

„Creixent saber, l'ignorança's desperta“ – Ausiàs Marchs *Cant CXIII* und die Grenzen des menschlichen Wissens

Isabel Müller (München)

■ 1 Zur Pluralisierung und Verbreitung von Wissen im 15. Jahrhundert

Im Europa des ausgehenden Mittelalters erfahren die Strukturen des Wissens einen grundlegenden Wandel. Dieser äußert sich zum einen in einer Vermehrung und Ausdifferenzierung der Wissensbestände (die einhergeht mit der allmählichen Loslösung der Wissenschaften von der Theologie), zum anderen in einer Popularisierung des Wissens, welche die bis 1300 weithin geltende Gleichung *clericus = litteratus*, *laicus = illitteratus* aufhebt. Sichtbares Zeichen für das die Grenzen der Universitäten und des lateinischen Gelehrtendiskurses sprengende Interesse an Bildung und den Bedarf an Unterweisung ist die stetig wachsende Zahl von Wissensliteratur in den Volkssprachen, die einer neuen Schicht alphabetisierter Laien grundlegende naturwissenschaftliche, medizinische, astronomische und historisch-geographische Kenntnisse, aber auch Morallehre und Glaubenswissen vermittelt.¹

1 Den Adressatenkreis dieser Texte bilden Angehörige des Adels und der städtischen Oberschicht sowie Vertreter handwerklicher, juristischer und merkantiler Berufe (wobei es der Gruppe der letztgenannten, welche vom Barbier bis hin zu Schmied reicht, dabei freilich weniger um umfassende Bildung als vielmehr um das für ihre Profession erforderliche Fachwissen zu tun war). – In den letzten zwei Jahrzehnten sind eine Reihe von Arbeiten publiziert worden, die einen Einblick darin geben, wie sich dieser Prozess der Pluralisierung und Verbreitung von Wissen in der *Corona d'Arago* vollzogen hat, genauer: welche sozialen Gruppen Träger dieser Transformation waren, auf welche Art und Weise Wissen vermittelt wurde, was für Wissensbestände hierbei den Schwerpunkt bildeten und, nicht zuletzt, durch welche Maßnahmen institutioneller Einflussnahme (etwa der Vergabe von Titeln und Lizenzen) auch dieses volkssprachige Wissen einer sozialen Kontrolle unterzogen wurde (stellvertretend seien hier nur die Veröffentlichungen von Lluís Cifuentes genannt, insbesondere seine bereits in zweiter Auflage verlegte Monographie *La ciència en català a l'Edat Mitjana i el Renaixement* [Cifuentes, 2006]).

Seit einiger Zeit beschäftigt sich auch die Literaturwissenschaft mit diesen Textsorten, wobei der Frage, auf welche Weise zeitgenössische literarische Texte wissenschaftliche Diskurse aufgreifen, kommentieren oder auch verfremden, besondere Aufmerksamkeit zukommt. Auch die March-Forschung hat in den letzten Jahren wiederholt auf die Relevanz dieser Fragestellung hingewiesen, allerdings setzen sich die bislang hierzu erschienen Arbeiten nur sehr punktuell mit diesem Merkmal der Dichtung des Valencianers auseinander.²

Im Folgenden soll es darum gehen, am Beispiel des *Cant CXIII*³ aufzuzeigen, wie March bestimmte Wissensdiskurse, hier vor allem aus dem Bereich der aristotelisch-thomistischen Psychologie und Ethik, literarisch inszeniert.

■ 2 *La vida-s breu e l'art se mostra longa*

Das Problem des Wissens bzw. der Begrenztheit des menschlichen Wissens beschäftigt March in einer Vielzahl von Gedichten, in wenigen jedoch ist es von so zentraler Bedeutung wie in dem *Cant CXIII*.⁴ Das Gedicht beginnt mit einer sich über vier Verse erstreckenden Glosse des bekannten ersten Aphorismus des Hippokrates, welche gleichsam als Motto des gesamten Texts fungiert:

-
- 2 Für Marchs Auseinandersetzung mit zeitgenössischen theologischen, moralphilosophischen und medizinisch-naturwissenschaftlichen Fragen sei exemplarisch auf die Arbeiten von Archer (1991 und 1993), Badia (1996 und 1997), Cabré (1996) und Terry (1994 und 1997) verwiesen.
 - 3 Einige einleitende Bemerkungen: Der *Cant CXIII*, der in frühen Handschriften und Drucken unter der Rubrik *cant moral* oder *obres morals* figuriert, gehört mit seinen 254 Versen (25 Strophen zu je 10 *deca-sil·labs* und eine *Tornada* bestehend aus vier Versen) zu den ‚langen‘ Gedichten des *corpus marquíà*. Statt der für Marchs Gedichte – und die Tradition der provenzalisch-katalanischen Dichtung insgesamt – typischen Kanzenonform mit Strophen à 8 Versen werden hier Strophen bestehend aus acht *versos croats* (umschlingende Reime: ABBA CDDC) und einem Distichon verwendet. Im *Cant CXIII* ist dieses Distichon in aller Regel als Sentenz gestaltet, die den Inhalt der vorangehenden Verse zusammenfasst (in den frühneuzeitlichen Drucken ist der Doppelpers auch typographisch von dem zugehörigen Oktett abgesetzt; zur Sentenz als Strukturelement für die Dichtung Marchs – mit Bezug auch auf den *Cant CXIII* – vgl. Archer, 2004). Die hier verwendete Strophenform findet sich in nur sieben weiteren Gedichten des Valencianers (LXXXVII, XCII, CXII, CXVI, CXVII, CXVIII und CXIX).
 - 4 Dies lässt sich schon allein quantitativ, an der Vielzahl der Lexeme aus der Isotopie des Wissens (*saber, conèixer, entendre, aprendre, comprendre, sabent, savi, ciència, enteniment, raó, seny, juí, experiment, art, ignorància* etc.) bemessen.

La vida's breu e l'art se mostra longa;
 l'esperiment defall en tota cosa;
 l'enteniment en lo món no reposa;
 al juhí d'hom la veritat s'allonga. (vv. 1–4)⁵

Die lateinische Version des Aphorismus war im Mittelalter weithin bekannt: „Vita brevis, ars longa, occasio praeceps, experimentum periculosum, iudicium difficile“.⁶ Auch existierten bereits seit dem 14. Jahrhundert volkssprachliche, namentlich katalanische Übersetzungen der Sprüchesammlung.⁷ Da die Kenntnis des genauen Wortlauts bei March wie auch bei seinen Lesern vorausgesetzt werden kann, erscheint es um so augenfälliger, dass der Dichter dem Sinnspruch durch die Veränderung des Ausgangstexts eine neue Wendung gibt. In seiner ursprünglichen Bedeutung beschreibt der Aphorismus die Herausforderungen des ärztlichen Handwerks: Ein Menschenleben reicht kaum, sich das große Feld medizinischen Wissens zu erarbeiten; und selbst wer die Theorie beherrscht, wird doch in der Praxis stets auf neue Proben gestellt – der günstigste Moment (*ocasio*) für einen ärztlichen Eingriff verstreicht in Windeseile, auf die Erfahrung (*experimentum*) ist nicht immer Verlass und eine Diagnose (*iudicium*) erweist sich in manchen Fällen als heikel. Marchs Interpretation des Aphorismus hingegen zielt in eine andere, allgemeinere Richtung: sie stellt die Erkenntnisfähigkeit des Menschen überhaupt in Frage. Das Wissen, welches der Mensch sich im Laufe seines Lebens erwirbt („art“, v. 1), aber auch seine kognitiven Fähigkeiten – versinnbildlicht in den Schlüsselbegriffen „esperiment“, „enteniment“ und „juhí d'hom“⁸ (vv. 2–4), die in exponierter Stellung jeweils am Versanfang stehen – sind limitiert. In diese Linie der Kritik schreibt sich auch der auf den ersten Blick ‚originalgetreue‘

5 ‚Das Leben ist kurz, das Handwerk hingegen erscheint von Dauer,/ die Erfahrung schlägt in allem fehl,/ der Verstand verweilt nicht in der Welt/ und von der Urteilkraft des Menschen entfernt sich die Wahrheit.‘ – Hier wie auch im Folgenden wird nach der von Pere Bohigas besorgten Ausgabe zitiert: Ausiàs March (2000), *Poesies*, Barcelona: Barcino. Die deutsche Übersetzung in den Fußnoten ist von der Verfasserin.

6 ‚Das Leben ist kurz; die Kunst ist lang; der rechte Augenblick geht schnell vorüber; die Erfahrung ist trügerisch; die Entscheidung schwierig.‘ (Hippokrates, 1994: 192)

7 Diese waren offensichtlich nicht nur für Vertreter medizinischer Berufe gedacht, sondern richteten sich auch an ein interessiertes höfisches bzw. städtisches Publikum (vgl. Carré in Hipòcrates, 2000: 7–27).

8 Während ‚esperiment‘ und ‚juhí d'hom‘ mit den lateinischen Termini ‚experimentum‘ und ‚iudicium‘ korrespondieren, tritt an die Stelle der hippokratischen ‚ocasio‘ bei March der Begriff ‚enteniment‘, wodurch der Wechsel des semantischen Wortfeldes – von ärztlicher Praxis hin zu menschlicher Erkenntnisfähigkeit – zusätzlich markiert wird.

