

# DER MENSCH ALS SCHÖPFER SEINER WELT

## Überlegungen zu *De coniecturis*

Von M. Alvarez-Gomez, Salamanca

Die These, die ich zur Diskussion aufstellen und in einem späteren Kommentar ausführlich darlegen möchte, könnte man auf die Formel bringen: *De coniecturis* läßt sich als eine Art Fundamentalanthropologie interpretieren. R. Haubst hat schon klargemacht, daß der Mensch „das eigentliche Thema“ dieses Werkes ist<sup>1</sup>. Zwar steht das Verhältnis von Einheit und Andersheit so im Mittelpunkt, daß die Schrift laut J. Stallmach den Titel tragen könnte: *De unitate et alteritate*<sup>2</sup>. Nun wird dieses Verhältnis erst im Begriff der Konjektur konkret. Sie ist nicht nur ein Sonderfall von jenem Verhältnis. Vielmehr bringt sie dessen Implikationen zum Vorschein, sofern in ihr die Vermittlung der Einheit durch die Andersheit sich vollzieht. Die Konjektur ist ihrerseits Ausdruck der menschlichen Konstitution, da ihre Möglichkeit, sowie die Weisen ihrer Darstellung in der Eigenart des Menschen gründen. Bekanntlich widmet Nikolaus von Kues die letzten Kapitel seines Werkes dem Begriff des Menschen. Es handelt sich dabei nicht nur um die Anwendung bestimmter, in sich bestehender Kategorien auf einen Bereich, den es zu erklären gilt. Vielmehr stellen die Ausführungen über den Menschen die Legitimation der Kategorien dar. Wir wollen nun die Grundzüge dieser These zu erläutern versuchen. Eine Bekanntschaft mit den Hauptlinien und mit der Argumentation dieser Schrift wird hier vorausgesetzt<sup>3</sup>.

### I

Gleich im ersten Kapitel findet sich ein programmatischer Vergleich zwischen dem göttlichen und dem menschlichen Geist:

„Wie die wirkliche Welt aus der unendlichen Vernunft Gottes hervorgeht, so sollen die Konjekturen aus unserem Geist hervorgehen. Da nämlich der unendliche Geist, als erhabenes Abbild Gottes, an der Fruchtbarkeit der schöpferischen Natur, soweit es ihm möglich ist, teilhat, bringt er aus sich selbst, als dem Ebenbild der allmächtigen Form, in der Ähnlichkeit des wirklich Seienden Gedankendinge hervor. So ist der menschliche Geist die Form der konjekturalen Welt, so wie der göttliche die der wirklichen ist. Aus diesem Grund ist die Einheit des menschlichen Geistes die Seiendheit seiner Konjekturen, so wie jene absolute göttliche Seiendheit alles ist, was in jedem Seienden ist“<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> R. HAUBST, *Zusammenfassende theologische Erwägungen*: MFCG 8 (1970) 198.

<sup>2</sup> J. STALLMACH, *Geist als Einheit und Andersheit. Zur Noologie des Cusanus*: MFCG 11 (1975) 91.

<sup>3</sup> Vgl. S. OIDE, *Über die Grundlagen der cusanischen Konjekturenlehre*: MFCG 8 (1970) 147–178.

<sup>4</sup> *De coni.* I, 1 (h III, N. 5, Z. 3–10).

NvK geht bei diesem Vergleich vom Teilhabegedanken unter dem Gesichtspunkt der schöpferischen Tätigkeit aus. Daß der Mensch das Ebenbild Gottes ist, bedeutet, daß er seine Welt, die Welt der Konjekturen, aus sich selbst hervorbringt. Der Vergleich zielt also nicht darauf, eine Art *proportio* zwischen dem endlichen und dem unendlichen Geist herzustellen. Wäre das der Fall, dann würde der Sinn der menschlichen Tätigkeit darin bestehen, eine möglichst genaue Angleichung an Gott und an die von ihm geschaffene Welt zu erreichen. Das wird zwar mitbehauptet, aber es handelt sich um die Vermittlung selbst, darum nämlich, daß der Mensch, indem er seine Welt entfaltet, sich in ihr betätigt und betrachtet<sup>5</sup>.

