

Archiv

Historische Perspektiven von Blumenbergs Technikphilosophie

Wo von Technik die Rede ist, da scheint das Neue nicht weit zu sein. Dass Technik Neues schafft, ist aus heutiger Sicht sogar so selbstverständlich, dass es schwer vorstellbar scheint, es sei je einmal anders gewesen. Entsprechend rekonstruiert man das (»dunkle«) Mittelalter als eben die Zeit *vor* dem Erwachen des technischen Denkens. Ist es nicht genau deshalb auch angemessen, dass sich das dem Mittelalter nachfolgende Zeitalter, das doch mit einem Aufbruch in Wissenschaft und Technik einsetzt, dann auch »Neuzeit« nennt?

Folgt man dem Philosophen Hans Blumenberg, dann sind beide genannten Annahmen falsch. Über lange Zeiträume hinweg existierte erstens die Denkmöglichkeit *nicht*, Technik bringe etwas originär Neues in die Welt. Technik – das war primär eine Nachahmung der Natur. Sie konnte allenfalls vollenden, was Natur begonnen oder angelegt hatte. Der Denkraum, dass es in einem radikalen Sinne Neues geben kann, entsteht nach Blumenberg dann zweitens allerdings *bereits im Spätmittelalter*, und zwar auf verwinkelte Weise in der christlichen Theologie, insbesondere im Kontext des Nominalismus.

Blumenberg hat als Technikphilosoph in den letzten Jahren einige Aufmerksamkeit erfahren. Verschiedene Editionen haben zum Vorschein gebracht, wie intensiv er sich mit Fragen der Technik auseinandergesetzt hat. Neben seiner berühmten Theorie der absoluten Metapher oder seiner »Phänomenologie der Geschichte«¹ wurden Ansätze einer Technikphilosophie Blumenbergs sichtbar gemacht.² So gehört Blumenbergs Auseinandersetzung mit Husserl inzwischen gewissermaßen zum technikphilosophischen Kanon. Der Aufsatz »Lebenswelt und Technisierung unter Aspekten der Phänomenologie« (1963) hat die Augen für Inkonsistenzen in Husserls Darstellung, wie sich Lebenswelt und Technik zueinander verhalten, geöffnet.³ Blumenberg zeigt darin, wie beide – also ›Lebenswelt‹ und ›Technik‹ – bei (und mit) Husserl zu Unrecht in einem Gegensatz erscheinen. Ganz ähnlich argumentiert das erste Kapitel von Blumenbergs Monographie *Lebenszeit und Weltzeit* (1986), das den bezeichnenden Titel »Das Lebensweltmissverständnis« trägt. Technik wird auch dort statt als deren Gegensatz als eine Vollendung der Lebenswelt betrachtet. In

1 Unter diesen Titel stellt Blumenberg seine Beiträge in der »Einleitung« zum Band *Wirklichkeiten in denen wir leben*, Stuttgart 1999, S. 6.

2 Siehe insbesondere Hans Blumenberg: *Schriften zur Technik*, hrsg. v. Alexander Schmitz und Bernd Stiegler, Berlin 2015. Ferner: *Geistesgeschichte der Technik*, Frankfurt am Main 2009.

3 Hans Blumenberg: »Lebenswelt und Technisierung unter Aspekten der Phänomenologie«, in: *Wirklichkeiten in denen wir leben*, Stuttgart 1999, S. 7–54.

beiden Texten trägt Blumenberg allerdings nicht nur systematische, sondern auch *historische* Argumente vor.

Die langen und verschlungenen historischen Linien, denen Blumenberg häufig in seinen Texten auf der Spur ist, nimmt die Technikphilosophie bislang zu wenig wahr. Das *Jahrbuch*, das bereits verschiedene Male, Blumenbergs Arbeiten im Kontext der Technikphilosophie nachging⁴, würdigt mit der Ausgabe des »Archivs« daher diese historische Dimension in Blumenbergs Nachdenken über Technik. Sie hat das Potenzial, moderne Technikkonzepte, aber auch heutige Selbstverständnisse auf anregende Weise durcheinanderzubringen.

Im Zentrum steht dabei Blumenbergs früher Aufsatz »Nachahmung der Natur«. Zur Vorgeschichte der Idee des schöpferischen Menschen aus dem Jahr 1957.⁵ In diesem zeigt Blumenberg, wie über lange Zeiträume hinweg, der Gedanke, dass Technik originär Neues in die Welt bringen könnte, etwas war, das lange Zeit nur in der Form eines Fehlers gedacht wurde, der letztlich durch die Natur zwangsläufig wieder korrigiert würde – also zwar durchaus als möglich, aber nicht als eine legitime und haltbare – heute würden wir vielleicht sagen: nachhaltige – Möglichkeit erschien. Technik wurde als Nachahmung (*mimesis*) eines Natürlichen verstanden, dem die Notwendigkeit der Gegebenheit inhärent ist; das Wirkliche und das Mögliche fallen hier zusammen – mit Ausnahme der Fälle, in denen die Natur ihr Werk unvollendet ließ. Technik sei Nachahmung und Vollendung der Natur, so der prägnante und für lange Zeit maßgebliche Gedanke des Aristoteles: In der Natur wachsen keine Häuser; aber wenn, dann würden sie nicht anders aussehen als jene, die wir bauen.⁶ Was der technischen Novität des Häuserbaus den Anspruch einer echten Innovation nimmt. Denn von der Sache her liegt die Idee des Hauses bereits seiner Verwirklichung zugrunde, so das Argument, und zwar nicht als eine des Baumeisters, sondern eben als *mimesis* der in der Natur ihrer Sache liegende Form eines jeden Hauses: dass es also Wände und ein Dach habe und so weiter. Das genuin Neue sei also nur ein Schein, der demjenigen, der ihm verfällt, bisweilen zum tragischen Irrtum gerät: so auch – mit Blick auf das Wesen der Tragödie – der Grundgedanke der aristotelischen *Poetik*, die ihrerseits zentral auf dem *Mimesis*-Konzept beruht. Das Scheitern des tragischen Helden beruht darauf, dass er ein

4 Rüdiger Zill: »Von der Atommoral zum Zeitgewinn: Transformationen eines Lebensthemas. Hans Blumenbergs Projekt einer Geistesgeschichte der Technik«. In: *Jahrbuch Technikphilosophie* 2017, S. 291–313. Till Greite: »Ernst- und Normalfall. Blumenbergs phänomenologisch inspirierte Technikphilosophie«, in: *Jahrbuch Technikphilosophie* 2017, S. 359–371. Vgl. auch Christine Blättler: »Ewiger Prometheus, lange Schatten Gottes und die Listen der List. Über mythologische, eschatologische und formale Szenarien moderner Technik«, in: *Jahrbuch Technikphilosophie* 2016, S. 57–77. Stefan Meißner: »Arbeit und Spiel – mit Technik neu bestimmt«, in: *Jahrbuch Technikphilosophie* 2018, S. 19–31.

5 Hans Blumenberg: »Nachahmung der Natur. Zur Vorgeschichte der Idee des schöpferischen Menschen«, in: *Studium Generale*, Bd. 10 (1957), S. 266–283. Hier verwendete Ausgabe: Hans Blumenberg: *Wirklichkeiten in denen wir leben*, Stuttgart 1999, S. 55–103.

6 Aristoteles: *Physis* II 8, 199a.

Ziel für möglich hielt, das im Möglichkeitsraum des Kosmos gar nicht enthalten ist. Das mit Bangen und Mitleid an- und einzusehen gehöre daher zum Genuss einer jeden guten Tragödie als dem philosophischsten aller Kunstwerke.

