit dem Phantasma, seiner Mittelstellung (quasi als *tertium*) und seiner Bedeutung als Wendepunkt für das Entstehen einer allgemeinen Erkenntnisaussage ist der Satz vom verbotenen Widerspruch (*Principium contradictionis*):

„Prinzip der Logik, das Aristoteles so ausdrückte: Es ist nicht möglich, dass kontradiktorische Sätze zusammen wahr sein können. [...] Der Satz vom verbotenen Widerspruch hat Konsequenzen, die keineswegs auf die Logik beschränkt bleiben. Dies wird schon in der klassischen Formulierung (ebenfalls von Aristoteles) deutlich: Es ist unmöglich, dass demselben dasselbe zugleich und in derselben Hinsicht zukomme und nicht zukomme. Widersprüche sind nicht nur auf der Ebene der Aussagen verboten, sondern auch in der Realität. Nur dasjenige kann *wirklich* sein, was keine Widersprüche enthält. Widerspruchsfreiheit ist also eine notwendige Bedingung für Existenz.“⁴⁶

Natürlich gibt es immer auch die In-Frage-Stellung dieses logischen Axioms – schließlich handelt es sich um ein *Verbot* und macht als solches beinahe zwangsläufig auf das Verbotene neugierig. Wie wir gesehen haben, kann bei Aristoteles selbst mit dem Zweifel an der einmaligen Begründetheit (und somit auch Legitimität) dieses Verbots eingesetzt werden: Beim physikalischen Beispiel von der Bewegung war festgestellt worden, dass es immer ein Innehalten von fortlaufenden Bewegungen geben muss, welches einerseits als zu durchlaufende Mitte des Bewegungsablaufs, andererseits aber als Wendepunkt desselben definiert werden kann. Bei letzterem wird

⁴⁶ Vgl. „Satz vom verbotenen Widerspruch“ (kursive Hervorhebung durch die Verfasserin) in: *Meyers Kleines Lexikon – Philosophie*, Mannheim 1987

die Bewegung rückläufig bzw. ist eigentlich gleichzeitig vor- *und* rückläufig, werdend *und* vergehend, weiß *und* nicht-weiß werdend. Erst als Aristoteles sich vor dieses grundlegende Paradoxon gestellt sieht, erkennt er die Notwendigkeit zur Entscheidung: Beides gleichzeitig würde sich hemmen, zum absoluten Stillstand führen; Leben ist bei Aristoteles aber Bewegung, alles, was sich bewegt, ist belebt – animiert. Und also beseelt. Daher sieht er sich gezwungen, das Unentscheidbare, die Gleichzeitigkeit von Werden und Vergehen zeitlich zu ordnen: *Zuerst* Werden, *dann* Vergehen. Bei Pomponazzi wird diese Zeitlichkeit in Zusammenhang mit der Gezeugtheit der menschlichen Seele noch stärker betont: Pomponazzi lehnt das christliche Dogma von der göttlichen Schöpfung ab; auch – oder vor allem – die menschliche Seele verdanke sich keiner *creatio*, sondern der *generatio*, der Zeugung (vgl. Kap. II.3.). Dadurch ist sie natürlich in höchster Weise stofflich und sterblich; sie ist aber auch das Produkt von Zweien, schließt in sich das Erbe zweier unterschiedlicher, vielleicht eben sogar widersprüchlicher Elemente. Schlussendlich können wir sagen, dass die Seele auf ihre widersprüchliche Zweiheit angewiesen ist.

Durch das Aufzeigen, ja Bekräftigen eines Paradoxons wird aber eine Denkgewohnheit gebrochen bzw. zumindest angezweifelt und zur Debatte gestellt. Pomponazzis Verdienst ist es, auf das im Herzen jeglicher Erkenntnistheorie vergrabene Paradoxon aufmerksam gemacht zu haben, indem er wiederholt von der menschlichen Seele aussagt, sie sei sterblich schlechthin, aber unsterblich in einem gewissen Sinn. Dieses „in einem gewissen Sinn“ verweist auf die Notwendigkeit zur Entscheidung: Wenn wir glauben wollen, dass die Seele unsterblich sei, dann können wir das auch tun. Nur beweisen können wir dies nicht mit naturphilosophischen Mitteln. Auch wenn Pomponazzi im späteren Teil seiner Abhandlung viel Aufhebens macht um eine Begründung der Moral auf der Basis der Sterblichkeit der menschlichen Seele, erkennt er – wenn auch mit Zynismus – die politische Entscheidung der Gesetzgeber und Machthaber für die Unsterblichkeit an. Eine Entscheidung, die letzten Endes weder aus naturphilosophischen noch aus theologischen Gründen bewiesen werden kann (wie Pomponazzi selbst feststellt), sondern sich bloß nach den gesellschaftlichen Machtverhältnissen richtet. Die Entscheidung über das Paradoxon – in unserem Fall ist dies der Satz vom verbotenen Widerspruch (sterblich und unsterblich zugleich) – stellt sich somit als machtpolitische Notwendigkeit heraus, was zugleich bedeutet, dass die Entscheidung auch wieder verworfen werden und eine neue, andere ihren Platz einnehmen könnte.

Dass sich Pomponazzi der paradoxen Argumentationsweise verschreibt, findet auch in seiner vielfach betonten Ablehnung der Volksmeinung, des Aberglaubens und der Wunder Bestätigung: Denn *para-dox* wird etymologisch aus *pará*, „wider“, und *doxa*, „Meinung“, gebildet. Wider wessen Meinung argumentiert Pomponazzi? Wohl einerseits gegen den irrigen, aber 1513 zum *Dogma* erhobenen Glauben, die individuelle, menschliche Seele könne im eigentlichen Sinn unsterblich sein; andererseits aber argumentiert Pomponazzi gegen die Volksmeinung⁴⁷, der er den Glauben an Hexen, Wunder und ähnliches zuschreibt, und verpflichtet sich einzig und allein der Rationalität (nicht: der Intellektualität).

An dieser Stelle möchte ich – im Sinne des „Intermezzos“ – einen kleinen Ausblick auf einen aktuelleren Diskurs bezüglich unseres Sujets eröffnen: Hin zu einem Denken, welches sich entlang Serien von Paradoxa entfaltet, sich sozusagen entlang des Widersinns konstruiert, ohne sich eindeutig festzusetzen; eigentlich die Beschreibung einer Denkbewegung und eines Argumentationsweges, wie wir sie gerade bei Pomponazzi ein wenig kennen gelernt haben. Gilles Deleuze ist ein solcher Wider-Denker, sein Schreiben⁴⁸ über Paradoxa und Phantasmata schlägt viele Richtungen zugleich ein, bleibt aber trotzdem fassbar, berührbar – und natürlich auch kritisierbar. Ich möchte einstweilen nur zwei Punkte darstellen, da ich ihnen viel für unseren Zusammenhang abgewinnen kann. Es handelt sich beim ersten Punkt um das „reine Werden“ – wir sind ihm in Pomponazzis Aristoteles-Zitat begegnet: Aristoteles kann für den Wendepunkt bzw. die „Mitte“ keine Zeitspanne oder -dauer ausfindig machen. Er muss eine Art „Zeit des puren Werdens“ annehmen, welche aber in einem einzigen *Zeitpunkt*, vielleicht besser: in einem *Zeitschnitt* komprimiert ist.

Der zweite Punkt bezieht sich auf die Funktion der Paradoxa; hierzu möchte ich eine allgemeine Lexikon-Definition von „Paradoxie“ vorausschicken: *„im weitesten Sinne Bezeichnung für eine der gewöhnlichen Meinung entgegenstehende, unerwartete, unglaubliche, sonderbare Aussage, die (zunächst) alogisch, unsinnig oder*

⁴⁷ Vgl. u.a. IX, p. 97 (Pomponazzi wehrt die Vorstellung von abgetrennten Seinsweisen ab – z.B. dass Seelen von verschiedenen Körpern Besitz nehmen könnten, denn das entspräche dem Volksglauben an Hexen), IX, p. 109 (betrifft nochmals die Frage der Verwandelbarkeit eines Menschen in einen anderen Seinsmodus, z.B. in Götter, was die Vorfahren von Aristoteles noch geglaubt hätten), XIV, p. 215 (Pomponazzi schließt explizit Wunder aus, da er sich in den Grenzen der natürlichen Vernunft allein bewegt).

⁴⁸ Im Folgenden beziehe ich mich auf *Logik des Sinns* von Gilles Deleuze (Frankfurt/ Main, 1993; Paris 1969).

widersprüchlich scheint [...]“ Anhand der Sokrates-Aussage „Ich weiß, dass ich nichts weiß“ versucht der Lexikon-Artikel auf das subversive, das Gewöhnliche bzw. die Gewohnheit revolutionierende Potential hinzuweisen:

„Diese Form von Verweigerung [Sokrates‘ Aussage] stellt für die Gesellschaftsmitglieder eine unvorhersehbare und völlig unvorhergesehene, befremdende Information dar. Das paradoxe Ereignis *P* greift verändernd in die Zusammenhänge des sprachlich-gesellschaftlichen Regelsystems ein, indem es (eine, einige oder alle) Regeln in Frage stellt, außer Kraft setzt, dem Ganzen die Selbstverständlichkeit nimmt und Konflikte provoziert. Wie verschieden Inhalt, Gewichte und Ergebnis einer Paradoxie auch sein mögen, immer tritt dieser verändernde Effekt auf: Nach Bewusstwerden des Dilemmas kann der alte – sozusagen naive – Zustand, der ungefährdete Zusammenhang nicht mehr auf derselben (Bewußtseins-)Ebene rekonstruiert werden. Sehr unterschiedlich sind allerdings die Möglichkeiten, auf den Verfremdungseffekt zu reagieren: Das Paradox kann als Gefahr, als Randerscheinung oder als Chance gewertet und behandelt werden.“⁴⁹

Die Folgen für Sokrates sind bekannt, er musste den Schierlingsbecher trinken und auf Wunsch, aber auch im Einverständnis mit der (politischen) Gemeinschaft sterben.

Beide Punkte – Aristoteles‘ Ausschluss der Möglichkeit eines andauernden reinen Werdens (da es logisch bzw. „dem Begriff nach“ nicht vorstellbar und somit auch nicht haltbar ist) und die Funktion des Paradoxons für das Denken und die menschliche Gemeinschaft – hängen meiner Ansicht nach auf das Engste miteinander zusammen. Ein Paradoxon kann bzw. *darf* kein dauerhafter Zustand sein; sowohl in der Logik als auch in einem gesellschaftspolitischen Zusammenhang muss zugunsten des einen *oder* des anderen entschieden werden. Das Phantasma bezeichnet nun genau diesen Moment der Gleichzeitigkeit; insofern möchte ich das Verhältnis von Phantasma und Paradoxon so bestimmen, dass das Paradoxon als der *formale* bzw. *sprachliche Ausdruck* des Phantasmas verstanden werden kann.

Bei Deleuze wird das Phantasma als „reines Ereignis“ begriffen⁵⁰; und zwar als ein Ereignis in dem Sinn, dass es (noch) nicht in einer (zeitlichen) Abfolge von anderen Ereignissen steht, unvorhersehbar und unvorhergesehen ist, nicht einzuordnen in die Kausalkette von Ursache und Wirkung: Es ist/ wird bzw. findet statt. Es ist eher ein „Sowohl als auch“ als ein „Entweder oder“. Das Phantasma wird bei Deleuze auch durch das „reine Werden“ ausgezeichnet: Dadurch spanne ich wieder den Bogen von Deleuze zurück zu Aristoteles‘ Beschreibung des Wendepunkts. Denn Aristoteles fragt

⁴⁹ Vgl. den Artikel zu „Paradoxie“ in: *Meyers Kleines Lexikon – Philosophie*;

⁵⁰ Vgl. Deleuze, p. 259 ff.

nach der Zeit, die notwendig ist, damit etwas zu etwas (Bestimmtem, Anderem) *wird*, fragt nach dem Zeitpunkt, in dem dieses Etwas noch ist *und* nicht mehr ist, und nach der Zeitdauer, die ein solches Werden benötigen würde. Für Aristoteles bahnt sich dieses Werden gewissermaßen schon im Noch-Nicht an; dann plötzlich *ist* es geworden; von da an ist es (wieder). Davor (A) und Danach (B) können als Zeitspanne oder Zeitdauer begriffen werden: „*Wenn er [der vorausgesetzte Gegenstand, Anm.] in A wurde, war er nicht, in B dagegen ist er – , dann muss es doch irgendwie ein Werden dazwischen geben, somit auch eine Zeit, in der dies stattfindet.*“⁵¹ Der Punkt oder Schnitt, in dem der Wandel stattfindet, wird in gewisser Weise auch von Aristoteles als eine Art „reines Werden“ angesetzt; jedoch kann das darin „Gewordene“ nicht beides gleichzeitig sein: früher und später, weiß und nicht-weiß, größer und kleiner. Bei Deleuze – und ich bin mir dieses gewaltigen philosophiehistorischen Sprungs durchaus bewusst – wird das Augenmerk genau *nicht* auf das Problem der Identität (ist der Gegenstand in diesem Punkt „jetzt“ weiß oder nicht-weiß?), sondern auf das Problem der Differenz gerichtet: Die Differenz liegt jeglicher Identifizierung zugrunde, ist die Bedingung der Möglichkeit jeder denkmöglichen Identität überhaupt; das Phantasma kann vielleicht auch als „Metapher“ für diese Grunddifferenz verstanden werden: nicht mehr stofflich, noch nicht stofflos; nicht mehr Außen, noch nicht Innen usw. Solche widersprüchlichen Aussagen zur „Definition“ eines Begriffs können also ohne Bedenken „paradox“ genannt werden. Ich vermute, dass sich das Phantasma als philosophischer Begriff nur auf paradoxe Art beschreiben lässt. Deleuze folgt in seiner *Logik des Sinns* u.a. einer paradoxen Erzählung: Lewis Carrolls *Alice im Wunderland*. Auf diese Weise gelingt es ihm, die Wirkung von scheinbar alogischen Aussagen mit dem Entstehen der Wirkung selbst zusammenfallen zu lassen bzw. den Prozess als „einfach geschehenden“ erkennbar zu machen; gleichzeitig ist ein Ereignis bei Deleuze immer eine Wirkung, ein Effekt. Das Phantasma steht nun an dieser Stelle, ist diese wirkende Wirkung (die immer in zwei Richtungen auf einmal verläuft und insofern die „reflexe“ Bewegung ist, von der Pomponazzi spricht, abgesehen davon, dass die Renaissance-Epistemologie von vornherein eine zeitliche Gerichtetheit ins Spiel bringt: zuerst Hinwendung, dann Rückwendung⁵²). Deleuze schreibt über *Alice im Wunderland* und das „reine Werden“:

⁵¹ Aristoteles, *op.cit.*, VIII 8, 264a

⁵² Genau über diese Abfolge kann es aber keine Klarheit geben; jede Entscheidung läuft entweder auf eine Bevorzugung des Körpers oder auf eine des Geistes hinaus. Entweder bilden wir unsere allgemeinen Begriffe auf der Grundlage unserer Körper- und dadurch Welterfahrung, oder wir erkennen

„Wenn ich sage „Alice wächst“, will ich sagen, dass sie größer wird, als sie war. Doch eben dadurch wird sie auch kleiner, als sie jetzt ist. Sicherlich ist sie nicht zur gleichen Zeit größer und kleiner. Es ist aber die gleiche Zeit, in der sie es wird. Sie ist jetzt größer, und sie war zuvor kleiner. Man wird jedoch zur gleichen Zeit mit einem Schlag größer, als man war, und macht sich kleiner, als man wird. Darin besteht die Gleichzeitigkeit eines Werdens, dessen Eigenheit es ist, sich dem Gegenwärtigen zu entziehen. Insofern es sich dem Gegenwärtigen entzieht, verträgt dieses Werden weder die Trennung noch die Unterscheidung von Vorher und Nachher, von Vergangenen und Künftigem. Es gehört vielmehr zum Wesen des Werdens, in beide Richtungen gleichzeitig zu verlaufen, zu streben: Alice wächst nicht, ohne zu schrumpfen, und umgekehrt. Der gesunde Menschenverstand besteht in der Behauptung, dass es in allem eine genau bestimmbare Richtung, einen genau bestimmbaren Sinn gibt; das Paradox jedoch besteht in der Bejahung zweier Richtungen, zweier Sinnprägungen zugleich.“⁵³

Das „reine Werden“ als „reines Ereignis“ ist das noch nicht vom „gesunden Menschenverstand“ und dem Gemeinsinn zur Vernunft gebrachte Phantasma. Es bedeutet eine Offenheit in alle Richtungen; eine wirkliche Bejahung erfolgt durch das Auftauchen des Paradoxen, indem es nicht die eine, dann wieder die andere Richtung einschlägt, sondern beide Richtungen zugleich. Dem kann entgegengehalten werden, dass eine derartige Bejahung dem Denken und dem Menschen jegliche Sicherheiten rauben würde; es kann aber genauso behauptet werden, dass eben jene Sicherheiten erst ihren Sinn durch die grundlegende Indetermination (und Gespaltenheit) unseres Weges (und seines Sinns) erhalten. Diesen Indeterminismus Deleuzianischer Prägung teilt der Renaissance-Philosoph Pomponazzi natürlich noch lange nicht.

Ich möchte dennoch auf dem zweiten Punkt dieses Intermezzos beharren, welcher noch einmal zum Paradoxon zurückkehrt. In der Argumentationsweise Pomponazzis habe ich etliche paradoxe Elemente entdecken können. Nun gehe ich davon aus, dass diese Paradoxien nicht vollkommen zufällig zum Einsatz kommen, handelt es sich doch in seiner Abhandlung um ein äußerst brisantes Thema. Mein Ansatz besteht vielmehr in der Annahme eines vom Autor bewusst angestrebten Verwirrspiels mit den kirchlich-dogmatischen Aufsichtsorganen. Pomponazzi muss sich vor einer Bedrohung am eigenen Leib schützen, geht aber in der Provokation der etablierten Meinung – des „gesunden Menschenverstandes“ – nicht so weit, wie es anscheinend ein anderer vor ihm tat, der zwar hingerichtet, dafür dann aber posthum in einem Philosophie-Lexikon zum anschaulichen Beispiel für die Bedeutung von Paradoxie wurde (vgl. oben). Und

die Welt und ihre sinnlichen Qualitäten nur auf der Basis schon gegebener (angeborener, göttlich eingeflüsterter u.ä.) Allgemeinbegriffe (bzw. „Kategorien der Wahrnehmung“).

⁵³ Deleuze, *op.cit.*, p. 15

Sokrates ist in den letzten 25 Jahrhunderten bei weitem nicht der einzige Fall eines wegen seines Wider-Denkens Hingerichteten. Was macht das Paradoxon also so gefährlich?

Wie schon erwähnt, liegt es an der Unsicherheit, die ein in die wissenschaftliche und/oder politische Gemeinschaft getragenes Paradoxon auslösen kann. Bedeutet doch *para doxa* „gegen die Meinung“, eine der allgemeinen Meinung zuwiderlaufende *Aussage*. Das Paradoxon ist an die Sprache und an das Sprechen gebunden. Da ich Pomponazzi als einen *gegen* eine herrschende Meinung Sprechenden interpretieren möchte, muss ich fragen, gegen welche Meinung und auf welche Art und Weise er *spricht* (resp. schreibt). Erstens tätigt Pomponazzi (naturphilosophisch begründete) Aussagen gegen die Unsterblichkeit der Seele schlechthin (auch wenn er seine Meinung bis zu einem gewissen Grad am Ende der Abhandlung widerruft). Zweitens spricht er gegen die „Volksmeinung“, den Volksglauben und den Aberglauben. Drittens leugnet er eine durch Gott gegebene menschliche Intelligenz und schlägt vielmehr eine „natürlich“ entstandene, menschliche Ratio vor, welche mittels der Phantasmata von den Menschen selbst er- oder ge-zeugt wird. Auch die Art und Weise, in der Pomponazzi spricht bzw. schreibt, scheint paradox: Er widerspricht sich (bewusst) selbst. Einmal vertritt er diese Meinung, dann jene, dann wieder eine andere. Jedes Mal handelt es sich um eine der zuerst vertretenen entgegengesetzte Meinung. Er führt diese argumentative Zickzacklinie sogar so geschickt durch, dass sich noch Jahrhunderte nach dem Erscheinen seiner Abhandlung die Interpreten uneinig sind, was nun *seine wirkliche Meinung* gewesen sei. Auf die eben angeschnittenen Fragestellungen möchte ich allerdings erst im folgenden Kapitel eingehen.

Vorerst halte ich mit Deleuze fest, dass Paradoxa nicht bloß in *eine* Richtung laufen, nicht einen einzigen und klar bestimmbaren Sinngehalt freilegen, sondern die Gewohnheit, die Identität und den Glauben daran aufbrechen. Sie verunsichern und sind somit der authentischste Ausdruck eines Phantasmas. Auch wenn Pomponazzi für die reflexive Bewegung definiert, dass sie vom Einzelnen zum Phantasma, von dort zur intelligiblen Erkenntnis und dann wieder zurück zum Einzelnen verlaufe, ist damit noch nicht festgelegt, dass ein Phantasma nicht auch noch eine andere Richtung als jene zum rationell-logischen Begriff einschlagen könnte. Konsequenterweise müssten sämtliche Richtungen zulässig sein, da wir nicht ohne Phantasmata zu denken vermögen. Wer stellt aber die Frage, was wir auf Basis der Phantasmata noch alles

vermögen – außer „Denken“? Deleuze ist einer der wenigen, die sich diese Frage zu stellen scheinen, wenn er sagt:

„dass das Paradox sich der *Doxa* entgegensetzt, den beiden Aspekten der *Doxa*, dem gesunden Menschenverstand und dem Gemeinsinn. Der gesunde Menschenverstand beruft sich nur auf eine Richtung: Er ist einziger Sinn, Einbahnstrasse, er drückt das Gebot einer Ordnung aus, derzufolge eine Richtung zu wählen und einzuhalten ist. [...] Die systematischen Kennzeichen des gesunden Menschenverstands sind also: die Bejahung einer einzigen Richtung; die Festlegung dieser Richtung vom Differenzierteren zum weniger Differenzierten, vom Singulären zum Regulären, vom Bemerkenswerten zum Gewöhnlichen; [...] Im Gemeinsinn wird „Sinn“ nicht mehr für eine Richtung gebraucht, sondern für ein Organ. Man nennt ihn gemeinen, weil es sich um ein Organ, eine Funktion, ein Identifikationsvermögen handelt, das jedwede Mannigfaltigkeit auf die Form desselben bezieht. [...] Subjektiv subsumiert der Gemeinsinn unterschiedliche Fähigkeiten der Seele oder differenzierte Organe des Körpers und bezieht sie auf eine Einheit, die Ich zu sagen vermag.“⁵⁴

Das sind die beiden Bedeutungen von *Doxa*, die Deleuze herausstellt: Erstens das „Gebot einer Ordnung“, zweitens die Forderung nach dem Zusammenfallen der materiellen und ideellen Identität. Aristoteles scheint sich auf den „gesunden Menschenverstand“ zu beziehen, wenn er entscheidet, dass das im Wendepunkt Gewordene „*der Sache nach [...] immer zum folgenden Zustand*“⁵⁵ gehört; er zieht hier zuerst eine *Grenzlinie* dem Begriff nach, also in der Sprache, und folgert dann, dass diese Grenze auch der Sache nach ihre Gültigkeit besitzen muss⁵⁶. Im Begriff ist bei Aristoteles die Grenze noch unscharf, schwimmt im Ausdruck des „Nicht mehr und noch nicht“. In der Sache wird sie dann scharf, muss scharf werden, damit „die Sachen“ *zählbar* werden können. Der gesunde Menschenverstand beginnt da, wo der „Zeitpunkt“ des Nicht-Weiß-Werdens zum Nicht-Weiß-Sein gerechnet wird – die Bewegung von Weiß zu Nicht-Weiß wird geschnitten, ihr Fließen wird eingefroren, teilbar und zuordenbar gemacht. Diese Ordnung mittels Teilung und Zuteilung fordert die Sprache ein; in der Sprache wird das Ordnen überhaupt erst möglich, aber auch erst diskutierbar. Eines der Paradoxa, die dieses Ordnungsdenken aufzubrechen vermögen, ist jenes des „reinen Werdens“; hier siedelt auch Deleuze erstmals den Machtkampf um die Festlegung der Grenzlinien im topologisch-symbolischen Raum der Sprache an:

⁵⁴ Deleuze, *op.cit.*, p. 102, 103, 105

⁵⁵ Aristoteles, *op.cit.*, VIII 8, 263b 15

⁵⁶ Sprich: ein Halbierungs- bzw. Wendepunkt auf einer geraden Strecke ist der Zahl nach ein und derselbe (= ein Punkt), dem Begriff nach aber immer doppelt (Endpunkt der einen und Anfangspunkt der nächsten, neuen Bewegung oder Eigenschaft) und der Sache nach schon dem Folgenden, dem Späteren, dem Nächsten und Neuen zuzuzählen. Vgl. Aristoteles, *op.cit.*, VIII 8, 263b 1-20

„Das Paradox dieses reinen Werdens mit seiner Fähigkeit, dem Gegenwärtigen auszuweichen, besteht in der unendlichen Identität: unendliche Identität beider Sinn-Richtungen zugleich, des Künftigen und des Vergangenen, des vorigen und des morgigen Tages, des Mehr und des Weniger, des Zuviel und des Nicht-Genug, des Aktiven und des Passiven, der Ursache und der Wirkung. *Es ist die Sprache, die die Grenzen festlegt* (beispielsweise den Moment, in dem das *Zuviel* beginnt); sie überschreitet aber auch die Grenzen und stellt sie in der unendlichen Äquivalenz eines grenzenlosen Werdens wieder her („Wenn man einen glühenden Schürhaken zu lange in der Hand hält, verbrennt man sich, oder: Wenn man sich mit einem Messer besonders tief in den Finger schneidet, blutet es gewöhnlich“).“⁵⁷

Es geht weder Deleuze, noch Pomponazzi, noch mir darum, in diesem paradoxen Werden zu verweilen – denn es handelt sich um einen ständig *vergehenden Zustand*. Das Paradoxon soll jedoch aufgerufen werden, um die sprachliche Bedingtheit des Gewöhnlichen und Normalen immer wieder von Neuem bewusst zu machen. Um bestimmte Gewohnheiten ins Wanken zu bringen. Genau diese Absicht unterstelle ich also auch Pomponazzi, wenn er sich einer paradoxen Argumentationsweise bedient, in deren Kern das Phantasma und die Erkenntnis mittels der Hinwendung zu den Phantasmata – die „reflexe“ Erkenntnis – das eigentliche Paradoxon darstellen. Denn über das Phantasma, seine Begrifflichkeit und seine Funktionsweise herrscht keine Klarheit. Es herrscht nur ein spezifischer Diskurs über den Stellenwert des Phantasmas. Dieser Diskurs hat die Macht, das Phantasma aus dem vernünftigen Denken zu verbannen und beispielsweise als einzige Form „absoluter Erkenntnis“ die intuitive Erkenntnis Gottes zu setzen, welche nur durch den Willen Gottes geschehen kann und dem/ den Menschen *passiert*. Dieser Diskurs ist also ein die Macht monopolisierender und auf den Machterhalt ausgerichteter Diskurs. Es geht ihm darum, eine Vorrangstellung zu wahren und den einzelnen Individuen den Glauben an eine selbsttätige, menschliche Vernunft zu nehmen. Zu Pomponazzis Zeit wurde dieser Diskurs von der christlichen Kirche, deren Vertretern in den Gemeinden, Dörfern, im Kirchenstaat und an den aristokratischen Höfen geführt. In die Publikationszeit von Pomponazzis Abhandlung über die *Sterblichkeit* der menschlichen Seele fällt auch Luthers Kirchenkritik und in den folgenden Jahrzehnten die Abspaltung der protestantischen Kirche von der nunmehr römisch-katholischen. Es ist aber nicht dieser Diskurs an sich, der um seine Überzeugungskraft bangen muss, sondern das Sprachrohr dieser performativen Worte, das allmählich zu rosten beginnt. Die Kirche verstehe ich in diesem Zusammenhang als Sprachträger, als „porte-parole“, wie ein

⁵⁷ Deleuze, *op.cit.*, p. 17

„Sprecher“ zum Beispiel eines Präsidenten auf französisch genannt wird. Als dieser „sprachtragende“ Stellvertreter verliert die Kirche zunehmend ihre performative Kraft. Meine These lautet daher, dass der Diskurs selbst, über Jahrhunderte von der Kirche getragen, sich Schritt für Schritt nach einem neuen Sprachrohr umsehen wird. Das freilich tut er nicht als „Person“, sondern vielmehr wird er gesucht, aufgesucht von Personen, die ihn modifizieren, transformieren, um ihn in ihren – neuen – Machtspielen zum Einsatz zu bringen, ohne aber die wesentlichsten Elemente fallen zu lassen. Der Wandel beruht auf einer strukturbewahrenden Diskursübernahme oder -übergabe von der Kirche an den (National)Staat und an eine sich rasant entwickelnde, neue Wirtschaftsform (den Kapitalismus). Die Pfeiler dieses Diskurses bleiben aber der gesunde Menschenverstand und der Gemeinsinn, also die eine, einzig mögliche Richtung (des Fortschritts auf einer linearen Zeitachse) und die feststehende Identität der Dinge und der wie Dinge behandelten Menschen (ihre Zählbarkeit, Erfassbarkeit etc.). Beide Elemente bedingen einander wechselseitig:

„Der gesunde Menschenverstand könnte keinen Anfang und kein Ende festlegen, keine Richtung, er könnte keine Unterschiedlichkeiten verteilen, wenn er sich nicht in Richtung auf eine Instanz überschritte, die dieses Verschiedene auf die Identitätsform eines Subjekts zu beziehen vermag, auf die Dauerhaftigkeitsform eines Objekts oder einer Welt, die man von Anfang bis Ende als vorhanden unterstellt.“⁵⁸

Der Sinn des Unsinn, des Paradoxen bestünde also im Riss oder Zerreißen dieser Bande, die den gesunden Menschenverstand und den Gemeinsinn aneinander binden und dadurch gleichzeitig gesellschaftliche Norm und Gewohnheiten produzieren. Das Phantasma ist der dem sprachlichen Paradoxon vergleichbare Prozess. Wie Pomponazzi anhand Aristoteles' Aussage aus *De Anima* wiederholt bekräftigt, denkt die Seele nie ohne Phantasmata. Allerdings lässt sich über das Phantasma aussagen, dass es eher auf der Seite des *Eindrucks* angesiedelt ist, und über das Paradoxon, dass es sich eher auf Seiten des *Ausdrucks* befindet. Sie entfalten ihre Wirkungskraft in jeweils anderen Bereichen und sind deshalb voneinander klar zu unterscheiden. Als Begriffe gehören jedoch beide zu den ungeliebten Störenfriede[n] der identitätslogisch definierten Welt und werden als solche entweder ignoriert oder bekämpft; letzteres kann auf zumindest zwei Arten geschehen: Der Kampf kann in einem derartigen Ernstnehmen des gegen den gesunden Menschenverstand und den Gemeinsinn Vorgebrachten bestehen, dass die Kritik hochoffiziell verboten oder ihr *porte-parole* verurteilt bzw. hingerichtet wird. Der Kampf kann aber auch in einem subtileren

Machtspiel bestehen, in welchem – immer zu einem scheinbar allgemein nachvollziehbaren Zweck oder Vorteil – die der Gewohnheit und Normalität gefährlichen Gedanken und Begriffe zunehmend mit negativ konnotierten Inhalten verkettet werden. Die dadurch entstehende Manipulation eines – wie ich es vorläufig mit Castoriadis nennen möchte – gesellschaftlichen Imaginären kennt im Grunde weder Anfang noch Ende. Sie findet fortlaufend statt, kann sich einmal in den Dienst der einen Absicht, ein anderes Mal in den Dienst einer anderen stellen; am häufigsten wickelt sich die Bekämpfung der Gefahr vielleicht durch Diskreditierung des Gefährdenden bzw. des Gefährlichen ab.