Die Tatsache, daß die Erkenntnis Gottes und der Welt einen konjekturalen Charakter hat, könnte zu der Ansicht verleiten, man müsse die darin liegende Begrenztheit aufheben und eine direkte Erhebung zu Gott erstreben. Nun ist die vom Menschen entfaltete Welt nicht um des Anderen, sondern um des schaffenden Geistes willen<sup>6</sup>. NvK übernimmt die christlich-traditionelle Auffassung des Menschen als *imago dei*, bekräftigt auch diesen Aspekt mit Hilfe der *analogia trinitatis*, er versucht aber zugleich, von diesem Standpunkt aus eine neue Konzeption zu entwickeln. Zwar soll sich der Mensch zu Gott erheben; es gibt aber keinen vorgezeichneten, ihm vorgegebenen Weg, sondern er muß sich diesen Weg erfinden. Nur in der unendlichen Vernunft kann er sich erblicken, wie er ist; dahin gelangt er aber, indem er sich in seinen Geist vertieft<sup>7</sup>. Man könnte sagen, daß das Negative ins Positive umschlägt. Das Vakuum der Disproportionalität zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen wird im Falle des Menschen zum Prinzip schöpferischer und freier, wenn auch bedingter Tätigkeit. Konjektur ist in dieser Hinsicht ein Vorzug, kein Mangel. Je mehr sich der Mensch konjektural betätigt, umsomehr nähert er sich seinem absoluten Maßstab.

Streng genommen geht es bei der menschlichen Erkenntnis, die ja die Wahrheit selbst nicht erreichen kann, nicht um eine Assimilation, sondern um eine Rekonstruktion der Wirklichkeit. Das wird verständlich, wenn man nach dem Sinn der Konjektur fragt. Daß sie an der Wahrheit in der Andersheit teilhat<sup>8</sup>, impliziert, daß ihr Inhalt dem betreffenden Gegenstand auf eine ungenaue Weise entspricht. Das Wirkliche ist so, wie es ist, selbst dann, wenn es, wie im Falle des Endlichen, durch die Andersheit getroffen ist. Das Eigentümliche der Erkenntnis dagegen besteht darin, daß sie an ihr selbst das Andere ihres Gegenstandes ist. In dieser Hinsicht ist sie immer jeweils eine Setzung des Subjekts, eben eine Rekonstruktion.

Unter diesem Gesichtspunkt sind folgende Worte zu verstehen: „... wir streben in natürlicher Sehnsucht nach den vervollkommnenden Wissenschaft-

<sup>5</sup> EBD. (N. 5, Z. 10 ff.).

<sup>6</sup> EBD. (Z. 13).

<sup>7</sup> EBD. (Z. 10 ff.).

<sup>8</sup> Vgl. EBD. I, 11 (N. 57, Z. 10–11).