Ernst Cassirer hat demgegenüber den Gedanken geltend gemacht, die Form des Technischen bestehe darin, dass Mögliches nicht mit dem Wirklichen zusammenfalle.⁷ Artefakte seien das Resultat eines ›Blicks‹ auf die Welt, der einen Sinn für das Mögliche, nicht bereits Wirkliche habe. Dieser Sinn für das Mögliche sei die viel einschneidendere Erfindung als ein jeweiliges Artefakt. Blumenberg greift Cassirers Intuition auf und zeichnet nun einige Etappen der historischen Entstehung dieses Sinns für das Mögliche, für *neue* Möglichkeiten nach. Zum ersten Mal – so seine These – treten in der spätmittelalterlichen Philosophie das Mögliche und Wirkliche entschieden auseinander. Und es ist ausgerechnet das Problem des göttlichen Willens, welches die Schere zwischen dem Wirklichen und dem Möglichen eröffnet – welches also den Denkraum allererst entstehen lässt, demzufolge Technik etwas Neues schaffen kann – und nach Blumenbergs Diagnostik sogar schaffen muss: um willen dessen, was er die Selbstbehauptung des Menschen nennt. Denn der Weg zur Einsicht in die göttliche Erkenntnis bleibt versperrt, womit sich der Mensch aber nicht mehr abfinden mag, da er als Schaffender nun eine Neugierde entwickelt, die sich nicht zuletzt auch darin ausdrückt, das Wahre der unendlichen Natur aus dem transzendenten Bereich Gottes in den irdischen Möglichkeitshorizont zu verschieben. An die Stelle transzendornter Versprechen tritt das Fragen nach der Beschaffenheit der Welt, womit sich nach Blumenberg auch die neuzeitliche Wissenschaft in diesem Technikverständnis bereits ankündigt. Zu den sicherlich originellsten Pointen seiner Diagnose gehört damit die These, dass insbesondere der spätmittelalterliche Nominalismus die wesentlichen geistesgeschichtlichen Voraussetzungen und Motive des *homo faber* schuf, der mit der anbrechenden Neuzeit zum Vorschein kommt, um die technischen Konsequenzen der metaphysischen Problemstellung zu verwirklichen und als Neu- oder Gegenschöpfer jene ›zweite Natur‹ der technischen Welt hervorzubringen – als eine jener neuen *Wirklichkeiten, in denen wir leben*.

Wir dokumentieren nachfolgend diese Diagnostik. Flankiert werden die Auszüge aus dem genannten Aufsatz durch weitere Textabschnitte. So zeichnet Blumenberg – gleichsam in Umkehrung seiner Pointe – nach, wie die christliche Uminterpretation antiker Mythen in der latent fortwirkenden, ›befreiungsfähigen‹ Doppelfigur von Prometheus als Schöpfer und als Titan zwar schon sehr früh den Keim des Gedankens, die Welt sei eine auch der Möglichkeit der Auflehnung gegen das (womöglich sogar Selbst-)Geschaffene vorbereitet; wie jener so eng mit Technik assoziierte Mythos in der Renaissance prompt dann aber zunächst *nicht* wirklich zum Medium einer Rebellion gegen das christliche Dogma wird: Die Neuzeit ebnet ausgerechnet

⁷ Ernst Cassirer: »Form und Technik«. In: *Symbol, Technik, Sprache. Aufsätze aus den Jahren 1927–1933*. Hamburg 21995, S. 39–89.

angesichts des Stoffes vom feuerbringenden Erneuerer selbst ihre Differenz zu dem, was sie hinter sich lassen möchte, ein. In der Zusammenstellung von zum Teil entlegenen Passagen wird deutlich, wie stringent Blumenberg seine historischen Überlegungen entfaltet. Zugleich enthalten diese Überlegungen aufschlussreiche Perspektiven und Thesen zu unserem Schwerpunktthema Kunst und Werk – beginnend mit Blumenbergs erster im engeren Sinne technikphilosophischer Publikation zum »Verhältnis von Natur und Technik als philosophisches Problem«.

Editorische Notiz

Alle hier wiedergegebenen Textauszüge folgen in Interpunktions-, Schreibweise und Formatierung dem Original. Hervorhebungen und Titel bzw. Eigennamen werden in den einzelnen Textabschnitten dadurch unterschiedlich dargestellt. Um Eingriffe in den Text minimal zu halten, haben wir gleichwohl auf Anpassungen verzichtet. Alle Fußnoten werden vollständig mit dokumentiert. Ziffern in eckigen Klammern markieren die Buchseiten in der zugrundeliegenden Textausgabe.

Die Herausgeber

Hans Blumenberg

Auszüge aus: »Das Verhältnis von Natur und Technik als philosophisches Problem« (1951)

Zuerst erschienen in: *Studium Generale*, Bd. IV (1951), S. 461–467. Auszug aus: Hans Blumenberg: *Schriften zur Technik*, hrsg. v. Alexander Schmitz und Bernd Stiegler, Berlin 2015, S. 21–27.

*Die Umkehrung des Verhältnisses von *natura* und *ars* durch den Schöpfungsgedanken*

[21] Selbstverständnis des Menschen als Glied des homogenen Naturzusammenhangs, Sinngebung der Freiheit aus dem Spielraum der gegebenen Weltgestalt, Fundierung der *téχnē* auf den im Logos versammelten Kosmos – das waren die einander korrespondierenden Aspekte des antiken Seinsverstehens, das als ›Sein‹ im genauen Sinne nur die aus sich selbst unendlich sich gestaltende Natur im genetischen Zusammenhang ihrer konstanten Gestaltbildung gelten lässt, während das werkhaft Seiende als Sciendes nur in *Herleitung* aus diesem Sinnbezirk verstanden werden

kann. Eine radikal neue Sicht des Verhältnisses von Natur und Technik, und damit die Freigabe eines ungleich erweiterten Spielraums der technischen Freiheit, wird sich folgerichtig nur aus einem Wandel des Seinsverständnisses von Grund auf entfalten können.

Was macht die Radikalität dieses Wandels, die Eröffnung neuer Möglichkeiten des Denkens und Handelns aus? Vorgreifend lässt sich sagen: die *Selbstgenugsamkeit* der Natur und ihres Wirkzusammenhangs als der fundamentalen ontologischen Dimension wird aufgebrochen. Prägnanter Ausdruck dessen ist, daß der Naturzusammenhang nun als ein zeitlich endlicher begriffen werden muß und die Frage nach den Prinzipien und Strukturen seines immanenten Verlaufes überboten wird durch die Frage nach dem *Anfang*, eine Frage, die ihren Sinn und ihre Dringlichkeit erst dadurch erhält, daß Kosmos und Sein nicht mehr kongruieren, der Kosmos das Θεῖον ὅν nicht mehr selbst ist oder es enthält, sondern nur von einem *anderen* seiner selbst her in seinem Sein begriffen werden kann und seinen Ursprung hat. Das Sein des Seienden geht nicht mehr auf und begründet sich nicht mehr hinreichend in seinem genetischen Zusammenhang; vielmehr ist die Natur als eine Einheit der φύσει ὄντα jetzt ihrerseits ein τέχνη ὅν. Die Genesis der Natur, herleitend verfolgt, bricht ab im Nichts als der Unmöglichkeit ihrer selbstgenugsamen Begründung, der sie die göttliche Gewalttat der ›creatio ex nihilo‹ entrifft, ein im genauen Sinne ›technischer‹ Urakt, der radikalste *Sprung*, den das Denken nur noch als Limes seiner rationalen Möglichkeit zu begreifen vermag. Hier entspringt zugleich die scharfe Umkehrung des Verhältnisses von Natur und Technik, die als Inbegriff der ›Bekehrung‹ (conversio) der antiken [22] Ontologie angesehen werden muß. Die *Freiheit* empfängt ihren Sinn nicht mehr vom gegebenen Sein als Natur, sondern umgekehrt hat die Natur ihren Sinn durch die urgründende göttliche Freiheit, durch das nicht weiter befragbare ›Quia voluit‹ des Schöpfungsentschlusses.⁸

[...] Die Differenz des christlichen *Kreationismus* zum antiken *Generationismus* hinsichtlich des Seelenursprungs ist von unabsehbaren latenten Konsequenzen für das künftige Weltverhältnis des Menschen im Abendlande. Erst der Mensch, der nicht seinem Sein nach aus der Natur *hervorgeht*, sondern in sie *hineingestellt* ist und damit nicht eine ›natürliche‹ und darum fraglose Vorzeichnung seiner Existenz in ihr vorfindet, ist ein potentiell ›technischer‹ Mensch, der in der Auseinandersetzung mit der Natur zu leben hat.

8 Augustinus, *De Genesi contra Manichaeos* I, 2,4.

Die theologische Verschärfung der Differenz zwischen Natur und menschlicher Existenz

[23] Die Heterogenität von Mensch und Natur verschärft sich nun auf dem Boden des christlichen Seinsverständnisses zum tragischen *Hiatus* durch das die christliche Existenz tief durchdringende Bewußtsein von einer Urentscheidung des Menschen, die das Verfehlen seines ursprünglichen Seinsollens zum Grundzug seines Daseins machte. Der Mensch, der seine Freiheit gegen das gottgewollte Sein gesetzt hat, vermag sich dennoch nicht der Notwendigkeit zu entziehen, *mit* und *aus* diesem Sein sein Leben zu fristen. Die Ursünde macht die Natur zum Widerpart seines Selbstbesitzes; sein Leben ist, wie schon das 3. Kapitel des I. Buches Mosis zeigt, daher geprägt von der Mühe, Härte und Arbeit des *Und doch* seines Lebenmüssens in der Natur, die ihm nicht mehr tragender Daseinsboden und bereite Lebensquelle ist, in die er vielmehr als ein Verstoßener geworfen ist. Die unversöhnbare Differenz von Freiheit und Notwendigkeit, die aus der Sünde entspringt, bestimmt ihn zu einem Dasein, das wesentlich Mühe, Arbeit, Kraftaufgebot, Gewalt, also ein ›technisches‹ ist und seinem Willen das unerreichbare, aber zugleich unaufgebbare Ziel setzt, Existenz und Natur, Müssen und Können, Freiheit und Notwendigkeit dennoch zu ›mühelosem‹ Einklang zu bringen. Nicht zufällig wird am Ursprung der Neuzeit nicht nur der Aufstieg des naturwissenschaftlichen Denkens als des Instrumentes technischer Realisierung, sondern auch die reformatorische Verschärfung des Sündenbewußtseins und damit des Hiatus von Existenz und Natur stehen. [...]