Anfangsvers ein: das Verb *mostrar* wird hier nicht in seiner geläufigen Bedeutung von ‚zeigen, beweisen‘ verwendet – ‚das Handwerk erweist sich als lang‘ –, sondern im Sinne von ‚den Anschein von etwas geben‘, also: ‚das Handwerk ist nur dem Anschein nach langlebig‘. In Wirklichkeit jedoch, so die implizite Bedeutung des Verses, sind auch die menschlichen *artes*¹⁰ vergänglich und nichtig.¹¹

Während die vier Eingangsverse das Thema des Gedichts ankündigen, dienen die übrigen Verse der ersten Strophe und die Folgestrophe dazu, dieses weiter auszudifferenzieren (und damit gewissermaßen den ‚Plan‘ des Gedichts zu entwerfen):

No solament és falta de natura,
 mas nós matexs fem part en l'ignorança;
 aquesta és en tan gran abundança,
 que'l món nos és tenebra molt escura.
 Qui tant no sap, en dos errors encorre:
 ignora si, ne veu lo temps qui'l corre.

Naturalment Ignorança-ns guerreja.
 En esta part no podem d'ella storçre;
 per altres parts li podem camí torçre,
 mas no volem, de què-ns és cosa leja.

-
- 9 In diesem Sinne verwendet March das Verb auch an einer späteren Stelle: „Los béns del món mostren fi e no-n tenen“ (v. 229) // „Die weltlichen Güter geben vor ein Ziel zu haben, doch sie haben keines“.
- 10 Der Terminus *art* bedeutet hier nicht etwa ‚Kunst‘, sondern ‚Handwerk, erlernbare Kunstfertigkeit‘, entsprechend dem griechischen *techné* im Original (nur in diesem Sinne verwendet March das Lexem in seinem Werk: vgl. XXX,3; XXXII,34; XLIX,6; LXXI,27; LXXVI,34; XCVIII,34; CII,18; CXXVII,143 und 236; CXXVIII,66 und 386). Die uns heute geläufige Lesart des (dann isoliert zitierten) ersten Verses des Aphorismus als Preis der Langlebigkeit der Kunst (im Sinne von ‚Kunstwerk‘) im Vergleich zur Kürze eines Menschenlebens ist jüngeren Datums und beruht auf einer Missinterpretation des Begriffs *ars*.
- 11 Die in dem Gedicht zahlreichen Vergleiche und Metaphern aus der Welt der Medizin bestätigen diese Lesart, als Beispiel sei nur auf die Verse 81–84 verwiesen („Molt hom coneix, cuytat, corrent al metge,/ dient sos mals per fer sa vida larga./ De l'esperit, algun hom no s'allarga/ en demanar quin mal li té lo setge“ // ‚Ich kenne viele, die mit schnellen Schritten zum Arzt eilen/ und über ihre Wehwehchen klagen, damit dieser ihr Leben verlängere./ Doch wenn es um den Geist geht, hat es keiner eilig damit/ danach zu fragen, von welchem Übel er besessen ist.‘), in denen mit deutlichem Bezug zum Einleitungsvers („la vida's breu“ vs. „per fer sa *vida llarga*“) dem ärztlichen Handwerk (stellvertretend für die weltlichen *artes* überhaupt) jeder Belang abgesprochen wird: Wenn es um die Gesundheit der Seele und damit um das menschliche Heil geht, vermag kein Arzt zu helfen. (Vgl. auch die vv. 115–118, 149f., 181–188, 213f., 221–224.)

Ço que libert és a nós qu'aprenguéssem,
 no y trebllam per nostra negligença,
 e, mal fahent, de bé perdem sciència.
 Donchs, com serà que res de bé-ntenguéssem?
 Per dues parts l'ignorança és tanta,
 que'l més sabent, de si mateix s'espanta. (vv. 5–20)¹²

Die Unwissenheit („l'ignorança“) des Menschen hat zwei Ursachen: die eine liegt in seiner Natur („falta de natura“, v. 5) – an dieser trägt der Mensch keine Schuld –, für die andere zeichnet er jedoch selbst verantwortlich („nós matexs fem part“, v. 6). Einen ersten Hinweis auf die moralische und heilsrelevante Dimension der menschlichen „ignorança“ gibt der Vers 8, welcher vermittelt traditioneller Metaphorik auf die ‚Dunkelheit‘ („tenebra molt escura“) einer Welt ohne das ‚Licht‘ Gottes verweist: ein Leben in Unwissenheit ist zugleich auch ein Leben ohne Gott und somit ohne Aussicht auf Erlösung.

Die zweite Strophe greift den Gegensatz zwischen unverschuldeter und selbstverschuldeter „ignorança“ wieder auf. Auffällig ist eine schon in der ersten Strophe zu beobachtende Disproportion bei der Behandlung der beiden Aspekte (die auch für den Text in seiner Gesamtheit kennzeichnend ist): nur die Verse 11 und 12 beschäftigen sich mit der durch die Natur („[n]aturalment“, v. 11) des Menschen bedingten Unwissenheit, ganze sechs Verse (vv. 13–18) dagegen mit der durch seine „negligença“ verursachten.¹³ Diese unterschiedliche Gewichtung erklärt sich aus dem besonderen Status der letztgenannten: Wie bereits Pagès (1925: 136) mit

12 „Und dies ist nicht allein die Schuld der Natur,/ vielmehr tragen wir selbst zur Unwissenheit bei/ und diese ist so unsagbar groß,/ dass die Welt für uns tiefe Finsternis ist./ Wer das nicht weiß, verfällt zwei Irrtümern:/ er erkennt sich selbst und sieht die Zeit nicht, die ihn flieht. // Es ist naturgegeben, dass wir von Unwissenheit befallen sind./ In dieser Hinsicht [= in all jenen Dingen, in denen wir unserer menschlichen Natur unterliegen] können wir ihr nicht entkommen;/ doch können wir ihr in anderer Hinsicht [= in all jenen Dingen, in denen wir unserer menschlichen Natur nicht unterliegen] aus dem Weg gehen./ Aber das wollen wir nicht, darum ist sie uns auch so hässlich./ Das, was uns frei steht zu lernen/ wollen wir uns wegen unserer Nachlässigkeit nicht aneignen/ und indem wir schlecht handeln, verlieren wir die Kenntnis vom Guten./ Wie sollten wir da in der Lage sein, das Gute zu verstehen?/ Die Unwissenheit ist gleich in zweierlei Hinsicht so riesig,/ dass es auch dem Klügsten noch vor sich selbst graut.“

13 In der ersten Strophe ist nur der Vers 5 der *ignorança natural* gewidmet, während die durch den Menschen selbst verschuldete Unwissenheit immerhin drei Verse abhandeln (vv. 6–8). Dieses Verhältnis 1:3 wird in Strophe 2 bewahrt, lediglich die Anzahl der jeweiligen Verse verdoppelt sich von der ersten zur zweiten Strophe (Natur: 1 > 2 Verse, menschliche Nachlässigkeit: 3 > 6 Verse).

dem Verweis auf einen entsprechenden Passus bei Thomas von Aquin (*STh* Ia–II^{ae}, q. 76 a. 2 co.) bemerkt hat, ist die *ignorantia*, welche aus der Nachlässigkeit des Menschen resultiert (*propter negligentiam*) und somit eine willentliche ist (*ignorantia voluntaria*) – man vergleiche die Verse 13–16: „podem [...] mas no volem“, „[ç]o que libert és a nós [...] no y treballam“ –,¹⁴ aus theologischer Sicht eine Unterlassungssünde (*peccatum omissionis*).¹⁵ Das Verharren in einem Zustand der Unwissenheit hat jedoch noch eine weitere moraltheologische Implikation: Wer schlecht handelt („mal fahent“, v. 17) – und dies heißt in einem christlichen Kontext nichts anderes als dass man die eigentliche Bestimmung des Menschen, nämlich: ein gottgefälliges Leben zu führen, bewusst verkennt und sich, statt nach dem hohen Gut christlicher Tugend zu streben, allein den weltlichen Gütern hingibt –, verliert als Konsequenz aus diesem zum Habitus gewordenen Verhalten auch die Kenntnis vom Guten („mal fahent, de bé perdem sciença“, v. 17).¹⁶ Was für Folgen sich aus diesem Unvermögen, das ‚wahre‘ Gute zu erkennen, für den Einzelnen ergeben, wird im Verlauf des Gedichts noch weiter expliziert. Die zentrale Problematik des Texts ist in konziser Form jedoch bereits in diesen Versen formuliert: das Verhalten eines Menschen und seine Fähigkeit zur Erkenntnis bedingen einander, Wissen bzw. Unwissen hat damit stets auch eine moralische Dimension.¹⁷

14 In diesem Sinne auch an späterer Stelle: „si-ns pream poch, no-n cometem errades/ fins a venir que no-ns plau conexença/ de nós mateixs, axí de cors com d’arma./ D’aquest saber cascú ses mans desarma;/ de mal de si a’lgú no-l plau sciença.“ // „Sind wir mit uns selbst ehrlich, so begehen wir keinen Fehler,/ wenn wir zu der Erkenntnis gelangen, dass uns die Kenntnis/ von uns selbst nicht gefällt, und zwar in Bezug auf Körper und Seele./ Mit diesem Wissen möchte keiner etwas zu tun haben,/ keinem gefällt das Wissen um die eigene Unzulänglichkeit.“ (vv. 44–48)

15 Zu den unterschiedlichen Arten der *ignorància* und ihrem jeweiligen Sündengrad vgl. auch die Ausführungen Francesc Eiximenis’ im 54. Kapitel seines *Terç del Crestià* (Eiximenis, 1983: 86–88).