ten“<sup>9</sup>. Der Text erinnert an eine bekannte Stelle des Aristoteles: „Alle Menschen streben von Natur nach Wissen“<sup>10</sup>. Es ist aber ein doppelter Unterschied zu verzeichnen: Einerseits wird der Sinn der Wissenschaften in Zusammenhang gebracht mit der unendlichen Vernunft, die allein den Maßstab jeder endlichen Vernunft darstellt. Andererseits spricht Cusanus nicht vom Wissen im allgemeinen, sondern von den Wissenschaften. Zur Verähnlichung mit der unendlichen Vernunft gelangt der Mensch, indem er ihre Tätigkeit gemäß den ihm gegebenen Möglichkeiten wissenschaftlich nachvollzieht. Das ist verständlich, sofern die Wissenschaft, in einem weiten Sinne verstanden, die Zufälligkeit des bloßen Hingebenseins an die Gegenstände aufhebt und eine Vervollkommnung impliziert in dem Sinne, daß sie etwas Neues, nach menschlichen Maßstäben Gestaltetes in Gang setzt. Wie wir noch sehen werden, bewertet NvK in dieser Schrift die *ratio* sehr positiv, eben weil er in ihr den Ursprung der Wissenschaften sieht. Von diesem Standpunkt aus ist die Mittelstellung der Mathematik zu begreifen. Daß wir uns mit ihr als „unserem eigenen Werk“ beschäftigen, bedeutet nicht, daß sie etwa das Ideal des Wissens darstellt, da ihr keine Wirklichkeit zukommt<sup>11</sup>. Es geht um die Rekonstruktion der Wirklichkeit, wobei das Mathematische ein unentbehrliches Mittel ist. Was NvK vorschwebt, ist eine „Metaphysik der Subjektivität“<sup>12</sup>, sofern für ihn das Erkennen den Gegenstand nicht einfach wiedergibt, sondern entstehen läßt. Wir wollen uns jetzt nach den Möglichkeitsbedingungen dieser Tätigkeit des Subjekts fragen.

Uns interessiert in diesem Zusammenhang die transzendente Funktion, welche den verschiedenen Einheiten zugeschrieben wird. So stellt die erste Einheit die Grundvoraussetzung jeder Erkenntnis dar: „Jeder untersuchende und forschende Geist untersucht allein in ihrem Licht und es kann keine Frage geben, die sie nicht voraussetzt“<sup>13</sup>. Konkreter kann man sagen, daß Gott die unmittelbare Voraussetzung der Vernunft (*intelligentia*) ist. Ebenso ist die Vernunft die unmittelbare Voraussetzung des Verstandes (*ratio*):

„Da alle vom forschenden Verstand ausgehenden Fragen auf Grund der Herkunft von der Vernunft alles das sind, was sie sind, kann man keine Frage über die Vernunft bilden, in der sie nicht schon als Voraussetzung widerstrahlt“<sup>14</sup>.

Schließlich setzt die sinnliche Erkenntnis die unterscheidende Tätigkeit des Verstandes voraus:

„Jede Untersuchung geht vom Verstand aus . . . Wenn also durch die Sinne weiß von schwarz, warm von kalt, spitz von rund, dieses sinnliche Ding von jenem unterschieden wird, so ist das auf die verstandesmäßige Eigentümlichkeit zurückzuführen“<sup>15</sup>.

<sup>9</sup> EBD. I, 3 (N. 5, Z. 19–20).

<sup>10</sup> *Met.* I (A 980 a 21).

<sup>11</sup> *De mente* 6 (h V, S. 68, Z. 2 f.); vgl. *De beryl.* 32 (h XI/1, S. 41, Z. 9).

<sup>12</sup> J. STALLMACH, a.a.O., S. 86.

<sup>13</sup> *De coni.* I, 5 (N. 19, Z. 5–7).

<sup>14</sup> EBD. I, 6 (N. 24, Z. 11–14).

<sup>15</sup> EBD. I, 8 (N. 32, Z. 3–6).