[24] Gegen diese Darstellung läßt sich nun ein schwerwiegender Einwand geltend machen: wie konnte trotz dieser fundamentalen Voraussetzungen das Mittelalter als der historische Raum einer christlichen Ontologie ein phänomenal so untechnisches Zeitalter sein? Gegen diesen Einwand wird man nicht nur ins Treffen zu führen haben, daß die genuinen christlichen Antriebe im Mittelalter entscheidend durch die kaum zu überschätzende Rezeption der antiken Metaphysik überdeckt und latent gehalten wurden, sondern auch, daß einer dynamischen Realisierung dieser Antriebe die Eigenart des Mittelalters entgegenstand, die Dringlichkeiten der Welt und des diesseitigen Daseins ›sub specie aeternitatis‹ zu depotenzieren. Die augustinische Formel, die das Verhältnis zur Welt auf das *uti*, den Gebrauch, beschränkte, das *frui*, den Genuß, aber der jenseitigen Seinserfüllung als dem absoluten Ziel vorbehielt, charakterisiert diese Sicht aufs deutlichste. Die Bedeutung dieses Vorbehalts für die *Latenthaltung* der die Technik innervierenden Antriebe bestätigte sich vom Ausgang des Mittelalters her: zu den entscheidenden Voraussetzungen der spezifischen technischen und ökonomischen Entwicklung der Neuzeit gehört die Aufhebung der Differenz von *uti* und *frui*, von Gebrauch und Genuß. Der notwendige Gebrauch der Natur erfüllt sich als freier und in sich Genüge findender Genuß.

[25] Die dargestellten ontologischen Zusammenhänge werden noch bestimmter bestätigt, wenn man auf die zumeist vernachlässigte Einheit der Voraussetzungen achtet, die den Ursprung der modernen *Kunst* mit dem der modernen *Technik* verbindet. Das lateinische Wort ›ars‹ ist der Erbe der Bedeutungen, die griechisch mit τέχνη bezeichnet wurden: Kunst und Technik im heutigen Sprachgebrauch, sind Entfaltungen der ursprünglichen ›ars‹ des Menschen, einer ›Kunst‹, die sich als die Einheit des werkgestaltenden Könnens des Menschen verstehen lässt. Das gemeinsame Neue der neuzeitlichen Kunst und Technik ist die Auffassung, die der Mensch sich von den Möglichkeiten seines Könnens im Hinblick auf die Verwirklichung seines Genusswillens gebildet hat. Das Moment des Genusses macht den einen Grundzug der neuzeitlichen Ästhetik aus, das der schöpferischen Macht des Künstlers den anderen. Die neue Sicht, in der dem Menschen sein eigenes Können erscheint, [26] lässt sich nur auf dem Hintergrund der geistesgeschichtlichen Situation des ausgehenden Mittelalters verstehen, die durch den *Nominalismus* bestimmt wird.

Hier wird aus wesentlich theologischen Motiven heraus das Vertrauen des Hochmittelalters in die Erkenntniskraft der Vernunft radikal erschüttert; der Zugang zum Wesen des Seienden, das der unendlichen Freiheit des göttlichen Schöpfers entsprungen ist, ist der endlichen Vernunft des Menschen verwehrt. [...] Damit aber hat unser gesamtes Erkenntnisvermögen von vornherein einen Charakter erhalten, den man getrost als ›technischen‹ ansprechen kann: es ist nicht vernehmend hingegeben an das Seiende, das ihm doch verschlossen ist, sondern es ist originär schöpferisch, eine ganz und gar menschliche, nur auf die menschliche Weltaufgabe hingeordnete Einheit von Begriffen und Gesetzen produzierend. Unsere *Erkenntnis* ist ihrem Wesen nach schon Kunst und Technik in eins, die ›ars humana‹, die sich erst sekundär aufspaltet in die Ausdrucks- und Werkformen der ›Kunst‹ und ›Technik‹ im neuzeitlichen Sinne. [...] Die gegebene Natur aber, verborgen in ihrem Wesen und nur als ›res extensa‹ in den wissenschaftlichen Quantitätsformeln zu befassen, wird zum bloßen *Rohstoff* der ›ars humana‹. Der Stil des Weltverhältnisses, dessen Grundlegung dargestellt wurde, ist so tief in den Geist der Neuzeit eingegangen, daß er selbst heute noch die in Ost und West gespaltene Welt überspannt: die Unterwerfung der Natur unter den Willen des Menschen ist hier wie dort [27] das immer ausdrücklicher formulierte Programm. Was der Techniker im amerikanischen Laboratorium vom Sinn seiner Arbeit sagt, das spricht auch aus den Projekten, die der Osten propagiert: *Hier wird die Welt zum zweitenmal geschaffen!* Wie verborgen diese Selbstformulierung des technischen Willens noch vor kurzem war und wie ausdrücklich sie heute geworden ist, zeigt sehr augenfällig die Geschichte jener ›Ersatzstoffe‹, die, zunächst der Natur mühsam *nachgemacht*, heute einen ungeheuren

Komplex der Technik repräsentieren, in dem der Natur etwas »vorausgemacht« wird oder werden wird. [...] Hierher gehört der Streit der Renaissance um das Wesen der Kunst als *imitatio* oder *inventio*; der Begriff der *Erfindung*, später ein Specificum des technischen Bereiches, wird zuerst in diesem Zusammenhang bedeutsam.

Auszüge aus: »Nachahmung der Natur. Zur Vorgeschichte der Idee des schöpferischen Menschen« (1957)

Zuerst erschienen in: *Studium Generale*, Bd. 10 (1957), S. 266–283. Auszug aus: Hans Blumenberg: *Wirklichkeiten in denen wir leben*, Stuttgart 1999, S. 55–103.

[55] Fast zwei Jahrtausende lang schien es, als sei die abschließende und endgültige Antwort auf die Frage, was der Mensch in der Welt und an der Welt aus seiner Kraft und Fertigkeit leisten könne, von *Aristoteles* gegeben worden, als er formulierte, die »Kunst« sei Nachahmung der Natur, um damit den Begriff zu definieren, mit dem die Griechen das ins Reale wirkende Können des Menschen insgesamt erfaßten: den Begriff der *τέχνη*. Mit diesem Ausdruck bezeichneten die Griechen mehr als das, was wir heute »Technik« nennen; sie verfügten hier über einen Inbegriff für alle Fertigkeiten des Menschen, werksetzend und gestaltend wirksam zu werden, der das »Künstliche« ebenso wie das »Künstlerische« (worin wir heute so scharf unterscheiden) umfaßt. Nur in diesem weiten Sinne dürfen wir übersetzend den Ausdruck »Kunst« gebrauchen. »Kunst« nun besteht nach Aristoteles darin, »einerseits zu vollenden, andererseits (das Naturgegebene) nachzuahmen«.⁹ Die Doppelbestimmung hängt mit der Doppeldeutigkeit des Begriffs von »Natur« als produzierendem Prinzip (*natura naturans*) und produzierter Gestalt (*natura naturata*) eng zusammen. Es läßt sich aber leicht sehen, daß in dem Element der »Nachahmung« die übergreifende Komponente liegt: denn das Aufnehmen des von der Natur Liegengelassenen fügt sich doch der Vorzeichnung der Natur, setzt bei der Entelechie des Gegebenen an und vollstreckt sie.¹⁰ Dieses Einspringen der »Kunst« für die Natur geht so weit, daß Aristoteles sagen kann: wer ein Haus baut, tut nur genau das, was die Natur *tun würde*, wenn sie Häuser sozusagen [56] »wachsen« ließe.¹¹ Natur und »Kunst«

9 Aristoteles, *Physik* II, 8; 199 a 15–17: »ὅλως τε ἡ τέχνη τὰ μὲν ἐπιτελεῖ ἡ ή φύσις ἀδυνατεῖ ἀπεργάσασθαι, τὰ δὲ μαμέται.«

10 Vgl. die Formulierung *Politik* IV, 17; 1337 a 1–2: »πᾶσα γὰρ τέχνη καὶ παιδεία τὸ προσλείπον βούλεται τῆς φύσεως ἀνατληροῦν.«

11 Aristoteles, *Physik* II, 8; 199 a 12–15. Die Natur ist sozusagen autotechnisch, vergleichbar dem Arzt, der sein Können auf sich selbst anwendet (199b 30–32). Zurückgewiesen wird die Unterstellung, daß solche Autotechnizität mit einsichtiger Absicht identisch sei (199b 26–28). Aristoteles stellt jene uns (zumindest hypothetisch) unausweichliche Ursituation, in der noch nichts ist oder auch nur etwas von bestimmter Spezifität noch nicht ist, gar nicht vor. Da alles seiner Spezifität nach immer schon da ist, existiert der Moment, in dem alles allererst

sind strukturgleich: die immanenten Wesenszüge der einen Sphäre können für die der anderen eingesetzt werden. Es ist also sachlich begründet, wenn die Tradition die aristotelische Definition auf die Formel »ars imitatur naturam« verkürzt hat, wie schon Aristoteles selbst sie in Gebrauch nimmt.