16 Der Begriff *habitus* fällt an dieser Stelle zwar nicht, muss aber implizit mitgedacht werden. Auch in Marchs Gedicht CIV,284f. wird der Zusammenhang zwischen einem (in diesem Fall explizit als *Habitus* bezeichneten) schlechten Verhalten und dem Verkennen der Wahrheit hergestellt: „ans de aver del ver la conexença/ [els hòmens] han engenrats hàbits dels mals conceptes“ / „noch bevor sie Kenntnis vom Wahren erlangen,/ haben die Menschen schon den Samen gelegt für die Habitus der schlechten Ideen“. – Üblicherweise findet der Begriff jedoch vor allem in denjenigen Kontexten Verwendung, in denen man ihn aus moralphilosophischer Perspektive zuallererst erwarten würde: nämlich immer dann, wenn von Lastern und Tugenden die Rede ist, die durch gewohnheitsmäßiges Handeln gleichsam in die Natur des Menschen übergehen (vgl. etwa C,153–160).

17 Die Verbindung von Wissen und Tugend (*bé*) auf der einen, Unwissenheit und Laster

■ 3 Gedichtaufbau, Dynamik und Sprecherhaltung

Der Aufbau des *Cant CXIII* lässt sich wie folgt beschreiben: In den ersten beiden Strophen wird die Argumentationslinie des ganzen Gedichts entwickelt. Die Verse 1–4 geben das Thema vor: die Begrenztheit des menschlichen Wissens (exemplifiziert anhand der *artes*) und der Erkenntnisfähigkeit des Menschen (*esperiment, enteniment, jubi*). Die nachstehenden Verse 5–20 fungieren als *introductio thematis*: sie führen die zentrale Unterscheidung zwischen unverschuldeter und selbstverschuldeter Unwissenheit (*ignorança*) ein und verweisen auf die heilsrelevante Komponente der Problematik. Der Ausführung des Themas (*dilatatio*) dienen die übrigen Strophen des *Cant*, wobei der eingangs gemachten *divisio thematis* entsprechend zunächst diejenige Unwissenheit abgehandelt wird, die in der Natur des Menschen (*natura*) ihre Ursache hat (Strophen 3–4), bevor dann, in weitaus ausführlicherer Form, auf die Ignoranz eingegangen wird, welche in der Nachlässigkeit des Menschen (*negligença*) gründet (Strophen 7–24). Der *Cant* endet mit einer Anrufung der Gottesmutter (der problematische Status dieser *Tornada* ist an späterer Stelle noch ausführlich zu kommentieren).¹⁸

Bevor anhand von ausgewählten Strophen die Argumentation des Texts nachvollzogen werden soll, seien noch einige Bemerkungen zur Dynamik des Gedichts und zur Haltung des poetischen Sprechers vorangestellt. Der *Cant* beginnt mit der Gemahnung an die Vergänglichkeit der Zeit – „[l]a vida's breu“ (v. 1)¹⁹ – und endet mit dem Tod: „Dels fets la fi la

(*mal*) auf der anderen Seite wird über die Assoziation des Zustands der Unwissenheit mit dem stark moralisch und religiös konnotierten Begriff *tenebra* implizit schon in Strophe 1 hergestellt.

18 Die Begriffe ‚thema‘, ‚introductio thematis‘, ‚divisio thematis‘, ‚dilatatio‘ sind mit Bedacht gewählt. In der Tat erinnert das Gedicht (insbesondere die ersten beiden Strophen) in seiner Struktur an zeitgenössische Predigttexte – mit dem (nicht unerheblichen) Unterschied, dass an die Stelle des auszulegenden Bibelworts (mit dem eine Predigt zu beginnen pflegt) der hippokratische Aphorismus als ‚thema‘ des Texts tritt (das Wort der göttlichen Autorität ist also durch das einer weltlichen ersetzt). Damit soll selbstverständlich nicht behauptet werden, March imitiere – oder gar: parodierte – die betreffende Gattung (auch ist dieses Gattungsmuster nicht für den Text in seiner Gesamtheit bestimmend). Nichtsdestoweniger scheint es plausibel anzunehmen, dass March – wie andere Dichter der Zeit auch – hier bewusst kompositorische Elemente verwendet, die einem üblicherweise in Predigttexten begegnen (Wenzel, 2005: 92–96).

19 Der Schlussvers der ersten Strophe nimmt diesen Gedanken wieder auf („ne veu lo temps qui'l corre“, v. 10). Das Vanitas-Motiv verstärkt den appellativen Charakter des Texts, d.h. die implizite Aufforderung an den Leser, sich vom Pfad der Tugend (der auch jener der Erkenntnis ist) nicht zu entfernen: gerade weil dem Menschen auf Erden

mort ne determena²⁰ (v. 241). Je näher das Ende von *Cant CXIII* rückt, desto größer wird der Raum, den die Todesthematik einnimmt.²¹ Dadurch wird das Moment der Dringlichkeit, welches im Vanitas-Motiv am Gedichtanfang zum ersten Mal aufscheint, unterstrichen: der Text gewinnt an Dynamik. Wie das Leben des Menschen, so suggeriert die Struktur des Gedichts, läuft auch der Text auf dieses eine Ziel zu: den Tod. Dem inneren Antrieb des Gedichts entsprechend nimmt auch der Grad der emotionalen Beteiligung des Sprechers zu. Während in den Anfangsstrophen allein das verallgemeinernde *Wir* verwendet wird – die erste Person Singular taucht erstmals in Strophe 7 auf, zu Beginn desjenigen Abschnitts also, der sich mit der schuldhaften Unwissenheit des Menschen auseinandersetzt –, verändert sich die Sprecherhaltung im Lauf des Gedichts von einem scheinbar unberührten Dozieren hin zu persönlicher Betroffenheit: in Vers 147 gesteht das poetische Ich im sprachlichen Gestus christlicher Reue die eigene Unzulänglichkeit ein („de mi confés [...]“), auf seine konkrete Situation – und nicht auf den Menschen als solchen – ist auch der Vergleich in Strophe 19 bezogen („semblant me trob al qui [...]“, v. 181) und in der Tornado schließlich spricht es als reuiger Sünder, dem nur noch die angerufene Gottesmutter zu helfen vermöchte. Die Veränderung in der Haltung des Sprechers hat Folgen auch für die argumentative Struktur des Texts: was wie ein moralischer Traktat oder eine Predigt mit klarem Aufbau und logischer Ordnung beginnt, wendet sich immer mehr zu einem dramatischen Monolog, in dem in Form nur noch lose miteinander ver-

nur kurze Zeit beschieden ist, soll er diese nicht mit jenen Dingen vergeuden, die ihn in die Irre leiten. Seneca interpretiert den ersten Vers des betreffenden Aphorismus' in seiner Schrift *De brevitae vitae* (I,1) in ebendiesem Sinne: das Leben *ist* nicht kurz, erst die Menschen *machen* es kurz, indem sie ihre Zeit mit nichtigen Dingen vergeuden, statt sich dem philosophischen *otium* hinzugeben.

20 ‚Ziel und Zweck der Dinge bestimmt allein der Tod.‘

21 Dies ist allein schon an der wachsenden Zahl von Versen ersichtlich, die um dieses Thema kreisen. In den Vergleichen der Strophen 12 und 19 dient das Motiv der Krankheit und des unerwarteten Todes dazu, die Ahnungslosigkeit der Menschen hinsichtlich ihres Schicksals zu illustrieren. Dieses Dilemma der menschlichen Existenz thematisiert – in dramatischerer Form – auch die Strophe 21. Der Sprecher setzt an mit der rhetorischen Frage „¿Qui pot saber què d'ell los fats ordenen,/ quant, com e hon finarà los seus dies?“ (vv. 201f.) // ‚Wer vermöchte zu wissen, was das Schicksal ihm vorherbestimmt hat,/ wann, wie und wo er seine Tage beenden wird?‘, und verdeutlicht das Gefühl der Ohnmacht, das den Menschen beim Gedanken an sein Ende befällt, anhand von Vergleichen aus unterschiedlichen Bereichen des Lebens (vv. 203–210). Unter diesem Aspekt behandelt auch die an einer späteren Stelle zitierte Schlussstrophe 25 das Thema des Todes.

bundener Strophen ein sündiges poetisches Ich sein Unvermögen beklagt, ein Leben im Sinne der christlichen Tugendlehre zu führen.

■ 4 *L'ignorança per falta de natura*

Nach den beiden einleitenden Strophen wendet sich der Sprecher zunächst derjenigen Form der *ignorança* zu, welche in der Natur des Menschen gründet. Diese *natürliche* Begrenztheit seiner kognitiven Fähigkeiten erklärt sich durch den Umstand, dass in den Prozess der Erkenntnis neben der Seele stets auch der Körper involviert ist – derjenige Teil des menschlichen Kompositums also, der aufgrund seiner Materialität korrumpierbar ist. Die Probleme, die sich aus diesem Abhängigkeitsverhältnis ergeben – der Mensch kann nur zu Erkenntnis gelangen, wenn Sinne und Intellekt fehlerfrei interagieren –, werden unter Zuhilfenahme von Konzepten aus dem Bereich der aristotelisch-thomistischen Psychologie beschrieben.²²

Es ist davon auszugehen, dass das zeitgenössische Publikum mit den zugrundeliegenden wissenschaftlichen Theorien durchaus vertraut war. Um auch dem heutigen Leser das Verständnis der im Folgenden zitierten Strophe 3 zu erleichtern, seien die wesentlichen Punkte hier jedoch noch einmal zusammengefasst:²³ Jede menschliche Erkenntnis nimmt ihren Anfang in der sinnlichen Wahrnehmung. Die *sensus exteriores* (Gehör-, Geruchs-, Geschmacks-, Tast- und Sehsinn) leiten die noch ungefilterten Sinneseindrücke an die *sensus interiores* weiter (*sensus communis*, *imaginatio*, *vis cogitativa* und *memoria*), die diese dann verarbeiten und in Form mentaler Bilder, der *species sensibiles*, verfügbar machen. Aus diesen *species sensibiles* formt der tätige Intellekt (*intellectus agens*) intelligible Bilder (*species intelligibiles*), d.h. er abstrahiert aus der konkreten, sinnlich wahrnehmbaren Form eines Gegenstandes seine universelle, von den individuellen Akzidentien befreite Wesensform.²⁴ Der mögliche Intellekt (*intellectus possibilis*)²⁵ schließ-

22 Beschreibungen dieser kognitiven Prozesse, an denen sowohl die sensitive als auch die rationale Seele teilhaben, finden sich auch an anderer Stelle von Marchs Werk (vgl. hierzu Cabré, 1996).