Meine Beobachtung ist also, dass der Begriff des Phantasmas und mit ihm jener der Phantasie – u.a. auch durch sein Naheverhältnis zum Paradoxon – innerhalb der europäischen Philosophie einer immer stärker werdenden Diskreditierung anheim fällt. Ich behaupte nicht, dass dieser Prozess der Verteidigung eines identitätslogisch errichteten Systems erst in der Zeit der Renaissance einsetzt. Den Diskurs, der die Verteidigungsrede dieses Systems ist, gibt es immer parallel zu einem anderen Diskurs, jenem des „reinen Werdens“, wie ich ihn vorerst nennen möchte. Allerdings verändern sich immer wieder die Parameter, an denen sich der identitätslogisch ausgerichtete Diskurs orientiert. Diese Veränderungen sind aber keine „gottgegebenen“, sondern können bloß als *Veränderungen* begriffen werden, weil es davor schon eine Gewohnheit gegeben hat: Aus europäisch-christlicher Perspektive war die „Entdeckung“ eines weiteren Kontinents – Amerikas – das *unvorhergesehene Ereignis* (des 16. Jahrhunderts) schlechthin. Es müsste an anderer Stelle eingehender untersucht werden, welche Bedeutung für die europäischen Denkgewohnheiten dieses Ereignis hat(te)⁵⁹. Die Kirche als politische und moralische Institution hat(te) auf alle Fälle schwer mit ihm zu kämpfen, da ein Leugnen oder Ignorieren schlicht unmöglich war. Die beiden, von mir oben in Erwägung gezogenen Kampfstrategien gelangten zu grausamstem Einsatz: Auf der einen Seite gab es den Genozid der dort lebenden Menschen (da sie die potentiellen oder sogar wirklichen Beweisträger für die bloß relative Wahrheit der Heiligen Schrift waren), auf der anderen wurden die in den beiden Amerikas lebenden Menschen mit negativen Eigenschaften assoziiert bzw. wurde ihnen schlichtweg die Bezeichnung „Mensch“ verweigert. Dieses, aus meiner

⁵⁸ Deleuze, *ibid.*, p. 106

⁵⁹ Ich verweise hier nur auf Sabine Schültings frauenspezifische Analyse der „Ent-deckung des jungfräulichen Landes Amerika“ und deren Auswirkungen auf das europäische Denken und Vorstellen in: *Wilde Frauen, fremde Welten. Kolonisierungsgeschichten aus Amerika*, Hamburg 1997.

Sicht radikalste Beispiel aus der europäischen Geschichte in Bezug auf den Umgang mit dem Fremden, Anderen, Noch-nicht-Eingeordneten vor dem Holocaust des 20. Jahrhunderts stellt dennoch nicht das einzige dar. Die unvorhergesehenen Ereignisse müssen nicht aus Übersee „zu uns“ gelangen – es reicht aus zu sagen, die Sonne bilde den Mittelpunkt der Welt oder die Seele des Menschen sei sterblich. Deshalb scheint mir das 16. Jahrhundert ein interessanter *Wendepunkt* zu sein, insofern die Verteidigungsdiskurse teilweise eine radikale Kehrtwendung machen und von einem *porte-parole* zum nächsten übergehen, welcher bis dahin dem ersten eigentlich feindlich gesinnt war. So verteidigt die Kirche noch mit aller Macht ihre Dogmen und versucht sogar um die Logik „herum zu denken“, die Wissenschaft aber, die anfangs noch Naturphilosophie genannt wird⁶⁰, macht sich nun ihrerseits diesen *einen* Verteidigungsdiskurs der Identitätslogik zu eigen. Pietro Pomponazzi wiederum ist für uns in diesem Kontext so interessant, weil er in diesem Übergang hin- und herwechselt, selbst ein Zerrissener, der mit stringent logischen Ableitungen gegen die Kirche und vor allem gegen den Aber- und Wunderglauben kämpft und deshalb schon bis zu einem gewissen Grad den identitätslogischen Diskurs für sich adaptiert. Gleichzeitig argumentiert er auf paradoxe Weise, hebt das Phantasma als Grundbaustein menschlichen Denkens und Erkennens hervor und lässt sich auf keinem Standpunkt eindeutig nieder. Er affirmiert vielmehr, dass es neutrale Probleme gibt, aus denen je nach Argumentationsmethode und -absicht ein jeweils dem anderen widersprechender Schluss gezogen werden kann, hier: die Unsterblichkeit oder aber Sterblichkeit der menschlichen Seele. Vielleicht können wir bei Pomponazzi jener Denkbewegung beiwohnen, die Deleuze folgendermaßen charakterisiert:

„Die Kraft der Paradoxa besteht darin, dass sie nicht widersprüchlich sind, sondern uns der Entstehung des Widerspruchs beiwohnen lassen. Das Widerspruchsprinzip bezieht sich auf das Wirkliche und das Mögliche, aber nicht auf das Unmögliche, von dem es herrührt, das heißt auf die Paradoxa oder vielmehr auf das, was die Paradoxa repräsentieren.“⁶¹

Pomponazzi tut genau dies: Er bezieht seine Aussage über die Seele auf das Unmögliche, nämlich auf die Gleichzeitigkeit von Sterblichkeit und Unsterblichkeit. Natürlich setzt er diesen Weg nicht – wie Lewis Carroll dreieinhalb Jahrhunderte später – fort. Pomponazzi schränkt ein und bringt den Widerspruch auf seinen logischen

⁶⁰ Die „Naturphilosophie“ entsteht vielleicht erst anhand der intensiven Auseinandersetzung mancher Philosophen mit den Methoden der Medizin, aber auch der Kunst (vgl. letztere mit dem griechischen Begriff *techne* als ein auf das kunstvolle Herstellen gerichteter Begriff, aber auch die technisch-wissenschaftlichen Forschungen des Künstlers Leonardo da Vinci).

⁶¹ Deleuze, *ibid.*, p. 101

Boden zurück – soviel Höhenflug wird den Phantasmata im Denkprozess dann auch wieder nicht zugestanden. Nach einem kurzen Flirt mit dem Unmöglichen (dem Bejahen eines Widerspruchs) ordnet sich Pomponazzis Paradoxon am Ende doch der Identitätslogik unter, indem es sich – wie Deleuze feststellt – auf das Wirkliche und das Mögliche bezieht. Des Menschen Seele ist also „wirklich“ sterblich, aber „möglicherweise“ unsterblich. Freilich drückt sich Pomponazzi nicht in diesen Worten aus, sondern beruft sich auf zwei andere, ebenso genuin aristotelische Termini: eigentlich (*proprie*) und uneigentlich (*improprie*). Was kommt der menschlichen Seele *wesentlich*, was nur *akzidentell* zu? Mit dieser Frage sind wir wieder in den Bereich der Identitätslogik zurückgekehrt – aber wie ich hoffe mit einem erweiterten Bewusstsein ihrer Bedeutung; denn: Wie sehr werden nun die Begriffe von „Wesen“ und „Akzidens“ mit den Begriffen von „wirklich“ und „unwirklich“ gleichgesetzt? Und in welchem Bezug steht dazu die Unterscheidung von „wahr“ und „falsch“? Wenn nämlich das „Wesen“ der menschlichen Seele „wirklich“ sterblich ist und diese Aussage auch eine „wahre“ sein soll, dann unterliegt die „ganze Welt“ (der drei Gesetzesreligionen), wie Pomponazzi an einer Stelle ⁶² behauptet, einem Irrtum. Wenn aber das Gegenteil der Fall ist – wie die Verteidiger der Kirchenmeinung und des V. Laterankonzils behaupten –, dann liegt Pomponazzi falsch. Diesem Problem der „doppelten Wahrheit“, den historischen Hintergründen dieser philosophisch-theologischen Auseinandersetzung und ihren Konsequenzen für die Institution der Universität, aber vor allem jenen für die Bedeutung des Phantasmas werde ich nun im Folgenden nachgehen.

⁶² Vgl. Pomponazzi, *op.cit.*, p. 195 und 197

III. Pomponazzi in den Augen einer die Realität bestimmenden und die Wirklichkeit durchdringenden Machtinstitution, der Kirche

Mein vorrangiges Anliegen in diesem Kapitel ist der Versuch einer facettenreichen Darstellung des von Eckhard Kessler⁶³ als „Pomponazzi-Affäre“ betitelten Kampfes zwischen aufkommender Naturphilosophie und niedergehender Scholastik. Wie schon erwähnt, gelingt es Pomponazzi, sich mit apologetischen Veröffentlichungen aus einer im wahrsten Sinne des Wortes „brenzigen“ Affäre zu ziehen. Denn die Publikation seiner Abhandlung „Über die Unsterblichkeit der Seele“ hatte sofort einen Skandal in der damaligen intellektuellen Welt ausgelöst. In den vorherigen Kapiteln habe ich bereits darauf verwiesen, dass sich die herrschende Kirchenmeinung, aber auch jene mancher philosophischen Kollegen an manchen Theoremen Pomponazzis gestoßen hat. Wie aber ist mit dem Querdenker damals umgegangen worden? Er wurde *nicht* ignoriert. Wurde er aber verstanden? Von wem wurde er *ernst* genommen? Und schließlich: welche Folgen hatte diese Affäre, in der es sich erstmals auch um einen Machtkampf zwischen Theologie und Philosophie gehandelt hat, für die Universität als Institution innerhalb eines spezifischen gesellschaftlichen Imaginären?

Unter Bezugnahme auf die schon erfolgte Darstellung der Erkenntnis als einer „reflexen Bewegung“ möchte ich Pomponazzis Schrift nun ihrer zeitgenössischen Realität gegenüberstellen – meine bisherige Argumentationsbewegung muss in diesem Sinn ihren eigenen Wendepunkt finden, kehrtmachen und sich (wieder) der sozio-historischen Wirklichkeit zuwenden. Welches sind die Rahmenbedingungen für die Verurteilung der Abhandlung und ihres Autors? Welche Bedeutung misst die Institution der päpstlichen Kirche und des Konzils tatsächlich der „Widerrede“ eines Philosophen zu? Mit der nun folgenden Darstellung der zensorischen Auflagen der kirchlichen Inquisition wird die Risikobereitschaft Pomponazzis klarer hervortreten, da es erwiesen ist, dass Pomponazzi in Kenntnis dieser „Verbote“ seine Abhandlung publiziert hat. Schon in der Widmung und im Vorwort beruft sich der Autor auf zwei Freunde bzw. Gesprächspartner⁶⁴, welche ihn dazu gebracht hätten, seine Ansichten

⁶³ Vgl. Eckhard Kessler, *The intellectual soul*, p. 485-534, in: Charles B. Schmitt, *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge 1988

⁶⁴ Die Widmung ergeht an den „ehrwürdigen Patrizier aus Venedig Marcantonio Flavo Contarini“, dessen Sohn Gaspare Contarini Pomponazzi mit einer Gegenschrift herausfordert, woraufhin der

zum Thema der Unsterblichkeit der Seele unter Bezug auf die Lehre des Aristoteles schriftlich festzuhalten und zu veröffentlichen. Diese einleitenden und schon leicht apologetisch wirkenden Bemerkungen lassen ein ahnendes Unbehagen vermuten, zu welchem Pomponazzi allen Grund hatte. Ein weiterer Puzzlestein ist seine paradoxe Argumentationsweise; das Schlusskapitel der Abhandlung schließlich vervollständigt das Bild eines Philosophen, der in genauer Kenntnis der kirchlichen Position schreibt. Aus welchem anderen Grund sollte Pomponazzi seine akribisch dargelegte „Meinung“ am Ende wieder revidieren, wenn nicht aus Furcht vor der kirchlichen Inquisition?

1. Gesetze, Dogmen und Doxa der „Märchenerzähler“

Wenn Pomponazzi von den „Märchenerzählern“ (vgl. XIV, p. 199) spricht, meint er die andernorts als Gesetzgeber und Politiker (*legislator, politicus*) bezeichneten Vertreter sowohl kirchlicher als auch weltlicher Macht. Er unterscheidet nicht explizit zwischen diesen beiden Attributen (kirchlich/ weltlich), scheint sich aber gerade im Zusammenhang mit seiner Abhandlung vorwiegend auf die Macht der Kirche in Rom zu beziehen. Bei jener handelt es sich um eine organisierte und im ursprünglichen Sinn des Wortes *hierarchisch* strukturierte Institution. Die Kirche ist einerseits gesetzgebende und richtende Gewalt im jeweiligen ihr direkt unterstehenden Gebiet und andererseits eine (ge)wichtige Mitspielerin in den politischen und militärischen Auseinandersetzungen. Etliche Krisen kennzeichnen die Wende vom 15. zum 16. Jahrhundert, in deren Zeit Pomponazzis Leben und Schaffen fallen: Italien – der geographische Raum, in dem sich die Debatte abspielt – ist noch ein Gefüge aus vielen kleinen Stadtstaaten, welche alle zueinander in freundschaftlichen oder verfeindeten Beziehungen stehen und sich auch mit außeritalienischen Mächten – wie dem französischen König oder dem Kaiser (bzw. dem römisch-deutschen König) – verbünden. Der Kirchenstaat besitzt beträchtlichen politischen und militärischen Einfluss in Europa, ruft zur Verteidigung des Abendlandes gegen die Türkengefahr auf und spielt im Grunde ein ebenso weltliches Machtspiel wie die übrigen Staaten – der Renaissancepapst gilt als „Kirchenfürst“. Die sich vor allem im Handel, im Bank- und Kreditwesen herauskristallisierende kapitalistische Wirtschaft wird ein zunehmend

Auslöser des Immortalitätsstreites sogleich eine „Apologia“ schreibt. Im Vorwort erwähnt Pomponazzi einen befreundeten Mönch, Frater Hieronymus Natalis von Ragusa, welcher ihn gebeten haben soll, doch seine eigene Meinung zu besagtem Thema zu äußern. Dieser Aufforderung kommt Pomponazzi mit seiner Abhandlung nach (vgl. das „Prooemium“).

staatspolitischer Machtfaktor – die Einnahmen des Kirchenstaates steigen zum Beispiel durch die Entdeckung von Alaunminen (in Tolfa), deren Produkt in der damaligen Industrie reiche Verwendung findet, um das Doppelte bei gleichbleibendem Geldwert zwischen 1494 und 1526⁶⁵. Die Entdeckung von Amerika 1492 und die Weltreise des Vasco da Gama 1497 stellen weitere einschneidende Ereignisse dar und revolutionieren nicht nur das christliche Weltbild, sondern gleichermaßen die Möglichkeiten der (global werdenden) Expansion, des Handels und der kriegerischen Machtpolitik der entstehenden Nationalstaaten. Und schließlich werden zu dieser Zeit die internen Konflikte der Kirche immer brisanter, Reformversuche kündigen sich an, werden versäumt oder nur halbherzig umgesetzt, so dass mit Luthers Kritik die Kirchenspaltung bzw. die „Konfessionalisierung“ im Lauf des 16. Jahrhunderts Wirklichkeit wird (vgl. den Augsburger Religionsfrieden von 1555).

Ich möchte nun auf einige, ganz spezifische Kirchendekrete aufmerksam machen, deren Einführung und Verteidigung bzw. Aufrechterhaltung durch die Inquisition den Rahmen für besagte „Pomponazzi-Affäre“ bilden. Der sogenannte Immortalitätsstreit ist zur Zeit des Paduaner Naturphilosophen kein neues Problem, sondern wird nur erneut aufgeworfen und verschärft geführt angesichts des Unwillens der zeitgenössischen Päpste Julius II. (1503-1513) und Leo X. (1513-1521), eine radikale Kirchenreform in die Wege zu leiten. So wird die Lehre von der Unsterblichkeit und Individualität der menschlichen Seele schon am Konzil von Vienne 1311/1312 zu einem *Dogma* erhoben, und jegliche gegenteilige Behauptung bzw. ein bloßes Zweifeln daran werden als Häresie definiert. In diesem Zusammenhang muss erwähnt werden, dass das Konzil von Vienne von Papst Clemens V. und gleichzeitig im Interesse des französischen Königs Philipp IV. einberufen wird, um den Templerorden zu verbieten, obwohl eine päpstliche Untersuchungskommission noch zuvor den Orden von Häresie freigesprochen hat. Clemens V. hört jedoch nicht auf die Konzilsmeinung, sondern hebt *„durch die Bulle „Vox in excelso“ vom 22.3.1312 nicht kraft richterlicher Entscheidung, sondern aus eigener Machtvollkommenheit den Templerorden auf und [weist] die Güter dem Johanniterorden zu.“*⁶⁶

⁶⁵ Vgl. de la Brosse, *Lateran V*, Einführung, p. 10; in: *Geschichte der ökumenischen Konzilien – Lateran V und Trient*, hrsg. von Gervais Dumeige u. Heinrich Bacht, Mainz 1978

⁶⁶ Artikel von F.W. Bautz zu Clemens V. in: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, Bd. I, Verlag Bautz 1990

Weiteres historisches Detail: Clemens V. macht 1309 Avignon zur dauernden päpstlichen Residenz, wodurch er das „babylonische Exil“ der Päpste eröffnet, welches 1377 mit Gregor XI. endet⁶⁷. Das tatsächliche Ende des zweiten abendländischen Schismas wird jedoch erst am Konzil von Konstanz rund hundert Jahre nach jenem von Vienne erreicht: Der Konziliarismus setzt sich vorerst gegen die Papstmacht (derer es mittlerweile drei Vertreter gibt) durch, bestimmt einen neuen, römischen Papst (Martin V.) und führt eine Überwachungspflicht durch die Vollversammlung der – national eingefärbten – Bischöfe ein⁶⁸. Bis zum nächsten, offiziell anerkannten Konzil vergehen allerdings wieder hundert Jahre: 1513 kommt unter Julius II. ein Konzil im Lateranpalast in Rom zustande, es ist das V. Laterankonzil. Angesichts der vielen Missstände innerhalb des hohen Klerus, der römischen Kurie und auch der verschiedenen Orden, die auf diesem Konzil eigentlich behandelt und behoben werden sollten, wirkt die Debatte über die Unsterblichkeit der Seele beinahe lächerlich, als wollten Bischöfe und Theologen bloß von den wahren Problemen ablenken und sich mit scholastischen Haarspaltereien die Zeit vertreiben. Vielleicht findet das höfische Prunkleben des römischen Papstes und des hohen Klerus in folgendem Zitat eines rheinischen Romreisenden seinen pointiertesten Ausdruck:

„Fragst du mich, warum ich Rom verlassen habe, so antworte ich dir, dass wir am Rhein gute Christen sind ... Ich bin manche Jahre in Rom gewesen, und habe die Lebensweise der Prälaten und Vornehmen gesehen, und wäre ich länger geblieben, so hätte ich fürchten müssen, nicht nur am Glauben irre, sondern ein Epikureer zu werden und an der Unsterblichkeit der Seele zu zweifeln.“⁶⁹

Für den aufrichtig gläubigen Deutschen ist die römische, prunkvolle Lebensweise Anlass, am Glauben und seinen Dogmen zu zweifeln. Er befürchtet, dass ihn eine längere Beeinflussung durch die Römer zu einem ebenso verruchten Genussmenschen (Schreckgespenst Epikur) gemacht hätte, und es ihm (deshalb?) unmöglich geworden wäre, an die Unsterblichkeit der Seele zu glauben. Dieses Zitat deutet darauf hin, dass die radikale Durchsetzung des Dekrets über die Unsterblichkeit am Konzil dazu diene, einen geheuchelten Willen zu Reform und zur Behebung der eigentlichen Missstände zu bekunden und gleichzeitig die Suprematie der päpstlichen Kirche gegenüber dem

⁶⁷ Ibid.

⁶⁸ „Das Dekret *Haec Sancta* vom 6. April 1415 behauptete die Überordnung des Konzils über jede andere Autorität in der Kirche, „gleich welcher Stellung und welcher Würde, sei es auch die päpstliche“, und das Dekret *Frequens* (vom 9. Oktober 1417) erhob den Anspruch, die regelmäßig alle zehn Jahre abzuhaltenden Konzilsversammlungen zur Pflicht zu machen“, p. 28, de la Brosse.

⁶⁹ Zitiert in de la Brosse, p. 20

Konziliarismus, aber auch gegenüber den Universitäten herauszustellen. Was genau steht in diesem Dekret?

Auf der achten Sitzung vom 19. Dezember 1513 wird über drei Konstitutionen abgestimmt: die *Apostolici regiminis* (über die Unsterblichkeit der Seele), *Ad omnipotentis* (über die Wiederherstellung des Friedens unter den christlichen Fürsten und die Rückkehr der böhmischen Schismatiker zur Einheit der Kirche), und die *In apostolici culminis* (über die Reform der Kurie durch eine Verringerung der Gebühren und die Abstellung gewisser Missbräuche in der Verwaltung)⁷⁰. Die erste Konstitution wird mit zwei Gegenstimmen angenommen; eine dieser Gegenstimmen ist Kardinal Cajetan (ursprünglich Thomas de Vio), der in Zusammenhang mit der Pomponazzi-Affäre eine wichtige Figur darstellt, die zweite Ablehnung kommt von Nikolaus Lippomani, dem Bischof von Bergamo. Der Text der Konstitution bezieht sich einerseits auf das schon erwähnte Konzil von Vienne mit einem dort veröffentlichten „Lehrsatz“ (Dogma) zur Seele als *forma corporis* (Konstitution *Fidei catholicae* vom 6. Mai 1312). Andererseits – und das ist das Neue an dem Lateranbeschluss – geht es ganz konkret um die Vorschreibung eines theologischen Dogmas für die philosophische Lehre an den Universitäten:

„Ferner gebieten und befehlen wir allen Philosophen und jedem einzelnen, die an Universitäten, Generalstudien oder anderswo öffentliche Vorlesungen halten: Sie sollen, nachdem sie ihren Hörern Prinzipien oder Schlussfolgerungen von Philosophen vorgetragen oder dargelegt haben, mit denen diese offenkundig vom rechten Glauben abweichen, wie es für die hier erwähnte Lehre von der Sterblichkeit oder Einzigkeit der Seele, für die Lehre von der Ewigkeit der Welt oder anderes derartige zutrifft, verpflichtet sein, alles daranzusetzen, diesen ihren Hörern die Wahrheit der christlichen Religion einsichtig zu machen und sie unter Ausschöpfung aller Möglichkeiten mit überzeugenden Gründen darüber zu belehren und mit allem Eifer die Beweisgründe solcher Philosophen, da sie alle widerlegbar sind, nach Kräften zurückzuweisen und zu widerlegen.“⁷¹

Damit nicht genug, wird anschließend das universitäre Curriculum von Theologie-Studenten, die auch philosophische Studien verfolgen möchten, Beschränkungen unterworfen: Sie dürfen jetzt nur noch fünf Jahre lang „nach Abschluss der Grammatik und Dialektik“ Philosophie betreiben, wenn sie sich gleichzeitig „auch irgendwie mit Theologie oder Kirchenrecht [...] befassen. [...] So sollen die Priester des Herrn in diesen heiligen und nützlichen Fächern Hilfe finden, die sie brauchen um die

⁷⁰ Vgl. *Lateran V – Das Konzil unter Leo X.*, de la Brosse, p. 72

⁷¹ *Ibid.*, *Texte*, p. 467/468

vergifteten Wurzeln der Philosophie und Literatur zu reinigen und zu heilen.“⁷² Damit diese Befehle effektiv werden, müssen natürlich auch Bestrafungen angedroht werden, die jedoch vage bleiben:

„Und da eine Wahrheit der anderen nicht widersprechen kann, erklären wir feierlich, dass jede Behauptung, die zu einer Wahrheit des erleuchteten Glaubens im Gegensatz steht, absolut falsch ist, und, damit es nicht (jedem) freisteht, abweichende Lehrsätze aufzustellen, verbieten wir dies um so strenger. Und wir bestimmen, dass alle, die an derartigen Behauptungen festhalten, als Verbreiter von Häresien, die bereits aufs schärfste verurteilt worden sind, wie abscheuliche und widerwärtige Häretiker und Ungläubige, die den katholischen Glauben zu untergraben versuchen, ohne jede Einschränkung zu meiden und zu bestrafen sind.“⁷³

Mit diesen beiden Zitaten sind die zwei zentralen Anliegen des Dekrets festgehalten: zum einen die Verordnung, dass es nur eine einzige, gottgegebene (Glaubens)Wahrheit geben kann; zum anderen das Verbot, öffentlich philosophische Wahrheiten zu lehren – sofern sie nicht klar als irrig ausgewiesen werden. Beide Punkte sind für Pomponazzis Fall ausschlaggebend: Seine Vorlesungen sind anscheinend sehr gut besucht, er ist ein beliebter Professor und Nachfolger des angesehenen Nicoletto Vernia auf dessen Lehrstuhl für Naturphilosophie in Padua. Schon lange vor der Publikation seiner Abhandlung (1516) lehrte und kommentierte er Aristoteles’ *De Anima* – ohne jedoch Aristoteles als Irrlehrer darzustellen. Zudem bezweifelt Pomponazzi in seiner Abhandlung die Wahrheit des Kirchendogmas, indem er Anspruch auf die *philosophische* Wahrheit von der *Sterblichkeit* der Seele erhebt. Auch wenn Pomponazzi in seinem letzten, apologetischen Kapitel der Glaubenswahrheit recht gibt, beharrt er auf einer Unterscheidung von philosophischer und Glaubenswahrheit (und bezweifelt dadurch implizit, dass es nur eine einzige Wahrheit – nämlich jene des Glaubens – gebe). Auf dieses Problem der „doppelten Wahrheit“ komme ich später zurück.

Welche anderen Gesetze, Erlässe oder Dogmen tragen des Weiteren zur Radikalisierung der kirchlichen Zensur und dadurch zur Beschränkung des Vorstellungshorizontes bei? Oben haben wir gesehen, dass die Kirche versucht vorzuschreiben, was wie gedacht bzw. *vorge stellt* werden muss. Sie kann jedoch nur im äußersten Fall zu physischer Gewalt greifen, um den Menschen ein bestimmtes Denken aufzuzwingen. Im Normalfall versucht sie zu manipulieren, zu überreden oder sogar zu überzeugen. Ein Beispiel für Überzeugungsversuche ist der Kontakt zwischen

⁷² Ibid.

dem schon erwähnten Kardinal Cajetan und Martin Luther, den Cajetan zu dem Versuch nutzt, Luther von seiner Kirchenkritik abzubringen und vom Reformwillen der römischen Kirche zu überzeugen⁷⁴. Es ist allerdings bekannt, dass diese Versuche nicht gefruchtet haben.