Worin nun aber kann der aktuelle Sinn dessen liegen, daß wir den Voraussetzungen und geschichtlichen Wandlungen dieser Formel nachgehen sollten? Besteht der Mensch der Neuzeit nicht seit langem darauf, ein »schöpferisches« Wesen zu sein, und hat er nicht der Natur die Konstruktion schroff entgegengestellt? [...] [57] Das vehemente Pathos, mit dem das Attribut des Schöpferischen dem Subjekt hinzugewonnen worden ist, wurde angesichts der überwältigenden Geltung des Axioms von der »Nachahmung der Natur« aufgeboten. Diese Auseinandersetzung ist noch nicht abgeschlossen, während schon neue Formeln zu triumphieren scheinen. Aber es ist nicht nur eine politische Weisheit, daß sich der Besiegte für den Sieger im Augenblick des Sieges aus dem Feind in eine Hypothek verwandelt. Läßt ein Widerstand nach, gegen den alle Kräfte aufgeboten werden mußten, so tragen die mobilisierten Energien leicht über die erstrebte Position hinaus. [58] Ich versuche zunächst, den geschichtlichen Raum genauer zu bestimmen, in dem sich diese Auseinandersetzung abspielt. [...]

[68] [I]m zehnten Buch der *Politeia* [...] wird ausdrücklich gesagt, es sei der Gott, der wahrhaft Hervorbringer des eigentlich seienden Bettes – nicht irgendeines beliebigen, wie es irgendein beliebiger Handwerker herstellt – sein wollte und es so in der Einheit seiner Natur als »Idee« begründete.¹² Dreimal kurz hintereinander insistiert Plato auf dieser Aussage, und er nennt den wesenbegründenden Gott den φυτούγγος. Hier ist *Schöpfung* als Akt der Urzeugung von Wesenheit zum erstenmal erfaßt und zum Attribut der Gottheit gemacht. Man sollte denken, diese Konzeption des Schöpfungsbegriffs in seiner Radikalität hätte spätestens in dem Augenblick erkannt und anerkannt werden müssen, als es darum ging, die biblische Schöpfungs-idee mit den Mitteln der antiken Metaphysik zu artikulieren und traditionsfähig zu machen. Aber, wie oft genug nachgewiesen worden ist, hat sich in dieser Funktion ein anderes Element des platonischen Werkes durchgesetzt: der Demiurgenmythos des *Timaios*. Im Demiurgen wird die Präfiguration des biblischen Schöpfergottes gesehen werden. Aber der Demiurg ist *nicht schöpferisch*. Er ist – seiner Handlungsstruktur, nicht seinem metaphysischen Range nach – genauso Handwerker wie der Tischler im zehnten Buch der *Politeia*. Der Demiurg des *Timaios* hat eine kosmologische, keine ontologische Begründungsfunktion: er soll erklären, weshalb es überhaupt neben dem Ideenkosmos noch sein phänomenales Pendant gibt, also eine Verlegenheit der platonischen Philosophie überbrücken, an der dann Aristoteles

»ausgedacht« und aus der Vorstellung in die Realität überführt werden müßte, für Aristoteles nicht. Das Denken denkt prinzipiell dem Seienden nur *nach*.

12 Plato, *Politeia X*, 597 D.

so nachhaltig Anstoß nahm. Die Funktion des Demiurgen ist eine *dienstbare*, dem absoluten Sein der Ideen untergeordnete; nicht auf diesem »Schöpfer«, sondern auf seinem Werkmodell liegt der metaphysische Akzent. Er bringt nur das eigentlich Seiende (das man sich als zur Selbstmitteilung drängend vorstellen muß, wie es die Neuplatoniker getan haben) zur faßbaren Erscheinung, er übersetzt es in die [69] Sinnensprache. [...] Aristoteles berichtet uns den – angesichts des bisher Dargelegten – erstaunlichen Sachverhalt, daß es nach Ansicht der Akademie für künstliche Dinge, wie das Haus oder den Ring, keine Ideen gäbe.¹³ Wie ist es dazu gekommen, daß bei Plato oder in seiner Schule die Ideen der technischen Gegenstände wieder aufgegeben worden sind? Vom *Timaios* her läßt sich das leicht einsehen. Der Demiurg bildet im vorgegebenen Stoff die vorgegebenen Urbilder nach; aber er waltet dabei nicht nach Belieben, nicht auswählend. Für ihn gilt das Prinzip des optimalen Effekts: der von ihm verfertigte Kosmos ist das Beste, was überhaupt entstehen konnte (κάλλιστος τῶν γεγονότων), und der Demiurg wird durch sein Werk als ἀριστος τῶν αἰτίων qualifiziert.¹⁴ Die Ideenlehre selbst, in ihrer ontologisch-ethischen Doppelfunktion, macht diese Feststellung unum[70]gänglich: die Ideen sind ja nicht nur Vorlagen, *wie* dieses Werk gemacht werden kann, sondern zugleich verpflichtende Normen, *daß* es so gemacht werden soll. Daraus folgert Plato sowohl die Einzigkeit des realen Kosmos als auch seine *Vollständigkeit* hinsichtlich des idealen Modells.¹⁵ Das aber heißt nun: der Demiurg schöpft das Potential der Ideen aus, das Reale repräsentiert erschöpfend das Ideale. Alles Mögliche ist *schon da*, und für das Werk des Menschen bleiben keine unverwirklichten Ideen übrig. [...]

[W]arum die Natur nachgeahmt werden soll, war von Plato her besser zu verstehen, insofern die reale Welt als das schlechthin best[71]fundierte Werk erschien, dem gegenüber auf anderes zu sinnen unsinnig sein mußte. Hier wird die *Stoa* wieder ansetzen. Was aber bei Aristoteles eindeutiger als bei Plato heraustritt, ist die Notwendigkeit, warum ein Werk immer nur Wiederholung der Natur sein kann. Natur ist der Inbegriff des überhaupt Möglichen. Geist kann gar nicht anders bestimmt werden denn als eine Fähigkeit in bezug auf das All des Schon-Seienden. Möglich ist immer nur, was seiner μορφή nach schon wirklich ist: der Kosmos ist das All des Wirklichen und des Möglichen zugleich. So ist das immanente Gesetz aller Bewegung (in dem weitesten Sinn von Veränderung, den dieser Begriff bei Aristoteles hat) die ewige *Selbstwiederholung des Seins*. Diese Grundstruktur übergreift Ding und Geist, Natur und »Kunst« sie ist letztlich die innere Struktur des absoluten Seienden der aristotelischen Metaphysik: der »unbewegte Beweger« ist die reine geistige Form der Selbstwiederholung in der νόησις νοήσεως, im sich selbst den-

13 Aristoteles, *Metaphysik* I,9; 991 b 6f. Positiv formuliert: *Metaphysik* XII,3; 1070 a 18–20.

14 Plato, *Timaios* 29 A.

15 Ebd. 30 CD, 31 A. So auch Francis M. Cornford, *Platos's Cosmology*, London 1937, S. 40f.: »The intelligible Living Creature corresponds to it, whole to whole, and part to part.«

kenden Denken. Diese in sich verschlossene Selbstgenügsamkeit des Absoluten ist ebensowenig nach außen schöpferisch wie nach innen zeugerisch (wie erstaunlich, daß die christliche Theologie sie dennoch zum Modell nahm!). Die Selbstwiederholung des Absoluten geht im Kosmos in die Struktur der »Nachahmung« über: dieses Prinzip erklärt schon die ungetrübte Kreisform der ersten Sphärenbewegung als liebende Assimilation an das rein in sich zurückkehrende Höchste, es spiegelt sich im Kreislauf des Wassers der Meteorologie¹⁶, es ist das Grundgesetz aller generativen Prozesse, in denen das Zeugende immer nur wieder seine eigene Wesensform produziert. Am allgemeinsten schließlich: Seiendes kommt nur aus Seiendem.¹⁷ Die *téχyn* steht in dieser kosmischen Prozeßordnung tief unten: der Produzierende wiederholt ja nicht sich selbst; nur mittelbar – eben durch das notwendige Angewiesensein auf »Nachahmung« – ist der technische Akt in die kosmische Grundstruktur zurückgebunden, ist er nicht bloße *βία* oder *τύχη*. So ist auch die »Kunst« noch für den Kosmos »gerettet«, ihm funktional inkorporiert, bezeugt seine Einzigkeit und Vollständigkeit. [...]