23 Bei meiner Darstellung stütze ich mich – neben den entsprechen Texten aus dem aristotelischen und thomistischem Corpus – im wesentlichen auf Harvey (1975) und van Steenberghe (1983: 79–93).

24 Um die Wesensform der Dinge, ihre ‚Washeit‘ (*quidditas*), abstrahieren zu können (und damit die Grundlage zu schaffen, um komplexere kognitive Prozesse in Gang zu setzen), bedarf der tätige Intellekt des *lumen naturale*. Dieses ‚natürliche Licht‘ des Verstandes erst ist es, welches die Erkenntnis ermöglicht (es ist das Apriori), Ausgangspunkt der Erkenntnis ist jedoch die Sinneswahrnehmung.

lich beurteilt, vergleicht und ordnet diese intelligiblen Bilder und gelangt auf diese Weise zu universellen Konzepten, den *universalia*.²⁶

Déu no ntenem sinó sots qualque forma
 presa pel seny, e Déu no és sensible,
 ne ns és a nós substància conexible:
 l'enteniment ab la rahó la forma.
 Los accidents sol bastam a conéixer,
 e havem obs los migs que disposts sien;
 embarchs havem tants, que'l juhí desvien,
 mudant juhí, minvant e fahent créxer.
 Nostre saber a molt poch nos abasta,
 e passió totalment lo degasta. (vv. 21–30)²⁷

Während die ersten fünf Verse das oben Referierte am Beispiel der Gotteserkenntnis gleichsam erläutern – der Mensch vermag mit den Sinnen nur die Akzidentien wahrzunehmen („[l]os accidents sol bastam a conéixer“, v. 25), erst der Verstand formt aus diesen Sinneseindrücken („sots qualque forma/ presa pel seny“, v. 21f.) intelligible Bilder und dringt so zum Wesen der Dinge selbst vor („substància“, v. 22)²⁸ –, benennt der Vers 26 die Bedingung dafür, dass dieser Erkenntnisprozess sich fehlerfrei vollzieht: „havem obs los migs que disposts sien“. Sind die Vehikel der Erkenntnis (*los migs*), die äußeren und inneren Sinne, nicht funktionstüchtig – sei es, weil sie einer Täuschung unterliegen, sei es, weil Krankheit, Schlaf oder Leidenschaft sie verdunkeln –, ist das Erkennen des Wahren und

25 Der *intellectus possibilis* muss gedacht werden als ein zunächst rein rezeptives, passives Erkenntnisvermögen, das erst durch die Aktivität des *intellectus agens* von dem Zustand der Möglichkeit (*potentia*) – daher die Bezeichnung als ‚möglicher Verstand‘ – in den der Aktualität (*actus*) überführt wird.

26 Der menschliche Verstand verfügt über keine angeborene Erkenntnis (*ideae innatae*), er muss sich diese erst durch Erfahrung erwerben (Thomas von Aquin gebraucht dafür das Bild der *tabula rasa*, einer leeren Tafel, die im Lauf des Lebens beschrieben werden muss [*STh* I^a, q. 101 a. 1]). Mit der Zeit entwickelt sich unser Verstand vom Stadium konfusen Wissens bis hin zu präziser Kenntnis.

27 ‚Gott verstehen wir nur anhand eines Bildes,/ erfasst von den Sinnen, Gott selbst aber ist nicht sinnlich wahrnehmbar/ und seine Substanz kann von uns nicht erkannt werden./ Erst der Verstand formt sie mit der Vernunft zusammen./ Wir sind lediglich dazu in der Lage, die Akzidentien zu erkennen,/ und dafür ist es notwendig, dass die Vehikel [der Erkenntnis] funktionstüchtig sind;/ es gibt so viele Hindernisse, welche die Urteilskraft fehlleiten,/ die Urteilskraft verändern, verringern oder vermehren./ Unser Wissen hilft uns nicht viel weiter/ und die Leidenschaft verbraucht es gänzlich.‘

28 So vermag der Mensch bei der Eucharistie sinnlich nur die Akzidentien von Brot und Wein zu erfassen (ihre Gestalt, ihren Geschmack etc.), nicht jedoch ihre Substanz: Leib und Blut Christi.

Eigentlichen im Grunde nicht mehr möglich. Dieser Zustand der Insuffizienz – so suggeriert zumindest die Darstellung des Sprechers – ist bei weitem der Regelfall:²⁹ die Urteilskraft³⁰ des Menschen („juhí“, v. 27), jene Instanz also, welche über die Nützlichkeit oder Schädlichkeit der wahrgenommenen Objekte zu befinden hätte, wird immer wieder mit Störfaktoren konfrontiert („embarchs havem tants, que'l juhí desvien“, v. 27), weshalb sie ihrer eigentlichen Aufgabe nicht nachkommen kann. Und auch das menschliche Wissen („[n]ostre saber“, v. 29), d.h. die empirischen Daten, mit denen die *virtus cogitativa* ihre Eindrücke im Prozess der Urteilsfindung abgleichen und gegebenenfalls korrigieren könnte, vermag nur wenig auszurichten: es ist zu schwach und unbedeutend, um sich der zerstörerischen Kraft der Leidenschaft („passió“, v. 30) entgegenzustellen.

Auf die menschliche Wahrnehmung, so das Fazit dieser Verse, ist nicht immer Verlass, und alles das, was der Mensch mit seinen Sinnen nicht wahrnehmen kann, entzieht sich gänzlich seiner Kenntnis.³¹

■ 5 *L'ignorança per nostra negligença*

Zu Beginn der Strophe 5 kündigt der Sprecher an, die Dinge, die dem Menschen aufgrund seiner Natur notwendigerweise verborgen bleiben müssen – „les coses amagades“ (v. 41) –, nunmehr beiseite zu lassen, um sich dem „ignorar que'ns encolpa“ (v. 43) zuzuwenden:

Leixant a part les coses amagades
que no'ntenem, e menys de nostra colpa,

29 Er befindet sich damit in Opposition zur gängigen scholastischen Lehrmeinung, welche die Möglichkeit des Menschen, mit Hilfe seiner Sinneswahrnehmung zu sicherer Erkenntnis über die ihn umgebende Welt zu gelangen, grundsätzlich positiv bewertet.

30 Es obliegt der *virtus cogitativa* – einem der vier ‚inneren Sinne‘ –, die Intention des betrachteten Objekts zu beurteilen. Da dieses Urteil das Ergebnis eines Denkprozesses ist (genauer: eines sorgfältigen Abwägens, der *collatio*), nennt Thomas von Aquin dieses Seelenvermögen beim Menschen *virtus cogitativa*, während es bei Tieren, die eher einer Art natürlichem Instinkt folgen, den Namen *virtus aestimativa* trägt. Das Vermögen der *virtus cogitativa* wird auch als *ratio particularis* bezeichnet, da sie die sensorischen Daten hinsichtlich ihrer Nützlichkeit für das Individuum in einer konkreten Situation bewertet, im Gegensatz zur *ratio intellectiva*, welche für universale Erkenntnis, abstrakte Prinzipien und Konzepte zuständig ist (*STh I^a, q. 78 a. 4*).

31 Gleiches gilt auch für die Strophe 4, auf deren gesonderte Kommentierung hier aus Platzgründen verzichtet werden muss. In den betreffenden Versen wird die Unterscheidung zwischen Form und Materie eingeführt: diese vermag der Mensch nur rational, nicht aber sinnlich nachzuvollziehen.

e ymaginant Pignorar que'ns encolpa,
[...].(vv. 41–43)³²

Dieser durch den Menschen selbst verschuldeten – und damit aus moral-theologischer Perspektive weitaus prekäreren – Unwissenheit widmet sich der zweite Teil des Gedichts. Schon aufgrund seiner Länge wirkt er unübersichtlicher und unsystematischer als das bisher Kommentierte. Einzelne Strophen sind zwar noch thematisch miteinander verbunden, insgesamt scheint ihre Anordnung jedoch eher willkürlich, ihre Verknüpfung lose. Diese Struktur entspricht einem bewussten Wechsel in der Argumentationsweise, der von dem Sprecher in den Versen 61f. auch thematisiert wird: „En general parlar mi no contenta,/ mas en donar del que yo dich exemple“³³. Die Strophen 7–24 verstehen sich in diesem Sinne als unterschiedliche und damit auch voneinander relativ unabhängige *exempla* für die Fehlgeleitetheit menschlichen Handelns. Die zentrale These des Texts – unmoralisches Verhalten hat stets den Verlust der Erkenntnisfähigkeit zur Folge – wird so in immer neuen Variationen präsentiert. Exemplarisch sei hier die Strophe 11 angeführt:

Quant per son mal hom ix d'aquella senda
de paradís qu'en gros li és mostrada,
tot'altra l'és carrera molt errada,
res no y coneix no haja obs esmenda;
no coneix Déu ne sí, e menys natura
—e tot saber sobra'aquests se treballa—,
e res no y sab e dintre sí's baralla.
Donchs, qui's lo foll qu'en son saber s'atura?
L'om deu saber, e fer qu'en sa fi reste,
e qu'en tot l'àls lo costat flach hi preste. (vv. 101–110)³⁴

-
- 32 ‚Doch lassen wir die [uns] verborgenen Dinge beiseite,/ die wir nicht verstehen, woran wir aber auch keine Schuld tragen,/ und wenden wir uns der Unwissenheit zu, die uns anklagt.‘
- 33 ‚Mir reicht es nicht, nur ganz im Allgemeinen zu sprechen,/ statt dessen möchte ich für das, was ich sage, Beispiele anführen.‘
- 34 ‚Wenn der Mensch zu seinem eigenen Unglück den Weg verlässt,/ der ins Paradies führt und der ihm [wenn auch nur] schemenhaft vor Augen liegt,/ ist jeder andere Weg für ihn ein Irrweg,/ auf dem er nichts erkennt, was nicht der Korrektur bedürfte./ Er erkennt weder Gott noch sich selbst und weniger noch die Natur/ – denn alles Wissen über diese Dinge muss man sich erst aneignen –/ und da er nichts von alledem weiß, gerät er mit sich selbst in Streit./ Wer wäre also der Narr, der sich auf sein [nichtiges] Wissen beschränken wollte?/ Die Aufgabe des Menschen ist es, [um seine Bestimmung] zu wissen und dafür Sorge zu tragen, dass er sich nicht von seiner Bestimmung entfernt./ Und in allen anderen Dingen muss ihm seine schwache Seite [= sein Körper] zur Hilfe eilen.‘

Das Bild des *homo viator*, der zahlreiche Hindernisse zu überwinden und Beschwerlichkeiten zu ertragen hat, bevor er zu seinem Ziel – zu Gott – gelangt, ist tief in der christlichen Symbolik verwurzelt. Die topische Metapher des Wegs³⁵ ist hier jedoch derart in Szene gesetzt, dass sie zu einem Beispiel für das Bedingungsverhältnis zwischen dem moralischen bzw. unmoralischen Verhalten eines Menschen und seinem Wissen gereicht. Den Pfad, der ins Paradies führt („senda/ de paradís“, v. 101f.), vermag der Mensch zwar schemenhaft („en gros“, v. 102) zu erkennen, doch ist er von diesem erst einmal abgekommen, wird sein Wahrnehmungsvermögen derart korrumpiert, dass all seine Erkenntnis gleichsam notwendigerweise von Fehlern behaftet ist: „res no y coneix no haja obs esmenda“ (v. 104). Wer sich auf den Irrweg des Lasters begibt („carrera molt errada“, v. 103) – so die bereits zu Beginn des Gedichts gemachte und hier bestätigte Feststellung –, verliert die Fähigkeit, sich selbst und die umgebende Welt zu erkennen: „no coneix Déu ne si, e menys natura“ (v. 105). Nur wer sein Leben nach der Tugend ausrichtet, erkennt den Weg, der einen zur Wahrheit und damit zur eigentlichen Bestimmung des Menschen („sa fi“, v. 109) führt.

Betrachtet man nun aber die Themen und Bilder, welche diesen zweiten Teil des Gedichts leitmotivartig durchziehen – die Schwierigkeit des Menschen, zwischen Wahrem (*ver*) und Falschem (*fals*), zwischen Gutem (*bé*) und Schlechtem (*mal*) zu unterscheiden,³⁶ sein aussichtsloses Unterfangen, in den weltlichen Gütern (*béns del món*) das einzig wahre Gut (*bé ver*) finden zu wollen,³⁷ sein Unvermögen, sich seinem sinnlichen Verlangen (*appetit sensible*) zu widersetzen³⁸ – so wird deutlich, dass sich die Theorie tugendhaften Handelns nur mit Mühen in die Praxis umsetzen lässt. Der Sprecher, der – wie bereits angemerkt – mit Fortschreiten des Texts aus der Rolle des objektiven Betrachters immer häufiger in die eines persönlich Betroffenen fällt, beschuldigt den Diskurs der Moralphilosophie³⁹ denn auch wiederholt der Lebensfremdheit:

35 Die Metapher des Wegs ist in *Cant CXIII* ein rekurrentes Motiv (neben der oben zitierten Strophe 11 vgl. auch die Strophen 13, 15, 21 und 22). Zum semantischen Wortfeld des Wegs müssen neben den Lexemen *camí, carrera, senda* und *via* auch die in dem Gedicht zahlreichen Verben der Bewegung (*anar, caminar, correr, viatjar, desviar, s'allongar, retranre's, voltar-se*, etc.) gezählt werden.

36 Vgl. die Strophen 8, 10, 16, 17 und 18.

37 Vgl. die Strophen 8, 20, 22, 23 und 24.

38 Vgl. die Strophen 7, 10 und 17.

39 Dieser Diskurs wird im zweiten Teil des Gedichts wiederholt aufgerufen: das Ideal der Mesotes, die Unterscheidung der unterschiedlichen Formen des *bé* („bé ver“, „béns del

¿Quals són aquells qui en lo món pratiquen,
 sens mass·amar, les coses agradables,
 si retrahent d'aquelles airables,
 retrahent-se de les que'l damnifiquen?
 En carn sens carn viu qui pel mig camina,
 e no'n veu hom qui vajan per tal via;
 [...]. (vv. 141–146)⁴⁰

Die zitierten Verse spielen auf das Ideal der *Mesotes* an, der vernünftigen Mitte zwischen den Extremen, welches in der Ethik des Aristoteles und auch in mittelalterlichen Moraltraktaten eine zentrale Rolle spielt.⁴¹ Dieses Ideal zu erreichen – etwa indem man sich auch in jenen Dingen, die einen erfreuen, ein gesundes Maß auferlegt (vgl. Vers 142: „sens *mass·amar*, [practicar] les coses agradables“) –, erweist sich, zumindest aus der Perspektive des Sprechers, als nahezu unmöglich („no'n veu hom qui vajan per tal via“, v. 146). Denn um auf diesem ‚Weg der Mitte‘ („qui pel mig camina“, v. 145) schreiten zu können, muss der Mensch seine eigene Körperlichkeit bezwingen. Das Paradox „[e]n carn sens carn“ (v. 145) erfasst in prägnanter Weise die Schwierigkeit (recht eigentlich: die Unmöglichkeit) des Bemühens, ein allein dem Willen der Vernunft untergeordnetes Leben zu führen. Als untrennbares Kompositum aus Körper und Geist ist der Mensch nicht in der Lage, sich den Regungen seines Körpers zu entziehen, oder, um im Bild zu bleiben, ‚zugleich mit und ohne seinen Körper zu leben‘.

Gewinnt das sinnliche Begehren des Körpers erst einmal die Oberhand über den Verstand, ist vernunftgemäßes (und damit moralisches) Handeln schlechterdings unmöglich: der Mensch ist der ihn vor allen anderen Lebewesen auszeichnenden Eigenschaft – der Fähigkeit zu rationalem Denken und Handeln – beraubt:

món“, „béns fora de la persona“), die Rede vom Telos („fi“) alles Seins und Handelns, das Problem der Habitualisierung etc.

- 40 ‚Wer vermag es, auf Erden denjenigen Dingen nachzugehen,/ die angenehm sind, ohne diese jedoch im Übermaß zu lieben/ und sich dabei von jenen zurückzuziehen, die hasenswert sind,/ und von jenen, die einen verdammen?/ In Fleisch ohne Fleisch lebt, wer in der Mitte schreitet/ und ich sehe keinen, der auf diesem Weg sich fortbewegte;/ [...].‘
- 41 Von der *Nikomachischen Ethik*, die in ihrer lateinischen Übersetzung fester Bestandteil des universitären Curriculums war, kursierten auch volkssprachige Fassungen. Wichtige Quelle für Marchs Kenntnisse der aristotelischen Moralphilosophie dürfte der *Tresor* (Buch II) Brunetto Latinis gewesen sein; ein Exemplar dieses im 14. und 15. Jahrhundert stark verbreiteten enzyklopädischen Werks befand sich, wie notarielle Dokumente belegen, in der Bibliothek seines Vaters (vgl. Archer, 1991).