Anders als mit den lutherianischen Reformbestrebungen geht die römische Kirche mit dem neuen Medium des Buchdrucks um. Von Anfang an erkennt sie dessen enorme Bedeutung als Instrument zur ideologischen Beeinflussung und Kontrolle der Lesenden und lässt schon sehr früh nach Bekanntwerden der Erfindung aus Mainz (1462) Buchdrucker nach Rom kommen. Der Buchdruck und die durch ihn möglich werdenden neuen Formen der Zensur und Kontrolle stehen in enger Verbindung mit der Pomponazzi-Affäre. Immerhin wird Pomponazzis Buch öffentlich nach seinem Erscheinen verbrannt.

Für den „Fall Pomponazzi“ sind nur die Beschlüsse inklusive des Laterankonzils relevant, da ja der Philosoph nach dem „Immortalitätsskandal“ bis zu seinem Tod 1525 nichts mehr publiziert (mit Ausnahme seiner beiden Verteidigungsschriften, zu denen er sich mehr oder weniger durch die Inquisition gezwungen sieht). So rasch wie sich die Kirche des Buchdrucks für ihre eigenen Zwecke bemächtigt, so rasch bemerkt sie auch die Gefahr, die dieser für sie als Institution birgt:

„Aber auf die Begeisterung der ersten Jahre folgte schnell eine Atmosphäre der Verdächtigung. Die neue Entdeckung brachte gewisse Missbräuche mit sich und wurde manchmal sogar zu einer bedrohlichen Waffe im Kampf gegen die Kirche und bei der Verbreitung des Irrtums. Die Übersetzung und die Verbreitung der biblischen und liturgischen Texte in der Landessprache erschienen manchen wegen der Unwissenheit vieler ungenügend gebildeter Laien ein unnötiges und ernstes Risiko.“⁷⁵

Vor lauter Furcht vor der „Verbreitung des Irrtums“ beginnen zuerst die deutschen Bischöfe die Unterdrückung der häretischen Schriften zu fordern (Sixtus IV. billigt dieses Vorgehen in einem Breve von 1479 an die Universität von Köln); bald darauf folgt die erste päpstliche Verlautbarung, *Inter multiplices* von 1487 (Papst Innozenz

⁷³ Ibid., p. 467

⁷⁴ Cajetan wird im Frühjahr 1518 als päpstlicher Legat nach Augsburg gesandt, um dort finanzielle Unterstützung für einen Türkenkreuzzug zu erhalten; bei dieser Gelegenheit trifft er mit Martin Luther zusammen. Vgl. Charles Morerod, *La Controverse entre Cajétan et Luther à propos de l'Excommunication, à Augsbourg, en 1518*, p. 253-282 und Irena Backus, *Le Contenu doctrinal des Traîtes sur les Indulgences (1517, 1518, 1521-22) de Thomas de Vio – Cajétan*, p. 239-252, in: *Rationalisme Analogique et Humanisme Théologique – La culture de Thomas de Vio 'Il Gaetano'*, Actes du Colloque de Naples, 1-3 nov. 1990, réunis par B. Pinchard et Saverio Ricci, Neapel 1993.

⁷⁵ de la Brosse, p. 92/93

VIII.), die vom Nachfolgepapst 1501 erneut veröffentlicht wird. Auf der zehnten Sitzung des Laterankonzils (am 4. Mai 1515) wird mit der Konstitution *Inter sollicitudines* (über die Drucklegung von Büchern) der Grundstein für das – später auch den Index der verbotenen Bücher hervorbringende – Zensur- und Kontrollsystem gelegt. Dass Pomponazzi von den darin festgelegten Gesetzen und Strafen fast stärker betroffen ist als von dem Dekret über die Unsterblichkeit der Seele, liegt daran, dass Bücher leichter zunichte zu machen sind als die in ihnen enthaltenen Ideen. Die Konstitution über die Unsterblichkeit droht zwar mit Bestrafung und „Meidung“ des als Häretiker zu bezeichnenden Christen, nennt aber noch keine derartig spezifischen Strafmassnahmen wie in der zwei Jahre später verabschiedeten Konstitution über den Buchdruck:

„Wer es jedoch wagen sollte, dieser Verordnung zuwiderzuhandeln, zieht sich folgende Strafen zu: Verlust der bereits gedruckten Bücher und deren amtliche Verbrennung; Zahlung von 200 Dukaten in den Baufonds für die Basilika des Apostelfürsten in Rom, und zwar ohne jede Hoffnung auf Erlass dieser Strafe; Entziehung des Druckrechts für ein volles, ununterbrochenes Jahr; vor allem aber soll er der Exkommunikation verfallen sein. Schließlich soll er, falls er sich im Ungehorsam verhärtet, je nachdem von seinem Bischof oder unserem Vikar durch Anwendung aller im Recht vorgesehenen Zwangsmittel derart bestraft werden, dass andere es auf keinen Fall wagen werden, in Nachahmung seines Beispiels ähnliches zu versuchen.“⁷⁶

Diese Aufzählung der Strafen ist nun tatsächlich bedrohlicher, wobei sich die Strafbestimmungen vorwiegend gegen den Buchdrucker richten und nicht gegen den Autor. Die Buchdrucker als äußerst gebildete, häufig mehrsprachige und auch reiche Leute gehen demnach ein hohes Risiko ein, wollen sie ein Buch in lateinischer Übersetzung (aus dem Griechischen, Hebräischen, Arabischen oder Chaldäischen) oder sogar in der Volkssprache drucken und öffentlich verkaufen. Bei diesen Büchern handelt es sich inhaltlich um solche, „*die nicht nur Irrtümer gegen den Glauben und verderbliche, auch mit der christlichen Religion unvereinbare Lehren enthalten, sondern auch Stellen, die gegen den guten Ruf auch hochgestellter Persönlichkeiten gerichtet sind.*“⁷⁷ Auf der einen Seite macht sich Pomponazzi schuldig, einen „Irrtum gegen den Glauben“ zu vertreten; auf der anderen Seite macht sich sein Verleger schuldig, weil er Pomponazzi veröffentlicht und dadurch einer Verbreitung der Irrlehre Vorschub leistet. Hinzu kommt, dass Bezeichnungen wie „Märchenerzähler“ den sowohl gesetzgebenden als auch richtenden Instanzen in der Kirche kaum

⁷⁶ Ibid., Konstitution *Inter sollicitudines*, p. 475

⁷⁷ Ibid., p. 474

geschmeichelt haben dürften: Die Passagen, in denen Pomponazzi ausführlich auf Methoden der Bestrafung u.ä. durch die „Gesetzgeber“ eingeht, werden wohl im Sinn des obigen Zitats „als Stellen, die gegen den guten Ruf auch hochgestellter Persönlichkeiten gerichtet sind“, interpretiert worden sein.

Vor dem historischen Hintergrund der Konzil- und Dogmengeschichte habe ich versucht, die Figur Pomponazzis als eine „para-doxe“ oder auch „para-dogmatische“ zu entwerfen, die zwar einerseits durch die kirchlichen Wachhunde (die „domini canes“, die Dominikaner) in ihre Grenzen gewiesen wird, andererseits aber gerade über die Grenzen des institutionalisierten Vorstellungsraumes hinaus sich entfaltet. Welche Vorstellung von der Vorstellung (*phantasia*) die beiden Parteien (Kirche/ Naturphilosophie) haben, inwiefern Pomponazzi sehr genau zwischen Vor-stellung und Ver-stellung (oder: *phantasma* und *figmentum/ simulacrum*) unterscheidet und welcher Stellenwert in dieser Debatte der Wahrheit zukommt, möchte ich im nächsten Kapitel erörtern.

2. Wahrheit(en) zwischen Glauben und Vernunft

Im letzten, apologetischen Kapitel seiner Abhandlung definiert Pomponazzi die Frage nach der Unsterblichkeit als ein *problema neutrum*, als ein mit den Mitteln der natürlichen Vernunft nicht zu entscheidendes Problem (vgl. XV, p. 229). Ein solcherart unentscheidbares Problem kann aber offenbar nicht von einer Institution wie der Kirche toleriert werden, da jede Entscheidung der Ausdruck eines Machtanspruchs auf die Definition von Wirklichkeit ist. Die Entscheidung über die Definition des Menschen ist daher eine der Machtfragen, anhand derer der Kampf über das Wahrheitsmonopol innerhalb einer Gesellschaft ausgetragen wird.

Zugleich scheint das Problem der Unentscheidbarkeit in einem direkten Verhältnis zum Phantasma-Begriff zu stehen: Es muss entschieden werden, wann ein Phantasma – und vor allem welches – *wirklich* wird. Der Augenblick seiner Wirklichwerdung entspricht jenem Moment, in dem es in der Realität zu wirken beginnt bzw. eine reale Wirkung auslöst. Es handelt sich dann jedoch nicht mehr um ein Phantasma im eigentlichen Sinn, sondern um eine in die Welt gesetzte *Meinung* oder Vorstellung. Wird eine solche Meinung – wie jene von der Unsterblichkeit der Seele – im Kontext einer gesetzgebenden Versammlung formuliert und als *wahre Aussage* durchgesetzt, erhält sie quasi gesetzgebenden Charakter und wird – im Fall der Kirche – zu einem Dogma.

Es ist in diesem Sinn folgerichtig, dass sich Pomponazzi im Laufe seiner Argumentation wiederholt fragt, weshalb der *Glaube* an die Unsterblichkeit der menschlichen Seele so große Zustimmung durch die kirchliche Institution – in Form des V. Laterankonzils – findet. Für Pomponazzi liegt das Problem weniger im Glauben als in der *Beweisbarkeit* des zu glaubenden Dogmas. Denn auch wenn er seinerseits in einem gewissen Sinn nur *glauben* kann, dass die menschliche Seele eher sterblich als unsterblich sei, so glaubt er dabei doch an die vernünftige Beweisführung des Aristoteles, an die eigene Erfahrung und an die „natürliche Vernunft“. Pomponazzi geht, wie ich bereits gezeigt habe, von der Definition menschlicher Erkenntnis als einer reflexen Bewegung aus. Setzen wir nun die Vorstellung von der Unsterblichkeit der menschlichen Seele als das Phantasma, von welchem aus das menschliche Denken wieder zum Einzelnen (und zu den Handlungen) zurückkehren muss, um das aus dem Phantasma gewonnene bzw. im Phantasma „erkannte/ erblickte“ Allgemeine als *wirklich* nachvollziehen und dadurch als *wahr* legitimieren zu können, so müssen wir

Pomponazzi zufolge erkennen, dass wir die Unsterblichkeit eben *nicht* im Einzelnen finden werden können, weil jeder einzelne Mensch sterblich ist. Es scheint Pomponazzi eher darum zu gehen, die *Wirklichkeit* eines bestimmten Phantasmas mithilfe der Ratio und der Erfahrung zu beweisen oder zu widerlegen. Er besitzt ein verfeinertes Verständnis von dieser wirkend-wirklichen Wirklichkeit: Einerseits spricht er dem Phantasma (von der Unsterblichkeit der Seele) seine Wirklichkeit im Sinne von rationeller Begründbarkeit ab; andererseits erkennt er die wirkliche *Wirkung* desselben Phantasmas innerhalb seiner Gesellschaft an (obwohl oder gerade *weil* er fragt, ob nicht dieselbe Wirkung auch durch das gegenteilige Phantasma, jenes von der Sterblichkeit der menschlichen Seele, erreicht werden könnte). Es geht um die Frage, *weshalb* die Kirche den Glauben an die Unsterblichkeit erzwingen möchte, wenn dieser doch gar nicht rationell begründbar ist. Hier zeigt sich, dass sich Pomponazzis Interesse nicht nur auf die naturphilosophische Erkenntnismethode bezieht, sondern auch handlungstheoretische und politische Problemstellungen verfolgt.

In diesem Zusammenhang möchte ich nochmals auf Pomponazzis pointierte politische Einschübe, die ich unter dem Stichwort „Märchenerzähler“ zusammengefasst habe, zu sprechen kommen. Bevor er in seinem letzten Kapitel gezwungenermaßen der Kirche das Wort redet und dem Dogma der Unsterblichkeit aus *Glaubensgründen*, nicht aber aus *Vernunftgründen* zustimmt, äußert er sich wiederholt in scheinbar beiläufigen Kommentaren zu den machtpolitischen (und *nicht* theologischen) Gründen für die Dekretierung der Unsterblichkeit. So spricht er von den Gesetzgebern als „Märchenerzählern“, deren Märchen (*fabula, apologus*) „im strengen Sinn weder *Wahrheit noch Falschheit inne*[wohnt].“ (XIV, p. 199) Schon im IX. Kapitel zitiert er Aristoteles zur Untermauerung seiner eigenen Meinung – dass nämlich die menschliche, sterbliche Seele nicht nach dem Tod in einen anderen (hier: göttlichen) Seinsmodus übergehen könne – mit folgender Aussage:

„Wenn unsere Vorfahren aber annahmen, die Menschen verwandelten sich dereinst in Götter [...], so ist dies eine märchenhafte Erfindung [hoc fabulose posuerunt] zur Überredung der Menge, zu ihrem Vorteil [ad opportunitatem multorum], zur Unterstützung der Gesetze.“ (IX, p. 109)

Pomponazzi nimmt Aristoteles' Ansatz⁷⁸, die mythischen Erzählungen als politische Erfindung zu entlarven, erneut auf: Die Gesetzgeber bedienen sich nach wie vor der Märchengeschichten, um die Befolgung der Gesetze zu sichern. Haben wir im

vorangehenden Kapitel diese Gesetze im Originalwortlaut kennen gelernt, so möchte ich jetzt Pomponazzis Sicht auf die politischen Methoden seiner Zeit skizzieren.

Pomponazzi greift das Motiv vom Politiker als einem „Arzt der Seelen“ auf, welches als Leitmotiv auch der Formulierung des Lateranbeschlusses über die Unsterblichkeit zugrunde liegt ⁷⁹. Um der Verschiedenheit der Menschen Rechnung zu tragen, müssten auch verschiedene Methoden angewandt werden, um die Menschen zu tugendhaften zu machen. Die Verschiedenheit der Menschen wiederum gliedert Pomponazzi in drei Gruppen: Erstens jene sehr wenigen Vortrefflichen, *„die sich den Tugenden einzig aufgrund der Vortrefflichkeit der Tugenden zuwenden und von den Lastern einzig aufgrund deren Scheußlichkeit lassen“*; zweitens die weniger gut Veranlagten, welche die Tugend nur *„aufgrund von Belohnungen, von Belobigungen und Ehrungen“* suchen und die Laster nur *„aufgrund von Strafen, etwa von Schimpf und Schande“* fliehen; die dritte Gruppe schließlich wird *„aufgrund der Zügellosigkeit und Schlechtigkeit ihrer Natur von keiner dieser Maßnahmen [Belohnung z.B. in Form von Gold bzw. Strafe, die sich auf Vermögen, soziale Stellung oder den Körper selbst beziehen kann, Anm.] beeindruckt, wie die tägliche Erfahrung zeigt. Deshalb stellten die Politiker den gleichwohl Tugendhaften ewige Belohnungen in einem anderen Leben in Aussicht, den Lasterhaften aber ewige Missbilligung, weil sie am meisten Angst einjagt.“* (XIV, p. 197/199) Auf diese Weise meint Pomponazzi erklärt zu haben, weshalb Politiker zu Märchen oder „Phantasiegebilden“ (so die deutsche Übersetzung von *figmenta*) greifen müssen: Sie dienen der „Heilung der Seele“, da zahlenmäßig die letzte der drei Gruppen die größte ist und in besagter Herrschaftslogik nur durch Einschüchterung zu kontrollieren ist.

Pomponazzi zählt sich selbst zur Gruppe der wenigen, die natürliche, menschliche Vernunft zur Anwendung bringenden Menschen und nimmt sich auf diese Weise vom Volk aus. Der Umstand, dass er eine universitäre Ausbildung genießen konnte, stellt in meinen Augen keinen Zufall ⁸⁰ dar. Aufgrund seiner sozialen Stellung und seiner guten Beziehungen zu einigen der „Gesetzgeber“ kann er es sich erlauben, Kritik zu äußern.

⁷⁸ Vgl. Aristoteles, *Metaphysik* XII 8, 1074b1-5

⁷⁹ Vgl. die Formulierung: *„Gegen ein solches Unheil möchten wir geeignete Heilmittel anwenden“* aus der Konstitution *Apostolici Regiminis* über die Unsterblichkeit der Seele vom 19. Dezember 1513, de la Brosse, p. 467

⁸⁰ Pomponazzi ist Sohn eines Patriziers aus Mantua (vgl. das *Biographische-bibliographische Kirchenlexikon*, hrsg. von F. Bautz, Hamm 1975).

Pomponazzi weiß also um die Bedeutung dieser „Phantasiegebilde“ (*figmentis*) Bescheid; sie dienen der Manipulation der Volksmeinung – der gemeinen *doxa* – durch die herrschende Ideologie. Die „Überredung“ des Volkes geschieht aber zu seinem Vorteil, wie schon Aristoteles kritisch bemerkt. Diese von den Gesetzgebern formulierte Argumentation basiert auf einer hierarchischen Wertung von real vorhandenen Unterschieden zwischen den Menschen. Genau diese Hierarchisierung erklärt Pomponazzi allerdings nicht: weshalb nämlich einige Menschen dem Göttlichen (und somit der Gesetzeskraft) näher sein sollten als andere. Den einzigen Hinweis darauf finden wir in der Annahme von „natürlichen“ Unterschieden – und zwar sowohl von Unterschieden zwischen den Menschen (und ihren jeweiligen Fähigkeiten) als auch in der analogen Annahme von Unterschieden zwischen den Körperorganen. Es geht laut Pomponazzi den Gesetzgebern aber nicht darum, dass alle Menschen *wissende* werden, sondern bloß *tugendhafte*; seine eigene Meinung dürfte davon jedoch abweichen, da er sich wiederholt beklagt, dass nur sehr wenige Menschen tatsächlich wissen wollen (bzw. die theoretische Vernunft auch nur annähernd besitzen). Das (Wissen-) *Wollen* hängt aber wiederum mit dem Phantasma zusammen, welches ja der Auslöser für die erkennende Bewegung ist. Es muss daher eine Hemmung des Wissen-Wollens eingetreten sein, so dass das Phantasma nicht mehr seine vollständige Funktion ausüben kann. Was der Mensch glaubt, wollen zu dürfen, hängt von dem ab, was er sich vorstellen kann. Eine gesellschaftliche Institution wie die Kirche reglementiert diesen Vorstellungsraum anhand von Gesetzen bzw. Dogmen. Die ursprüngliche, kreative Kraft der Phantasmata wird kanalisiert und in bestimmte, dadurch kontrollierbar gewordene Bahnen gelenkt. Pomponazzi zweigt seine „phantasmatische“ Kraft von den breiten Bahnen ab und leitet sie in neue Kanäle um, in denen er etwas anderes *denkbar* macht. Auch wenn Pomponazzi der *Autonomie*⁸¹ der (Natur)Philosophie im Speziellen und der Autonomie des Menschen im Allgemeinen auf jeden Fall zuarbeiten will, sind die Folgen dieser „Re-

⁸¹ Zum Begriff *Autonomie* vgl. Cornelius Castoriadis, *L'imaginaire: la création dans le domaine social-historique*, v.a. p. 292-295, und *La logique des magmas et la question de l'autonomie*, v.a. p. 513-523, in: *Domaines de l'homme, Les carrefours du labyrinthe 2*, Paris 1986. Autonomie wird als die Möglichkeit des Menschen zur Selbstbestimmung und Eigengesetzgebung verstanden. Sie ist eine *Öffnung* (*ouverture*) hin auf die Hinterfragung der institutionalisierten Gesellschaft, in der und durch die die Individuen leben, arbeiten, denken usw. – und bezeichnet das (in der Geschichte gewordene) Bewusstsein von der Möglichkeit zur Veränderung ebendieser Gesellschaft. „Une autre création historique, une brisure ou rupture historique qui a lieu pour la première fois en Grèce ancienne, puis de nouveau en Europe occidentale à la fin du Moyen Age, moyennant laquelle est créée, pour la première fois, l'autonomie au sens propre : l'autonomie non pas comme *clôture*, mais comme *ouverture*.“ (ibid., p. 294)

Kanalisierung“ des Denkens eine erneute Instrumentalisierung der menschlichen Einbildungskraft oder auch die Rationalisierung des menschlichen Miteinanders.

Spätestens an diesem Punkt wird klar, dass wir zwischen dem Phantasma als epistemologischem Begriff seit Aristoteles und den „Phantasiegebilden“ unterscheiden müssen. Unterstützend in diesem Zusammenhang ist Pomponazzis eigene Wortwahl, da er, wenn von unglaublichen bzw. unvernünftigen Aussagen die Rede ist, nie das griechische Wort Phantasma verwendet, sondern *apologus* (Fabel, Märchen) oder *figmentum* (von *figere*, was zwar auch *sich vorstellen*, aber hier eher *erdichten*, *erlügen*, *vorgeben* heißt). Für das vernünftige Denken sind Phantasmata die Voraussetzung, „Phantasiegebilde“ hingegen verführen und täuschen die menschliche Vernunft und machen aus dem Wissen-Wollen ein Glauben-Wollen. Ich werde später noch auf diese zentrale Unterscheidung zurückkommen.

Pomponazzi kann als Vordenker der Autonomie gelten, da er mit seiner Abhandlung einen ersten Richtungsstreit zwischen Theologie und Philosophie auslöst. Für ihn ist Philosophie gleichbedeutend mit Naturphilosophie. Die Theologie aber argumentiert aus dem Glauben heraus – ein Verfahren, das mit der natürlichen Vernunft nicht zu vereinbaren ist. Gleichzeitig macht das Festhalten an der *Zweiheit* der menschlichen Natur und damit notwendigerweise am *Phantasma*, das diese *Zweiheit* in einer formalen Einheit (im Wende-Punkt) vermittelt, Pomponazzis Anachronismus aus. Denn das naturwissenschaftliche Verständnis von Erkenntnis kommt zunehmend vom Konzept des „Übersetzens“ eines Wahrnehmungsinhalts in einen Erkenntnisinhalt ab und verlegt sich auf die Beobachtung und vor allem die *Beurteilung* des Wahrnehmbaren. Wir können auch sagen, dass die Entwicklung von der aristotelisch gefärbten Psychologie zu rein methodologischen Fragen der Naturphilosophie führt, welche von einem angeblich neutralen Beobachterstandpunkt aus gestellt werden ⁸².

⁸² Kessler (ibid.) spricht in diesem Zusammenhang von einem „shift of emphasis“, welchen er vor allem an zwei Philosophen am Ende des 16. Jahrhunderts festmacht: Francesco Piccolomini und Jacopo Zabarella. Ersterer verbindet neuplatonische Theorien mit der aristotelischen Schule und gelangt so zu einem neuen Erkenntnismodell, das „concept of human intellection as judgement“ (p. 529), welches als die der menschlichen Seele eigentümliche Tätigkeit verstanden wird („through which the intellect produced the content of intellection by reasoning and judging the material image.“, p. 528). Zabarella hingegen verfolgt einen klar als naturphilosophisch zu beschreibenden Ansatz, in dem er das Erkenntnisobjekt nicht mehr als bloße Species definiert, sondern als *species intelligibilis iudicata*, als beurteilte „Form“. Die Frage gilt nun nicht mehr der Species oder den sich dem möglichen Intellekt (vgl. Pomponazzi) darbietenden Phantasmata, sondern der *Methode*, mittels welcher das Erkennbare zu einem beurteilten Erkannten wird: „While psychology provided the anthropological basis for knowledge by considering the necessary psychological prerequisites of knowledge, it did not, as it did in Piccolomini, also provide the principles of the methodological procedure for employing them. Zabarella’s shift of emphasis from the determined to the volitional aspects of intellection therefore did

Edward Cranz betont sogar noch stärker als Kessler den Umbruch in der Renaissance innerhalb der Dualitätskonzeption von Körper und Geist, wenn er meint, dass das Axiom der Einheit gegen Ende des 16. Jahrhunderts völlig aufgegeben wird: „*With the abandonment of unity, the species, which had served as the main surrogate for the original unity, lost their reason for being.*“⁸³ Pomponazzi steht – wenn überhaupt – am Beginn dieser Entwicklung.

Er muss sich aber noch mit dem Problem der „doppelten Wahrheit“ auseinandersetzen: Ist die menschliche Seele sterblich oder unsterblich? *Seine* Wahrheit ist die Sterblichkeit⁸⁴. Die von der Institution Kirche vertretene Wahrheit ist die Unsterblichkeit. Mächtiger ist die Kirche mit ihrem ausgeklügelten Verwaltungs- und Überwachungsapparat. Schwächer ist Pomponazzi, der zwar Beziehungen zu jenem Apparat besitzt, jedoch als Professor der Philosophie weniger Einfluss hat als seine Kollegen von der Theologie. So dürften die Attacken vor allem der Dominikaner-Mönche sofort nach dem Erscheinen der Abhandlung 1516 sehr heftig gewesen sein – Pomponazzi wird der Häresie angeklagt⁸⁵, die Schrift wird öffentlich in Venedig von den Inquisitoren verbrannt und der Philosoph am 13. Juni 1518 zum Widerruf verurteilt⁸⁶.

Noch im selben Jahr verfasst er eine *Apologia*, in deren Appendix er die Gegenschrift seines vormaligen Studenten Gasparo Contarini unter dem Titel „*Tractatus contradictoris*“ setzt – allerdings ohne dessen Namen zu nennen. Interessanterweise ist es ein anderer Dominikaner, Thomas de Vio, welcher später zu Kardinal Cajetan wird, der in seinem Kommentar zu *De Anima* schon 1509 die Meinung vertritt, es sei

not result in an attempt to integrate methodology into psychology, but rather to direct the epistemological interest from psychology to methodology.“ (p. 534)

⁸³ Cranz, p. 373

⁸⁴ Gerade über diesen Punkt herrscht in der mir zugänglichen Sekundärliteratur keine einheitliche Meinung. In seinem Artikel *Pomponazzi and the problem of „Double Truth“* (in: *Journal of the History of Ideas*, Vol. XXIX, April-June 1968, n° 2, p. 163-176) bespricht Martin Pine sämtliche Stellungnahmen zur Radikalität von Pomponazzis Aussagen. Er bezieht das Problem der Wahrheit auf die – in der historischen Forschung des 19. Jahrhunderts durch Ernest Renan aufgekommene – These von der „doppelten Wahrheit“; diese besagt, dass durch die rationalistische Beeinflussung der Schriften des Averroes einige Denker im 13. Jahrhundert sich einer widersprüchlichen Argumentationsweise bedient hätten, um sich vor der Kirchenverfolgung zu schützen: „*They said that the same doctrine could be simultaneously true and false: true in philosophy and false in theology and vice-versa.*“ (p. 163) Pine hält dagegen, dass eine solche Auffassung jedoch nicht von den Häretikern selbst vertreten wurde (Siger von Brabant und Jean de Jandun waren tatsächlich der Ansicht, dass Wahrheit nur im Glauben gefunden werden könne), sondern viel eher eine Projektion der orthodoxen Theologen war, „*who saw it as a device for asserting the truth of heretical ideas*“ (p. 164). Inwiefern Pomponazzis eigene Argumentation wirklich paradox ist oder nur diesen Anschein erweckt, um die Kirchenautorität in die Irre zu führen, bespreche ich im nun Folgenden.

⁸⁵ Vgl. Kessler, p. 505 ff.

⁸⁶ Vgl. de la Brosse, p. 100

unmöglich, die Unsterblichkeit der Seele aus philosophischen Gründen zu beweisen. Es ist dies derselbe Cajetan, der – wie bereits erwähnt – am Laterankonzil gegen den zweiten Teil der Konstitution über die Unsterblichkeit stimmt (worin den Philosophen vorgeschrieben wird, in ihrer Lehrtätigkeit die Glaubenswahrheit zu verteidigen) und der 1518 versucht, Luther zum Umdenken zu bewegen. Pomponazzi dürfte sich von ihm zu seinen eigenen Ausführungen inspiriert haben lassen, da er in zumindest einer Gegenschrift (von Bartolomeo Spina) gemeinsam mit Cajetan attackiert wird.

Mit seiner letzten Verteidigungsschrift in dieser „Affäre“, dem *Defensorium* von 1519, zieht Pomponazzi nochmals klar die Frontlinien zwischen seiner Methode, welche ausschließlich auf der natürlichen Vernunft, der Erfahrung und den logischen Schlussfolgerungen aufbaut, und der theologischen Methode, welche sich auf den Glauben, die Textautorität des Thomas von Aquin und den (Neu-)Platonismus stützt. Um den Attacken gegen ihn ein Ende zu bereiten, bittet er einen dominikanischen Kollegen in Bologna, Crisostomo Javelli, einen Anhang zu verfassen, in dem die wahre christliche Lehre nochmals vorgetragen wird, um jeglichen Zweifel daran auszulöschen, dass die *wahre* Philosophie die christliche und auf der Offenbarung beruhende sei. Javelli kommt dieser Bitte nach, rechtfertigt aber zugleich Pomponazzis Aristoteles-Interpretation und dessen Schlussfolgerungen. Nach dem *Defensorium* werden noch einige weitere Gegenschriften veröffentlicht, welche jedoch kein großes Aufsehen mehr erregen⁸⁷.