[77] Die Geschichte der Zersetzung und Entwurzelung der Mimesis-Idee ist aber nicht, wie es das Beispiel der Polemik Senecas gegen Poseidonios vermuten lassen könnte, ein Vorgang des Aufbrechens ihrer inneren Widersprüchlichkeit; es ist vielmehr ein Prozeß, der durch neue, äußere, nämlich theologische Ideen inauguriert wurde. [...]

Die beiden Elemente, die sich als konstitutiv für die Mimesis-Vorstellung herausgeschält haben – exemplarische Verbindlichkeit und essentielle Vollständigkeit der Natur –, scheinen sich zunächst sehr wohl mit dem Schöpfungsbegriff zu vertragen. Ja, man muß sagen, daß die *Verbindlichkeit* der gegebenen Natur durch den Gedanken, in ihr manifestiere sich der *Wille* des Schöpfers, verstärkt worden ist, wie das Beispiel aus Tertullian schon belegt hat. Und zunächst wird gar nicht gesehen, daß diese Begründung der Verbindlichkeit auf einen Willensakt doch die *Notwendigkeit* der gegebenen Welt als der erschöpfenden Realisierung des Möglichen in Frage stellt; so muß Tertullian in unserem Zitat die göttliche Willensäußerung im natürlichen Sachverhalt so formulieren, daß Gott eben das *Nichtgewollte nicht geschaffen* habe und daß er das *Nichtgeschaffene nicht wolle*. Aber was ist dieses Nichtgewollt-Nichtgeschaffene? Eine in der Natur nicht vertretene Seinsmöglichkeit? Diese zwingende Konsequenz [78] ist noch nicht ausdenkbar: sie impliziert die *Faktizität* und *Unvollständigkeit* der Natur, einen Spielraum des Möglichen für das »Künstliche«. Dieses Beispiel vermag zu zeigen, in welche ontologischen Konsequenzen das Willensmoment im Schöpfungsbegriff hineintreibt: die verschärfte Begründung der

16 Aristoteles, *Meteorologie* I,9; 346 b 16–347 a 5.

17 Aristoteles, *Metaphysik* XII,2; 1069 b 19. XII,3; 1070 a 8. Vgl. hierzu Hans Blumenberg, »Das Verhältnis von Natur und Technik als philosophisches Problem«, in *Studium Generale* 4 (1951) S. 463f.

Verbindlichkeit einer Natur, in der Gott sein Wollen dekretiert, hat zum unausbleiblichen Korrelat die Unbestreitbarkeit der nichtgewollten Möglichkeiten, für die sich freilich erst eine unfromme und spitzfindige Neugierde ausdrücklich interessieren wird. [...]

[82] Aber erst wenn die *potentia* Gottes als *potentia infinita* gesehen wird, tritt die logische Nötigung auf, das *possibile* nicht mehr von der *potentia* (und den in ihr implizierten Ideen) her, sondern umgekehrt die *potentia* vom *possibile* her zu definieren.¹⁸ Damit erst wird der *logische* Umfang des Möglichkeitsbegriffes maßgebend und zugleich der Ideenkosmos für die Frage, was das *omnia* als Umfang der *omnipotentia* bedeute, gleichgültig. Das hat zur Folge: der Begriff der *Rationalität* wird auf den der *Widerspruchslösigkeit* reduziert, während noch bei Augustin der Begriff der *ratio* nicht von dem der exemplarischen Idee zu lösen war, also einen endlich-gegenständlichen Bezug implizierte. Jetzt erst kann der für unsere Frage nach dem ontologischen »Spielraum« des Schöpferischen entscheidende Schritt Fuß fassen: der als endlich gedachte Kosmos schöpft das unendliche Universum der Seinsmöglichkeiten – und das heißt: der Möglichkeiten der göttlichen Allmacht – nicht aus und *kann* es nicht ausschöpfen. Er ist notwendig nur ein faktischer Ausschnitt dieses Universums, und es bleibt ein Spielraum unverwirklichten Seins – der freilich noch auf lange unbefragtes Reservat Gottes sein wird und zu der Frage des Menschen nach seinen eigenen Möglichkeiten noch nicht in Bezug tritt. Aber zum erstenmal wird in der Erörterung des Allmachtsbegriffs dieser Spielraum überhaupt ontologisch impliziert und als Hintergrund der Weltrealität mitverstanden. Das ist primär ein eminent *religiöser* Gedanke, insofern nicht nur das *Daß* der Welt seine Selbstverständlichkeit verloren hat, sondern auch das *Was* nun als ein Akt besonderer göttlicher Entscheidung verstanden werden kann. Zugleich aber ist hier auch die Basis der *philoso-* [83] *phischen* Kritik erweitert, auf der eine Fülle allmählich bewußtseinsbildender Fragen entsteht. Die Welt als Faktum – das ist die ontologische Voraussetzung für die Möglichkeit der Erwägung, schließlich für den Antrieb und die Lockung, im Spielraum des Unverwirklichten, durch das Faktische nicht Ausgefüllten, das *originär Menschliche* zu setzen, das authentisch »Neue« zu realisieren, aus dem Angewiesensein auf »Nachahmung der Natur« ins von der Natur Unbetretene hinaus vorzustoßen.

Für das Mittelalter freilich lag hier noch nichts Lockendes: alle spekulative Kühneheit wird daran gewendet, den Möglichkeiten Gottes, nicht denen des Menschen, bis zum äußersten nachzugehen. Es wird noch eines weiteren entscheidenden Motivs bedürfen, damit der Mensch die theologisch entdeckte Inkongruenz von Sein und

18 Für die Herleitung des *possibile* vom *posse* zitiere ich die *versio latina* von *De natura hominis* des Nemesius von Emesa (*Bibliotheca Scriptorum, graec. et rom.*, hrsg. von Karl Burkhard, Leipzig 1917), Kap. 34: »tria igitur haec sunt ad invicem se habentia: potens, potestas, possibile, potens quidem essentia, potestas vero a qua habemus posse, possibile autem, quod secundum potestatem natum est fieri.«

Natur *für sich* als Möglichkeit schöpferischer Originalität erkennen und ergreifen konnte.

Der initialzündende Kontakt der Begriffe *Allmacht* und *Unendlichkeit* scheint im 11. Jahrhundert zustande gekommen zu sein, als die Theologie durch den Angriff der »Dialektiker« vom Schlag des Berengar von Tours, vor allem gegen die Trans-substantiationslehre, genötigt wird, den Begriff der göttlichen Allmacht zu systematisieren. Hier ist vor allem Petrus Damiani mit seiner Schrift *De divina omnipotentia* federführend,¹⁹ aus deren zwölftem Kapitel ich hier nur die charakteristische rhetorische Frage zitiere: »Quid est, quod Deus non valeat nova conditione creare?« Das Sein der Welt bekommt nun jene eigentümliche Zufälligkeit, Widerruflichkeit und hypothetische Ersetzbarkeit, die erst im ausgehenden Mittelalter mit seiner Faktizitätsangst aus *logischen* zu *emotionalen* – das heißt: vom Menschen auf sich selbst bezogenen – Elementen werden. Ich [84] vermag keine Darstellung dieses Transformationsprozesses zu geben. Mir geht es darum, etwas über das *Anwachsen* der Inkongruenz von Sein und Natur und damit über die Relevanz des Spielraumes der schöpferischen Ursprünglichkeit auszumachen. Diesen Prozeß darf man sich weder als »organisch« vorstellen noch ihm die eherne Gangart geschichtlicher Notwendigkeit beilegen, die er a posteriori – und noch dazu im selektiven Präparat, auf das jede derartige Untersuchung angewiesen ist – an sich zu haben scheint. Es läßt sich leicht sehen, daß die Rolle, die die Scholastik in diesem Vorgang der Umbildung der ontologischen Prämissen spielt, wenig ins Konzept einer »geschichtlichen Notwendigkeit« paßt. Daß man sich die Reantikisierung durch die Aristotelesrezeption auch nicht als zu gewaltsame Revision denken darf, ergibt sich schon aus der für Augustin gewonnenen Einsicht, wie stark der Fortbestand antiker Implikationen ohnehin war. Um so reizvoller ist es, gerade in der Neubelebung der antiken Metaphysik durch die Hochscholastik die oft unscheinbaren, aber signifikanten Verformungen wahrzunehmen, die belegen, *was schon nicht mehr rückgängig zu machen war*.