Die Wichtigkeit dieser Darstellung für eine genauere Charakterisierung der Konjektur darf man nicht leicht überschätzen. Jede Erkenntnisweise, die sinnliche, sowie die verstandesmäßige und vernünftige erfaßt den entsprechenden Gegenstand in der Andersheit, d. h. auf eine konjekturale Weise. Dies geschieht nun aber so, weil und insofern die jeweilige Erkenntnistätigkeit sich im Lichte eines *höheren* Erkenntnisvermögens vollzieht. Die Erkenntnis beschränkt sich also nicht darauf das Seiende wiederzugeben, sondern läßt es in einem ursprünglicheren, vom Subjekt selbst ermöglichten Zusammenhang erscheinen. Nicht nur ist das Erkennende anders als das Erkannte, wie das sehende Auge eine andere Beschaffenheit hat als die entsprechenden Farben<sup>16</sup>. Wir haben es eigentlich mit einer konstituierenden, in ihrer letzten Wurzel unfaßbaren Priorität des Erkennens vor seinem Gegenstand zu tun<sup>17</sup>. Das wird umso deutlicher, wenn man die cusanische Interpretation der neuplatonischen *ascensus-* und *descensus-*Theorie unter diesem Gesichtspunkt in Betracht zieht. Das Ineinandergehen von Einheit und Andersheit, in dem die Welt überhaupt besteht<sup>18</sup>, könnte man in seiner Anwendung auf den Bereich der Erkenntnis als eine Synthese von apriorischen Voraussetzungen und aposteriorischen Materialien ansehen: „ . . . sofern der Verstand in die Sinnlichkeit herabsteigt, kehrt diese in jenen zurück“<sup>19</sup>. Beide Dimensionen: Abstieg des Verstandes und Aufstieg der Sinnlichkeit gehören zusammen und bilden eine Art dialektische Einheit. Der Verstand kann seine unterscheidende Tätigkeit nur noch auf ein vorhandenes sinnliches Material ausüben. Dieses Material kann seinerseits nur noch in der Perspektive des verstandesmäßigen Lichtes erscheinen, muß mit anderen Worten von apriorischen Kategorien gestaltet und als erfaßbarer Gegenstand konstituiert werden.

## II

Die Ausführungen des ersten Buches von *De coniecturis* sollen ein angemessenes Verständnis der Selbsterkenntnis ermöglichen<sup>20</sup>. Dieses Ziel ist jedoch durch mehrere Zwischenstufen vermittelt. Hier möchte ich auf die m. E. wichtigsten Aspekte hinweisen.

Es wird zunächst die Rolle der *ratio* hervorgehoben. Die Tatsache, daß sie dem *intellectus* zu- und untergeordnet ist, so daß das Widerspruchsprinzip nur in ihrem Bereich gilt<sup>21</sup>, heißt keineswegs, daß ihre Bedeutung irgendwie herabgemindert wird. Die Wissenschaften insgesamt, allen voran die Mathematik,

<sup>16</sup> Vgl. *De quaer.* I (h IV, N. 25, Z. 2 ff.).

<sup>17</sup> Vgl. J. STALLMACH, a.a.O., S. 104.

<sup>18</sup> *De con.* I, 9 (h III, N. 39, Z. 1-3).

<sup>19</sup> EBD. I, 8 (N. 36, Z. 2-3).

<sup>20</sup> Vgl. EBD. II (N. 70, Z. 1 ff.).

<sup>21</sup> Vgl. EBD. II, 1 (N. 76, Z. 1 ff.).

gründen ausschließlich in der Tätigkeit des Verstandes, der in dieser Hinsicht eine unbeschränkte, in sich geschlossene Autonomie hat:

„Der Verstand, weil er Verstand ist, urteilt so . . . Bedenke, daß der Verstand nur durch sich selbst Ursache aller verstandesmäßigen Künste ist und du siehst, daß er allein die Wurzelursache aller Dinge ist, die von ihm erfaßt werden“<sup>22</sup>.

Die konstituierende Funktion der Subjektivität wird somit in den Vordergrund gestellt. Damit hängt die Behauptung der Homogenität des Universums zusammen, eine Idee, welche durch die Entdeckungen Galileis bestätigt und zu den Grundvoraussetzungen der neuen Wissenschaft zählen wird.

„Der menschliche Geist, der vermittels des Verstandes forscht und das Unendliche aus jedem Kreise seines Erfassens ausschließt, behauptet, es könne keine Sache geben, die von irgendeiner anderen unendlich unterschieden ist . . . Es wird dir offenbar sein, daß alles Sinnliche mit allem Sinnlichen überhaupt eine gewisse allgemeine Übereinstimmung hat“<sup>23</sup>.