Kessler konstatiert, dass dieser Skandal eine wichtige Wende für die Emanzipation der Philosophie von der Theologie darstellt:

„For Pomponazzi’s opponents the case was lost. The result of the whole affair, expressed for the first time in Javelli’s appendix to the *Defensorium* and reformulated by him in 1536, amounted to a total failure of the 1513 decree. In the future, philosophy would no longer be identical with Aristotle, nor Aristotle with St Thomas and the teaching of the church; a philosopher could be a Thomist, an Aristotelian, a Platonist or anything else, provided that his philosophy was conclusive and coherent.“⁸⁸

⁸⁷ Bei meinen Recherchen stieß ich auch auf Gentian Hervet, Verfechter des christlich-dogmatischen Glaubens gegen die Protestanten und Hugenotten, Teilnehmer am Konzil von Trient, Übersetzer von Sextus Empiricus’ *Adversus mathematicos* (Paris, 1569) und von Aristoteles-Kommentaren, der sich anscheinend während eines frühen Aufenthalts in Rom anhand mehrerer philosophischer Publikationen auch in die Kontroverse rund um Pomponazzi eingemischt hat (vgl. Lohr, *Renaissance Latin translations of Greek commentaries on Aristotle*, p. 36, in: *Humanism and Early Modern Philosophy*, ed. by Jill Kraye and M.W.F. Stone, London 2000).

⁸⁸ Kessler, p. 507

Ich möchte mich der Auffassung Kesslers in gewisser Hinsicht anschließen, da die „Affäre“ sicherlich eine der ersten, offiziellen Anerkennungen von unterschiedlichen, miteinander *konkurrierenden* Wahrheitsauffassungen bedeutet. Es ist vielleicht gar nicht so wichtig, welche die *wahre*, persönliche Überzeugung Pomponazzis ist: Wichtiger schätze ich Pomponazzis Verteidigung der Philosophie und der ihr wesentlichen Methode ein, um ihre Autonomie gegenüber der Theologie und der Scholastik unter Beweis zu stellen. Pomponazzi erhebt nicht unbedingt den Anspruch, dass die Methode und die Wahrheit der Philosophie die einzig möglichen Resultate menschlichen Denkens wären; dazu ist er viel zu vorsichtig und weiß viel zu genau („aus Erfahrung“), dass das menschliche Denken meistens gerade nicht die vernünftig begründeten Wahrheiten der Philosophie annimmt, sondern lieber die einfacher nachzuvollziehenden Lügen bzw. Märchen der Politiker.

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass die Kirche mit dem juridischen Instrumentarium, das sie sich mit den erwähnten Dekreten am V. Laterankonzil schafft, Pomponazzi in die zwiespältige Situation bringt, *seine Wahrheit verschleiern* zu müssen⁸⁹. Da der Betroffene offiziell seiner Thesen abschwört, kann ihm auch nicht mit der Todesstrafe gedroht werden. Wie ich schon bezüglich der Paradoxie im *Intermezzo* angeschnitten habe, zieht die Provokation der allgemein etablierten Meinung (*para doxa*) aber auf jeden Fall eine Reaktion nach sich: Die gefährlichen Aussagen können nicht einfach ignoriert werden. Da die Todesstrafe aber nicht in Frage kommt, bleibt nur eine Reaktionsstrategie über, nämlich die Diskreditierung des Betroffenen. Diese Taktik scheint im Fall „Pomponazzi“ nur eine schwache Wirkung zu zeigen: Der Philosophieprofessor publiziert zwar nach dem Skandal bis zu seinem Tod sechs Jahre nach dem Erscheinen seiner letzten Streitschrift nichts mehr, kann aber weiterhin frei lehren (an der Universität von Bologna von 1511 bis zu seinem Tod 1525) und schreiben (posthum erscheinen noch zwei seiner wichtigsten Werke⁹⁰). Es wird daher nicht der aus der reichen Oberschicht stammende Pomponazzi als Person/ Persönlichkeit diskreditiert, sondern die von ihm vertretenen Gedanken. Die kirchliche Gesetzgebung zielt mit all ihren Drohungen und Strafankündigungen letzten Endes auf

⁸⁹ „And he [Pomponazzi] says that the fear of disseminating difficult truths caused great philosophers like Plato and Aristotle to hide their actual doctrines, to „put them under a veil“. For they knew that such doctrines would fall into the hands of the common people who, misunderstanding them, might demand the life of their author.“ (Pine, p. 175 unter Verwendung eines Zitats aus dem *Defensorium* von Pomponazzi)

eine Art „monokulturelles Denken“⁹¹ ab, das ja nur durch den Ausschluss aller anderen Denkweisen möglich ist. Nach Außen hin aber müssen deren menschlich-reale VertreterInnen bestraft werden und zwar solcherart, „*dass andere es auf keinen Fall wagen werden, in Nachahmung seines [ihres] Beispiels ähnliches zu versuchen.*“⁹²

Pomponazzi selbst „glaubt“ sicher nicht an die Möglichkeit einer „doppelten Wahrheit“ in ihrem paradoxen, widersprüchlichen Sinn – für ihn gibt es die (relative) Wahrheit der Philosophie und vielleicht sogar die (absolute) Wahrheit des Glaubens, obwohl ihn persönlich die Glaubenswahrheit schlichtweg nicht interessiert. Er „glaubt“ aber an die Notwendigkeit des Phantasmas für das vernünftige Denken des Menschen und schließt implizit jegliche rein intuitive, „göttlich eingegebene“ Wahrheitserkenntnis aus. Die Wahrheit der Menschen kann nur in der Zeit, im Durchlaufen des Mannigfaltigen bzw. im Diskurs und anhand der Phantasmata gefunden (geschaffen?) werden. So wie den „Phantasiegebilden“ der Märchenerzähler weder Wahrheit noch Falschheit innewohnt, steht auch das Phantasma außerhalb der Frage nach Wahrheit und Irrtum, weil es grundlegend dafür ist, dass die Menschen ihre verschiedenen Meinungen über die Wahrheit aus- bzw. sich ein-bilden können.

3. Gedankliche Gewalt – gewaltige Gedanken

Ich gehe von der Annahme aus, dass der Ausschluss bzw. die Diskreditierung und Marginalisierung eines anderen oder neuen oder einfach nur hierarchiekritischen Denkens anhand verschiedenster Mechanismen vollzogen werden. Erstens gibt es den Versuch, mit „friedlichen Mitteln“ (Mission, Unterweisung im rechten Glauben u.ä.) den einen und einzigen Glauben durchzusetzen. Zweitens gibt es die Möglichkeit der Gewaltanwendung, wobei verschiedene Abstufungen zu unterscheiden sind: Die *Manipulation* des Denkens bzw. der Vorstellung in den Köpfen der einzelnen Individuen dürfte zwischen den friedlichen und den gewaltanwendenden Mitteln stehen; *Gesetzgebung*, *Gericht* und *Strafvollzug* gehören schon der expliziteren

⁹⁰ *De naturalium effectuum causis sive de incantationibus* (Basel 1556) und *De fato, libero arbitrio, praedestinatione, providentia Dei libri V* (Basel 1567) (vgl. Mojsisch, p. VIII)

⁹¹ Ich entnehme diese Bezeichnung dem Beitrag von Bernhard Schimmelpfennig, *Des Grossen Bruders Großmutter. Die christliche Inquisition als Vorläuferin des modernen Totalitarismus*, in: *Die Anfänge der Inquisition im Mittelalter*, hrsg. von Peter Segl (Bayreuther Historische Kolloquien; Bd. 7), Köln 1993.

⁹² de la Brosse, *Die Bulle „Inter sollicitudines“ über die Drucklegung von Büchern (4. Mai 1515)*, p. 475

Gewaltausübung an (vgl. mit der Exekutivgewalt, von den Gesetzgebern bis zur heutigen Polizei); schließlich gibt es als letzte Stufe innerkultureller Auseinandersetzung die Ebene der nicht mehr zu legitimierenden Gewaltausübung von den Herrschenden auf ihre Untergebenen (die *Subjekte*), welche jedoch auf Dauer nicht ohne einen Legitimationsdiskurs auskommt, da es andernfalls zu gar keiner Akzeptanz durch die Subjekte – die Adressaten dieser Gewaltausübung – mehr kommen könnte. Die Folge einer solchen Situation wäre die Revolution, der Aufstand oder der Ausnahmezustand.

Mir ist durchaus bewusst, dass ich in dieser Aufzählung einige zeitlich und geographisch entfernte Referenzpunkte miteinander vermische; die Folter beispielsweise kann auch von einer gesetzgebenden Institution „vorgesehen“ sein, also eine legitime Strafe darstellen. Gerade das ist während der christlichen Inquisition geschehen. Trotzdem müssen derart extreme, gewalttätige Einflussnahmen von Menschen auf andere meistens irgendwie verschleiert und/ oder gerechtfertigt werden – die „Märchen“ (*apologus*), die die (kirchlichen) Gesetzgeber verbreiten, fungieren gleichzeitig als Apologien. Schimmelpfennig macht darauf aufmerksam, dass die Kirche den inquisitorischen Strafvollzug nur mithilfe der weltlichen Herrscher durchführen konnte; Häretiker, die nicht abschwören wollten, wurden öffentlich verbrannt, aber erst nach Übergabe des Schuldigen an einen weltlichen Richter:

„Zumindest heutzutage erschreckend deutlich wird bei dieser Strafe die Heuchelei der Amtskirche: Entsprechend dem seit der Spätantike geltenden Rechtssatz „Die Kirche dürstet nicht nach Blut“ (*Ecclesia non sitit sanguinem*) bat bei der Übergabe der jeweilige Geistliche den Empfänger, den Übergebenen an Leib und Leben zu schonen – und das, obwohl er wusste, welche Strafe das Opfer erwartete.“⁹³

Die Kirche versucht jede Schuld von sich zu weisen, indem sie einen weltlichen Richter für den Strafvollzug einsetzt; natürlich muss dieser Strafvollstrecker auch „mitspielen“, was allerdings nichts an der Heuchelei der Ankläger ändert.

In Zusammenhang mit der Problematik des Phantasmas als grundlegendem Begriff jeder Erkenntnistheorie, seiner Begriffsgenese und seinem Begriffsschicksal interessiert mich in Bezug auf die Ausschlussmechanismen⁹⁴ einer „monokulturellen“ Gesellschaft die *gedankliche Gewalt*⁹⁵, die jene über ihre Subjekte ausübt. Deren

⁹³ Schimmelpfennig, p. 290

⁹⁴ Vgl. u.a. Michel Foucault, *Die Ordnung des Diskurses*, Frankfurt/ Main 1997

⁹⁵ Vgl. Jacques Derrida, *Gesetzeskraft*, Frankfurt/ Main 1991, pp. 13, 23-29, 103-114.

Formen führen einerseits zu einer Abwertung der Bedeutung des Phantasmas sowohl im breiten Kontext des gesellschaftlichen Imaginären (Europas) als auch im spezifischeren Kontext der Philosophie im europäischen Raum; andererseits können diese Formen von Gewalt selbst wieder nur auf Basis der Phantasmata zu *wirklichen* Einflussformen werden (weil die Androhung von Strafen oder ewigen Höllenqualen nur *wirken* kann, wenn diese irgendwie *vorstellbar* sind bzw. gemacht werden).

Ich möchte mich noch einmal auf Pomponazzi beziehen, einerseits weil er auf dem vermittelnden Phantasma-Begriff beharrt, andererseits wegen der bei ihm schon vorgefundenen Differenzierung des Begriffs in Phantasma und „Phantasiegebilde“. Inwiefern beschreibt Pomponazzi schon diese „gedankliche Gewalt“, wenn er von den Gesetzgebern als „Märchenerzählern“ und Apologeten einer bestimmten Denkweise (des christlichen Glaubens, der *doxa*, die die *Normalität* bestimmt) spricht? Inwiefern äußert er gleichzeitig „gewaltige Gedanken“, wenn er das Denken an das Phantasma (und das körperliche In-der-Welt-Sein) bindet, so dass das rationelle, menschliche Denken nicht ohne Phantasmata *vorstellbar* ist? Schließlich möchte ich fragen, weshalb das Phantasma zum eigentlich Verurteilten (bzw. Abgeurteilten) der Pomponazzi-Affäre wird. Damit beginnt ein Prozess der Diskreditierung, der in der Philosophie der einsetzenden Moderne seinen weiteren Verlauf nehmen wird. Die Einbildungskraft wird zu einer täuschenden, in die Irre führenden Kraft, ihr wird ein beschränkter Wirkungsraum auferlegt, sie wird quasi in Ketten gelegt. Nicht mehr *alle* Menschen denken mittels der Phantasmata, sondern Phantasmata werden nur noch im Denken von „Phantasten“ produziert. Im Kontext der Philosophie wird das Phantasma in den Bereich der *Ästhetik*⁹⁶, im Kontext der Gesellschaft hingegen in den Bereich des *Pathologischen*⁹⁷ verdrängt. Allmählich wird das ursprüngliche Phantasma mit dem „Phantasiegebilde“ von Pomponazzis „Märchenerzählern“ gleichgesetzt – und als solches von den Philosophen der Aufklärung bekämpft. Allerdings scheinen sich letztere mit einem seit Aristoteles immer wieder *missverstandenen*⁹⁸ Phantasma-

⁹⁶ Ich denke an Kunst, Poesie, Musik u.ä. oder auch an die Rolle, die die Phantasie in der frühromantischen Philosophie (bei Fichte, Schelling, den Brüdern Schlegel u.a.) und in der Literatur des 19. Jahrhunderts (z.B. bei de la Motte Fouqué, E.T.A. Hoffmann oder bei Mary Shelley) gespielt hat.

⁹⁷ Das Pathologische hier verstanden im Sinn von Geisteskrankheit oder einer anderen Form gesellschaftlicher „Dysfunktion“ eines Individuums (wie z.B. Arbeitsunfähigkeit, Arbeitsunwilligkeit, (Selbst-)Entfremdung, Kriminalität).

⁹⁸ Ich beziehe mich hier und im Folgenden auf Cornelius Castoriadis' Essay über die „Entdeckung der Einbildungskraft“, in dem er die Verschüttung der ursprünglichen Bedeutung von Phantasma und Phantasia seit Aristoteles' *De Anima* darstellt und versucht, deren primären Bedeutungsgehalt wieder

Begriff auseinander zu setzen. Mit einem Exkurs zu Kant im nächsten Kapitel werde ich die Seite der „Aufklärung“ beleuchten, die gerade zur Marginalisierung der *phantasia* als irreleitender und irre machender Kraft geführt hat.

Bei Pomponazzi ist der Zugang zum Phantasma noch ein anderer: Er führt das Phantasma in den Bereich der Politik. Das Phantasma findet seinen Platz noch nicht in den Bereichen der Ästhetik und des Pathologischen, sondern wird von Pomponazzi – abgesehen von der Erkenntnistheorie – auf das Politische bezogen: nicht als *simulacrum* (Trugbild) oder *figmentum* (Fiktion), sondern als Fähigkeit, sich auf Basis der vernünftigen Erkenntnis von der Sterblichkeit der menschlichen Seele zum Beispiel eine rein „diesseitige“ Ethik vorzustellen⁹⁹. Als Fähigkeit, Utopien zu bilden, indem die Vorstellung auf die Wirklichkeit bezogen wird. Es handelt sich um die Gabe, neue gesellschaftliche Formen zu konzipieren – und für eine solche „Handlung“ bzw. Denkleistung der Ratio braucht es einen *Raum*, in dem diese „Formen“ (*eide*) ihren Platz finden können. Das Phantasma – bzw. der Mensch mit den Phantasmata – schafft diesen Möglichkeits-Raum, der in gewisser Weise parallel zum wirklichen Raum existiert; es ist die schon erwähnte Drehscheibe, auf der sich Sensibles und Intelligibles berühren, und der Wendepunkt der (reflexen) Bewegung, die das Phantasma wieder zurück auf den wirklichen Raum bezieht, es dem Prüfstein der authentischen Relationen und Proportionen in der Welt aussetzt. Es ist paradoxerweise der Nicht-Ort, an dem „alles“ seinen Platz finden kann.

Pomponazzi führt aufbauend auf der logischen Darlegung seiner Meinung von der Sterblichkeit vor, wie eine menschliche Ethik auch ohne die Märchen von jenseitigen Belohnungen und Höllenqualen etabliert werden könnte. Er *stellt* sich diese *Möglichkeit* nicht als fiktive, sondern als reale, d.h. rationell begründbare *vor*: In seinen Augen wäre eine solche Ethik umsetzbar in der Wirklichkeit, würden die Menschen zu wissenden erzogen und nicht bloß zu tugendhaften bzw. würden sie aufgrund ihrer Rationalität für ein tugendhaftes Leben votieren (und nicht aufgrund von äußerem Zwang). Was ist nun Pomponazzis Menschenbild, von dem aus er seine

freizulegen. Vgl. Castoriadis, *La découverte de l'imagination*, p. 409-454, in: *Domaines de l'homme. Les carrefours du labyrinthe* 2, Paris 1986.

⁹⁹ Vgl. Pine, p. 167: „It's only because mortality is proved that Pomponazzi finds it necessary to develop a wholly terrestrial ethic for man, challenging the Christian notion that human destiny must be fulfilled in the vision of God.”

„terrestrische“ Ethik entwickelt? Ich habe schon ein paar Charakteristika erwähnt: Zunächst teilt Pomponazzi den Intellekt in drei Sorten ein, den theoretischen (*speculativus*), den praktischen (*practicus* oder *operativus*) und den auf das Herstellen gerichteten (*factivus*). Alle Menschen haben, wenn auch in unterschiedlichem – *ungleichem* – Ausmaß, teil an ihnen:

„Bei dem auf das Handeln ausgerichteten Intellekt, der in den Bereich der Ethik, der öffentlichen und privaten Angelegenheiten fällt, ist das freilich ganz offenkundig, da es jedem gegeben ist, Gutes und Böses zu erkennen, ein Teil des Staates und der Familie zu sein. Ein derartiger Intellekt ist nämlich wahrhaft und in strengem Sinn ‚menschlicher Intellekt‘ zu nennen [...].“ (XIV, p. 173)

Für Pomponazzi ist die menschliche Ratio nicht nur im Bereich der Erkenntnis wichtiger als ihre „große Schwester“, die göttliche Intelligenz, sondern auch im Bereich der Ethik; sie gelangt erst zu ihrem wahren Sein, wenn sie sich den *res publicas* und den *res domesticas* zuwendet und mit aller (intelligenten) Kraft versucht, den Menschen zu einem tugendhaften zu machen. Ich habe schon auf Pomponazzis Unterteilung der Menschen in „von Natur aus“ tugendhafte, „aus Habgier oder Furcht vor Strafe“ tugendhafte und in solche, die nur mit dem Mittel der Androhung ewiger Strafe zu tugendhaften gemacht werden können, hingewiesen. Die unterschiedlichen Methoden, den Menschen zu einem tugendhaften zu machen, hängen mit der ungleichen Partizipation der Menschen an den drei Sorten von Intellekt zusammen. Menschen, die nur sehr wenig am theoretischen und praktischen Intellekt teilhaben, also vor allem den notwendigsten und grundlegendsten besitzen, ähneln am meisten den Tieren¹⁰⁰. Damit sagt Pomponazzi aber noch nicht, dass diese „bestialischen“ Menschen nur durch Zwang, durch physische und/ oder „gedankliche“ (psychisch-verbale, manipulative) Gewalt zur Tugend gebracht werden können. Vielmehr sind prinzipiell alle Menschen – egal in welcher sozialen Position sie sich befinden – dazu fähig, ein menschliches (Lebens)Ziel zu erreichen. Dieses menschliche Ziel ist allerdings nicht durch den theoretischen Intellekt erreichbar, sondern nur durch den praktischen:

„Wie etwa nicht jedes Organ die Vollkommenheit des Herzens und des Auges besitzen kann – andernfalls würde das Lebewesen nicht mehr existieren –, so hätte auch, wenn jeder Mensch ein Theoretiker wäre, die menschliche Gemeinschaft keinen Bestand mehr.“ (XIV, p. 179)

¹⁰⁰ In diese Gruppe von Menschen fällt die Mehrzahl der Frauen, wie ich schon zu Beginn dieser Arbeit in einer Fußnote festgehalten habe. Denn das weibliche Geschlecht hätte sich fast vollkommen dem auf das Herstellen ausgerichteten Intellekt zugewandt, „wie etwa beim Weben, Spinnen, Nähen usw.“. Unter diese Kategorie fallen aber auch alle Handwerker und Bauern, also die gesamte ökonomische Basis einer – auch Pomponazzis – Gesellschaft (vgl. XIV, p. 175).

Damit tritt Pomponazzi aber nicht nur für ein menschliches Ziel in unserem Leben hier ein, sondern meint noch etwas anderes: Wären alle Menschen Theoretiker – *homo speculativus* –, dann würde die *communitas humana* nicht bestehen können (weil auch Theoretiker sich ernähren müssen u.ä.). Wenn die theoretische Vernunft des Menschen aber nicht ohne Phantasmata funktioniert, dann bedeutet das gleichermaßen für den sich etwas vorstellenden („phantasierenden“) Menschen, dass die Vorstellung bzw. das Phantasma allein nicht ausreicht, damit es eine *communitas* geben kann. Pomponazzi spricht hier im gesellschaftlich-politischen Kontext sowohl den notwendigen Rückbezug des Denkens auf das ihm zugrundeliegende Phantasma an als auch das ebenso notwendige Um- und An-Wenden des Phantasmas auf die gesellschaftliche Wirklichkeit. Genau diese An-Wendung muss aber *reflektiert* „passieren“ – sie steht in der Macht des Menschen:

„Diese am praktischen Intellekt orientierte Haltung kann nahezu jeden in den Zustand der Glückseligkeit versetzen. Denn ob Bauer oder Schmied, Bedürftiger oder Reicher – führt einer ein der Moralität gemäßes Leben, kann er als glücklich bezeichnet werden, und zwar zu Recht, und kann mit seinem Los zufrieden sein. Darüber hinaus kann man auch außerhalb des Bereichs von an der Moralität orientiertem Glück von einem glücklichen Bauern oder einem glücklichen Architekten sprechen, wenn beim Ackerbau oder beim Hausbau glücklich agiert wird, wenngleich der Begriff des Glücks dann nicht in ganz strengem Sinn verwandt wird. Diese Dinge liegen nämlich nicht in der Macht des Menschen, während es mit den Tugenden und Lasten anders bestellt ist. Das Menschengeschlecht ist demnach nicht vergeblich auf sein Ziel aus, nur dann wenn es sich selbst zum Ziel nimmt.“ (XIV, p. 181)

Pomponazzi macht sogar Zugeständnisse an den (sehr stark stoisch geprägten) Glücksbegriff: Dieser muss nicht absolut an der moralischen Glückseligkeit (*felicitas moralis*) gemessen werden, denn zum Glücklichsein reicht schon eine geglückte Ernte oder ein geglückter Hausbau. Weil sich aber anscheinend dennoch sehr wenige Menschen mit diesem einfachen Glück begnügen wollen und vom Schicksal immer größeres Glück fordern, müssen deren „grässliche Begierden“ (*cupiditates*) gezügelt werden durch die Hoffnung auf Belohnung und die Furcht vor Bestrafung (vgl. XIV, p. 188).

Pomponazzi scheint sich in einer Zirkularität zu verfangen: Einerseits kritisiert er die Methoden der Gesetzgeber, das Volk quasi an der Nase herumzuführen, andererseits mutet er selbst diesem Volk keine „Maîtrise“ der es beherrschenden Begierden zu. Ich will zwar gerne anerkennen, dass er nicht nur dem gemeinen Volk, sondern gerade auch den verruchten und sittlich verdorbenen Gesetzgebern (vor allem dem Klerus) letztgenannte Unfähigkeit unterstellt. Das ändert jedoch nichts an Pomponazzis elitärer

und konservativer Haltung. Er meint, dass die höchste und daher wesentlichste Belohnung für die Tugend die Tugend selbst ist (vgl. XIV, p. 191). In dieser Logik stellt es für Pomponazzi daher auch kein Problem dar, dass Wettkämpfe belohnt werden, Tugend und Wissenschaft hingegen nicht:

„Denn da die Belohnung notwendig vortrefflicher ist als der Wettkampf, es jedoch nichts Vortrefflicheres geben kann als die Klugheit, ist sie sich selbst demnach Belohnung genug.“
(XIV, p. 193)

Angeichts der in unserer Zeit äußerst brisanten Frage nach der Finanzierung von Wissenschaft (im Allgemeinen und der Geistes- und Kulturwissenschaften im Besonderen) möchte ich darauf hinweisen, dass in Pomponazzis Zeit Wissenschaft nur sehr wenigen, überaus begüterten Menschen (Männern) zugänglich war. Der Patrizier Pomponazzi steht in keinem realen Konflikt, wenn er sich eine „terrestrische“ Ethik ausmalt, da er selbst zur privilegierten Klasse gehört und es sich *leisten* kann, „Theoretiker“ (*homo speculativus*) zu sein. Die (materielle) Wirklichkeit seiner sozialen Schicht war der Ausgangspunkt bzw. das Zugrundeliegende für die Entstehung seines (ethischen) Phantasmas; nach der „reflexiv-reflexen“ Überarbeitung durch seine eigene Intelligenz wird das Ergebnis der rationellen Erörterung von ihm nunmehr als seine persönliche *Meinung* wieder dieser Außenwelt *vorge stellt*. Ein eingebildeter Pomponazzi fordert schließlich die Anwendung seines ethischen Phantasmas in der „terrestrischen“ Wirklichkeit ein.

Wir können deshalb aus dem bisher Gesagten schließen, dass Pomponazzi in Bezug auf eine gesellschaftliche „Utopie“ nicht von der prinzipiellen *Gleichheit* aller Menschen ausgeht. Er verteidigt, dass es die natürlichen Unterschiede – wie wir sie zum Beispiel am Körper vorfinden – auch auf gesellschaftlicher Ebene geben muss. Insofern nimmt er eine ganz spezifische gesellschaftliche Realität für *wahr*, nämlich die, in der er selbst lebt, arbeitet und eine soziale Stellung innehält. Pomponazzi hat kein wirkliches Interesse daran, die existierende Hierarchie zu verändern; der Unterschied zum märchenhaften Legitimationsdiskurs der Kirche liegt allerdings in seiner naturphilosophisch begründeten Argumentation der Notwendigkeit von Unterschieden und Ungleichheiten. „*Theology teaches moral truth by means of poetic fictions. But the philosopher, understanding the essential nature of moral truth, may do without fictions.*“ (Pine, p. 174) Wenn wir diesem Statement von Martin Pine Glauben schenken wollen, dann muss Pomponazzis Verhältnis zum Phantasma noch einmal neu überdacht werden: Erliegt der Rationalist Pomponazzi nicht selbst wieder einer

Illusion bzw. *Fiktion*, wenn er glaubt, dass Menschen ohne Überredung, Belehrung und Manipulation – also ohne „gedankliche Gewalt“ – eines Tages die „wahre Natur moralischer Wahrheit“ begreifen könnten? Genau das scheint mir aber das Problem der späteren Aufklärung zu sein, wie wir es auch bei Kant vorfinden. Pomponazzi ist in gewisser Hinsicht sogar „realistischer“ als seine Nachfolger: Er meint, dass nur eine kleine Elite von Philosophen bzw. „Theoretikern“ zum rationellen Verständnis der (moralischen) Wahrheit gelangen kann – die Masse der übrigen Menschen allerdings kaum oder zumindest nicht aus „eigener Kraft“. Zudem muss Pomponazzi zugute gehalten werden, dass er trotz dieser elitären Haltung unablässig darauf hinweist, dass alle Menschen, vorausgesetzt sie denken einmal/ ein Mal, immer mittels der Phantasmata denken und dass diese Phantasmata von den Fiktionen zu unterscheiden sind. Denn gerade das rationelle Denken ist nicht ohne Phantasmata denkbar, sehr wohl hingegen ohne Fiktionen, Fabeln und Märchen.

Phantasmata sind also bei weitem noch keine Konglomerate aus narrativen Elementen, denn die Relationen *zwischen* den Phantasmata setzt der Mensch selbst. Durch diesen Akt von Verbindung und Trennung erschafft er einen topologischen Vorstellungs- bzw. Möglichkeitsraum. *Was* dann in diesem Raum denkbar und artikulierbar wird, liegt an der Methode und an dem Kriterium, nach dem die Verbindung und Trennung in der Verstandeshandlung vollzogen werden. Lassen wir * uns von der Gewohnheit und der für unsere Kultur bestimmenden Tradition leiten, so werden wir unter Umständen Gemeinplätze denken bzw. versuchen, diese unsere Tradition mithilfe von fiktiven Narrativen¹⁰¹ zu stützen und zu rechtfertigen. Lassen wir * uns jedoch hin und wieder von „verrückten Einfällen“ leiten oder hören einfach nur auf das Sprechen all jener, die die Marginalisierten¹⁰² der Mainstream-Kultur sind und nehmen deren Aussagen ernst, dann kann es – mit oder ohne fiktiven Erzählungen – möglich werden, die gesellschaftlichen Spielregeln zu verändern. Nach welchen Richtlinien bzw. Auswahlkriterien die Phantasmata in Beziehung zueinander gesetzt werden, bestimmt in der Folge die Entstehung und den Inhalt einer *Meinung*, eines *Urteils* oder auch einer *Erinnerung* und einer *Narration*.

* Unter „wir“ verstehe ich hier und im Folgenden alle Menschen, die in einer spezifischen (hier: westlich-europäischen) Kultur und Gesellschaft leben, denken und arbeiten, mich eingeschlossen.

¹⁰¹ Vgl. z.B. Jean-François Lyotards Analyse der „Großen Erzählungen“ (*les grands récits*) in: *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Paris 1979.