Ontologische Voraussetzungen, die bei Augustin in Geltung sahen, ohne daß sie ausdrücklich formuliert zu werden brauchten, werden nun nach scholastischer Manier »quaestionsreif«. Aufschlußreich im Hinblick auf unser Augustin-Ergebnis ist eine Stelle bei Albertus Magnus, die sich polemisch gegen den *Fons vitae* des Avicebron (Ibn Gabirol) mit seiner Identifizierung von metaphysischem Lichtprinzip und Willen richtet: »voluntas non potest esse primum.«²⁰ Die Funktion des göttlichen Willens bezieht sich nur auf die *Existenz* der Welt, auf den Befehl *ut fiat*,

19 Die Bedeutung dieses Autors für die Geschichte des Möglichkeitsbegriffs ist von August Faust, *Der Möglichkeitsgedanke*, Bd. 1, Heidelberg 1931, Kap. 2, S. 72–95, dargestellt worden.

20 Albertus Magnus: *Da causis et processu universitatis I* tr. 3 c. 4: »Primum enim et operi proximum, in quo primi est potentia agendi, est illud, quod dat formam operi, et non illud, quod iubet et praecipit opus fieri; lumen autem intellectus universaliter agentis est forma operis opus determinans ad rationem et formam, voluntas autem non est nisi praeciptions ut fiat.«

nicht aber auf die *forma operis*, den essentiellen Seinsbestand, der auch hier die Selbstverständlichkeit des ideal präformierten Ganzen hat.

Noch bei Thomas von Aquino ist diese Position nicht überschritten. Trotzdem zeigt sich für das Prinzip der [85] Nachahmung der Natur eine Lockerung insofern, als neben dieses noch die Idee der Nachahmung Gottes als weiterer Fundierungszusammenhang tritt.²¹ Das gab es formal schon bei Aristoteles, bei dem ja die reine Kreisbewegung der ersten Sphäre Nachahmung des unbewegten Bewegers war; aber damit ist auch die Ergiebigkeit dieses Bezuges erschöpft. Deshalb mußte Aristoteles die Genesis z. B. des Hauses erklären, daß der Architekt hier etwas zustande bringt, was die Natur ebenso entstehen lassen würde, das heißt: er muß sich das künstliche Gebilde als Naturprodukt vorstellen, um dann diese hypothetische Vorstellung nachzuahmen. So wurde die universale Geltung der Mimesis gewahrt. Thomas schränkt die Nachahmung der *Natur* auf das ein, was die Natur auch tatsächlich hervorbringen kann;²² gerade das Haus aber ist reines Kunstding: »semper fit ab arte, sicut domus omnis est ab arte«. Natürlich besteht hier noch gar kein Gegensatz, aber der Akzent ist doch anders gelegt. Noch deutlicher wird das im Physikkommentar, wo die eingangs zitierte fundamentale Stelle II,8; 199a 15–17 zur Sprache kommt. Die Thomas vorliegende lateinische Version hat: »ars alia quidem perficit quae natura non potest operari«, wozu der Kommentar erläutert: »dicit quod ars quaedem facit, quae natura non potest facere«.²³ Das ist radikaler formuliert als es bei Aristoteles gemeint gewesen sein kann, der doch immer das schon Angelegte, das schon Unterwegs-Seiende der Natur voraussetzt, wenn er von der vollendenden Arbeit des Menschen spricht. Weshalb aber die Nachahmung der Natur so erkennbar an Unausweichlichkeit verloren hat, weshalb die »Kunst« aus dem Naturzusammenhang heraustreten kann, das ist bei Thomas nicht zur Ausdrücklichkeit gebracht.

Wohl aber bei seinem Zeitgenossen Bonaventura, der den Versuch, den Schöpfungsbegriff mit Hilfe der aristotelischen Beweg-Metaphysik auszulegen, nicht mitmacht, weil ihm in der Mechanik dieser Konzeption das Moment eines göttlichen Willens, der *sich in seinem Werk mitteilen will*, verlorenzugehen droht. »Mitteilung« nämlich bedeutet, daß die unendliche Macht Gottes sich gerade nicht sozusagen »automatisch« exekutiert, sondern sich im Endlich-Faßbaren beschränkt

21 Albertus Magnus, *Summa theologiae* I, q. 9 a. 1 ad 2: »[...] suam similitudinem diffundit [sc. divina sapientia] usque ad ultima rerum: nihil enim esse potest quod non procedat a divina sapientia per quamdam imitationem [...].«

22 Albertus Magnus, *Summa contra Gentiles* II, 75 ad 3: »In his autem quae possunt fieri et arte et natura, ars imitatur naturam [...].«

23 *In octo libros Physicorum Aristotelis exposito* II, lect. 13 n. 4 (hrsg. von Mariani Maggiòlo, Turin 1954, S. 126). Um zu zeigen, wie der aristotelische Sinn authentischer getroffen werden kann, zitiere ich noch die Übersetzung des Johannes Argyropulos (hrsg. von Immanuel Bekker, Berlin 1831, III, 109 b): »atque ars omnino alia perficit, quae natura nequit perficere, alia imitando naturam facit.«

und vernehmbar macht für ein endliches Wesen.²⁴ In der Welt bekundet sich ein Ausdruckswille, der nicht *alles Mögliche*, sondern *etwas Bestimmtes* zu verstehen geben will: »multa, non omnia« – vieles, nicht alles, holt Gott aus dem Schatze seiner Möglichkeiten hervor, um sich dem Geschöpf in seiner Größe zu erweisen.²⁵ Rein gefühlsmäßig interpretierend möchte man sagen, die Differenz zwischen *multa* und *omnia* sei hier nur als ein »Rest« verstanden, dem Menschen vielleicht wohlweislich und liebevoll vorenthalten, kein Grund jedenfalls, sich als im Seinsbesitz und -zugang verkürzt zu empfinden. Aber schon Wilhelm von Ockham, der die franziskanische Tradition zu ihren Konsequenzen forciert, wird die Formel Bonaventuras umkehren, indem er das *multa* auf die andere Seite bringt, auf die Seite des Nichtgewollt-Unverwirklichten: »Gott kann vieles schaffen, was er nicht schaffen will.«²⁶ Man spürt geradezu, wie hier ein quälendes, bohrendes Bewußtsein der Faktizität entspringen muß, die anschwellende Frage, weshalb *diese* und *keine* andere Welt ins Sein gerufen wurde, eine Frage, der nur noch das nackte