Der Verstand erkennt also keine absolut geltenden qualitativen Unterschiede in seinem eigenen Bereich an, sofern er eine Welt nach seinen Grundprinzipien entwirft. Somit antizipiert NvK die Grundstellung jener in der Neuzeit so erfolgreichen Methode, welche das Seiende gemäß den Maßstäben der *ratio* ermißt.

Wichtig in diesem Zusammenhang ist ebenso der Vergleich der sinnlichen Gegenstände, in denen sich der Verstand betätigt, mit der Sprache: „Alles Sinnliche verhält sich gleichsam wie eine vollkommene Rede“<sup>24</sup>. Sofern die Sprache als ein rekonstruiertes System von einzelnen Elementen, nämlich den Buchstaben, gilt, bedeutet dieser Vergleich ein Doppeltes: Einerseits läßt sich die Gegenstandswelt auf letzte, allgemeinste Elemente zurückführen, andererseits resultiert jeder einzelne, konkrete Gegenstand aus der Zusammensetzung von den vielen Elementen. *Descensus* und *ascensus* sind in diesem Fall dem cartesischen Gegensatzpaar Analyse und Synthese näher als der neuplatonischen Konzeption<sup>25</sup>. Man sollte nicht außer acht lassen, daß die Ausführungen über das Vorgehen der Wissenschaften sich weiterhin auf der Ebene des Verstandes bewegen, der nicht den Anspruch erheben kann die Wirklichkeit zu erkennen, wie sie ist, dafür aber Konjekturen über das Wirkliche entwirft.

Das Schöpferische zeigt sich ebenso in dem Begriff der Kunst. Zwar übernimmt NvK die traditionelle Konzeption der *ars* als *imitatio naturae*<sup>26</sup>. Man könnte dann in der Kunst den Versuch einer möglichst genauen Angleichung an die Natur sehen. Das würde seine Bestätigung finden in einer naiven

<sup>22</sup> EBD. II, 2 (N. 80, Z. 9–10; N. 81, Z. 4–7).

<sup>23</sup> EBD. II, 3 (N. 87, Z. 3–5; N. 88, Z. 2–4).

<sup>24</sup> EBD. II, 5 (N. 95, Z. 18–19).

<sup>25</sup> Bezeichnend jedoch für die Mittelstellung des Cusanus zwischen Mittelalter und Neuzeit mag die Tatsache bleiben, daß er die aristotelischen Begriffe „actus“ und „potentia“ als ein Beispiel jener Elemente betrachtet, aus denen die Wirklichkeit sich rekonstruieren läßt. Vgl. *De con. II*, 5 (h III, N. 96, Z. 8–13).

<sup>26</sup> EBD. II, 12 (N. 131, Z. 10).

Interpretation des Verhältnisses von Einheit und Andersheit. „Die Natur ist Einheit, die Kunst Andersheit, da sie das Abbild der Natur ist“<sup>27</sup>. Hält man die Einheit für das Vollkommene, die Andersheit für das Unvollkommene und sieht man m. a. W. nicht, daß die unmittelbare Natur eben das Unvollkommene ist und im endlichen Bereich die Einheit durch die Andersheit vermittelt werden muß, dann wird man die Kunst als ein der Natur untergeordnetes Produkt sehen. Anders aber wird das Resultat sein, wenn man davon ausgeht, daß das Subjekt die Priorität vor seinem Gegenstand hat.

Zunächst ist die Natur selbst ein Produkt der göttlichen Kunst, wird also erst vom Standpunkt der subjektiven Tätigkeit verständlich<sup>28</sup>. Die Kunst als Nachahmung der Natur ist demnach die Nachahmung einer Nachahmung. Unter dem Gesichtspunkt der von NvK übernommenen Theorie des *descensus* und *ascensus* müßte man sagen, daß die Natur eben mittels der Kunst zu sich selbst kommt. Die Kunst stellt also die Vervollkommnung der Natur dar. Mit aristotelischen Kategorien könnte man sagen, daß die Natur das Potentielle, während die Kunst die Aktualisierung dessen ist, was die Natur zur Sprache bringt.