Noch einmal Pomponazzi: Seine Kriterien sind die der natürlichen Vernunft, der Erfahrung und auch der überlieferten Schriften (wobei er sich jedoch im Gegensatz zu seinen scholastischen Kollegen schon klar von der Meinung des Aristoteles distanziert, also Aristoteles' Meinung als eine von mehreren möglichen sieht). Martin Pine verfolgt in seinem bereits zitierten Artikel ¹⁰³ eine sehr interessante Spur bezüglich Pomponazzis Verhältnis zu Religion und Glaubenswahrheit. Zur Eruiierung dieses Verhältnisses zieht er (weil er versucht, Pomponazzis Radikalität unter Beweis zu stellen) ein anderes, erst posthum veröffentlichtes Werk des Philosophen heran – *De naturalium effectum admirandorum causis seu de incantationibus* (Basel 1556), in dem Pomponazzi versucht, Wundern, Aberglauben und gespenstischen Erscheinungen ¹⁰⁴ eine natürliche Begründung zu geben bzw. sie als Sinnestäuschungen oder aber als Naturphänomene zu erklären. Pine findet in einigen Passagen Aussagen, welche des Philosophen Wunsch nach Wahrheit – und zwar nicht nach der Wahrheit Platons oder Aristoteles', sondern nach der Wahrheit selbst – Ausdruck verleihen. Auch die Stellen aus *De immortalitate* über die Märchen der Gesetzgeber, die sich im Grunde nicht um die Wahrheit, sondern nur um die Moral der Massen kümmern, sprechen in Pines Augen für eine Gleichsetzung von Philosophie und Wahrheit:

„If the religious lawmakers mentioned by Pomponazzi – Moses, Mohammed, and Christ – do not care for truth but only for social morality, it appears to me an inescapable conclusion that the philosopher, caring for truth, establishes true doctrine, namely that of mortality.“ ¹⁰⁵

Dieselbe Argumentationslinie verfolgt Pomponazzi anscheinend auch in Bezug auf Engel und Dämonen, die ebenso wie die Doktrin von der Unsterblichkeit für das gemeine Volk *erfunden* worden sind. Schon in *De immortalitate* bestreitet er nicht gänzlich das Vorkommen derartiger Erscheinungen, sondern versucht sie vielmehr mit den Mitteln der natürlichen Vernunft zu erklären. Weder glaubt er also, dass die „guten“ Erscheinungen Engel bzw. die „bösen“ Dämonen sind, wie es die Kirche lehrt, noch geht er davon aus, dass sie wahrhaft *fictiones*, *illusiones* oder *imaginationes nostrae* („Phantasiegebilde, Illusionen, Vorstellungen unserer Einbildungskraft“, vgl. XIV, p. 205) sind. Pomponazzi schließt daraus, dass Religionen, die einen derartigen Aberglauben (an Engel und Dämonen) aufrecht erhalten, „die Sprache der Poesie“

¹⁰² Damit meine ich all jene, die ein anderes Kriterium zur Verbindung bzw. Trennung der Phantasmata wählen, als ihnen ihre eigene Gesellschaft suggeriert, vorschreibt bzw. aufzwingt, und die dadurch ein *anderes Muster* schaffen, nach dem die Erfahrungen mit der Welt als *wirkliche* definiert werden.

¹⁰³ Martin Pine, *Pomponazzi and the problem of "Double Truth"*, vgl. oben

¹⁰⁴ Pomponazzi verwendet in diesen Zusammenhängen aber nie das Wort *Phantasma*, sondern *visus* (Erscheinung, Gesehenes), *miraculum*, *illusiones*, *fictiones*, *figmenta*, *idola*, *mirabilia*, *simulacra*, *imaginationes* (vgl. v.a. XIV, p. 201-217).

sprechen: „*Their truth is not literal but allegorical; and their purpose is to use allegorical fiction to lead men to virtue.*“¹⁰⁶ Die Spur der „poetischen Fiktionen“ führt den Renaissance-Philosophen weiter zu der Annahme, dass Religionen vor allem in ihrer Entstehungs- und Niedergangsphase von vielen Wundern und sonderbaren Ereignissen begleitet werden.

In den Augen eines Philosophen sind „Wunder“ nichts anderes als natürliche Phänomene, aber in den Augen der Ungelehrten und Uneingeweihten sind es mysteriöse Geschehnisse (z.B. Kometen, Stürme, prophezeiende Kinder, Missgeburten), die von Religionsgründern als Zeichen des Umschlags zur Überredung des Volkes ausgenutzt werden. „*Nothing is stronger than habit and only the deeply mysterious will detach men from their customary ways.*“¹⁰⁷ Für einen Naturphilosophen gibt es aber kein „deeply mysterious“, alles muss rationell erklärbar sein – obwohl oder vielleicht gerade *weil* wir nichts mit der Sicherheit der absoluten Intelligenz Gottes wissen können. Pomponazzi scheint der aufrichtigen Überzeugung zu sein, dass die Natur vernünftig eingerichtet ist und der Mensch mit seinem wenn auch sehr bescheidenen Anteil an der vollkommenen Vernunft „hinter die Erscheinungen“ zu blicken und den Schleier zu lüften vermag. Deshalb kommt Pine auch zu dem Schluss, dass im Zentrum der Argumentation Pomponazzis die Überzeugung steckt, alle Religionen seien dem zyklischen Ablauf der Natur gleichermaßen unterworfen wie das übrige gewordene Seiende: Religionen müssen vergehen, weil sie einmal geboren wurden. Damit verneint Pomponazzi jedoch den religiösen Anspruch auf ewige Wahrheit und stellt die Philosophie über die Religion. So erscheint Pomponazzi als radikalen Vordenker des europäischen Rationalismus, der nicht bloß die Unabhängigkeit vom Glauben und von der scholastischen Textexegese fordert.

„Rather he declares faith, the poetry of the masses, to be subject to reason, the tool of the philosopher. Liberating philosophic thought from the boundaries of faith, he turns philosophy against those very boundaries and begins to dissolve them.“¹⁰⁸

Den Tod der Religion, den Pomponazzi prophezeit, leitet er selbst in die Wege. Reminiszenzen aus der Zukunft werden in Bezug auf diese Prophezeiung wachgerufen: Seit dem Ende des 19. Jahrhunderts spricht die europäische Philosophie vom „Tod Gottes“ – ob sich Pomponazzi den Verkünder dieses Todes wohl in der

¹⁰⁵ Pine, p. 173

¹⁰⁶ Ibid. (Pine zitiert aus *De incantationibus*, 10, 217)

¹⁰⁷ Ibid., p. 174

¹⁰⁸ Ibid., p. 176

Person Friedrich Nietzsches hätte vorstellen können? Diese Frage überlasse ich der Phantasie der Leserin/ des Lesers.

Pomponazzis größtes Paradoxon – und damit will ich ihn auch ein wenig aus den Augen verlieren – scheint zu sein, dass er einerseits auf dem Phantasma beharrt und andererseits hartnäckig gegen – ich möchte sagen: das „Phantastische“ (Fiktive, Trügerische, Märchenhafte, Mythische usw.) zum Kampf aufruft. Wegen der Unterscheidung von Phantasma und Fiktion werde ich im Folgenden einer weiteren Stimme Gehör schenken, die vom philosophischen Mainstream-Diskurs marginalisiert wurde, weil sie versucht, die Gemeinplätze über die Einbildungskraft nicht zu wiederholen. Es handelt sich um die Stimme von Cornelius Castoriadis, die ich nun zu Wort kommen lassen will um zu zeigen, dass die Debatte um die Bedeutung der aristotelischen Worte: „Die Seele denkt nie ohne Phantasma“ mit der Renaissance noch lange kein Ende gefunden hat.

IV. Vom Phantasma zum Phantast: Zum Leidensweg der *phantasia*

Ich habe in den vorangehenden Kapiteln versucht, auf die Zweiseitigkeit des Phantasma-Begriffs aufmerksam zu machen. Das Phantasma ist auf der einen Seite Grund- bzw. *Rahmenbedingung* für das menschliche Denken, auf der anderen Seite ist es Grundbedingung für den menschlichen Irrtum, das Unwirklichwerden der Welt und das Irrewerden – das Herum-Irren¹⁰⁹ – des Menschen. Es lässt sowohl „etwas“ im Licht erscheinen (*phainesthai*) und zu Tage treten, als auch dieses „etwas“ in der Dunkelheit der Nacht wieder verschwinden – das Phantasma macht den Menschen also zu einem Wissenden und Unwissenden zugleich.

Das Denken scheint von jeher den Anspruch zu haben, Licht in diese chaotische und unheimliche Dunkelheit zu bringen – von den griechischen Philosophen bis zu den Aufklärern der beginnenden europäischen „Moderne“ bleibt die Metapher des Lichts¹¹⁰ zentral für das Begreifen, Verstehen, Durchleuchten, Analysieren, Erhellen, Erkennen, Ent- bzw. Auf-decken, Wahr-nehmen der *wahren* oder einfach nur *wirklichen* Welt. Das Lichte und das Dunkle scheinen die beiden Seiten desselben Phantasmas, aber auch des menschlichen Denkens selbst zu sein – und doch wird das Phantasma in zwei Bedeutungen gespalten, wobei die eine Bedeutung an der philosophischen Oberfläche bleibt, während die andere – laut Castoriadis die originäre – in den Untergrund geht bzw. gedrängt wird. Die Begriffe, die ich zur Bezeichnung dieser Gespaltenheit dem Denken Pomponazzis entnehmen möchte, sind das Phantasma und das „Phantasiegebilde“¹¹¹. Mithilfe von Castoriadis' Essay über die Einbildungskraft¹¹², will ich diese begriffliche Verdoppelung der *phantasia* klarer hervortreten lassen. „Wir sind immer schon im Wahren oder im Falschen“ wie Castoriadis sich mit Aristoteles ausdrückt; der Rahmen aber, in dem es dieses Wahre

¹⁰⁹ Im Französischen findet sich ein wunderbares Wort dafür: *l'errance*.

¹¹⁰ Vgl. allein in Platons Höhlenmythos den Stellenwert des (künstlichen) Lichts in der Höhle mit jenem des Lichts der Sonne außerhalb der Höhle, in dem die wahren Ideen *geschaut* werden, oder auch den französischen Ausdruck für die neuzeitliche Aufklärung, *les Lumières*; vgl. des Weiteren zwei Paradigmen der griechisch-europäischen Philosophie, jenes des Auges, des Blicks, der Kontemplation und jenes der Hand, des Greifens, der Konstruktion (Elisabeth von Samsonow spricht in Bezug auf das erstgenannte Paradigma vom „Lichtliebhaber“ in: *Giordano Bruno*, ausgewählt u. vorgestellt von E. v. Samsonow, München 1999, p. 21); oder vgl. auch Derridas Aussage, dass die gesamte Geschichte unserer Philosophie eine „Photologie“, eine Geschichte oder Abhandlung über das Licht sei (in: *L'Écriture et la Différence*, Paris 1967, p. 45)

¹¹¹ Dieses Wort fasst verschiedene lateinische Begriffe in sich wie etwa *figmentum* (Gebilde, menschliche Erfindung), *simulacrum* (Trugbild), *fictio* (Bildung, Gestaltung, „Phantasterei“).

und dieses Falsche gibt, muss auch „einmal“ – im *beständig fortspringenden* Ursprung – festgelegt worden sein: von den Göttern oder von den Menschen? Ich glaube – und der Glaube (*pistis*) spielt hier eine mindestens gleich große Rolle wie die Einbildungskraft (*phantasia*) –, dass es sich bei diesem Rahmen um das von den Menschen (Männern *und* Frauen?) geschaffene *Muster* handelt, nach welchem der Welt und ihrer „nackten, nichtssagenden Realität“ ein Sinn verliehen wird. Dieser Sinn beschreibt den Ursprung und das Ziel einer Gesellschaft, die sich selbst natürlich als „die ganze Welt“ setzt. Deshalb ist es auch nicht einfach, diesen Rahmen bzw. dieses Muster bewusst zu machen bzw. zu verändern, denn die Macht der Gewohnheit und die Angst vor der Sinnlosigkeit fesseln den Menschen ähnlich der Schwerkraft und ziehen ihn mit voller Wucht auf den Boden (der „Tatsachen“) zurück. Je größer dieser topologische Raum des gesellschaftlichen Imaginären wird, je weiter sich die *eine*, nämlich griechisch-europäische Ausformung des gesellschaftlichen Imaginären auf der Erde ausbreitet, je globaler ¹¹³ „wir“ werden, desto schwieriger wird es, das Muster zu verändern, nach dem und in dem wir leben. Dennoch hängt sehr viel davon ab, wie sehr das Individuum das ihm auferlegte Muster für sich annehmen *will* oder *kann*, ob es die Lust, den Zwang oder die Notwendigkeit verspürt, sich etwas anderes vorzustellen – oder ob es ihm dazu an Kraft, Mut oder sogar an *phantasia* fehlt und es sich gezwungen sieht, dasselbe Muster zu wiederholen bzw. – wie Castoriadis sich ausdrückt – zu reproduzieren:

„C’est cette assignation d’une origine et d’une fin *hors* lui, l’arrachant au monde de la monade psychique (qui est, pour elle-même, origine et fin d’elle-même) qui fait de l’individu quelque chose de socialement déterminé, qui lui permet de fonctionner comme individu social, astreint à la reproduction en principe indéfinie de la même forme de société que celle qui l’a fait être *ce qu’il est*.“ ¹¹⁴

Die Selbstsetzung des Individuums wie auch jene der Gesellschaft bewusst zu machen, ist ein Anliegen Castoriadis’. Zudem betont er, dass diese Selbstsetzung ein

¹¹² Cornelius Castoriadis, *La découverte de l’imagination*, p. 409-454, in: *Domaines de l’homme. Les carrefours du labyrinthe 2*, Paris 1986

¹¹³ Ich glaube allerdings, dass die Globalisierung, auf die ich hier anspiele, nicht nur Wege versperrt, sondern auch eröffnen kann, z.B. einen globaleren Austausch von Gedanken, Vorstellungen und Kritikansätzen, Zusammenschlüsse über nationalstaatliche Gebilde (*figmenta*) hinaus (eine neue „Internationale“...) nach dem Motto: think global, act local! Dennoch möchte ich nicht ausschließen, dass die „Globalisierung“ wieder nur eine Projektion unserer Welt (des lateinischen „*globus*“) auf die ganze Welt ist – denn objektiv betrachtet (und es gibt so etwas wie eine „Objektivität“ der Daten und Fakten) lebt nur eine Minderheit der Weltbevölkerung in einer „Globalisierung“, die sich mit Errungenschaften wie PCs für alle, ergo Internetzugang für alle, Beschleunigung des Informations-, Güter- und Personenverkehrs u.ä. brüstet.

¹¹⁴ Castoriadis, *Institution de la société et religion*, p. 476 (in: *op.cit.*)

(spontaner) Akt der ursprünglichen und ursprungsgebenden *phantasia* ist, der im Nachhinein von der Gesellschaft quasi vergessen bzw. sublimiert wird.

Im Anschluss an Castoriadis möchte ich die Folgen der Verschüttung dieser ursprünglichen und immer fortlaufenden *phantasia* und das Interesse an dieser Verschüttung eruieren. Meine Absicht ist es, darauf aufmerksam zu machen, dass manchen Individuen das Etikett „Phantast“ aufgeklebt wird, um sie in ein (imaginäres) *Außerhalb* der Gesellschaft oder zumindest an deren Rand zu stellen. Wie „unrealistisch“ sind die Vorstellungen und Gedanken, die sich diese „Phantasten“ machen, so dass es scheinbar notwendig wird, von ihnen Abstand zu nehmen? Ein „Phantast“ ist noch kein Geisteskranker, wird jedoch in seine Nähe gestellt (vgl. unten Kants vorkritische Schrift *Über die Krankheiten des Kopfes*). Liegt es daran, dass er/ sie es sich erlaubt, das Muster, nach dem „die Welt“ gewoben wird, anders zu entwerfen? Ein „Phantast“ ist noch keine *wirkliche* Gefahr, die Gesellschaft kann noch auf ihn/ sie reagieren, indem sie ihn/ sie einfach nicht ernst nimmt bzw. nicht wahrnimmt. Gefährlich wird ein „Phantast“ vielleicht erst, wenn er/ sie aufhört, im Konjunktiv ¹¹⁵ zu sprechen, in die Form des Indikativs wechselt und so den Willen manifestiert, sein/ ihr Recht in der geteilten Wirklichkeit einer Gesellschaft als imaginärer Institution geltend zu machen.

1. Die originäre *phantasia* bei Castoriadis und das wirkend-wirkliche Imaginäre

Ich werde mich in diesem Kapitel nur bruchstückhaft auf Castoriadis' komplexes und enorm vielfältiges Werk beziehen, da ich im Rahmen der vorliegenden Arbeit nicht *über* Castoriadis, sondern vielmehr *mithilfe* Castoriadis' schreiben möchte.

Ich habe mir ursprünglich zwei zu unterscheidende Fragen gestellt: Erstens die Frage nach der Bedeutung von Phantasma für das „Denken des Denkens“ in der griechisch-europäischen Philosophie bzw. wie sich der Renaissance-Philosoph Pomponazzi die Funktionsweise des menschlichen Denkens in der ihm gegenwärtigen Welt von

¹¹⁵ Auf den Zusammenhang zwischen dem Phantasma bzw. der Ausdrucksweise eines „Phantasten“ und der sprachlichen Konjunktivform eines Verbs im Deutschen hat Robert Musil in dem eingangs zitierten Abschnitt aus dem *Mann ohne Eigenschaften* aufmerksam gemacht. Ein Phantast, gesehen als Träumer, orientiert sich gedanklich und sprachlich an der Möglichkeitsform von Welt: „Hier könnte, sollte oder müsste geschehen.“ Eine performative Aussage, die in der sprachlichen Wirklichkeit gehört sein will, muss sich aber des Indikativs bedienen (vgl. die Form des Befehls oder anderer Sprechakte bei Austin: „*But nevertheless the type of performative upon which we drew for our first examples, which has a verb*

Bedeutungen *vorgestellt* hat. Zweitens die Frage nach der allgemeineren Bedeutung der *phantasia* (und des Phantasmas) für das („normale“) Denken und Handeln der Menschen in ihrer jeweiligen, gesellschaftlich-geschichtlichen Wirklichkeit. In beiden Fällen bin ich auf die oben schon assoziativ beschriebene, doppelte Bedeutung von Phantasma bzw. *phantasia* gestoßen. Meine erste Frage bezieht sich auf die Philosophie als eine spezifische gesellschaftliche Institution¹¹⁶, wobei die Erörterung des Phantasmas (innerhalb dieses instituierten-instituierenden Rahmens der Philosophie) in direkter Verbindung steht zu dem, was Castoriadis als die Instituierung der Gesellschaft als dieser einen bestimmten, eben auch die Philosophie hervorbringenden Gesellschaft bezeichnet hat. Anders gesagt: Mein Interesse am Phantasma berührt zwei unterschiedliche Ebenen, welche sich aber zueinander komplementär verhalten; zum einen die Ebene der Philosophie und des philosophischen Diskurses über das Phantasma, zum anderen die Ebene der Gesellschaft und ihre (*pragmatische*) Bestimmung des Phantasmas und seines Wertes, seiner „Wirklichkeit“. Mit Castoriadis muss aber eine noch grundlegendere „Ebene“ gedacht werden, die ebenfalls sehr viel mit dem Phantasma zu tun hat: Es ist dies die ursprüngliche Schöpfung *ex nihilo* – bzw. aus dem rätselhaften *Chaos* – der Bedingung der Möglichkeit irgendeiner „Ebene“ bzw. irgendeines gesellschaftlichen Bezugsrahmens überhaupt – eine Schöpfung im Übrigen, die nicht ein für allemal getan ist, sondern sich fortwährend verändert, neu schöpft, ja neu schöpfen muss:

„Diese Schöpfung, die sich in und mit jeder Gesellschaft vollzieht, ist immer auch Schöpfung neuer *Typen* gesellschaftlich-geschichtlicher Entitäten (Objekte, Individuen, Ideen, Institutionen und dergleichen) auf allen Ebenen (Ebenen, die ihrerseits von der Gesellschaft und von dieser Gesellschaft gesetzt/ geschöpft worden sind).“¹¹⁷

Wenn ich also von der Philosophie, der Theologie, Pomponazzi und der Renaissance-Gesellschaft gesprochen habe, habe ich immer schon gleichzeitig den Rahmen vorausgesetzt, in dem allein all diese „gesellschaftlich-geschichtlichen Entitäten“ Sinn machen können. Ich habe aber nicht nur von den diversen Institutionen (vgl. die Ausführungen über die institutionellen Auswirkungen des Immortalitätsstreits für die

in the first person singular present indicative active, *seems to deserve our favour.*“, p. 67, in: J.L. Austin, *How to do things with words*, Oxford 1965)

¹¹⁶ Ich glaube, der Philosophie kommt – durchaus im Sinne Castoriadis’ – die Bezeichnung „Institution“ sowohl in ihrer primären als auch in ihrer abgeleiteten, sekundären Bedeutung zu: Für Castoriadis instituiert sich die Gesellschaft selbst als Institution, in der sie überhaupt erst *Gestalt* annehmen kann; die Philosophie arbeitet bei dieser Instituierung der Institution (der Gesellschaft) genauso mit wie z.B. die Religion oder die Naturwissenschaft. Sie ist aber auch Institution im gebräuchlichen Sinn (z.B. in Form eines universitären Philosophie-Instituts).

¹¹⁷ Castoriadis, *Gesellschaft als imaginäre Institution*, p. 607

von der Theologie autonom werdende Philosophie) oder Ideen (bzw. Vorstellungen wie jene von der Unsterblichkeit der Seele) gesprochen, sondern auch und vor allem versucht, die *Bedeutung* des Phantasmas zu eruieren. Ich habe sowohl bei Pomponazzi als auch bei Castoriadis die Affirmation von Aristoteles' Aussage gefunden: „Die Seele denkt nie ohne Phantasma.“ Affirmation inwiefern? Bei Pomponazzi muss sich die menschliche, denkende Seele „etwas vorstellen“, weil sie *qua* menschliche einen notwendigen Bezug zum Körper aufweist. Aber für Pomponazzi erfindet bzw. schöpft einzig die *Natur* (auch wenn die Vorstellung vom Schöpfergott noch nicht vollkommen verdrängt ist). Gut 400 Jahre und einen Immanuel Kant später versucht Castoriadis nicht nur von dieser Natur und diesem Gott, sondern auch und vor allem von unserem Begriff der Einbildungskraft die Schleier zu lüften. Es ist mit Castoriadis' aufklärerischem Anspruch durchaus zu vereinbaren, dass die oben angesprochene ursprünglichste Schöpfung eine des „*radikalen Imaginären*“ ist. Denn es handelt sich um kein „Phantasiegebilde“. Es ist auch keine abgelöste (ab-solute) Wesenheit oder eine aus *unserer Welt* ausgelagerte, transzendente oder „apriorische“ Bedingung oder eine „unabhängig vom Menschen existente“ Natur, ebenso wenig wie es zu einer weiteren Maske werden sollte, die über das immer daseiende Chaos¹¹⁸ und über die im Individuum sich auftuenden Abgründe gestülpt wird.

„Dieses Imaginäre gestaltet (sich) und ist als (sich) gestaltende Schöpfung von ‚Bildern‘, die das, was sie sind, und so, wie sie sind, Gestaltungen und Vergegenwärtigungen von Bedeutungen oder von Sinn sind.“¹¹⁹

„Vergegenwärtigung“ – nicht Re-präsentation also, sondern *Präsentation* von Bedeutungen (oder Sinn); worin? In den vom radikalen, gesellschaftlichen Imaginären bzw. von der radikalen, individuellen Imagination (*phantasia*) geschöpften „Bildern“, den Phantasmata. Nicht das radikale Imaginäre verdeckt die Institution der Gesellschaft als sich selbst instituierender, sondern es ist diese Gesellschaft (*jede* menschliche Gesellschaft), die ihrerseits das radikale Imaginäre verdeckt, verschleiern oder verklärt. Wenn Pomponazzi vom *natürlichen* Entstehen und Vergehen der Religionen, von der *natürlichen* – also gezeugten (*generata*) und nicht erschaffenen (*creata*) – menschlichen Vernunft spricht, dann ersetzt er bloß ein Erklärungsmuster

¹¹⁸ Die Menschheit entsteht gewissermaßen aus diesem Chaos: „*L'humanité émerge du Chaos, de l'Abîme, du Sans-Fond. [...] D'une part, l'individu socialement fabriqué, aussi solide et structuré soit-il par ailleurs, n'est jamais qu'une pellicule recouvrant le Chaos, l'Abîme, le Sans-Fond de la psyché elle-même, qui ne cesse jamais, sous une forme ou une autre, de s'annoncer à lui et d'être présent pour lui. [...] D'autre part, l'institution de la société ne peut pas recouvrir totalement le Chaos du point de vue des individus. Elle peut, tant bien que mal, supprimer le Hasard en gros, non pas en détail.*“ (Castoriadis, *Institution de la société et religion*, p. 455-456)

durch ein anderes, neues: anstelle Gottes die Natur als (Be)Gründung allen Seins, anstelle des „subjektiven“ Glaubens die naturwissenschaftliche „objektive“ Beweisbarkeit.

Castoriadis hingegen legt nicht mehr fest, was der „Urgrund alles Seins“ sei (die Frage, warum es etwas gibt und nicht vielmehr nichts, wird von ihm als sinnlos und unbeantwortbar, weil zirkulär zurückgewiesen¹²⁰). Gott, Natur oder Ding beispielsweise sind in seinen Augen „zentrale oder primäre imaginäre Bedeutungen einer Gesellschaft“¹²¹. Diese „Bilder“ gestalten und vergegenwärtigen in einer Gesellschaft die Bedeutung(en) – welcher „Dinge“?

Ohne Castoriadis erneut zu zitieren möchte ich in seinem Sinn antworten: Sie *bilden* die Bedeutung des eigentlich Bedeutungslosen, den Sinn des Sinnlosen bzw. Unsinnigen, das Sagen des Unsagbaren, Unbenennbaren, Unfassbaren... Das Phantasma lässt im Licht erscheinen, was beständig in der Dunkelheit verschwindet, was sich fortlaufend oder andauernd verflüchtigt. Das radikale Imaginäre ist diese „Flucht“ der Phantasmata, die den Fluss bzw. das Strömen der gesellschaftlichen imaginären Bedeutungen *bilden*. Castoriadis spricht in diesem Zusammenhang vom „Magma“ der gesellschaftlichen imaginären Bedeutungen. Das radikale Imaginäre schöpft aber nicht nur Bedeutungen, sondern mit den Bedeutungen auch Individuen, die sich an diese Bedeutungen halten, sich *nach* ihnen oder auch *gegen* sie richten können: *Subjekte*, die sich unter-werfen oder sich auf-werfen (vgl. II.2.a). Auf alle Fälle sind sie gezwungen, sich in die „gesellschaftliche Realität“ zu ent-werfen. Dabei – so Castoriadis – wird „vergessen“, dass diese „Realität“ auf dem gesellschaftlichen Phantasma¹²² basiert (und daher immer *gleichzeitig* imaginär ist). Paradoxerweise – so möchte ich anfügen – wird derjenige „Realist“ genannt, der in der Illusion einer einzigen möglichen bzw. vorstellbaren „Realität“ lebt. Castoriadis macht uns hingegen eindrücklich bewusst, dass die „Realität“ immer eine gesellschaftliche Institution ist, die sich selbst im Glauben ihrer Einzigartigkeit halten muss, um diese eine (bestimmte) *sein* zu können. Aus einer Art „Selbstverteidigung“ und Trägheit heraus muss sie die Dimension der radikalen *phantasia* ausschließen bzw. nur eine aus ersterer hervorgebrachte, abgeschwächte *phantasia* gelten lassen. Damit beziehe ich mich natürlich auf *unsere* Gesellschaft –auf jene, die seit Aristoteles die ursprüngliche und

¹¹⁹ Castoriadis, *Gesellschaft als imaginäre Institution*, p. 603

¹²⁰ Ibid., p. 589

¹²¹ Ibid., p. 591

¹²² Vgl. *ibid.*, p. 413

ursprungssetzende Einbildungskraft wiederholt neu benannt, aber häufig auch verdrängt hat.