-
- 24 Bonaventura, *Breviloquium* 11,1,1: »universitas machinae mundialis producta est in esse ex tempore et de nihilo, ab uno principio primo, solo et summo; cuius potentia, licet sit immensa, dispositus tarnen omnia in certo pondere, numero et mensura.« In dieser faktischen Bestimmtheit ist ontologisch der »Anreiz«, nachzumessen, nachzuzählen, nachzuwägen, verwurzelt, der den empirischen Weg der Erkenntnis eröffnet.
- 25 Bonaventura, II. *Sententiarum* 1,2,1,1 concl.: »Propter ergo immensitatis manifestationem multa de suis thesauris profert, non omnia, quia effectus non potest aequari virtuti ipsius primae causae.« (*Opera theologica selecta*, hrsg. von Leonardi M. Bello, Collegium Sancti Bonaventura, Quaracchi 1934ff., Bd. 2, S. 39 f.) Die aristotelisierende Begründung für einen ganz heterogenen Sachverhalt ist charakteristisch. Trotzdem war sich Bonaventura der Differenz zu Aristoteles viel klarer bewußt als Thomas, ja er dachte bereits so »geschichtlich«, daß er Aristoteles dafür loben konnte, daß er in der Frage der Ewigkeit der Welt folgerichtig und seinen eigenen Prinzipien gemäß gedacht habe.
- 26 Wilhelm von Ockham, *Quodlibeta Septem* VI, q. 1: »Deus multa potest facere quae non vult facere.« (Zit. nach: Reinhold Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Bd. 3, Nachdr. der 4. Aufl. [Berlin 1930], Darmstadt 1960, S. 715.) Hier wird der Zusammenhang unseres Problems mit dem »Nominalismus« Ockhams greifbar: der Realismus der *universalia* erweist sich als unvereinbar mit dem strikten Begriff der *creatio ex nihilo*. Das *universale* als das im Konkreten beliebig Wiederholte und Wiederholbare hat nur einen Sinn, solange das Universum des Seinsmöglichen ein *endliches* Ganzes ist (wie der *mundus intelligibilis*), dem Existenz gleichsam nur »zugeführt« wird (*distinctio realis*). Im Begriff der *potentia absoluta* ist nun aber ein *unendliches* All des Möglichen impliziert; das macht die Deutung des Individuellen als »Wiederholung« eines Universalen sinnlos. Schöpfung bedeutet nun für jedes Geschöpf das *ex nihilo* seiner *essentia*. Nur so wird ausgeschlossen, wie Wilhelm argumentiert, daß Gott durch die Erschaffung eines Seienden seine *potentia* einschränkt, weil durch die Setzung eines *universale* im Bereich desselben nur noch »Nachahmung«, nicht aber *creatio* möglich wäre, denn: »creatio est simpliciter de nihilo, ita quod nihil essentiale vel intrinsecum rei simpliciter praecedat in esse reali.« Der Universalienrealismus würde bedeuten, daß »per consequens omnia producta post primum productum non crearentur, quia non essent de nihilo« (Bonaventura, I. *Sententiarum*, dist. 2 q. 4 D). Wieviel Raum das Reich des Möglichen schon bietet, zeigt sich daran, daß Wilhelm gegen seinen Vorgänger Duns Scotus den Satz, Gott allein besitze schöpferische Potenz, für nicht beweisbar erklärt (Wilhelm, *Quodlibeta Septem* VII,23). Dies ist noch nicht die Investitur des Menschen mit dem Attribut des Schöpferischen; aber es löst den Begriff potentiell aus seiner exklusiven Theologizität heraus und läßt erwarten, daß er sich als transplantabel erweisen wird.

augustinische *Quia voluit* als Un-Antwort entgegengeschleudert werden konnte. Die rationale Anstößigkeit weckt das Bewußtsein der Unerträglichkeit dieser Faktizität: unversehens verlagert sich der Akzent von dem im *Geschaffenen* empfundenen göttlichen Willensausdruck auf den im *Nichtgeschaffenen* implizierten Vorenthalteneheitscharakter. Wir können diesen Prozeß der Umakzentuierung am ehesten ablesen an den sorgenden Versuchen, ihm zu begegnen, ihn aufzufangen, ja ihm Positivität zu geben.

Am vielfältigsten spiegelt sich diese Anstrengung wohl im Werk des Nikolaus von Cues. Der Cusaner hat in seiner frühen Phase den Versuch Leibnizens vorweggenommen, das Nichtgeschaffensein des Ungeschaffenen dadurch zu [87] rechtfertigen, daß er die wirkliche Welt als die höchste Form der Realität hinstellt, als Selbstverschwendug des schöpferischen Prinzips, als *Deus creatus*.²⁷ Aber in diesem verchristlichten Neuplatonismus ist eine immanente Gegenläufigkeit zweier Elemente der spekulativen Theologie enthalten: einerseits erfordert die maximale Fassung des Begriffs der Vollkommenheit von Schöpfer und Werk zu sagen, Vollkommeneres habe nicht gemacht werden *können*, andererseits erfordert die maximale Fassung des Begriffs der göttlichen Macht zu sagen, kein wirkliches Werk dieses Schöpfers realisiere je das Äußerste dessen, was er an Größe und Perfektion hätte leisten können. Aus diesem Dilemma ist nicht herauszukommen. In der Schrift *De beryllo* hat der Cusaner fast zwei Jahrzehnte später die Schöpfung nach dem Modell der positiven Rechtssatzung betrachtet, wobei er zweimal das Digesten-Zitat heranzieht, nach dem der Herrscherwille Rechtskraft hat.²⁸ Am Ende seines Denkweges, in der Schrift *De ludo globi*, hat der Cusaner den Versuch gemacht, seine beiden früheren Positionen zu harmonisieren, indem er sie auf eine Verschiedenheit des *Aspekts* zurückführt: von *Gott* her betrachtet gibt es einen Spielraum der Möglichkeit, von der *Welt* her betrachtet nicht.²⁹ Das beruht auf einer Metaphysizierung des Möglichkeitsbegriffs: Gott hat nicht nur das Mögliche oder aus dem Möglichen verwirklicht, indem er schuf, sondern er hat die Möglichkeit selbst geschaffen: »et fieri posse ipsum factum est, quod fieri potuit Deo similius«. Das ist deutlich dazu bestimmt, Fragen zu entkräften und auszuschließen, die sich akut aufdrängten. Versucht Nikolaus von Cues das noch durch eine Metaphysizierung der Logik, so wird es Luther durch die Radikalisierung des

27 Nikolaus von Cues, *De docta ignorantia* 11,2: »Quoniam ipsa forma infinita non est nisi finite recepta, ut omnis creatura sit quasi infinitas finita aut Deus creatus, ut sit eo modo, quo hoc melius esse possit; ac si dixisset creator: Fiat, et quia Deus fieri non potuit, qui est ipsa aeternitas, hoc factum est, quod fieri potuit Deo similius.«

28 »Quod principi placuit legis vigorem habet« (Ulpianus, *Digesta* 1,4,1; Nikolaus von Cues, *De beryllo* XXIX). Das ist ausdrücklich auf die Unfähigkeit der antiken Metaphysik gemünzt, den Schöpfungsakt auszulegen: »Cur autem sic sit et non aliter constitutum, propterea non sciret nisi quod demum resolutus [...] dicaret: Quod principi [...]« (ebd.; vgl. Kap. XVI). Als biblische Autorität wird Eccl. VIII, 17 zitiert: »Omnium operum Dei nulla est ratio« (ebd.).

29 Nikolaus von Cues, *De ludo globi* I: »[...] perfectiorem et rotundiorem mundum atque etiam imperfectiorem et minus rotundum potuit facere Deus, licet factus sit ita perfectus, sicut esse potuit.«

Ausschließlichkeitsanspruches der Theologie tun. Mit deutlicher Wendung gegen die Formel Ockhams besteht er darauf, daß »Allmacht« keinen logisch explikablen Sinn außerhalb des Schriftsinns hat und eben nicht jene Macht bedeutet, mit der Gott vieles nicht wirkt, was er wirken kann.³⁰ Die *potentia absoluta* Gottes, deren Unfaßbarkeit noch den jungen Lu[88]ther ängstete wie das späte Mittelalter insgesamt, ist nun als von Gott selbst durch das Instrument der Offenbarung auf die *potentia ordinata* beschränkt zu denken; über diese gnädige Selbstbeschränkung Gottes hinauszufragen, nimmt das Odium des Ausschlagens des Gnadenaktes an. Nur indem man die Frage nach dem unendlichen Spielraum der Möglichkeit nicht stellt, entzieht man sich der drohenden Ungewißheit dessen, was er offen läßt.

[...]

Aber die Gewalt der einmal aufgebrochenen Fragen ließ sich nicht eindämmen; wohin sie führen, sehen wir schon bei Descartes fast in ganzem Umfang ausgesprochen. Bei ihm wird die Philosophie zur Systematik des Möglichen; von der Seinsmöglichkeit her wird die Seinswirklichkeit nun verstanden. Darauf beruht die neue Bedeutung der *Hypothese*, die dem Erkenntniswillen am *konstruierbaren* möglichen Seinszusammenhang Genüge verschafft und demgegenüber die Frage nach dem *faktischen Nexus* gleichgültig werden läßt. Dem Willen zur *Konstruktion* ist es irrelevant, ob zufällig die Natur nachgeahmt wird oder ob eine dort nicht realisierte Lösung Platz greift; das normative Prinzip der *Ökonomie* ist eine Idee des menschlichen Geistes für seine Leistungen, nicht für die Produktionen der Natur. Die Prinzipien der *möglichen Welten* sind so unendlich fruchtbar, daß eine Übereinstimmung der aus ihnen deduzierten hypothetischen Konstruktionen mit der *wirklichen Welt* nur noch Zufall sein kann.³¹ Schon ist bei Descartes erkennbar, wie sich die Idee der Freiheit gerade auf die Unabhängigkeit der rationalen Formel vom faktisch Gegebenen bezieht: am Beispiel einer *machina valde artificiosa* demonstriert er die *vis ingenii* als so originär seismächtig, »ut ipsam (sc. machinam) nullibi unquam visam per se excogitare potuerit«.³² Der Mensch »wählt« sich seine Welt, wie Gott aus dem [89] Möglichen die eine zu schaffende Welt wählte. Leibniz wird noch einmal versuchen, diese Welten durch seine prästabilierte Harmonie zu verklammern und durch den metaphysischen Optimismus den Druck der unendlichen Möglichkeiten zu balancieren. Als aber dieser bodenlose Optimismus um die Mitte des 18. Jahrhunderts zusammenbricht, tritt das ganze Ärgernis der Tatsache hervor, daß die Seinswirklichkeit im Reich der Seinsmöglichkeit nur ein beliebiger Punkt sein sollte. Welche Rechtfertigung gibt es noch für das Möglichebleiben des Möglichen?