Puix l'apetit a si l'entendre's porta,
 tant que lo ver en falsia li torna,
 en poch instant entre ver y fals borna,
 crehent de ferm e puix fe no comporta.
 No y ha res clar qu'enteniment entenga,
 e l'apetit és bastant l'escuresca.
 Car tota res obs és que s'apetesca,
 qui és qui poch o massa no l'estenga?
 Affecció l'entendre desordena:
 tots som estrets ab aquesta cadena. (vv. 91–100)⁴²

Abermals wird hier auf den Diskurs der Psychologie rekurriert:⁴³ der Terminus ‚*appetitus sensibilis*‘ („l'apetit“) bezeichnet denjenigen inneren Impuls, der am Anfang einer jeden Bewegung – und im weiteren Sinne: Handlung – steht.⁴⁴ Aus sich heraus, ohne diesen Impuls, kann Bewegung nicht erfolgen: „Car tota res obs és que s'apetesca“ (v. 97).⁴⁵ Anders als bei den Tieren, die nur ihrem natürlichen Instinkt folgen, unterliegt dieser erste, von den körperlichen Sinnen ausgehende Antrieb (*primus motus*) beim Menschen der Kontrolle durch die Vernunft.⁴⁶ Wie die zitierten Verse zei-

-
- 42 „Denn der *appetitus [sensibilis]* zieht den Verstand auf seine Seite/ und zwar so, dass er das Wahre ihm zu Falschem macht./ Er [= der Verstand] schwankt binnen kürzester Zeit zwischen Wahren und Falschem,/ im einen Moment glaubt er felsenfest, im Moment darauf fällt er vom Glauben ab./ Nichts gibt es, was so klar wäre, dass es der Verstand verstehen könnte,/ und der Trieb (*appetitus*) ist stark genug, alles zu verdunkeln./ Da doch alles notwendigerweise begehrt werden muss,/ wer wollte da von sich behaupten, dass er seinem Trieb (*appetitus*) nicht etwas oder großen Platz einräumte?/ Der Affekt bringt den Verstand in Unordnung:/ uns alle drückt diese Fessel.“
- 43 Während in den Strophen 3 und 4 das Wahrnehmungsvermögen (*virtus apprehendens*) der sensitiven Seele verhandelt wurde, liegt hier der Fokus auf dem Begehungsvermögen (*virtus appetitiva*).
- 44 Je nachdem, ob die inneren Sinne die wahrgenommenen Objekte als nützlich und erstrebenswert oder aber als schädlich und zu bekämpfen bzw. zu fliehen einstufen, verspürt der Mensch Verlangen (*appetitus concupiscibilis*) oder Abscheu (*appetitus irascibilis*). Die sogenannte *virtus efficiens* leitet diesen Impuls über die Nerven an die betroffenen Körperglieder weiter, die dann durch Kontraktion und Dekontraktion der Muskeln die eigentliche Bewegung ausführen.
- 45 Man vergleiche auch den Vers 26: „havem *obs* los migs que dispost sien“. Wie in Vers 97 wird unter Verwendung des Adjektivs „obs“ eine allgemeingültige Aussage getroffen: im ersten Fall (Strophe 3) wird die Bedingung genannt, unter der allein der Wahrnehmungsprozess sich fehlerfrei vollziehen kann (die beteiligten Organe müssen funktionstüchtig sein), im zweiten Fall (Strophe 10) die Bedingung, welche menschliches Handeln erst ermöglicht (ohne den körperlichen Impuls, den *appetitus*, vermag der Mensch nicht zu agieren).
- 46 Dieser Aspekt ist für die scholastische Anthropologie, vor allem in Bezug auf das Problem der menschlichen Willensfreiheit (*liberum arbitrium*), von zentraler Bedeutung.

gen, ist jedoch auch diese Instanz nicht gegen die Macht des sinnlichen Begehrens gefeit („[a]ffecció l'entendre desordena“, v. 99). Da der Mensch sich seiner Körperlichkeit nicht zu entziehen vermag – wie es die platonische Metapher der Fessel, mit der die Strophe 10 schließt, plastisch zum Ausdruck bringt („tots som estrets ab aquesta cadena“, v. 100) –, wird sein Versuch, ein Leben in Tugend zu führen, zugleich zu einem Kampf der beiden in ihm wirkenden Kräfte: Körper vs. Geist.⁴⁷

■ 6 *saber vs. fe*

Wenn es bei der Lektüre des Gedichts auf den ersten Blick auch scheinen mag, der Mensch sei in einem Teufelskreis gefangen – sein körperliches Begehren treibt ihn immerfort in die Arme des Lasters, durch unmoralischen Lebenswandel verliert er die Fähigkeit, das Wahre und Eigentliche zu erkennen; dies wiederum hat zur Folge, dass er nicht aus eigener Kraft auf den Weg der Tugend zurückgelangen kann –, so wird doch innerhalb des Texts auch eine Möglichkeit aufgezeigt, wie diesem Kreislauf zu ent-rinnen ist: durch den Glauben.

Perquè restàs l'obra de Déu perfeta
 e que sa fi l'home pogués atendre,
 fon gran rahó que d'ell pogués entendre
 tant, que vers Ell anàs carrera dreta.
 D'aquí avant l'om és foll qui s'ergulle
 en son saber, puix lo ver li s'amaga;
 lo savi hom se coneix esta plaga,
 e pren-ne tant que de fe no's despulle.
 Ésser un Déu l'enteniment ho mostra;
 en lo restant és mester la fe nostra. (vv. 121–130)⁴⁸

47 Die Metapher des Kampfes wird im Text auch explizit gebraucht, vgl. die Verse 169f.: „Puix l'apetit un altre [bé que el bé brut] no'n cobeja,/ l'enteniment ab gran cura'l ple-deja.“ // „Da der Trieb (*appetitus*) nach keinem anderen [als dem niederen] Gut begehrt,/ muss der Verstand heftig mit ihm streiten.“ – Das aussichtslose Ringen des Menschen wird vom Lachen eines zynischen Gottes begleitet: „Ja veig estar a Déu ple de rialles,/ vehent com som a nós mateixs contraris“ // „Ich sehe schon, wie sich Gott bei unserem Anblick vor Lachen krümmt,/ weil wir uns selbst bekämpfen.“ (vv. 171f.; für diese vielzitierten Verse vgl. Fàbrega, 1994: 366f.)

48 „Damit das Werk Gottes nichts von seiner Perfektion einbüße/ und der Mensch es vermöchte, seine eigentliche Bestimmung zu erreichen,/ war es ein weiser Entschluss, ihm gerade so viel Verstandesvermögen zu verleihen,/ dass er in der Lage wäre, Ihm entgegenzugehen auf geradem Weg./ Doch in dem, was darüber hinausgeht, ist derjenige ein Tor, der sich/ seines Wissens rühmt, denn die Wahrheit bleibt dem Menschen

Dem Wissen des Menschen – denjenigen Erkenntnissen also, zu denen der Mensch kraft seines Verstandes („entendre“, v. 123; „enteniment“, v. 129) gelangt – sind Grenzen gesetzt: das Wesentliche, die Wahrheit, bleibt ihm verborgen („lo ver li s'amaga“, v. 126). Zu dieser Wahrheit kann den Menschen allein sein Glaube führen („la fe nostra“, v. 130). Ein Tor ist darum, wer sich seines letztlich doch hinfalligen Wissens rühmt („l'om és foll qui s'ergulle/ en son saber“, vv. 125f.). Der Weise dagegen räumt dem Glauben stets den Vorrang vor allen weltlichen Wissenschaften ein („lo savi hom [...] pren-ne tant [del saber] que de fe no's despulle“, vv. 127f.), wohl wissend, dass alles menschliche *saber* – wie es das im Schlussdistichon anzitierte Diktum des Aquinaten ausdrückt – nie mehr sein kann als eine *praeambula fidei*⁶.

Vor diesem Hintergrund erscheint auch das in vielen Facetten – und nicht zuletzt am Beispiel des poetischen Ich selbst – beschriebene Unvermögen des Menschen, ein tugendhaftes Leben zu führen, in einem neuen Licht. Fehlt es einem am Glauben, der den Weg zu Gott weist, muss man zwangsläufig in die Irre gehen; das weltliche Wissen – die Ethik – kann nicht an die Stelle des sich allein im Glauben offenbarenden göttlichen Wissens treten.

■ 7 Die Tornada: Probleme der Textüberlieferung und ihre Konsequenzen für die Interpretation des Gedichtschlusses

Wie er beginnt, so endet der *Cant CXIII*: mit der Einsicht in die Begrenztheit des menschlichen Wissens.

Dels fets la fi la mort ne determena
 e fins aquí algú no és bon jutge.
 ¿Qui és aquell lo qui dretament jutge,
 de ço que fa, si n'haurà goig o pena?
 Les fins dels fets estan encadenades
 secretament, que no és ull les veja.
 La pus gentil senyala cosa leja;
 si no-s veu tost, trau cab a les vegades.

verborgen;/ der Weise ist sich dieser seiner Schwäche bewusst/ und wird dem Wissen nur in einem Maße frönen, dass es ihn seines Glaubens nicht beraubt./ Dass es einen Gott gibt, vermag unser Verstand zu beweisen,/ für alles Übrige bedarf es unseres Glaubens.⁶

Sí com lo temps humit lo sech senyala,
los fets del món van de bon·obr·a mala. (vv. 241–250)⁴⁹

Zwar wird den Dingen dieser Welt ein Sinn zuerkannt, dieser bleibt dem menschlichen Auge jedoch verborgen („Les fins dels fets estan encadenades/ secretament, que no és ull les veja.“, vv. 245f.).

Die Mehrzahl der frühneuzeitlichen Handschriften und Drucke überliefern neben den 25 Strophen des Gedichts noch eine Tornada, die – je nach Textzeuge – zwischen zwei (vv. 253f.) und vier Versen (vv. 251–254) variiert:⁵⁰

Mare de Déu, mostrau-me la escala
que puja hom hon delit no s'eguala. (vv. 251f.)⁵¹

Mare de Déu, tu est aquella escala
ab què'l peccant lo paradís scala. (vv. 253f.)⁵²

Gegen die Authentizität dieser Geleitstrophen wurden unterschiedliche Argumente vorgebracht (Ramírez i Molas, 1970: 98f.). An dieser Stelle kann und soll es nicht darum gehen, in dieser Frage Position zu beziehen – eine definitive Entscheidung erscheint bei dem gegenwärtigen Kenntnisstand ohnehin unmöglich⁵³ –, vielmehr soll aufgezeigt werden, welche unterschiedlichen Lesarten sich durch die drei alternativen Schlüsse ergeben.