„Mit der Institution der gemeinsamen Welt [*kosmos koinos*] wird notwendigerweise jedes Mal festgelegt, was ist und was nicht ist, was Wert hat und was keinen hat, was machbar ist und was nicht – und zwar sowohl ‚außerhalb‘ der Gesellschaft (im Verhältnis zur ‚Natur‘) als auch ‚in‘ ihr. Damit muss nun aber auch das Nichtsein, das Falsche, Fiktive, das bloß Mögliche aber nicht Wirkliche für die Gesellschaft ‚anwesend‘ werden. Erst im Zusammenwirken all jener Sinngebungsschemata bildet sich für eine Gesellschaft ihre ‚Realität‘ heraus.“¹²³

Diese Festlegung von Seiendem und Nicht-Seiendem ist allerdings veränderbar bzw. einem ständigen Wandel *durch das gesellschaftliche Tun (teukein) und Vorstellen/ Sagen (legein)* unterworfen¹²⁴. Grundbedingung dafür ist – selbst in Castoriadis’ beinahe rein „automatisch“ konzipiert wirkender Gesellschaft – das Zusammenspiel von gesellschaftlichen Vorstellungen, also (imaginären) Bedeutungen und individuellen Vorstellungen. Das *gesellschaftliche Imaginäre* und die *radikale Imagination* der einzelnen Individuen müssen Berührungspunkte aufweisen, damit einerseits das Individuum ein gesellschaftliches sein/ werden (und sich auf seine Gesellschaft als auf seine *Welt* beziehen) kann, und damit andererseits die Gesellschaft als solche (und zwar als imaginäre Institution) von diesen Individuen (und deren Vorstellungen) „am Laufen“ gehalten werden kann. Deshalb müssen die (gesellschaftlich instituierten oder auch „sozialisierten“) Individuen *funktionieren*, aber jeweils, ihren *Typen (eiden)* entsprechend, auf unterschiedliche Weise. Dass es diese Unterschiede geben muss, ist – wie ich schon gezeigt habe – auch die Überzeugung Pomponazzis. Im Gegensatz zu Castoriadis problematisiert Pomponazzi jedoch kaum die den Ungleichheiten quasi zugrundeliegenden Unterschiede – bzw. die sich aus den vorhandenen Unterschieden *herausbildenden Ungleichheiten*¹²⁵. Er merkt nur an einer

¹²³ Ibid., p. 605/606

¹²⁴ Vgl. Castoriadis, *ibid.*, p. 589

¹²⁵ Ich gehe davon aus, dass es „de facto“ Unterschiede gibt – egal ob wir sie nun natürliche, körperliche, reale, physiologische oder psychologische nennen wollen. Freilich kann ein Unterschied überhaupt erst *wahrgenommen* werden, wenn sein Merkmal – das Mal, das etwas zu etwas *anderem* macht – schon mit einer bestimmten Bedeutung belegt ist. Dieses Merk-Mal kann (muss aber nicht) gleichzeitig „körperlich“ und imaginär sein. Es kann sich z.B. um einen blinden Menschen handeln – seine Blindheit, das „Faktum“, dass er nicht sieht, wird in der Gesellschaft, in der er lebt, als Merkmal seiner Andersheit zwangsläufig mit einer (imaginären) Bedeutung belegt (dieser Mensch da ist *anders* als die meisten Menschen). So kann das Blindsein ein Handicap bedeuten oder aber eine seherische Gabe. Ein anderes, vielleicht banales Beispiel kann in der Sprache gefunden werden (solange wir alle zum Sprechen Fähigen in Betracht ziehen): In unserer Kultur gilt es als *Zeichen* höherer Bildung, eine „korrekte“ Aussprache der Schriftsprache zu haben (hier wurde das Sprechen schon mit Bedeutung belegt). In einem Dialekt oder in einer „subkulturellen“ Sprache zu sprechen, wird mit einer anderen Bedeutung belegt und zumeist abgewertet. Wie diese Unterschiede zu Ungleichheiten gemacht werden,

Stelle seiner Abhandlung an, dass die *natürlichen* Ungleichheiten zwischen den Menschen nicht Anlass für Neid, Streit und Missgunst werden dürfen¹²⁶. Die Ungleichheiten zwischen den Menschen sind aber *geschaffene*, nicht *natürliche*, weil sie die Resultate der Deutungen der vorhandenen Unterschiede sind. Genau diese Schöpfung unterschlägt Pomponazzi, auch wenn er nicht mehr behauptet, dass die Ungleichheiten gottgewollte sind. Sie bleiben Ungleichheiten, nur eben *natürliche*, und erobern nach und nach in dieser – *scheinbar* unveränderlichen – Bedeutung den *kosmos koinos*, die gemeinsame Vorstellungswelt der in einer Gesellschaft lebenden Individuen. Castoriadis allerdings beschäftigt sich sehr intensiv mit diesen Ungleichheiten zwischen Individuen bzw. *Typen* von Individuen¹²⁷. Gleichzeitig hat die Institution der imaginären Bedeutungen von Unterschieden nicht dieselbe Verbindlichkeit für *alle* Individuen: Verschiedene Typen von Individuen stellen sich die Unterschiede unterschiedlich vor; das scheint vor allem von der Perspektive abhängig zu sein, aus welcher ein jeweiliger *Typus* Einblick in die Gesellschaft hat. Castoriadis führt in diesem Zusammenhang das Beispiel von der notwendigen *Komplementarität* von Leibeigenem und Feudalherrn an. Beide Typen werden ihre ganz eigenen Vorstellungen von Leibeigenschaft und Feudalherrentum haben: „*Diese Vorstellungen sind verschieden und müssen zwangsläufig verschieden sein, aber sich ergänzen; ohne diese Ergänzung gäbe es keine Feudalgesellschaft.*“¹²⁸

Inwiefern räumt das Magma der Renaissance-Gesellschaft, das eine Welt von imaginären Bedeutungen instituiert, innerhalb des Bereichs der bedeuteten-bedeutenden Ideen gerade der *phantasia* den Ort des Nicht-Seienden, des Wertlosen und des „Nicht-Machbaren“ ein bzw. bereitet den Boden für eine solche entwertende

werde ich im Haupttext bezüglich der unterschiedlichen Bedeutungen der *phantasia* und deren Verteilung auf bestimmte „Typen“ von Individuen noch genauer erörtern.

¹²⁶ Vgl. Pomponazzi, *op.cit.*, XIV, p. 179 („*aber ein Philosoph, ein Mathematiker, ein Architekt zu sein, das sind partikuläre Ziele, wie etwa auch das Gehirn eine ihm eigentümliche Funktion ausübt und die Leber eine solche, die ihr zugehört. Diese Ungleichheit [sic] darf beim Menschengeschlecht jedoch nicht Missgunst und Streit zwischen seinen Teilen hervorrufen*“).

¹²⁷ Ich möchte darauf hinweisen, dass Castoriadis selbst politisch äußerst engagiert war (Gründung der Gruppe „*Socialisme ou Barbarie*“ nach 1945, kontinuierliche kritische Auseinandersetzung mit dem Marxismus und Kommunismus, mit der Psychiatrie, Psychologie und Psychoanalyse...).

¹²⁸ Castoriadis, *ibid.*, p. 599. Für eine Analyse der Geschlechterverhältnisse in einer Gesellschaft kann diese These von Castoriadis besonders interessant sein. Der Gedanke der Komplementarität von Frau und Mann ist zwar kein neuer, hat sich aber erst im 19. Jahrhundert mit der kapitalistischen Produktionsweise vollständig ausbilden können. Eine der Voraussetzungen, um diese Geschlechterkomplementarität überhaupt denken zu können, waren medizinische Untersuchungen des weiblichen Körpers, die diesen nicht mehr als bloß analoge oder defiziente Form des männlichen behandelten. Der Körper der Frau wurde zum „ganz Anderen“ hochstilisiert (in Bezug auf die Geschlechtsorgane u.v.a.m.); dadurch wurde aber erst die Idee einer Komplementarität möglich.

Bedeutung vor/ auf? Castoriadis hat schließlich im obigen Zitat betont, dass mit der Instituierung der gemeinsamen Welt auch dem Fiktiven, Falschen, dem Nichtsein und dem bloß Möglichen ein Platz gegeben bzw. dass es „anwesend“ (obwohl immer *per definitionem* abwesend oder flüchtend) gemacht werden muss. Es muss daher *auch* diese einander widersprechenden Vorstellungen, die Unterschiede in den Auffassungen geben, damit es Gesellschaft, gemeinsame Welt, Sinn, Beständigkeit und Veränderung geben kann. Gleichzeitig scheint es schwierig, sich eine komplett unmotivierter, ursprüngliche Schöpfung *ex nihilo* vorzustellen. Wir – welches „wir“, welcher *Typus* von Individuen? – neigen dazu, einen Grund „dahinter“ sehen zu wollen, wo nur ein Abgrund (*Abîme*) oder das Chaos ist. „Wir“ wollen glauben, dass es mit Grund geschieht, dass die radikale *phantasia* der Individuen und das radikale Imaginäre der Gesellschaft von dieser Gesellschaft und den durch sie instituierten Individuen nicht anerkannt wird.

An welcher zentralen oder primären gesellschaftlichen Bedeutung orientiert sich das Ausschließen der Einbildungskraft? Weshalb sollten wir die ursprüngliche und ursprungschaftende *phantasia*¹²⁹ aus dem Magma gesellschaftlicher imaginärer Bedeutungen ausschließen und nur ihre abgeleitete Form, die des Fiktiven, der „Phantasiegebilde“, des Täuschenden als notwendige, konträre Bedeutung in die Institution unserer Gesellschaft „einschließen“? Der *phantasia* einen Platz *zuweisen*, nämlich als nichtseiend, wertlos, täuschend und falsch? Können wir uns in diesem Zusammenhang einen *Typus* von „realistischen“ Individuen und einen *Typus* von „phantastischen“ Individuen *vorstellen*? Gibt es eine „notwendige Komplementarität“ von „Realisten“ und „Phantasten“? Wenn ja, was bedeuten diese beiden Typus-Bezeichnungen bzw. welche gesellschaftliche imaginäre Bedeutung wird den „Realisten“ und den „Phantasten“ zugeschrieben? Welche Orte weist ihnen meine Vorstellung/ mein Denken im gesellschaftlichen Imaginären zu?

Diesen Fragen möchte ich im folgenden Kapitel anhand einer „vorkritischen“ Schrift Kants nachgehen. Wie schon oben bemerkt, wird in der Zeit Pomponazzis, in der spezifischen Gesellschaftsformation der Renaissance und im Rahmen der damals aktuellen Fragestellungen (betreffend die Autonomie der Philosophie von der Theologie, die richtige wissenschaftliche Methode, die beste Regierungsform u.ä.) der

¹²⁹ Ich beziehe mich hier auf Castoriadis' Ausführungen zur „*imagination première*“ im Gegensatz zur „*imagination seconde*“, vgl. *La découverte de l'imagination*, p. 430 ff., in: *Domaines de l'homme – Les carrefours du labyrinthe 2*, Paris 1986.

Boden für eine neue Spielart des Ausschließens der *phantasia* und des Phantasmas
bereitet.

2. Kants Phantast oder wie das Phantasma gevierteilt, gerädert, mit Pech übergossen, angeschwärzt, losgelöst von seinem Körper und schließlich in die Hölle verbannt wird

Ich werde mich in diesem Abschnitt nur mit einem sehr kleinen Teil dessen beschäftigen, was Immanuel Kant über die Vorstellungskraft bzw. Einbildungskraft zu sagen hatte. Präziser ausgedrückt: Der Text ¹³⁰, auf den ich mich beziehen werde, steht am Beginn seines umfangreichen Werkes und behandelt nicht die Einbildungskraft als solche, d.h. in der ihr erst später in der *Kritik der reinen Vernunft* zugewiesenen Bedeutung, sondern erörtert das Problem des Wahnsinns bzw. der „*Krankheiten des Kopfes*“. Der Text interessiert mich, weil Kant in ihm den Begriff des „Phantasten“ prägt. Wer Kants Phantast ist, wird also Gegenstand der folgenden Darstellung sein. Damit versuche ich, mich der oben skizzierten Trennung bzw. Aufspaltung der *phantasia* von einer anderen Seite zu nähern.

Zuerst anhand von Pomponazzi, dann auch anhand von Castoriadis habe ich in den jeweils verschiedenen (Zeit-/ Raum-) Kontexten dargelegt, dass die Einbildungskraft *innerhalb* unserer Gesellschaft und *durch* sie zu einer vorwiegend pejorativen Bedeutung gelangt ist, nämlich als Täuschung, pure Fiktion, Märchen, „Phantasiegebilde“ oder *simulacrum*. Pomponazzi trennt diese zwei Bedeutungen noch explizit, indem er im Rahmen seiner Erkenntnistheorie und Erörterung der Sterblichkeit der Seele auf das griechische Wort *phantasma* rekurriert, jedoch im Rahmen seiner Kritik an der Instituierung der Unsterblichkeit (als bedeutungsbildendem Element des *Menschen*) andere Worte – lateinische oder solche griechischen Ursprungs – verwendet (*figmentum*, *simulacrum*, *apologus* etc.).

Castoriadis bedient sich in seiner explizitesten Analyse ¹³¹ des Problems der Bedeutungsaufspaltung sowohl des griechischen Wortes *phantasma* resp. *phantasia* als auch deren gängiger französischer Übersetzung mit *l'imagination*. Soweit mir bekannt ist, führt er keinen eigenen Terminus für die sekundäre Einbildungskraft ein, sondern

¹³⁰ Es handelt sich um den *Versuch über die Krankheiten des Kopfes*, der anonym erstmals erschien in: „Königsbergische Gelehrte und Politische Zeitungen“, herausgegeben von Hamann (4tes-8tes Stück, 13., 17., 20., 24. und 27. Februar 1764, S. 14-30) – also kurz vor der gleichfalls anonym erschienenen Schrift *Träume eines Geistersehers* (1766). Zitate sind der *Werkausgabe II: Vorkritische Schriften bis 1768*, 2, hrsg. von Wilhelm Weischedel, Frankfurt/ Main 1996, p. 885-901 entnommen.

¹³¹ Vgl. Castoriadis, *La découverte de l'imagination (op.cit.)*, zur „sekundären Einbildungskraft“: „relégation de l'imagination à la „psychologie“, fixation de sa place entre la sensation et l'intellection [...], caractère simplement reproductif et recombinaire de son activité, statut déficient, illusoire, trompeur ou suspect de ses œuvres.“ (p. 412/413)

rekurriert zu deren Beschreibung auf schon von der Gesellschaft instituierte und verwendete Termini.

Nun steht zwischen diesen beiden Autoren Kant und sein Neologismus „*Phantast*“ – die *phantasia* ist bei Kant schon zu einem rein sekundären Begriff (im Sinne Castoriadis’) „verkommen“; sie steht in einem direkten Naheverhältnis zum Traum, zur Erinnerung, zur Sinnesverwirrtheit (z.B. der Verliebtheit) u.ä. Damit möchte ich keineswegs behaupten, dass Kant nicht ebenso eine klare Kenntnis von der Notwendigkeit der *phantasia* für das menschliche Denken gehabt hätte; nur gibt er der ursprünglichen, Muster bzw. Schemata schaffenden *phantasia* einen neuen Namen: *Einbildungskraft*. Den großen Knoten, eng geknüpft aus Einbildungskraft, Schematismus, Verstandeshandlung und einer Menge anderer Begriffe, werde ich im Rahmen dieser Arbeit nicht entwirren können ¹³².

Kants Beitrag in der Gelehrten-Zeitung Königsbergs ist durchaus als ironische Auseinandersetzung mit seinen Zeitgenossen zu deuten; immerhin versucht er sich in einer systematisierenden Darstellung der Krankheiten des Kopfes, welche die Methoden bzw. analogen Darstellungen von Ärzten ins Lächerliche zieht. Sehr lapidar ist auch der Schreibstil (wenn auch kaum weniger kompliziert als in seinen späteren Schriften) und erinnert mich in seinen gesellschaftskritischen Intentionen an gelegentlich von Pomponazzi gemachte Anmerkungen zur Befindlichkeit der Gesellschaft seiner Epoche:

„Ich lebe unter weisen und wohlgesitteten Bürgern, nämlich unter denen, die sich darauf verstehen, so zu scheinen, und ich schmeichle mir, man werde so billig sein, mir von dieser Feinigkeit auch so viel zuzutrauen, dass, wenn ich gleich in dem Besitze der bewährtesten Heilmittel wäre, die Krankheiten des Kopfes und des Herzens aus dem Grunde zu heben, ich doch Bedenken tragen würde, diesen altväterischen Plunder dem öffentlichen Gewerbe in den Weg zu legen, wohlbewusst, dass die beliebte Modekur des Verstandes und des Herzens schon in erwünschtem Fortgange sei und dass vornehmlich die Ärzte des ersteren, die sich Logiker nennen, sehr gut dem allgemeinen Verlangen Genüge leisten, seit dem sie die wichtige Entdeckung gemacht haben: dass der menschliche Kopf eigentlich eine Trommel sei, die nur darum klingt weil sie leer ist. Ich sehe demnach nichts Besseres für mich, als die Methode der Ärzte nachzuahmen, welche glauben ihrem Patienten sehr viel genutzt zu haben, wenn sie

¹³² Ich kann an dieser Stelle nur auf Literatur hinweisen, die zu einem solchen Entwirrungsversuch zu rechnen ist, wie etwa: Gudrun Perko, *Aufschlüsse der Einbildungskraft. Auswirkungen und Wirkungsweisen der Phantasie*, Pfaffenweiler 1993; Hélène Védérine, *Les grandes conceptions de l'imaginaire de Platon à Sartre et Lacan*, Paris 1990; Jean-Louis Siran, *L'illusion mythique*, Institut Synthélabo, Collection « Empêcheurs de penser en rond », Le Plessis-Robinson 1998; evt. auch: Clément Rosset, *Das Reale in seiner Einzigartigkeit*, Berlin 2000.

seiner Krankheit einen Namen geben, und entwerfe eine kleine Onomastik der Gebrechen des Kopfes [...].“¹³³

Kant greift ironisch (oder überheblich?) den alten Topos des Arztes auf – nur beabsichtigt er mit seiner „Onomastik“ weder eine Heilung des Körpers noch eine der Seele; ihm geht es „nur“ um den Kopf als scheinbar vom Körper und der Seele abgelösten *Ort* des Verstandes. Im Folgenden zählt er die verschiedensten Mangelercheinungen des Kopfes („*Der stumpfe Kopf ermangelt des Witzes, der Dummkopf des Verstandes*“, *ibid.*) und die aus ihnen hervorgehenden Typen von wenn nicht kranken, so doch beeinträchtigten Menschen auf. Er macht beinahe amüsiert darauf aufmerksam, dass in der bürgerlichen Gesellschaft, in der der *Betrüger* zum Normalfall geworden ist, „ein guter Mensch“ in sein Gegenteil verkehrt wird und als „*Einfaltspinsel*“ (p. 89) ausgelacht wird. Ein zentrales Unterscheidungsmerkmal zu Pomponazzis rationalitätsgläubigem Denken lässt sich am plakativen Ausdruck, den Kant seiner Desillusioniertheit gibt, festmachen; Desillusioniertheit bezüglich der *Ohnmacht* der meisten Menschen, ihren Leidenschaften mit vernünftigen Gründen beizukommen.

Aus dieser Ohnmacht entstehen der *Tor* bzw. die *Torheit* und der *Narr* bzw. die *Narrheit*, zusammengefasst in der ersten Gruppe der Gebrechen bzw. Krankheiten des Kopfes, den „*Gestörten*“, „*welche die freie bürgerliche Gemeinschaft nicht aufheben*“ (p. 892). Beide Typen werden von Kant daher als mehr oder weniger notwendige oder unvermeidliche Teile des gesunden Menschentyps angesehen¹³⁴, obwohl er dem Narren kaum Chancen einräumt, wieder klug zu werden, da bei diesem „*ein albernes Hirngespensst, das ihre [der Vernunft] Grundsätze umkehret*“ (p. 891) herrsche.

Die zweite Gruppe von Krankheiten beinhaltet die *Blödsinnigen* bzw. die *Blödsinnigkeit* (Ohnmacht des Gedächtnisses, der Vernunft und u.U. auch der Sinnesempfindungen; Typen dieser Gattung befinden sich im „*Stande der Kindheit*“, vgl. p. 892).

Schließlich gibt es die dritte Gruppe der *Gemütsge störten* bzw. der *Verkehrtheit*, die sich in den Formen der *Verrückung*, des *Wahnsinns* und des *Wahnwitzes* ausbilden kann. Der Typus, der nun der Verrückung zugeordnet wird, ist der *Phantast*. Ich

¹³³ Kant, p. 887/888. Im Folgenden setze ich bei kurzen Zitaten die Seitenzahl in Klammer direkt hinter das Zitat aus: Kant, *op.cit.*

¹³⁴ Auch Kant scheint – ähnlich wie Pomponazzi – von der mehrheitlichen „normalen“ Dummheit der Menschen überzeugt: „*wer aber ohne Torheit ist, ist ein Weiser. Dieser Weise kann etwa im Monde gesucht werden; vielleicht, dass man daselbst ohne Leidenschaft ist und unendlich viel Vernunft hat.*“ (p. 890)

möchte mich auf Kants Definition des Phantasten konzentrieren, denn die beiden letzten Ausformungen der Krankheiten des Kopfes (Wahnsinn und Wahnwitz) rechnet er selbst zu den mehrheitlich unheilbaren, weil in ihnen „*der Verstand selbst angegriffen ist*“ (p. 900) und „*man aus allenfalls richtigen Erfahrungen ganz verkehrt urteilt*“ (p. 897).

Wie kommt es also zur Definition des „Phantasten“ als Typus der „Verkehrtheit“ resp. der „Verrückung“? Kant geht davon aus, dass „*die Seele eines jeden Menschen*“ (p. 893) den Dingen und Empfindungen (von diesen „Dingen“) „*chimärische Züge*“ (ibid.) verleiht und zwar aufgrund ihrer „*schöpferischen Dichtungsfähigkeit*“ (ibid.). Er unterscheidet den Zustand des Träumens von jenem des Wachens, wobei die Vorstellungen – „Chimären“ – im Traum als „Ersatz“ für die (sinnlichen) Empfindungen im Wachsein definiert werden und dort, im Traum, als wirklich angesehen werden dürfen. Kant fährt im Hinblick auf das Krankhafte fort, dass es auch Chimären gäbe, die gewisse „*Organe des Gehirns verletzt hätten*“ (ibid.) und zwar

„dermaßen, dass der Eindruck auf dieselbe [gemeint ist hier das Organ] eben so tief und zugleich eben so richtig geworden wäre, als ihn eine sinnliche Empfindung nur machen kann, so wird dieses Hirngespenset selbst im Wachen bei guter gesunder Vernunft dennoch für eine wirkliche Erfahrung gehalten werden müssen.“ (ibid.)

Das Krankhafte beginnt dort, wo es nicht mehr möglich ist, den von derartig starken Chimären Bezauberten mit Vernunftgründen zum Zweifeln an „*der Wirklichkeit seiner vermeinten Empfindung*“ (p. 894) zu bringen. Es geht Kant um die Unterscheidung von wirklich und unwirklich, welche noch kein Urteil über wahr und falsch ist, da ein Phantast sehr wohl noch aus „eingebildeten Erfahrungen“ richtige Vernunftschlüsse zu ziehen vermag. Es handelt sich „nur“ um eine *Verrückung*, da sich ein Phantast gewisse Dinge als wirklich vorstellt, „*von denen gleichwohl nichts gegenwärtig ist*“ (ibid.). Es ist also die Fähigkeit, *da* etwas zu sehen, *wo* nichts ist bzw. nicht das zu sehen, was da ist, „*sondern was ihnen ihre Neigung vormalt, [...] jene Dame durch ein Seherrohr im Monde die Schatten zweier Verliebten, ihr Pfarrer aber zwei Kirchtürme*.“ (p. 895) Das, was vorgestellt wird (also tatsächlich *vor* eine wirkliche Empfindung oder ein wirkliches Ding *gestellt* wird), hängt laut Kant von den Gemütsschwächen der betroffenen Person ab. Die „*phantastische Gemütsbeschaffenheit*“ äußert sich in folgenden Fällen am häufigsten: in der Hypochondrie (als „*innere Phantasterei*“, da sie die Empfindungen des eigenen körperlichen Zustandes verfälscht), in der Melancholie (der Mensch als „*Phantast in Ansehung der Übel des Lebens*“, p. 896), natürlich in der Liebe, in der Erinnerung (als

„chimärische Vorstellung wer weiß was vor [für] eines vormaligen Zustandes, der wirklich niemals gewesen ist“, p. 897) – und schließlich in der Politik; denn:

„das feine Kunststück der alten Staaten bestand darin, die Bürger für die Empfindung der öffentlichen Wohlfahrt zu Phantasten zu machen. Wer durch eine moralische Empfindung als durch einen Grundsatz mehr erhitzt wird, als es andere nach ihrem matten und öfters unedlen Gefühl sich vorstellen können, ist in ihrer Vorstellung ein Phantast.“ (p. 896)

Diese Aussage finde ich besonders dann bemerkenswert, wenn man wie Kant davon ausgeht, dass sich eigentlich nur in der bürgerlichen Verfassung (und nicht im Bauernstand, bei den „Wilden“ oder bei sonstigen, „im Zustande der Natur“ Lebenden, vgl. p. 898/899) die Gebrechen des Kopfes ausbilden können. Genau diese Ansicht teilt Kant mit Pomponazzi, der ja immer wieder betont, dass es die Methode der Gesetzesgeber sei, den Bürgern (*cives*) allerlei Märchen zu erzählen und sie gewissermaßen zu zwingen, den Märchen auch Glauben zu schenken:

„Denn wie der Arzt viele Geschichten erfindet, um den Kranken wieder gesund werden zu lassen, so wird der Politiker zum Märchenerzähler, um die Bürger auf den rechten Weg zu bringen.“¹³⁵

Kant geht in einem gewissen Sinn weiter als Pomponazzi: Erstens behauptet er, dass nicht unbedingt die Bürger schon an sich einfältig wären, sondern erst dazu *gemacht* würden – und zwar durch ein „Kunststück“. Zweitens sieht er deren Einfältigkeit nicht in ihrem Denken (bzw. ihrer Gedankenlosigkeit wie bei Pomponazzi) begründet, sondern in der Manipulation ihrer *Empfindungen*. Kant weiß genau, dass sich die Meinung der Bürger auf deren „Eindruck“ von der Welt gründet; er weiß aber auch – und darauf kommt es mir hier an –, dass das feine bzw. subtile Kunststück des Staates darin besteht, nicht physischen Druck auf die Meinungen seiner Bürger auszuüben (wie z.B. durch Verfolgung während der Inquisition), sondern Einfluss auf deren Empfindungen bzw. Vorstellungen (nachdem wir gesehen haben, dass es für Kant auch Vorstellungen gibt, die so stark wie sinnliche Empfindungen sind). Diese Einflussnahme beinhaltet einerseits den Vorteil, dass das gemeinsame Phantasma der Wohlfahrt und des Gemeinwohls in der bürgerlichen Gemeinschaft aufkommt – das Kunststück der „alten Staaten“. Andererseits verlegt Kant die Produktion von Phantasten in eine unbestimmte Vorzeit, als ob es sich um ein zu seiner Zeit schon aufgegebenes politisches Vorgehen handle.

Kant unterscheidet bei den politischen Phantasten die „*Enthusiasten*“ von den „*Fanatikern*“ („*Visionär, Schwärmer*“, p. 896). Erstere sind dafür verantwortlich, dass

¹³⁵ Pomponazzi, *op.cit.*, XIV, p. 199

„in der Welt etwas Großes ausgerichtet worden“ (ibid.) ist; letztere aber sind eigentlich Verrückte, die bis zum Äußersten gehen, das Volk womöglich sogar durch ihre eigene Begeisterung mitzureißen vermögen und somit gefährlich werden können: „Die menschliche Natur kennet kein gefährlicheres Blendwerk.“ (ibid.) Vom Enthusiasten ist der Weg nicht mehr weit bis zum Genie, der des Fanatikers führt aber zum Volksverhetzer, da Kant es als das Schlimmste wertet, wenn „der betrogene Mensch [durch Selbst- bzw. Fremdbetrug] Talente hat und der große Haufe vorbereitet ist, dieses Gärungsmittel innigst aufzunehmen“ (ibid.). Soviel zur politischen Brisanz der Herstellung von Phantasten durch einen Staat bzw. der Herstellung eines Staates durch Phantasten.

Kant erwähnt allerdings, dass sich dieser Staat auch um die (von ihm geschaffenen) Phantasten und auch um alle übrigen Kranken der zweiten großen Gruppe kümmert; immerhin werden sie als eine Bedrohung für „die freie bürgerliche Gemeinschaft“ (p. 892) gewertet und sind genau jene, „deren sich die obrigkeitliche Vorsorge [Fürsorge] annimmt und um welcher willen sie Verfügungen macht.“ (ibid.) Kant geht es gar nicht vorrangig um die Ursache dieser Krankheiten. Auf diese kommt er nämlich erst am Schluss seines Artikels zu sprechen. Hier allerdings wird „die Wurzel“ der beschriebenen Übel in den Körper verlegt und hat „ihren Hauptsitz mehr in den Verdauungsteilen, als im Gehirne“ (p. 900); keinesfalls darf davon ausgegangen werden, die Gemütsstörung hätte ihren Ursprung in Gemütsregungen wie Hochmut, Liebe oder in zu starkem Nachsinnen (vgl. ibid.). Diesen Krankheiten, da sie nunmehr vom Körper ausgehen, kann nur der Arzt beikommen – mit der Ausnahme erblich bedingter Übel, bei denen auch ein Arzt nichts mehr auszurichten vermag. Das Selbstverständnis des (noch) jungen Kant sei mit einem abschließenden Zitat veranschaulicht:

„Doch möchte ich ehrenhalber den Philosophen nicht gerne ausschließen, welcher die Diät des Gemüts verordnen könnte; nur unter dem Beding, dass er hievor, wie für seine mehreste andere Beschäftigung, keine Bezahlung fordere. Zur Erkenntlichkeit würde der Arzt seinen Beistand dem Philosophen auch nicht versagen, wenn dieser bisweilen die große, aber immer vergebliche Kur der Narrheit versuchete.“ (p. 901)

Weshalb die Kur der Narrheit laut Kant immer eine vergebliche bleiben muss, werde ich im Folgenden zu erhellen versuchen.