Wieder stoßen wir in diesem Zusammenhang auf einen aufschlußreichen Vergleich mit der Sprache. Die Rede resultiert zwar im Menschen aus einem ihm angeborenen Drang, ist aber nicht ein Naturresultat, da sie eben von der Kunst gestaltet und spezifiziert werden muß. Andererseits soll die Sprache umso natürlicher sein, je mehr sie im Einklang mit der Natur steht. Wir haben es also mit einer Art Versöhnung von Subjekt und Objekt, von Kunst und Natur zu tun<sup>29</sup>.

Der Verstand erweist sich in seinem Vollzug eben als „die Einheit der Natur und der sinnlichen Kunst“<sup>30</sup>. Da aber diese Versöhnung eben durch die Ausübung der Kunst zustandekommt, die Kunst also in dieser Hinsicht den Vorrang hat, trägt alles Natürliche den Charakter der Gestaltbarkeit. Die *factibilitas* wird somit zu einer Grundkategorie. Es kommt m. a. W. nicht nur darauf an, was die Dinge aus sich selbst werden können, sondern darauf, was man aus ihnen machen kann. Der Gestaltbarkeit seitens der Dinge entspricht die *potentia* seitens des Menschen, nämlich die Fähigkeit, die Dinge nach seinem eigenen Maß zu gestalten. Der Gedanke, daß der Mensch ein menschlicher Gott wie auch eine menschliche Welt ist, verbindet sich mit der *humanalis potentia*, welche zwar Möglichkeit, aber ebenso Mächtigkeit impliziert<sup>31</sup>. Aus diesem Grund ist verständlich, daß Cusanus die platonische und die aristotelische Substanzauffassung in Frage stellt. Daß „jedes Geschöpf . . . die Absicht des allmächtigen Willens“ ist und in dieser Absicht „seine wahrste Washeit“<sup>32</sup>

<sup>27</sup> EBD. (N. 131, Z. 3).

<sup>28</sup> EBD. (Z. 3 ff.).

<sup>29</sup> Vgl. EBD. (Z. 1 ff.).

<sup>30</sup> EBD. (N. 133, Z. 1).

<sup>31</sup> Vgl. EBD. II, 14 (N. 143, Z. 7–12).

<sup>32</sup> Vgl. *De beryl.* 23 u. 31 (h XI/1, S. 29, Z. 20–21; S. 40, Z. 12–19).

besteht, ließe sich auf die christlich-mittelalterliche Tradition zurückführen. NvK bringt es in Zusammenhang mit der „Kraft der Menschheit“, die „im Umkreis ihres Bereiches alles aus sich entfaltet, alles aus der Mächtigkeit des Zentrums ausgehen läßt“<sup>33</sup>. Die Kunst stellt nicht einfach eine Erkenntnisstufe dar, sie ist vielmehr eine Grundbeschaffenheit des Menschen, die Art und Weise, wie er der Wirklichkeit schöpferisch begegnet, indem er sie nach seinen Bedürfnissen und Zielen gestaltet:

„... die Vernunft strebt danach, die vernunfthaften Künste, welche Spekulationen sind, zu erfinden, um sich mit ihnen zu helfen und sich zu ihrer Ernährung, Bewahrung, Vervollkommnung und Zierde ihrer zu bedienen. Diese spekulativen Wissenschaften gewinnt sie aus dem vernunfthaft partizipierten Licht. Ebenso gewinnt der Verstand die Verstandeskünste aus dem verstandesmäßig partizipierten Licht und der Sinn gewinnt die sinnlichen Künste... aus dem sinnlich partizipierten Licht“<sup>34</sup>.

<sup>33</sup> *De coni.* II, 14 (h III, N. 144, Z. 6–8).

<sup>34</sup> EBD. II, 17 (N. 178, Z. 1 ff).