Betrachtet man das Gedicht bereits mit der Strophe 25 als abgeschlossen, so endet es in Unsicherheit und Zweifel: Keiner vermag zu sagen, was ihn nach seinem Tod erwartet, ob die Freuden des Paradieses oder die

49 „Zweck und Ziel der Dinge bestimmt allein der Tod/ und bis dahin ist keiner ein guter Richter./ Wer vermöchte es richtig zu beurteilen,/ ob ihn aufgrund seines Tuns der-einst [himmlische] Freude oder [höllische] Qualen erwarten?/ Zweck und Ziel der Dinge sind miteinander verkettet,/ aber auf so geheime Weise, dass kein Auge es zu sehen vermag./ Die [dem Anschein nach] schönste Sache ist Zeichen für etwas Hässliches/ und auch wenn man das nicht gleich erkennt, so zeigt es doch von Zeit zu Zeit seine hässliche Fratze./ So wie die feuchte Witterung die Trockenheit ankündigt,/ führen auch die Dinge dieser Welt letztlich vom guten hin zum schlechten Werk.“

50 Allein die Handschrift D (Madrid, *Biblioteca Nacional*) dokumentiert alle 254 Verse (eine zweite Hand hat die vierzeilige Tornada allerdings durchgestrichen), die übrigen Textzeugen überliefern das Gedicht entweder nur mit der zweizeiligen Tornada (CEcde) oder ganz ohne Geleitstrophe (bc). Für die Beschreibung der frühneuzeitlichen Handschriften und Drucke vgl. March (1997b: 11–40).

51 „Mutter Gottes, zeigt mir die Leiter,/ auf der der Mensch hinaufsteigt dorthin, wo die Verzückerung seinesgleichen sucht.“

52 „Mutter Gottes, du bist jene Leiter,/ auf der der Sünder hinauf zum Paradies steigt.“

53 Im Vergleich zu anderen Gedichten aus dem *corpus marquià* ist die Überlieferung des *Cant CXIII* sehr spärlich (ein Autograph existiert nicht).

Qualen der Hölle („goig o pena“, v. 244). Doch nicht nur in Bezug auf das Jenseits dominiert ein Gefühl der Ohnmacht, auch das Treiben des Menschen auf Erden scheint einer finsternen Macht unterworfen, aus deren Gewalt sich – wie der Vergleich mit den unabänderlichen Gesetzen der Natur in der Schlussentzweiung verdeutlicht („lo temps humit lo sech senyalla“, v. 249) – niemand befreien kann. Gleichsam notwendigerweise ist alles menschliche Tun zum Scheitern verurteilt: „los fets del món van de bon·obra mala“ (v. 250).

Ein anderes Bild ergibt sich, wenn man die Verse 253f. in die Lektüre mit einbezieht. In diesen bringt der Sprecher seine Gewissheit zum Ausdruck, dass auch der sündige Mensch („[e]l peccant“, v. 253) kraft seines Glaubens zu Gott gelangen kann (das Distichon ist deshalb nicht als Aufforderung oder Bitte um Beistand, sondern als Deklarativsatz formuliert). Die Gottesmutter ist die Fürsprecherin der Menschen, sie ist die im Symbol der Leiter („escala“, v. 253) verbildlichte Verbindung zwischen Mensch und Gott (als Mensch ist Maria der Erde verbunden, als Mutter des Gottessohnes dem Himmel).

Die dritte (nur in einem Textzeugen überlieferte) Schlussvariante mit der vierzeiligen Tornada (vv. 251–254) wiederum legt den Akzent auf die Entwicklung in der Haltung des Sprechers: vom Pessimismus der Schlussstrophe hin zu einer vagen Hoffnung auf Erlösung (vv. 251f.) und schließlich zur Gewissheit, dass auch dem Sünder das Paradies („lo paradís“, v. 254) offensteht. Das erste Distichon entspricht hier dem gängigen Modus einer Marianenrufung: Der Sprecher erfleht die Hilfe der Gottesmutter (vgl. die imperative Verbform). Sie allein kann ihm den Weg zu Gott weisen, der sich seinen eigenen Augen verschließt. Der hier eingehaltene Ton der Distanz (die Anrede erfolgt in der zweiten Person Plural) weicht in den letzten beiden Versen einem vertrauten ‚Du‘ („tu“, v. 253). Das poetische Ich wurde erhört – es hat die Antwort auf seine Bitte erhalten: „mostrau-me la escala“ (v. 251) > „tu est aquella escala“ (v. 253) – und ist in seinem Glauben gefestigt.

■ 8 Conclusio

In seiner Abwertung des weltlichen Wissens und der Erkenntnisfähigkeit des Menschen steht der *Cant CXIII* in einer langen Tradition der Wissenskritik (vgl. Michel, 2004).⁵⁴ Der Reiz und die Besonderheit des Gedichts

⁵⁴ Auch gehörten Invektiven gegen das weltliche Wissen zu Marchs Zeiten gewissermaßen zum Standardrepertoire der Mendikantenprediger. Vgl. etwa die Predigt *Venit in me spi-*

besteht nun aber darin, dass der poetische Sprecher sich ebenjener wissenschaftlichen Diskurse bedient, die er auf der Oberfläche verurteilt. Durch dieses Verfahren wird die Aussage des Texts zwar nicht in Frage gestellt, sie wird jedoch in gewisser Weise relativiert: In anderen Kategorien als denen des weltlichen *saber*, so wird deutlich, vermag der Mensch gar nicht zu denken – und der Dichter nicht zu sprechen.

Wie aus den besprochenen Passagen ersichtlich wurde, dominieren im *Cant CXIII* im Wesentlichen zwei Wissensdiskurse: der psychologische und der moralphilosophische. Ersterer dient zur Analyse und Rechtfertigung des menschlichen Verhaltens,⁵⁵ wohingegen der zweitgenannte Normen für ebendieses Verhalten formuliert. Das Spannungsverhältnis, in dem die beiden Diskurse zueinander stehen – ‚Wirklichkeit‘ vs. ‚Ideal‘ –, entspricht demjenigen von Körper (Trieb) und Geist (Vernunft). Zwar erweisen sich die Diskurse des weltlichen Wissens als geeignet, den Konflikt des Sprechers zu beschreiben – ihn ‚in Worte zu fassen‘ –, sie bieten jedoch keinen Ausweg aus seinem Dilemma. Diesen weist allein die sich im Glauben offenbarende ‚ciència divinal‘, sie allein führt den Menschen seiner eigentlichen Bestimmung zu.⁵⁶ Vor diesem Hintergrund erklärt sich auch das im Titel dieses Aufsatzes zitierte Paradoxon: „Creixent saber, l'ignorança's desperta;/ al qui més sab li corre major dubte“ (vv. 51f.).⁵⁷ Je mehr der Mensch an Wissen anhäuft, desto mehr wachsen ihm Unwissenheit („ignorança“) und Zweifel („dubte“). Ohne das Licht des Glaubens ist die Welt für ihn „tenebra molt escura“ (v. 8). Dem Sprecher (und mit ihm dem

ritus sapientie von Vicent Ferrer, in welcher der Dominikaner der eitlen und verdammenswerten „sciència humanal“ die „sciència divinal“ entgegenstellt, die allein dem Menschen den Weg zum Paradies weist (Ferrer, 1934: 221–241).

- 55 Auf den Umstand, dass der lyrische Sprecher beim Rückgriff auf Erklärungsmuster aus der Psychologie gelegentlich Gewichtungen setzt, die der gängigen (scholastischen) Lehrmeinung fremd sind – starke Betonung derjenigen Faktoren, die eine fehlerfreie Erkenntnis unmöglich machen, Hervorhebung der Abhängigkeit des Menschen von seinem körperlichen Begehren –, wurde an den entsprechenden Stellen bereits verwiesen.
- 56 Es wäre zu fragen, ob nicht schon die Inszenierung des diskursiven Konflikts zwischen Psychologie und Moralphilosophie als solche letztlich dazu führt, dass die Autorität und der Wahrheitsanspruch allen weltlichen Wissens untergraben wird – und es sich, ganz im Sinne der vom Text propagierten Meinung, als eitel und nichtig erweist.
- 57 ‚Nimmt das Wissen zu, erwacht auch das Unwissen./ Den, der am meisten weiß, beschleichen die größten Zweifel.‘ – Auch diese Sentenz hat topischen Charakter, vgl. etwa *Kohélet*, 1, 18: „Eo quod in multa sapientia multa sit indignatio et qui addit scientiam addit et laborem.“ // ‚Denn wo viel Weisheit ist, da ist auch viel Verdruß, und wer sein Wissen mehrt, mehrt auch die Sorge.‘ (Text der *Vulgata*, dt. Übers. von der Vf.)

Menschen überhaupt) stellt sich mithin nur eine Alternative: entweder er erkennt den wahren Weg zu Gott oder aber er bleibt in dem Zweifel und der Unsicherheit seines beschränkten weltlichen Wissens gefangen. Wie der Blick auf die Überlieferungsgeschichte des *Cant CXIII* zeigt, lassen die vorliegenden Textvarianten beide Optionen als plausibel erscheinen.



Betrachtet man den *Cant CXIII* in seinem eingangs skizzierten historischen Kontext, so fällt eines ins Auge: die Verfügbarkeit von Kenntnissen aus unterschiedlichen wissenschaftlichen Disziplinen verändert zwar die Art und Weise, *wie* über Wissen gehandelt wird – nämlich unter Rückgriff auf ebendiese Wissensdiskurse –, nicht jedoch den Inhalt dessen, *was* über Wissen ausgesagt wird: Mit seiner Betonung der Nichtigkeit allen menschlichen Wissens und der Begrenztheit der Erkenntnisfähigkeit des Menschen überhaupt bewegt sich das Gedicht ganz in den traditionellen Bahnen christlicher Glaubenslehre. Auch wenn die Verbreitung und Pluralisierung von Wissen dem Menschen unterschiedliche Zugänge zur Welt eröffnet – die alleinige Autorität des christlichen Welterklärungsmodells wird nicht angezweifelt. Das Denken und Sprechen des Dichters Ausiàs March bleibt in diesem Sinne noch dem mittelalterlichen Kosmos verhaftet.