Kant prägt den Begriff des Phantasten und bringt damit eine gesellschaftlich imaginäre Bedeutung des Menschen zur Sprache – er bringt sie gewissermaßen hervor, (er)zeugt sie und verleiht durch diese „Kopfgeburt“ einem bestimmten Zeitgeist Ausdruck und Gestalt. Im Magma der imaginären Bedeutungen haben sich die frei flottierenden Bedeutungen rund um das *Phantasma* und die *phantasia* anscheinend zu einem bestimmten Begriff verdichten können. Hie und da schimmert auch bei Kant die ursprüngliche Bedeutung – die Grundlage für Begriffsverdichtungen aller Art – unter der Oberfläche der sekundären Einbildungskraft hervor, etwa wenn Kant von der „schöpferischen Dichtungsfähigkeit“ spricht. In seinem Artikel ordnet er jedoch die Phantasie in eine allgemeine Pathologie der menschlichen Seele ein: Die Grenze zwischen gesunder und kranker Vernunft ist gerade im Bereich der Einbildungskraft äußerst schmal, und es erweist sich als äußerst schwierig, diese Grenze überhaupt zu ziehen.

Kant hat aber völlig recht, die Unterscheidung zwischen wirklich und unwirklich, real und fiktiv einzuführen. Denn diese Grenzziehung ist selbst ein Akt der Phantasie, ein schöpferischer Akt, und Kant wandelt ebenso auf dieser Gratlinie¹³⁶ wie die von ihm beschriebenen Phantasten. Durch sie schafft Kant eine neue Unterscheidung zwischen normal und anormal, so als ob das Wirkliche das Normale wäre und das Unwirkliche das Anormale. Diese Geste von Einschluss und gleichzeitigem Ausschluss betrifft aber nicht nur den „Ausschluss“ des Anormalen und Unwirklichen. Erstens muss festgehalten werden, dass der „Ausschluss“ schon immer in der betroffenen Gesellschaft „miteingeschlossen“ ist; er ist daher kein vollkommener Ausschluss aus der *Welt*, kann gar keiner sein, da er selbst mit einer imaginären Bedeutung und einer gesellschaftlichen Funktion belegt ist. Zweitens – und dieser Punkt hängt mit dem ersten logisch zusammen – wird durch den Ausschluss nicht das *ganz* Andere geschaffen, sondern nur quasi die „Kehrseite“, die *andere* Seite derselben Gesellschaft. Wenn Kant von „gesunder Vernunft“ spricht, muss er notwendigerweise auch etwas über die „kranke Vernunft“ sagen. Die Gesellschaft und die von ihr instituierten

¹³⁶ An anderer Stelle, in den *Träumen eines Geistersehers*, ist sich Kant dieser willkürlichen Grenzziehung beinahe bewusst; er erkennt des Lesers möglichen Unwillen, sich auf eine „*ernsthafte Art über die Hirngespenster der Phantasten*“ den Kopf zu zerbrechen, an und verdenkt es ihm auch nicht, jene Geisterseher „*kurz und gut als Kandidaten des Hospitals*“ abzufertigen. Denn er weiß um die Projektionen der Metaphysiker, welche nur zu gern „*in dem fieberhaften Gehirne betrogener Schwärmer durch Hilfe der Metaphysik Geheimnisse aufzusuchen*“ hoffen. Im Grunde handle es sich jedoch um mehr oder weniger zufällige Folgen von körperlichen Ursachen, die einmal „*ein F-*“ werden können oder eine „*Erscheinung oder eine heilige Eingebung*“ (vgl. Kant, *op.cit.*, p. 959-960 bzw. A 72-73). Was Kant wohl unter dem „F-“ gemeint haben könnte, bleibt der Phantasie der Leserin/ des Lesers überlassen.

imaginären Bedeutungen brauchen, um „sie selbst“ bzw. identisch mit sich zu sein, das Andere als das in ihr, der Gesellschaft, Ausgeschlossene. Trotzdem kann und *will* sie sich ständig verändern: Nicht umsonst sagt Kant am Ende seines Artikels, dass der Philosoph „bisweilen“ die immer vergebliche Kur der Narrheit versuche. Er versucht sie immer wieder oder nach wie vor: bisweilen. Und er entdeckt jedes Mal: ihre Vergeblichkeit. Sisyphos.

K

„Auch als instituierte kann die Gesellschaft nicht anders sein denn als ständige Selbstveränderung. Denn sie kann nur als Institution einer Welt von Bedeutungen instituiert sein, die nie mit sich identisch sind und die nur sind, insofern Anderssein ihre wesentliche Möglichkeit ist. Zu dieser Institution müssen sich gesellschaftliche Individuen herausgebildet haben, die als solche nur existieren und funktionieren können, wenn ihre radikale Imagination von ihrer Sozialisation *geprägt*, jedoch nicht zerstört wird.“¹³⁷

Wenn wir Kants Aussage über die Gefährlichkeit der Narren, aber nicht der Phantasten mit Castoriadis deuten wollen, dann ergibt sich zuvorderst, dass die Phantasten einfach nur „bemitleidet“, der „obrigkeitlichen Vorsorge“ anvertraut und in Hospitäler gesteckt werden. Ihre „Einbildungen“ werden nicht ernst genommen, solange sie nicht zu mit Talent ausgestatteten „Fanatikern“ oder „Visionären“ werden. Die radikale Imagination *aller* Menschen wird jedoch durch die instituierte-instituierende Gesellschaft *geprägt*, wie sich Castoriadis ausdrückt. Kant als ein solches, *geprägtes* Individuum *prägt* seinerseits wiederum den Begriff des Phantasten – eine Weitergabe von einer imaginären Bedeutung durch die Gesellschaft an ein Individuum und zurück an die Gesellschaft. Wie geht diese Gesellschaft mit den von ihr/ durch sie *geprägten* Phantasten um? Scheinbar hat sie keine Angst vor ihnen, weil Phantasten ja zu bemitleiden sind – oder aber sie bemitleidet sie, um sich nicht vor ihnen fürchten zu müssen. Die Narren, bei denen noch keine wesentlichen Verstandestätigkeiten angegriffen sind, bilden offenbar eine viel größere Gefahr. Bei den Phantasten oder Verrückten „*leidet der Verstand eigentlich nicht, sondern nur das Vermögen, welches in der Seele die Begriffe erweckt, deren die Urteilskraft nachhero sich bedient, um sie zu vergleichen.*“¹³⁸ Anscheinend sind Phantasten und Narren dann doch nicht so weit

¹³⁷ Castoriadis, *Gesellschaft als imaginäre Institution*, p. 607

¹³⁸ Kant, *op.cit.*, p. 900

voneinander entfernt; zumindest besteht der Fehltritt der Phantasten in einem möglichen Fehlschluss, weil sie die Wirklichkeit *anders* wahrnehmen können als *gewöhnlich* (also *andere* Begriffszusammensetzungen denkbar machen). Damit ist aber nicht nur ein Fehltritt, sondern auch ein erster Schritt in Richtung einer (Selbst)Veränderung der Gesellschaft gesetzt. Vielleicht werden gerade deshalb die Phantasten und ihre Einbildungskraft nur bemitleidet und ihr ganz persönlicher *idion kosmon* nicht vollkommen zerstört¹³⁹. Dass der Umgang mit dieser *anderen* Wirklichkeit (als einer ebenso vom radikalen Imaginären geschöpften, aber den sekundären Begriff der *phantasia* betreffenden) sich gleichermaßen beständig verändern musste und muss, können wir an den unterschiedlichen historisch nachvollziehbaren Versuchen der Marginalisierung, des Ausschlusses bzw. Einschlusses, der Internierung, aber auch an den Aufständen und dem Aufbegehren der Marginalisierten erkennen¹⁴⁰.

Wir können uns fragen, ob nicht schon Pomponazzi zu den Phantasten zu zählen ist. Vielleicht ist er es tatsächlich, aber noch in einem „vorkantischen“ Sinn von Phantast. Denn nehmen wir die ursprüngliche Bedeutung von Phantasma ernst, so wird ersichtlich, dass Pomponazzi dementsprechend gehandelt hat: Nicht bloß einem aristotelischen Dogmatismus verhaftet bringt er eine neue imaginäre Bedeutung zur Sprache und somit „zur Welt“. Er belegt den *Menschen* mit dieser neuen Bedeutung, der *Sterblichkeit* sowohl des Körpers als auch der Seele, da beide eine nicht zu lösende Einheit bilden: Ich habe bereits betont, dass der Mensch bei Pomponazzi relativiert, also in Beziehung zu der Welt, in der er lebt, gesetzt und mit all seinen Charakteristika an diese Welt gebunden wird. Pomponazzi – wie Kant ein von seiner Gesellschaft *Geprägter* und gleichzeitig seine Gesellschaft *Prägender* – nimmt teil an der ständigen

¹³⁹ Es ist mir allerdings bewusst, dass es einen Unterschied gibt zwischen den politisch motivierten „Phantasten“ Kants und jenen Menschen, die tatsächliche Sinnestäuschungen erleiden (vgl. z.B. „Phantom“-schmerzen).

¹⁴⁰ Ich möchte an dieser Stelle nur zwei Verweise anbringen, da eine vertiefende Erörterung der Problematik das Vorhaben dieser Arbeit übersteigen würde und zu großen Teilen auch schon geleistet wurde. Der erste Verweis betrifft die frühen Arbeiten von Michel Foucault, insbesondere *Psychologie und Geisteskrankheit* (Frankfurt/ Main 1968; ursprünglich: *Maladie mentale et Psychologie*, Paris 1954) und *Wahnsinn und Gesellschaft* (Frankfurt/ Main 1973; ursprünglich: *Histoire de la folie*, Paris 1961). Zweitens ist es mir in diesem Zusammenhang ein Anliegen, auf ein Theaterstück zu verweisen, das in meinen Augen die oben angeschnittene Problematik im Kontext der Französischen Revolution von 1789, Wahnsinn, Internierung und Ausschluss kunstvoll verdichtet und exzellent zur Darstellung bringt: Peter Weiss, *Die Verfolgung und Ermordung Jean Paul Marats dargestellt durch die Schauspielgruppe des Hospizes zu Charenton unter Anleitung des Herrn de Sade*, Frankfurt/ Main 1964 (auch bekannt in seiner Aufführung und anschließenden Verfilmung durch Peter Brook unter dem Titel *Marat/ Sade*, 1964).

Neuschaffung des Welt- und Menschenbildes. Er legt aber nicht nur einen Schleier über seine wirkliche Meinung – wozu ihn, wie ich gezeigt habe, das inquisitorische Zensursystem zwingt –, sondern auch einen diesmal kaum zu lüftenden Schleier über die Produktionsbedingungen seiner Aussagen über die Sterblichkeit der menschlichen Seele. Einerseits ist Pomponazzi sicher als Aufklärer zu werten, verdeckt aber andererseits mit ein und derselben Bewegung wieder das *Andere*. Indem er Gott aus der Position des alleinigen Schöpfers verdrängt, muss er an die leer gewordene Stelle etwas anderes setzen: die Natur und die natürliche Vernunft. Damit verdrängt er auf Neue die schöpferische Kraft der *phantasia* und lässt einfach wieder neues Gras über das Chaos und den Abgrund (Castoriadis) wachsen. Aus dieser Analyse geht hervor, dass die zentrale gesellschaftliche Bedeutung, an der sich der Ausschluss der *phantasia* orientiert, seit Pomponazzis Zeit die (natürliche) Vernunft ist.

Immer wieder bzw. nach wie vor müssen wir daher um die Anerkennung der ursprünglichen Bedeutung von Phantasma und *phantasia* kämpfen, und dieser Kampf kann nur in einer unaufhörlichen, fortlaufenden und reflexiv-reflektierten Bewusstmachung des radikalen Imaginären bestehen. Ich schließe dieses Kapitel mit dem Hinweis, dass wir die Veränderung der vom gesellschaftlichen Imaginären instituierten Verhältnisse und imaginären Bedeutungen *wollen* (können) müssen. Dazu darf erstens unsere eigene, radikale Imagination¹⁴¹ (die sich im *kosmos idion* am deutlichsten ausdrückt) nicht zerstört, sondern nur von der das „Individuum“ erst ermöglichenden Gesellschaft geprägt werden. Aber auch der Prozess der Einflussnahme auf sie, der Prägung und Manipulation (anhand von einfachen „Bildern“ ... zur *Bildung*) ist bestimmten Regeln unterworfen und muss diese, seine Regeln dauernd verändern bzw. anpassen. Die Gesetzgebung ist daher immer eine *Heteronomie*, da nie alle erst durch diese Regeln ihren Sinn erhaltenden Individuen (bzw. Subjekte), Objekte und Tätigkeiten gleichermaßen von ihnen betroffen sein können. Es gibt quasi immer einen „Rest“, mit dem sich bestimmte Typen von Individuen, Objekten und Tätigkeiten nicht identifizieren können oder lassen. Ich möchte nochmals Castoriadis zitieren, weil er für das Problem der Heteronomie ein

¹⁴¹ „Das radikale Imaginäre existiert als Gesellschaftlich-Geschichtliches und als Psyche-Soma. [...] als Psyche-Soma ist es Strom von Vorstellungen/ Affekten/ Strebungen. [...] Was in der Psyche-Soma-Einheit Setzung, Schöpfung, Seinlassen für die Psyche-Soma-Einheit ist, nennen wir radikale Imagination.“ (Castoriadis, *op.cit.*, p. 603)

Ziel und einen Weg veranschlagt, wobei mich ein scheinbar „einfach“ postuliertes „Detail“ dieses Weges stutzig gemacht hat:

„Die Überwindung dieser Selbstentfremdung – die unser Ziel ist, *weil wir es wollen* und weil wir wissen, dass auch andere Menschen diesen Willen haben; nicht etwa, weil die Gesetze der Geschichte, die Interessen des Proletariats oder das Seinsgeschick es verlangen –, die Einsetzung einer Geschichte, in der sich die Gesellschaft als selbst-instituierende nicht nur explizit weiß, sondern auch *werden lässt*, setzt eine radikale Zerstörung der bekannten Institution der Gesellschaft bis auf die letzten Fundamente voraus.“¹⁴²

Das Wollen, von dem Castoriadis hier spricht, muss aber prinzipiell *möglich* sein und auch das Wollen-Können muss erst bewusst (gemacht) werden; es muss ihm – dem Wollen – Raum gegeben werden, ein Raum, den ich nur als topologischen Möglichkeitsraum für die ursprünglichen Phantasmata, als platonische *chora*, umschreiben kann. Dieses Wollen und Begehren wird von Martha Nussbaum in einen zentralen Zusammenhang mit der Einbildungskraft, der *phantasia* gestellt. Ich werde im an- und gleichzeitig abschließenden Kapitel versuchen, der Möglichkeit des Willens zur Veränderung mithilfe Nussbaums Analyse einen klaren Ausdruck zu verleihen, der es am Ende vielleicht schafft, aus der Konjunktivform des „es könnte (möglich) sein“ in die Indikativform des „es ist (möglich)“ bzw. „es wird (möglich) sein“ zu wechseln.

3. Wirklichkeitswelt *versus* Möglichkeitswelt oder: Eine Brücke als Ausweg

Ich möchte an Martha Nussbaum anschließen, weil sie einerseits für die Erörterung der Bedeutung der *phantasia* ebenfalls bei Aristoteles einsetzt (wie schon Castoriadis)¹⁴³, und weil sie andererseits von Aristoteles ausgehend das Streben (*orexis*) und Wollen,

¹⁴² Castoriadis, *ibid.*, p. 609

¹⁴³ Martha Nussbaum, *The Role of Phantasia in Aristotle's Explanation of Action*, p. 221-269, in: Martha C. Nussbaum, *Aristotle's De Motu Animalium* (Translation with interpretative essays), Princeton 1978.

Nussbaum macht auch auf die Passage in *De Anima*, III, 7 (431a ff.) aufmerksam, in der Aristoteles behauptet, die Seele denke niemals ohne Phantasmata (vgl. p. 239 ff.). Sie entwickelt aber – wie ich kurz zeigen werde – ergänzende Schlussfolgerungen zu Castoriadis' Analyse in *La découverte de l'imagination* (s. *op.cit.*).

die Fähigkeit zur Selbstbewegung, die ja Zeichen für einen belebten Organismus ist, aufs Engste mit der Kraft der *phantasia* verbindet. Dabei wendet sie sich zuerst gegen die Versuche der Abbildtheorie(n), die Phantasie auf die Fähigkeit zur reinen Reproduktion von Bildern als „mentalen Bildern“ zu reduzieren. Nussbaum ist überzeugt, dass das Vorstellen (*imagining*) weitaus komplexer verläuft und sich nicht auf das Herstellen von Bildern (*pictures, images*) allein beschränkt.

Zuerst werde ich eine kurze Darstellung von Nussbaums Konzeption des Wollens (bzw. *desire*) anführen, um vom „Willen zur Veränderung“ – der *Verkennung* in eine *Anerkennung* der ursprünglichen Kraft der *phantasia* – wieder den Bogen zurück zum Phantasma zu schlagen. Es ist mir auch deshalb ein Anliegen, auf das Wollen und Begehren zu sprechen zu kommen, weil ich mit Castoriadis der Meinung bin, dass die Überwindung der Selbstentfremdung ein Ziel ist, *wenn* (bzw. *weil*) *wir es wollen*. Nun steht aber auf der Stufenleiter der seelischen Fakultäten (– eine Reminiszenz an die fakultative Psychologie der Renaissance – der Wille (*boulêsis*) gemeinsam mit dem Intellekt (*nous*) über der Fakultät der Phantasie, der Meinung (*doxa*) und der Wahrnehmung (*aisthêsis* als unterster Stufe). Wir haben schon gesehen, dass zum einen die Phantasie und der Intellekt nicht immer klar auseinander gehalten werden können. Das vernünftige Denken der menschlichen Seele ist auf die von der *phantasia* produzierten Phantasmata angewiesen. Die Seele denkt *ausschließlich* in „Anschauung“ dieser Phantasmata. Ähnlich verhält es sich zum anderen mit der Beziehung, die die Phantasie mit der Wahrnehmung verbindet. Wenn die Wahrnehmung als eine Seinsweise (*einai*) und die Phantasie als eine andere Seinsweise ein und desselben Prozesses („Verarbeitung der Wirklichkeit“) verstanden werden, dann kann das Problem, ob Wahrnehmung oder Denken allein ausreichen, ein Begehren bzw. Wollen hervorzurufen, als redundant erwiesen werden. Zwei Seiten derselben Sache bzw. dieselbe Sache, *betrachtet* aus zwei unterschiedlichen Perspektiven: Einverleibung und Verdauung, Verwandlung des Außen in ein Innen. Insofern kann angenommen werden, dass alle Tiere, die eine Form von Stoffwechsel aufweisen, auch irgendeine vage Form von *phantasia* besitzen. Nur: Von Tieren können wir nicht sagen, dass sie auch den „Willen zur Veränderung“ besäßen.

Woher „weiß“ die Seele nun aber, was sie *will*? Wie kann sie überhaupt wollen? Nussbaum geht dieser Frage in ihrem Essay nach – sie bezieht sich jedoch keineswegs

auf Aristoteles' *De Anima* allein, sondern auch auf die frühere Schrift *De motu animalium* (welche sie auch übersetzt hat). Dadurch richtet sie aber gleichzeitig die Perspektive neu aus: vom Menschen auf die Lebewesen im Allgemeinen und vom Intellekt als autokratisch über alle übrigen „Fakultäten“ herrschenden auf den Körper bzw. die Einheit und das wechselseitige Zusammenspiel von Psyche und Soma. Auch wenn Aristoteles manchmal Unterscheidungen einführt zwischen Wille und Begehren bzw. Begierde ¹⁴⁴, so möchte ich dennoch annehmen, dass es den freien Willen nicht ohne das körperliche Begehren gäbe. Welche Rolle spielt aber die Phantasie und das Phantasma im Stück vom Wollen und Begehren? Kann es eine „interessierte“ *phantasia* geben, und wenn ja, ist diese *phantasia* nicht schon wieder nur eine abgeleitete, sekundäre Form der ursprünglichen?

Castoriadis macht in dem bereits erwähnten Essay darauf aufmerksam, dass es mehr als nur *eine* Manifestation bzw. Ins-Werk-Setzung der sekundären Einbildungskraft gebe: Einmal taucht sie bei Aristoteles als eine Art Abglanz oder Echo („Resonanz“) der sensiblen Empfindungen auf, die zugleich durch das Zurückhalten der „Bilder“ die Erinnerung begründen: „*cette imagination peut sans doute être pensée comme « déterminée » depuis la sensibilité.*“ ¹⁴⁵ Kann es dieser abgeleiteten, scheinbar vom Sensiblen vollkommen abhängigen – determinierten – *phantasia* gelingen, einen menschlichen Indeterminismus zu erzeugen oder besser: den Grundstein für die menschliche *Autonomie* zu legen? Die zweite Art der abgeleiteten *phantasia*, die Castoriadis bei Aristoteles ausmacht, betrifft die Fähigkeit – nunmehr unabhängig von einer Präsenz des Sensiblen –, die „Bilder“ (zweiter Ordnung) „frei“ zu rekombinieren. Die einzigen Regeln, welchen die *phantasia* hier unterworfen ist, sind die Gesetze der Assoziation anhand von Ähnlichkeit ¹⁴⁶. Ist es vielleicht diese Ausformung einer scheinbar frei und spontan agierenden *phantasia*, welche den Willen zum Aufbrechen und Verändern der Gewohnheitsmuster initiieren könnte? Castoriadis liefert uns keine weitere Erklärungsmöglichkeit für ein menschliches Wollen, welches von der *phantasia* ausgelöst wird – zumindest nicht explizit und vielleicht auch mit dem guten

¹⁴⁴ Vgl. z.B.: „denn im überlegenen [*logistikon*] Teil tritt der Wille [*boulêsis*] auf, und im irrationalen [*alogon*] Teil die Begierde [*epithumia*] und der Mut.“ (*De Anima*, III 9, 432b 5-6) Dass Aristoteles aber eine Einteilung der Seele in Teile oder Fakultäten ablehnte, weiß zum einen schon Pomponazzi, zum anderen erwähnt dies auch Castoriadis mit dem Hinweis, diese „Fakultäten“ seien vielmehr die *dunameis*, die in der Seele „vorhandenen“ Möglichkeiten. (*La découverte de l'imagination*, p. 420)

¹⁴⁵ Castoriadis, *op.cit.*, p. 429 ff.

Grund, dass es sich beim „Willen zur Veränderung“ gar nicht um einen bewussten Akt handeln kann, der zuerst auf einer materiellen Basis seinen Nährboden finden muss. Eine reine und „zufällige“ Schöpfung *ex nihilo* also?

Martha Nussbaum versucht auf eine – eher der anglophonen als der frankophonen Wissenschaftstradition entsprechende – pragmatische Art, dem Phänomen der Wechselwirkung zwischen *phantasia*, der Vorstellung und *orexis*, dem Streben auf die Spur zu kommen. Sie erklärt in einem ersten Schritt das Zusammenspiel zwischen *aisthêsis* und *phantasia* in der aristotelischen Konzeption als die Interdependenz von einem passiven bzw. rezeptiven Vermögen (der Wahrnehmung als *dunamis*) einerseits und einem aktiven bzw. interpretativen Vermögen (der *phantasia*) andererseits. In Castoriadis' Worten wäre letzteres die Einbildungskraft als *puissance*, deren Akte bzw. Verwirklichungen die Phantasmata sind. Nussbaum selbst geht jedoch von der Bedeutung des Verbs „*phainesthai*“ aus: „etwas erscheint“ (*appears*). Etwas, das erscheint, wird aber immer schon unter einem bestimmten Gesichtspunkt, in einem speziellen Kontext *wahrgenommen*. Es erscheint *als*. Mit Nussbaum gelange ich wieder zu dem Punkt, an dem bzw. in dem es das Phantasma ist, welches etwas in etwas Bestimmtes zu verwandeln vermag. In *welches* Bestimmtes jenes „Etwas“ transformiert/ transfiguriert wird, kann sowohl in unserer Macht liegen als auch nicht.

Hier drängt sich eine Unterscheidung auf: Das Erscheinende liegt nicht in unserer Macht. *Wie* es uns erscheint, liegt aber in unserer Macht – welche immer gleichzeitig eine *begrenzte* Macht ist. Nussbaum führt diesbezüglich ein Zitat aus der *Nikomachischen Ethik* an, welches ich hier wiederholen möchte:

„All men strive for the apparent good (*phainomenon agathon*): but no one is in control of the appearing (*phantasia*): the way the end appears (*phainetai*) to someone depends on what sort of a man he is.“¹⁴⁷

Die Art, *was für ein* Mensch *irgendein* Mensch ist, bestimmt, wie diesem *einen* Menschen etwas *erscheint*. Oder anders ausgedrückt: Die Macht, die dieser eine Mensch über das *Wie* der unwillkürlichen Erscheinungen haben und ausüben kann, ist selbst wieder keine absolute Macht, sondern immer eine relative, weil im Verhältnis

¹⁴⁶ Dieser Bedeutungsstrang führt weg vom Begriff des Phantasmas; ich verweise hier nur auf die sich häufig mit diesem vermischende Bedeutungskette um das *eidolon* (verstanden als rein fiktives, poetisches Bild, Schattenbild (*skiagraphia*), Phantombild u.ä.).

¹⁴⁷ Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, 1114a 32 ff, zitiert nach Nussbaum.

stehende.

Wir sind hier bei einem Paradoxon oder auch bei einer Aporie angelangt: Wir (Menschen) sind frei und gleichzeitig sind wir nicht frei (zu wollen). Denn: Was der Mensch will, ist abhängig von den körperlichen und den gesellschaftlichen Einflüssen. Insofern kann der Mensch keinen freien Willen besitzen¹⁴⁸. Wie jener Mensch mit diesen Einflüssen umgeht, wie er sie in seine Vorstellung, in sein Denken und in seine Handlungen einbezieht – wie viel und welchen *Raum* er ihnen zuteilt, liegt jedoch wieder in seiner Hand. Dieses „Wie viel“ und „Wie“ betrifft das *Denken* und dessen Kooperation mit der Phantasie. Denn wollen wir einen freien Willen postulieren, müssen wir immer gleichzeitig auf die menschliche Fähigkeit zu denken rekurrieren. In anderen Worten: Die Einbildungskraft allein reicht nicht aus, um die auftauchenden Erscheinungen zu ordnen, untereinander und zueinander in Verhältnisse zu setzen, zu verbinden und zu trennen: „*phantasia is a necessary condition for desire, which must prepare desire before desire can lead to actions*“¹⁴⁹.

Nussbaum sucht einen Ausweg aus der oben beschriebenen Ausweglosigkeit (*aporia*): Die für den Menschen wesentliche Form des Begehrens ist der freie Wille; nur der „beratenden“ („*deliberative*“) *phantasia* gelingt es, die volitive Kraft bzw. den Wunsch (*orexis*) in den Willen (*boulêsis*) zu verwandeln („*prepare desire*“). Nussbaum beruft sich dabei auf Aristoteles' Unterscheidung zweier Formen von *phantasia*, die überlegende und die wahrnehmende:

„In der Weise, wie ein Lebewesen ein Strebevermögen hat, ist es fähig, sich selbst zu bewegen. Strebensfähig [*orektikon*] ist es jedoch nicht ohne Vorstellung, jede Vorstellung [*phantasia*] aber ist entweder mit Überlegung [*logistike*] oder mit Sinneswahrnehmung [*aisthetike*] verbunden. An dieser (letzteren) haben auch die übrigen Lebewesen teil.“¹⁵⁰

Nur die überlegende bzw. beratende *phantasia* kann ein Bewusstsein von mehreren möglichen Wunschobjekten bilden: Sie bezeichnet die Fähigkeit, mehrere Erscheinungen, die im Phantasma als „diese da“ bestimmt worden sind, gegeneinander abzuwiegen, miteinander zu vergleichen und sich ihrer Gründe und Folgen bewusst zu werden. Durch die Phantasie übersteigt der Mensch den raumzeitlichen Rahmen des

¹⁴⁸ Das dürfte übrigens Pomponazzis Haltung zur Frage des Determinismus gewesen sein: Die auf den Menschen einwirkenden, äußeren Einflüsse sind zwar nicht mehr göttlicher Natur, determinieren aber genauso stark; es sind dies nämlich vorwiegend Astraleinflüsse (aus der Sphäre der Sterne als den „Intelligenzen“) oder durch jene vermittelte, materielle Einflüsse terrestrischer Art. Vgl. die Ausführungen von Eric Weil, *op.cit.*, p. 54-61.

¹⁴⁹ Nussbaum, p. 221/222

¹⁵⁰ Aristoteles, *De Anima*, III 11, 433b 27-30

Augenblicks, da Verknüpfungen zwischen Vergangenheit und Zukunft möglich werden¹⁵¹.

Neben der Fähigkeit, die mannigfaltigen Erscheinungen nach einem Kriterium zu ordnen, weist Nussbaum auf einen weiteren, nicht minder ausschlaggebenden Aspekt der *phantasia* in ihrer das Begehren „präparierenden“ Rolle hin. Sie stellt die Hypothese auf, dass Aristoteles das Begehren nicht ausschließlich vom Denken abhängig machen konnte, da seine Konzeption von Bewegung in erster Linie eine physikalische ist und als solche nach einem konkreten „Objekt der Begierde“ Ausschau hält. Deshalb muss er das Phantasma als ein alles Denken begleitendes einführen, macht es doch dem Bewusstsein des Lebewesens (sowohl des Tieres als auch des Menschen) das zur Bewegung motivierende Objekt *präsent*. Nachdem die Vorstellung als Bewegung definiert wurde, das Denken aber auf dieser Bewegung beruht, löst die denkende, immaterielle Bewegung *gleichzeitig* auch eine physiologische Veränderung aus:

„Aristotle does not wish to say that thought processes are identical with, or even necessarily accompanied by, any physiological change. But in living, sublunary creatures, every thought is accompanied by a quasi-sensory awareness of the form of the object, and this is necessarily linked to some physiological change. This argument implies that in cases in which a judgment opposes a sensory *phantasia*, this judgment cannot lead to action unless it is accompanied by a further activity of *phantasia*, hence a physiological change.“¹⁵²

Wir müssen also anerkennen, dass eine bloß vernünftige, aus einem logischen Urteil gewonnene *Ansicht* oder *Sichtweise* der Dinge noch „nichts bringt“, d.h. noch keine Wirkung auslöst (und dadurch auch noch keine Bewegung oder Veränderung hervorruft); Menschen handeln nicht einzig nach Vernunftschlüssen. So muss es auch zu einer analogen, körperlichen Veränderung kommen, damit sich der Mensch als Einheit von Psyche und Soma bewegen kann und wirklich aktiv – tätig – wird. Wir können daher keine Vernunftschlüsse *gegen* unseren Körper durchsetzen – wir können sie zwar gedanklich ziehen, eine Performanz erzielen wir jedoch nur mit einem „Gleichziehen“ des Körpers. Der Konvergenzraum der beiden ist die *Sprache*, in der und durch die Gedanken ihre performative Kraft ausüben können, da sie die

¹⁵¹ „They [human beings] become aware of several possible courses, and are able: (1) To see the consequences of an action as following from that action – the two “appearings” being thought by reason as a unity. (2) To measure one set of consequences against another in terms of some criterion whose maximization is desired – thus relating the two sets of consequences and making a unified appearing. The discrete considerations, “This or that,” become the unity, “This rather than that.”“ (Nussbaum, p. 263/264)

Möglichkeit ihres Ausdrückens (ihres Ausdrucks) dem Körper resp. der Stimme, der Mimik und Gestik verdanken. Phantasmata sind aber nicht einfache, bildhafte Eindrücke in die Seele, sondern Produkte der aktiven Interpretation und Umgestaltung der „Realität“ als solcher, als im Grunde nichts(aus)sagender ¹⁵³.

Ich komme nun zurück zum „Wollen“ und dem „Willen zur Veränderung“: Der Prozess der Bewusstmachung geht immer mit einer Veränderung einher; anhand der Einführung des Begriffs des Phantasten durch Kant habe ich versucht, eine zentrale oder primäre gesellschaftliche imaginäre Bedeutung herauszuarbeiten. Ich erinnere an eine weiter oben gestellte Frage: An welcher zentralen oder primären gesellschaftlichen Bedeutung orientiert sich das Ausschließen der Einbildungskraft? Ich glaube inzwischen antworten zu können, dass die Bedeutung, derentwillen die *phantasia* missverstanden, diskreditiert und marginalisiert wird, die der gesellschaftlich instituierten Vernunft ist. Die frühen, aufklärerischen Vorstellungen zum Vernunftbegriff setzen die Vernunft als ab-solut und natürlich. Als von der sublunaren Zone abgelöste „Intelligenzen“ stellt sich auch Pomponazzi die *reine* Vernunft vor. Weil sein Vernunftbegriff noch weit entfernt von der menschlichen Ratio auf „einem anderen Stern“ angesiedelt ist, muss er sich nicht so sehr wie die späten Aufklärer darum bemühen, die Vernunft und ihr Gegenteil zu konstruieren.

Bei Kant – und ich beziehe mich hier ausschließlich auf die in der vorliegenden Arbeit behandelte, frühe Schrift – fließt die gesamte argumentative Energie in den Versuch einer Unterscheidung zwischen gesundem und krankem Verstand: Die Phantasie und die Phantasten werden die Opfer einer Argumentation, die im Grunde von der Absicht – dem *Willen* – getragen ist, den Menschen die Augen zu öffnen. Den Phantasten wird aber im Vergleich mit noch schlimmeren Fällen von Geisteskrankheit zugestanden, richtige Schlüsse ziehen zu können (obwohl sie die „Rohdaten“ falsch interpretieren). Deren Schlüsse können zwar *auch* zum „Guten“ (das Beispiel der „Enthusiasten“), können aber genauso gut zum „Bösen“ oder „Gefährlichen“ führen (das Beispiel der „Fanatiker“ oder „Visionäre“). Deshalb ist es sicherer, Phantasten der Obhut der staatlichen Fürsorge zu überlassen und ihr Sprechen nicht allzu ernst zu nehmen. Heute

¹⁵² Nussbaum, p. 265/266

¹⁵³ Vgl. Castoriadis Begriff der „primären natürlichen Schicht“ in: *Gesellschaft als imaginäre Institution*, p. 579 ff. („Was da ‚entnommen‘ wird, muss in und von der gesellschaftlichen Institution erst gestaltet und umgestaltet werden. Schließlich und vor allem wird diese Gestaltung/ Umgestaltung erst in und mit den Veränderungen der ‚Sinneswelt‘ wirkend/ wirklich, wird erst in diesen Veränderungen sinnfällig und gegenwärtig.“, p. 580)

scheint die zentrale imaginäre Bedeutung unserer (scheinbar) säkularisierten Gesellschaft zwar noch immer die („humanistische“) Vernunft zu sein – sie ist aber durch die „Dialektik der Aufklärung“¹⁵⁴ hindurchgegangen: von der neuerlichen Verabsolutierung der Vernunft als einer „Göttin“ während der Französischen Revolution zum *vernünftig* geplanten und durchgeführten Horror des Dritten Reichs. Es drängt sich die Vermutung auf, dass die zentrale Bedeutung der Vernunft im 20. Jahrhundert an Wert, Wirklichkeit und Wirkkraft gegenüber der Performanz der Bilder eingebüßt hat.

Martha Nussbaum richtet sich gegen einen vereinfachenden Bildbegriff des Phantasmas: Ein Phantasma könne zwar *auch* bildhaft sein, aber seine primäre Aufgabe sei es, „etwas“ *präsent* zu machen. Es ist einleuchtend, dass die Präsenz von etwas nicht nur dessen Bild sein kann. Eine derartige Definition wäre zu restriktiv und zu reduktiv. Mein Vorschlag einer Definition von Phantasma ist vielmehr folgender: Das Phantasma ist immer die Präsentation eines Verhältnisses und nicht *eines Dings* oder *einer Sache für sich*. Immer muss schon das Verhältnis von Körper/ Individuum/ Innen/ Bewusstsein und Welt/ Gesellschaft/ Außen/ Ding auf irgendeine bestimmte Weise präsent sein. Daher ist es eine Missinterpretation, die Phantasie einzig als Abbilder produzierende Kraft darstellen zu wollen – Castoriadis und Nussbaum stimmen in diesem Punkt überein. Ein Verhältnis oder eine Beziehung muss nämlich keineswegs *ein* Bild ergeben. Ich glaube, dass genau dieses Missverständnis des Phantasmas als Bild, Abbild, „Phantasiegebilde“ und schließlich Trugbild zu einem breiten, instrumentellen bzw. performativen Einsatz in den vielfältigen gesellschaftlichen Schichtungen gelangt. Es scheint beinahe, als hätte die für das Selbstverständnis unserer Gesellschaft zentrale imaginäre Bedeutung der *Vernunft* ihre Vorherrschaft innerhalb des gesellschaftlichen Imaginären sowohl an die „Macht der Bilder“ als auch an die vermeintliche Bedeutung der *Information*¹⁵⁵ abgetreten. Dass

¹⁵⁴ Ich spiele hier auf die gleichnamige Arbeit von Theodor W. Adorno und Max Horkheimer (New York 1944 bzw. Amsterdam 1947) an.

¹⁵⁵ Ich möchte diese beiden zentralen gesellschaftlichen Bedeutungen nicht weiter ausführen, sondern nur im Sinn einer „Ahnung“ präsentieren. Zur Informationsgläubigkeit merke ich an, dass der Schein erzeugt wird, Information könne Wissen und eine vernünftige, diskursive Auseinandersetzung mit den Verhältnissen, die zu Problemen werden, *ersetzen*, so als ob eine maximale Quantität an Information ausreichen würde, um eine maximale qualitative Problembewältigung zu erreichen. Das jedoch nenne ich eine Täuschung und ein von den Gesetzgebern vermitteltes „Phantasiegebilde“ zur besseren *Kontrolle* der BürgerInnen (vgl. die aktuellen, durch den Terroranschlag vom 11. September 2001 gerechtfertigten Versuche, die (jeweilige) „nationale Sicherheit“ z.B. dadurch zu gewährleisten, dass

sich die Bedeutung von Bildern, an denen sich die Gesellschaft orientiert, derartig steigern konnte, dürfte zum einen mit den technischen Fortschritten des 20. Jahrhunderts zusammenhängen, die vor allem mit Fernsehen, Computer und Internet drei vorwiegend visuell-bildlich funktionierende Medien betrafen. Zum anderen ist die dadurch möglich gewordene permanente Berieselung der Individuen und deren radikaler Imagination mit Fixierbildern¹⁵⁶ vom Eigenen, Fremden, Weiblichen, Männlichen, Natürlichen, Künstlichen oder gar Künstlerischen zu einer scheinbar unveränderlichen, alltäglichen *Normalität* geworden. Ich möchte hier von einer „Kolonisierung“ sowohl der individuellen radikalen Einbildungskraft als auch des gesellschaftlichen Imaginären sprechen; zwei Beispiele aus dem Bildmedium par excellence, dem Fernsehen seien angeführt: Die weltweite Aussendung US-amerikanischer TV-Seifenopern, welche die ganz bewusste Absicht verfolgen, „Werbung“ für die USA zu machen, indem sie „schöne Bilder aus einer schönen (neuen) Welt“ zeigen. Oder aber der Umkehreffekt: Schöne Bilder aus einer schönen (alten) Welt, wenn es sich um „Dokumentarfilme“ über „Ureinwohner, Buschmänner und andere, glückliche Naturmenschen“ handelt – produziert von der „zivilisierten“ Gesellschaft für die Zivilgesellschaft.

Mit diesem knappen Exkurs in die Ambiguität der Bilderwelt habe ich ein letztes Mal versucht, der Ambivalenz des Phantasmas einen weiteren Aspekt abzurufen: Der spontan sprudelnde Fluss individueller und gesellschaftlicher Phantasmata erfährt immer aufs Neue eine Kanalisierung in vorgeschriebene, sich fortschreibende Bahnen. Der unaufhörliche Versuch, solche Bahnen geschichtlich-gesellschaftlich zu schöpfen und zu instituieren, wird ebenso unaufhörlich untergraben – und zwar von derselben paradoxen Kraft, der *phantasia*: Schöpfung und Zerstörung in ein und demselben Augenblick. Phantasten könnten jene Gratwanderer, Spurensucher und Brückenbauer zwischen Möglichkeitswelt und Wirklichkeitswelt sein, wenn sie die unwillkürlich auftauchenden Phantasmata immer aufs Neue zur Sprache und dadurch zur Welt bringen.

„On m’avait demandé: Racontez-nous comment les choses se sont passées « au juste ».

der Staat sich Zugang zu allen nur erdenklichen *Informationen* über die persönlichen Daten seiner BürgerInnen verschafft – um „die Bösen“ leichter und vor allem schneller zu finden...).

– Un récit ? Je commençai : Je ne suis ni savant ni ignorant. J’ai connu des joies.
C’est trop peu dire. Je leur racontai l’histoire tout entière qu’ils écoutaient, me semble-t-il,
avec intérêt, du moins au début. Mais la fin fut pour nous une commune surprise. « Après ce
commencement, disaient-ils, vous en viendrez aux faits. »
Comment cela ! Le récit était terminé.¹⁵⁷

¹⁵⁶ Vgl. Gudrun Perko, *Aufschlüsse der Einbildungskraft*, Pfaffenweiler 1993, p. 51 ff.

¹⁵⁷ Maurice Blanchot, *La folie du jour*, Paris 1973, p. 29

V. Conclusio, -ionis

„J’ai pourtant rencontré des êtres qui n’ont jamais dit à la vie, tais-toi, et jamais à la mort, va-t’en. Presque toujours des femmes, de belles créatures. Les hommes, la terreur les assiège, la nuit les perce, ils voient leurs projets anéantis, leur travail réduit en poussière, ils sont stupéfaits, eux si importants qui voulaient faire le monde, tout s’écroule.“¹⁵⁸

In der vorliegenden Arbeit habe ich eine Reise zu verschiedenen geschichtlich-gesellschaftlichen ZeitRäumen unternommen und folgende Stationen und Wegstrecken passiert: Die erkenntnistheoretischen Konzeptionen des Renaissance-Philosophen Pietro Pomponazzi, der – aus der neuaristotelischen Schule von Padua kommend – dem Menschen und seiner spezifisch menschlichen Vernunft, der *ratio*, eine neue gesellschaftliche Bedeutung verleiht. Die Menschen, ihr Vorstellen/ Sagen und ihr Tun sind wesentlich sterblich. Ihr Überleben, also in gewisser Hinsicht ihre *Unsterblichkeit* kann sich Pomponazzi nur anhand der *Vorbild*-Funktion bestimmter Individuen im Sinne ihres gesellschaftlichen Weiterlebens, weil Weiterwirkens vorstellen. Die wesentliche Sterblichkeit der Menschen und ihrer Seele hängt mit der unauflöslichen Verquickung des menschlichen Leibes mit der Seele zusammen, welche – im Rahmen der Renaissance-Kosmologie von Mikrokosmos und Makrokosmos – ihre Vermittlung durch die *Phantasmata* erfährt. Das Phantasma, ohne das die Seele nichts denken kann, habe ich als ambivalenten Wendepunkt, der sowohl das Sensible als auch das Intelligible auf paradoxe Weise in sich zu schließen vermag, beschrieben. Die sich zueinander in Beziehung setzenden Phantasmata bilden/ schaffen/ schöpfen aber auch einen Vorstellungsraum/ eine Möglichkeitswelt, wo nicht nur das *reine Werden* von Deleuze gedacht werden kann, sondern auch die Utopie einer besseren Gesellschaft, einer anderen Welt. Dieser mit der ursprünglichen-ursprungschaffenden Kraft der *phantasia* (als der „Mutter“ der Phantasmata) gezeugte ZeitRaum ist vielleicht analog zum Verdauungsapparat vorzustellen. Ein riesenhafter, beinahe monströser Magen, der die Erfahrungen vom eigenen und vom fremden Körper, die Welterfahrungen, sinnlichen Empfindungen, Wortbrocken und Gedankenstücke verdauen muss, indem er deren Kraft in sich aufnimmt, neue Kraft daraus schöpft und sich verwandelt – den

¹⁵⁸ Blanchot, *ibid.*, p. 12

verdichteten Unsinn der nunmehr verdauten Welt aber wieder in der Welt und an sie abgibt.

Mein Besuch beim Philosophen und Mediziner Pomponazzi führte mich einen Schritt weiter in die Welt der kirchlichen *doxa*. Die von Pomponazzi bewusst oder unbewusst etablierte Unterscheidung zwischen nicht wegzudenkendem Phantasma und wegzudenkendem Phantasiegebilde macht in Bezug auf die Methoden der kirchlichen Gesetzgeber erstmals *Sinn*. Anhand des Beispiels der inquisitorischen (Vorstellungs-) Zensur wollte ich Castoriadis' Theorie von einer sich selbst instituierenden Gesellschaft veranschaulichen. Die christliche Kirche als geschichtlich-gesellschaftliche imaginäre Institution legt mithilfe von Gesetzen die Grenzen des Vorstellbaren, Denkbaren und Lebzbaren auf radikale Weise fest. Hierzu bedient sie sich gewaltsamer Mittel – sei es in Form von physischer oder in Form von psychischer Gewalt. Sie wirkt sich in jedem Fall real sowohl auf die Psyche-Soma-Einheit der ihrem Machteinfluss ausgesetzten Individuen als auch auf die Objekte und Vorstellungen aus. Das radikale gesellschaftliche Imaginäre kann aber selbst von der einen *universellen* Machtanspruch erhebenden christlichen Kirche nicht vollkommen „abgedeckt“ bzw. kontrolliert werden. Gerade die Zeit um 1500 bringt für den imaginären ZeitRaum „Europa“ unzählige überraschende Ereignisse – herausragend die „Entdeckung der *Neuen Welt*“, deren Integration in eine gemeinsame Welt, in einen *kosmos koinos* nur noch bruchstückhaft gelingen kann. Dadurch eröffnen sich gleichzeitig Freiräume, in denen neue Weltvorstellungen Fuß fassen können. Pomponazzi hat einen solchen Freiraum für sich (und seine Welt) entdeckt und verteidigt ihn im Namen einer autonomen Naturphilosophie. Die eine solche Schöpfung immer begleitenden Paradoxa bringt er dabei nicht zum Schweigen, sondern setzt sie geschickt für seine philosophische Argumentation ein. Ohne auf die langfristigen Folgen einzugehen, war es mir bei der Darstellung von Pomponazzis Denken, Vorstellungswelt und seinem Kampf für die Emanzipation der Institution der Philosophie aus den Händen (aus der *mancipatio*) der Theologie ein Anliegen, den Prozess der ständigen Selbstveränderung einer Gesellschaft aufzuzeigen.

Dieser fortwährende Veränderungsprozess führte mich zurück zu den Folgen der Aufklärung über die „Natur der menschlichen Seele“, eine Aufklärung, welche immer auch als eine *Verklärung* aufgefasst werden muss. Bei Kant stieß ich auf die

Manifestation eines gesellschaftlich mittlerweile instituierten Phantasmas: Die philosophisch-erkenntnistheoretische Bedeutung des Phantasmas als nicht wegzudenkende „Begleiterscheinung“ allen Denkens wurde reduziert auf die Bedeutung des Phantasmas als Kennzeichen einer bestimmten Ausprägung von Denken: des krankhaften, anomalen Denkens der *Phantasten*. In seiner „Onomastik der Gebrechen des Kopfes“ pathologisiert Kant das Phantasma als Symptom eines *falschen* Denkens.

Heute können wir diese mit einer nunmehr rein negativen, rein chimärischen Bedeutung belegte Begrifflichkeit entweder annehmen und fortführen, oder aber wir nehmen Castoriadis' Entdeckung und Freilegung der verschütteten Bedeutung der *phantasia* ernst und versuchen, den ursprünglichen Wert des Phantasmas wieder ins Bewusstsein zu rufen. Ich wollte mit meiner Arbeit Castoriadis' Spur folgen und auf die *im Begriff* des Phantasmas selbst liegende Ambivalenz seiner Bedeutungen aufmerksam machen. Jegliches menschliche Denken sieht sich auf die eine oder andere Weise mit der Dimension des radikalen Imaginären konfrontiert; es darf nicht der Trugschluss gezogen werden, dass Phantasmata nur dem Denken gewisser Menschen innewohnen.

Mein Ausweg schließlich aus den Aporien dieser Arbeit soll ein Ausblick auf mögliche Bahnungen meiner philosophischen Vorstellungskraft sein: Die gesellschaftliche Institution des imaginären Bedeutungskonglomerats bestehend aus *Phantast*, *Phantasma*, *phainesthai* und *phantasia* soll den Wendepunkt meiner Denkbewegung bilden. Von diesem möchte ich immer wieder aufbrechen, um gesellschaftlich instituierte Phantasmata ins Bewusstsein der Wirklichkeitswelt zu holen. Vor allem die Verhältnisse zwischen den Individuen einer Gesellschaft (z.B. die Geschlechterverhältnisse als eine grundlegend-begründende Schicht des geschichtlich-gesellschaftlichen Imaginären¹⁵⁹) und die Beziehungen, die diese Individuen zu den Individuen einer anderen Gesellschaft instituierten, könnten mich zu einer fortsetzenden Beschäftigung mit gesellschaftlichen Phantasmen motivieren. Die imaginären Bedeutungen, die eine Gesellschaft der Frau/ dem Mann, dem Fremden/ der Fremden, dem/ der Geisteskranken, dem/ der Kriminellen, dem Kind und schließlich dem „Phantasten“ zuschreibt, werden ständiger Wandlung unterworfen.

¹⁵⁹ Vgl. Alice Pechrigl: *Corps transfigurés. Stratifications de l'Imaginaire des Sexes/ Genres. I. Du corps à l'imaginaire civique. II. Critique de la métaphysique des sexes*, Paris 2000

Um mit Castoriadis die Ebene des Sagens/ Vorstellens und die Ebene des Tuns zu unterscheiden, veranschlage ich mein Wollen als ein beide Ebenen durchkreuzendes, sowohl ein philosophisches Wollen, die Welt zu sagen/ vorzustellen, als auch ein pragmatisches Wollen, in dieser Welt zu tun und zu leben.

VI. Bibliographie

- Adorno, Theodor W. und Horkheimer, Max: *Dialektik der Aufklärung*, Fischer, Frankfurt/ Main, 1969
- Aristoteles, *Über die Seele* (griechisch-deutsch), hrsg. von Horst Seidl nach der Übersetzung von W. Theiler, Meiner, Hamburg, 1995
- Physik-Vorlesung über die Natur*, übersetzt von Hans Günter Zekl, Meiner, Hamburg, 1995
- Physikvorlesung*, übersetzt von Hans Wagner, Akademie-Verlag, Berlin, 1967
- Austin, J.L.: *How to do things with words. The William James Lectures delivered at Harvard University in 1955*, Oxford University Press, Oxford, 1965
- Blanchot, Maurice: *La folie du jour*, Gallimard, Paris, 2002
- Castoriadis, Cornelius: *La découverte de l'imagination*, p. 409-454; in: *Domaines de l'homme. Les carrefours du labyrinthe 2*, Éditions du Seuil, Paris, 1986
- Institution de la société et religion*, p. 455-480; in: *Domaines de l'homme. Les carrefours du labyrinthe 2*, Éditions du Seuil, Paris, 1986
- L'imaginaire: la création dans le domaine social-historique*, p. 272-295; in: *Domaines de l'homme. Les carrefours du labyrinthe 2*, Éditions du Seuil, Paris, 1986
- La logique des magmas et la question de l'autonomie*, p. 481-523; in: *Domaines de l'homme. Les carrefours du labyrinthe 2*, Éditions du Seuil, Paris, 1986
- Gesellschaft als imaginäre Institution*, Suhrkamp, Frankfurt/ Main, 1997
- Cranz, F. Edward: *The Renaissance Reading of the De Anima*, p. 359-376; in: *Platon et Aristote à la Renaissance*, XVIe Colloque International de Tours, Vrin, Paris, 1976
- De la Brosse, Olivier: *Lateran V*, in: O. de la Brosse/ J. Lecler/ H. Holstein/ Charles Lefebvre: *Lateran V und Trient* (1. Teil), versehen mit einem Anhang an Originaltexten (p. 457-506), Geschichte der ökumenischen Konzilien, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz, 1978
- Deleuze, Gilles: *Logik des Sinns*, Suhrkamp, Frankfurt/ Main, 1993
- Derrida, Jacques: *L'Écriture et la Différence*, Paris, 1967

- Gesetzeskraft. Der « mystische Grund der Autorität »*, Suhrkamp, Frankfurt/ Main, 1991
- Foucault, Michel: *Psychologie und Geisteskrankheit*, Suhrkamp, Frankfurt/ Main, 1968
- Wahnsinn und Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt/ Main, 1973
- Die Ordnung des Diskurses*, Fischer, Frankfurt/ Main, 1997
- Kant, Immanuel: *Versuch über die Krankheiten des Kopfes*, p. 887-901; in: *Vorkritische Schriften bis 1768*, Werkausgabe Band II, hrsg. Von Wilhelm Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt/ Main, 1996
- Träume eines Geistersehers*, p. 923-989; in: *Vorkritische Schriften bis 1768*, Werkausgabe Band II, hrsg. Von Wilhelm Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt/ Main, 1996
- Kessler, Eckhard: *The intellectual soul*, p. 485-534; in: *Cambridge History of Renaissance Philosophy*, ed. by Charles B. Smith, Cambridge University Press, Cambridge, 1988
- Kofman, Sarah: *Comment s'en sortir?*, galilée, Paris, 1983
- Kraye, Jill: *Philologists and philosophers*, p. 142-160; in: *Cambridge Companion to Renaissance Humanism*, ed. by Jill Kraye, Cambridge University Press, Cambridge, 1996
- The philosophy of the Italian Renaissance*, p. 16-69; in: *Renaissance and seventeenth-century rationalism*, ed. by G.H.R. Parkinson, Routledge, London/ New York, 1993
- Lyotard, Jean-François: *Das postmoderne Wissen. Ein Bericht*, p. 7-125; in: *Theatro Machinarum*, übers. von M. Kubaczek, W. Pircher, O. Pfersmann und J.P. Dubost, hrsg. von Wolfgang Pircher, Jg. 1, Heft 3/4, 1982
- La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Minuit, Paris, 1979
- Lohr, Charles H.: *Renaissance Latin translations of Greek commentaries on Aristotle*, p. 24-40; in: *Humanism and Early Modern Philosophy*, ed. by Jill Kraye and M.W.F. Stone, Routledge, London & New York, 2000
- Merlo, Grado Giovanni: *Coercition et Orthodoxie: Modalités de communication et d'imposition d'un message religieux hégémonique*, p. 101-118; in: *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XIIIe au XVe siècle*, Table ronde organisée par l'École française de Rome, en

- collaboration avec l'Institut d'histoire médiévale de l'Université de Padoue (Rome, 22-23 juin 1979), École française de Rome, Palais Farnèse, 1981
- Musil, Robert: *Der Mann ohne Eigenschaften*, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg, 1978
- Nussbaum, Martha C.: *The Role of Phantasia in Aristotle's Explanation of Action*, p. 221-269; in: *Aristotle's De Motu Animalium* (Translation with interpretative essays), Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1978
- Park, Katherine: *The organic soul*, p. 464-484; in: *Cambridge History of Renaissance Philosophy*, ed. by Charles B. Smith, Cambridge University Press, Cambridge, 1988
- Perko, Gudrun: *Aufschlüsse der Einbildungskraft. Auswirkungen und Wirkungsweisen der Phantasie*, Centaurus, Pfaffenweiler, 1993
- Pechriggl, Alice: *Corps transfigurés. Stratifications de l'imaginaire des sexes/genres*. (I. Du corps à l'imaginaire civique; II. Critique de la métaphysique des sexes), L'Harmattan, Paris, 2000
- Pine, Martin: *Pomponazzi and the problem of "Double Truth"*, p. 163-176; in: *Journal of the History of Ideas*, Vol. XXIX, April-June 1968
- Pomponazzi, Pietro: *Abhandlung über die Unsterblichkeit der Seele* (lateinisch-deutsch), übersetzt von Burkhard Mojsisch, Meiner, Hamburg, 1990
- Rosset, Clément: *Das Reale in seiner Einzigartigkeit*, Merve, Berlin, 2000
- Samsonow, Elisabeth von: *Über Giordano Bruno*, p. 13-63; in: *Giordano Bruno*, ausgewählt und vorgestellt von Elisabeth von Samsonow, hrsg. von Peter Sloterdijk, Deutscher Taschenbuchverlag, München, 1999
- Schimmelpfennig, Bernhard: *Des Grossen Bruders Großmutter. Die christliche Inquisition als Vorläuferin des modernen Totalitarismus*, p. 285-296; in: *Die Anfänge der Inquisition im Mittelalter*, hrsg. von Peter Segl, Bayreuther Historische Kolloquien Bd. 7, Böhlau Verlag, Köln, 1993
- Schülting, Sabine: *Wilde Frauen, fremde Welten. Kolonisierungsgeschichten aus Amerika*, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg, 1997
- Siran, Jean-Louis: *L'illusion mythique*, Institut Synthélabo, Collection « Empêcheurs de penser en rond », Le Plessis-Robinson, 1998
- Sissa, Giulia: *L'âme est un corps de femme*, Odile Jacob, Paris, 2000
- Védrine, Hélène: *Les grandes conceptions de l'imaginaire de Platon à Sartre et Lacan*, Livre de Poche, Paris, 1990

- Walker, William: *Force, Metaphor, and Persuasion in Locke's A Letter Concerning Toleration*, p. 205-229; in: *Difference & Dissent. Theories of Tolerance in Medieval and Early Modern Europe*, ed. by Cary J. Nederman and John Christian Laursen, Rowman & Littlefield Publishers, Maryland, 1996
- Weil, Eric: *La Philosophie de Pietro Pomponazzi. Pic de la Mirandole et la critique de l'astrologie*, Vrin, Paris, 1985
- Weiss, Peter: *Die Verfolgung und Ermordung Jean Paul Marats dargestellt durch die Schauspielgruppe des Hospizes zu Charenton unter Anleitung des Herrn de Sade*, Suhrkamp, Frankfurt/ Main, 1964

Nachschlagwerke:

- Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, hrsg. von T. Bautz, Hamm, 1975 (bzw. 1999)
- Der Kleine Stowasser: Lateinisch-Deutsches Schulwörterbuch, Freytag, Wien, 1987
- Duden: Fremdwörterbuch, hrsg. vom Wissenschaftlichen Rat der Dudenredaktion, Bibliographisches Institut, Mannheim/ Wien/ Zürich, 1982
- Meyers Kleines Lexikon: Philosophie, hrsg. von der Redaktion für Philosophie des Bibliographischen Instituts, Mannheim/ Wien/ Zürich, 1987