■ Bibliographie

- Archer, Robert (1991): „Una font aristotèlica d’Ausiàs March“, in: Ferrando, Antoni / Hauf, Albert G. (ed.): *Miscel·lània Joan Fuster*, vol. IV, Barcelona: Publicacions de l’Abadía de Montserrat, 59–74.
- (1993): „Ausiàs March and the ‘Baena’ debate on predestination“, *Medium Aevum* 62, 35–50.
- (2004): „La ‘sententia’ com a element estructuritzant a la poesia d’Ausiàs March“, in: Rigobon, Patrizio / Romero Muñoz, Carlos (ed.): *Il falconiere del re. Atti della giornata di studio dedicata ad Ausiàs March (Ateneo Veneto, Sala Tommaseo, 8 aprile 2000)*, Venezia: Università Ca’Foscari di Venezia, 7–22.
- Aristoteles (1995): *Über die Seele. Griechisch–Deutsch*, hg. und übers. von Horst Seidl, Hamburg: Felix Meiner Verlag.

- (2006): *Nikomachische Ethik*, hg. und übers. von Ursula Wolf, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Verlag.
- Badia Pàmies, Lola (1991): „Traduccions al català dels segles XIV i XV i innovació cultural i literària“, *Estudi General* 11, 31–50.
- (1996): *Textos catalans tardomedievals i 'ciència de natures' (Discurs llegit el dia 21 de novembre de 1996 en l'acte de recepció pública a la Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona)*, Barcelona: Reial Acadèmia de Bones Lletres.
- (1997): „Ausiàs March i l'enciclopèdia natural: dades científiques per a un discurs moral“, in: Alemany Ferrer, Rafael (ed.): *Ausiàs March: textos i contextos*, Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 31–57.
- Cabré, Lluís (1996): „Aristotle for the layman: sense perception in the poetry of Ausiàs March“, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 59, 48–60.
- Cifuentes i Comamala, Lluís (2006): *La ciència en català a l'Edat Mitjana i el Renaixement* (rev. und erw. Ausg.), Barcelona: Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona.
- Eiximenis, Francesc (1983): *Lo Crestià (selecció)*, hg. von Albert G. Hauf, Barcelona: Edicions 62.
- Fàbrega i Escatllar, Valentí (1994): „Ja veig estar a Déu ple de rialles?: Déu en la poesia d'Ausiàs March“, in: Schönberger, Axel / Zimmermann, Klaus (ed.): *De orbis Hispani linguis litteraris historia moribus. Festschrift für Dietrich Briesemeister zum 60. Geburtstag*, Frankfurt am Main: Domus Editoria Europaea, 353–371.
- Gumbrecht, Hans Ulrich (1988): „Complexification des structures du savoir : L'essor d'une société nouvelle à la fin du Moyen Age“, *Grundriß der romanischen Literaturen des Mittelalters* VIII:1, Heidelberg: Winter, 20–28.
- Harvey, Ruth (1975): *The Inward Wits. Psychological theory in the Middle Ages and the Renaissance*, London: The Warburg Institute.
- Hipòcrates (2000): *Aforismes: traducció catalana medieval*, hg. von Antònia Carré, Barcelona: Curial Edicions Catalanes / Publicacions de l'Abadia de Montserrat.
- Hippokrates (1994): *Ausgewählte Schriften*, aus dem Griech. übers. und hg. von Hans Diller, Stuttgart: Reclam.
- March, Ausiàs (1997a): *Obra completa*, hg. von Robert Archer, Barcelona: Editorial Barcanova.

- (1997b): *Obra completa. Apèndix*, hg. von Robert Archer, Barcelona: Editorial Barcanova.
- (2000): *Poesies*, hg. von Pere Bohigas (rev. Ausg. von Amadeu-J. Sobreres und Noemí Espinàs), Barcelona: Barcino.
- (2009): *Gedichte*. Aus dem Katalanischen übersetzt und eingeleitet von Isabel Müller, Münster / Barcelona: LIT / Barcino.
- Michel, Paul (2004): „Nihil scire felicissima vita“. Wissens- und Enzyklopädiekritik in der Vormoderne“, in: Stammen, Theo / Weber, Wolfgang E. J. (ed.): *Wissenssicherung, Wissensordnung und Wissensverarbeitung. Das europäische Modell der Enzyklopädien*, Berlin: Akademie-Verlag, 247–289.
- Pagès, Amédée (1925): *Commentaire des poésies d'Ausiàs March*, Paris: Champion.
- Ramírez i Molas, Pere (1970): *La poesia d'Ausiàs March. Anàlisi textual, cronologia, elements filosòfics*, Basel: Privatdruck J. R. Geigy (Diss.).
- Seneca, Lucius Annaeus (1977): *De brevitate vitae – Von der Kürze des Lebens*, hg. und übers. von Josef Feix, Stuttgart: Reclam.
- S. Thomae de Aquino (1889): *Pars prima Summae theologiae a quaestione L ad quaestionem CXIX* (= *Opera omnia iussu Leonis XIII edita cura et studio Fratrum Praedicatorum*, vol. V), Rom: Typographia Polyglotta S.C. de Propaganda Fide.
- (1892): *Prima secundae Summae theologiae a quaestione LXXI ad quaestionem CXIV* (= *Opera omnia iussu Leonis XIII edita cura et studio Fratrum Praedicatorum*, vol. VII), Rom: Typographia Polyglotta S.C. de Propaganda Fide.
- Sant Vicent Ferrer (1934): *Sermons*, vol. II, hg. von Josep Sanchis Sivera, Barcelona: Barcino.
- Terry, Arthur (1994): „Ausiàs March and the medieval imagination“, in: Griffin, Nigel et al. (ed.): *The discerning Eye. Studies presented to Robert Pring-Mill on his seventieth birthday*, Oxford: The Dolphin Book Company, 17–26.
- (1997): „Introspecció i imaginació dins l'obra d'Ausiàs Marc“, *afers (fulls de recerca i pensament)* 26, 87–102.
- Torras i Bages, Josep (1981 [1892]): „El poeta Ausias March“, in: ders.: *La tradició catalana*, Barcelona: Edicions 62, 305–330.
- van Steenberghen, Fernand (1983): *Le thomisme*, Paris: Presses Universitaires de France.

Wenzel, Siegfried (2005): „The arts of preaching“, in: Minnis, Alastair / Johnson, Ian (ed.): *The Cambridge History of Literary Criticism. Volume II: The Middle Ages*, Cambridge: Cambridge University Press, 84–96.

- Isabel Müller, Ludwig-Maximilians-Universität, Internationales Doktorandenkolleg „Textualität in der Vormoderne“, Theresienstraße 39, D-80333 München, <isabel.mueller@romanistik.uni-muenchen.de>.

Resum: Les transformacions socials i culturals que coneix l'Europa de la Baixa Edat Mitjana tenen un impacte sobre la difusió i la diversificació del saber. Textos científics en llengua vernacular posen a l'abast dels laics lletrats uns coneixements anteriorment reservats al clergat. La importància d'aquest fenomen es fa visible en autors com ara Ausiàs March, que incorporen al llenguatge literari nocions filosòfiques, teològiques, mèdiques o tècniques. En aquesta contribució proposem una lectura filològica del *Cant CXIII* de March en la que prestem particular atenció a la seva utilització del que anomenem els 'discursos del saber' (*Wissensdiskurse*). Pel que fa a l'argument principal del text –les capacitats de l'home per arribar a la coneixença del ver són limitades i el saber humà és vanitós– el poeta segueix les idees propagades per l'església. Al mateix temps, però, fa servir aquests discursos científics (sobretot conceptes de la psicologia i ètica aristotèlica) per la seva descripció i anàlisi del comportament dels homes. El que podria semblar a primera vista una paradoxa és, de fet, característic per l'intent contemporani de reconciliar els 'nous' sabers sobre l'home i el cosmos amb la visió cristiana del món. No obstant, la tensió entre 'ciència divinal' i 'ciència humanal' (que s'accentuarà en els segles successius) es fa palesa en el poema de March. ■

Summary: The social and cultural transformations that occur in occidental Europe in the later Middle Ages have an impact on the diversification and diffusion of knowledge. Through the increasing number of scientific texts in vernacular language, knowledge formerly reserved for the clergy becomes accessible for literate laymen. The importance of this phenomenon becomes evident with authors such as Ausiàs March, who incorporate into their literary language philosophical, theological, medical or technical notions and concepts. The present paper proposes an interpretation of March's *Cant CXIII* which focuses on his use of what we call the 'discourses of knowledge' (*Wissensdiskurse*). With regard to the main argument of the text – the capacity of man to understand the truth is limited, human knowledge is vain – the poet follows the ideas propagated by the church. However, at the same time, he uses these scientific discourses (above all notions and concepts of Aristotelian psychology and ethics) for his description and analysis of human behaviour. What at first glance seems to be a paradox, is, in fact, characteristic of the contemporary attempts to reconcile the new knowledge about man and cosmos with the Christian world vision. Yet, the tension between 'human science' and 'divine science' (which intensified in the following centuries) is perceptible in March's poem. [Keywords: Catalan literature, Ausiàs March, human knowledge, psychology, moral philosophy]. ■