30 D. Martin Luthers Werke, Krit. Gesamtausg., Bd. 18, Weimar 1908, S. 718: »Omnipotentiam vero Dei voco non illam potentiam, qua multa non facit quae potest, sed actualem illam, qua potenter omnia facit in omnibus, quo modo scriptura vocat eum omnipotentem.«

31 Descartes, *Principia philosophiae* 111,4: »Principia [...] tarn vasta et tarn foecunda, ut multo plura ex iis sequantur, quam in hoc mundo aspectabili contineri videamus.«

32 Ebd. I,17.

Die Natur wird zum faktischen Resultat mechanischer Konstellationen – was kann Sie noch der Mimesis durch das Menschenwerk verbindlich machen und empfehlen? Der Zufälligkeit der natürlichen Formationen tritt nun das Menschenwerk – als ästhetisches wie als technisches – mit seiner Notwendigkeit entgegen.

Was von Leibniz' »bester aller möglichen Welten« ontologisch nachhaltig übrigbleibt, ist nicht die »beste Welt«, sondern die Unendlichkeit der möglichen Welten, die eben dann bewußtseinsattraktiv wird, wenn die wirkliche Welt nicht mehr die ausgewählte-besten glaubhaft repräsentiert.

Auszüge aus: »Ordnungsschwund und Selbstbehauptung. Über Weltverstehen und Weltverhalten im Werden der technischen Epoche« (1962)

Zuerst erschienen in: *Sechster Deutscher Kongreß für Philosophie, München 1960. Das Problem der Ordnung*, hrsg. v. Helmut Kuhn und Franz Wiedmann, Meisenheim am Glan 1962, S. 37–57. Auszug aus: Hans Blumenberg: *Schriften zur Technik*, hrsg. v. Alexander Schmitz und Bernd Stiegler, Berlin 2015, S. 148–158.

[148] Das Interesse der mittelalterlichen Scholastik am Gedanken der Pluralität der Welten liegt im Zuge der Systematisierung des Allmachtsprinzips. Der *potentia absoluta* korrespondiert eine Unendlichkeit möglicher Welten; gleichgültig geworden ist dabei, ob von diesen Möglichkeiten nur eine oder eine Vielheit verwirklicht worden ist. Entscheidend ist, daß die mögliche Vielheit nicht aus Exemplaren eines eidetisch konstanten Typus besteht, sondern daß das Widerspruchsprinzip die einzige Abgrenzung des Spielraumes der Variabilität der möglichen Welten ist. »Welt« ist zu einem Gattungsbegriff geworden, dem ein unübersehbares Reich von Spezifikationen und Individuationen logisch subsumiert werden kann. Die Idee der Pluralität der Welten steht in systematischem Zusammenhang mit der Erledigung des Universalienproblems durch den Nominalismus. Die Bestreitung der Realität der Universalien ist ja nicht primär eine logische Doktrin, sondern beruht auf der Unvereinbarkeit des Universalienrealismus mit der strengen Auslegung des Begriffes der Schöpfung aus dem Nichts. Das *universale* als ein in konkreten Exemplaren beliebig Wiederholtes und Wiederholbares verliert seinen Sinn, wenn das Universum des Möglichen unendlich wird und die Bedeutung aller Realität in der Manifestation einer unendlichen Macht gesehen wird. Schöpfung aus dem Nichts heißt, daß nichts vorgegeben ist, also auch, daß kein Seiendes ein anderes in der Gemeinsamkeit des Wesentlichen (essentiale) vorwegnimmt.³³ Die Einzigkeit der Welt folgt nicht mehr aus der Ein- [149] zigkeit Gottes, weil Gott nicht mehr nur das Bewegungsprinzip

33 Wilhelm von Ockham I. Sent. Dist. 2 q. 4 D: *creatio est simpliciter de nihilo, ita quod nihil essentiale vel intrinsecum rei simpliciter praecedat in esse reali*. Ein Realismus der Universalien

dieser Welt, sondern das Prinzip ihres kontingenten Seinsbestandes ist.³⁴ Der theologische Voluntarismus wird dadurch möglich, daß Gott eine Entscheidung für eine Auswahl aus dem für ihn Möglichen zugeschrieben wird: *multa potest deus facere quae non vult facere* (Ockham, Quodl. VI q. 1). Entscheidend ist nun, daß dem Menschen verborgen ist, welche der möglichen Welten die ihm faktisch gegebene ist. Daß Gott nach nominalistischer Lehre seine *potentia absoluta* auf die Gesetzlichkeit der *potentia ordinata* eingeschränkt habe, hat für den Menschen zwar Heilsbedeutung, aber keinen Erkenntniswert. Der Wahrheitsanspruch des Menschen ist in eine hoffnungslose Position geraten: das Faktizitätsprinzip der Omnipotenz und das Ökonomieprinzip der Vernunft stehen einander unversöhnbar gegenüber. Die Ungewißheit der Konstanz und Verlässlichkeit der Natur kommen in der ängstlichen Neugierde zum Ausdruck, mit der an der Grenze von Mittelalter und Neuzeit nach den Belegen der eidetischen Unordnung in der Natur gesucht wird; die Kuriositätenkabinette der Zeit bestätigen anschaulich die angstbereite Ahnung der Nichtexistenz von *causae formales*.³⁵ Die Unbefragbarkeit des absoluten Willens konzentriert die Möglichkeit von Gewißheit auf den einzigen Fall der Offenbarung und der den Erwählten hinzugegebenen Glaubensgewißheit; für jeden anderen Gewißheitsanspruch ist Augustins Wort zu seiner letzten Konsequenz gebracht worden: *quare autem voluerit, o homo, tu quis es, qui respondeas deo?* (ep. 186, 23). [...]

[152] Nach dieser vergleichenden Analyse der Voraussetzungen läßt sich leicht verständlich machen, daß in der Spätantike und im Spätmittelalter ganz heterogene Welthaltungen induziert wurden. Es gibt in der hellenistischen Philosophie verschiedene Formen der Abwendung des Menschen vom Kosmos und vom Ideal der Theorie, aber es gibt hier nicht das Problem der Selbstbehauptung. Was Epikur dem hellenistischen Menschen empfiehlt, kann man als die *Neutralisierung* seines Bezuges zum Kosmos bezeichnen. [...]

[153] Mit anderen Worten: dem Erkenntniswillen Epikurs fehlte das, was man die »technische Implikation« nennen könnte; er will das Phänomen distanzieren, nicht produzieren können. Herrschaft über die Natur ist keine Voraussetzung dafür, sich selbst genug sein zu können: *si cui sua non videntur amplissima, licet totius mundi dominus sit, tamen miser est.* (Diano fr. 64) Aber ebendieser Weg, der Ordnungskrise des Weltbildes in die Genügsamkeit und Unangefochtheit des

en hätte dagegen zur Folge, daß per consequens omnia producta post primum productum (sc. unius speciei) non varentur, quia non essent de nihilo.

34 Johannes Buridan, Quaest. De caelo I q. 19: deus est simplicissimus, et Aristoteles creditit quod ab uno tali simplicissimo non posset provenira plura ... Sed vos scitis quod ista ratio non valet, quia ex fide credimus deum posse facere mundum, imo plures mundos, et posse etiam iterum eos destruere. Marsilius von Inghen (I. Sent. Q. 43 a. 2) vertritt die These: deus potest producere universum specie specialissima distinctum ab isto universo.

35 Epikur hatte die Möglichkeit eidetischer Monstren (*portenta*) geleugnet; jedes Wesen halte sich an sein Formgesetz des Werdens: *res quaeque suo rito procedit et omnes foedere naturai certo discrimina servant* (Lukrez V, 923f.).

Selbstbesitzes sich zu entziehen, war am Ausgang des Mittelalters versperrt; der Zugriff der Infragestellung war zu tief in den Wesensbestand des Selbstbewußtseins und Weltverhältnisses eingedrungen. [...] [154] Der neue Ernst, der aus der spätmittelalterlichen Situation dem Menschen auferlegt ist, besteht in dem ständigen und unablässbaren Zwang der »Bestätigung«, und zwar nicht nur der theoretischen Aussagen, sondern der an ihnen hängenden Möglichkeit der Selbstbehauptung durch Beherrschung der Wirklichkeit, letztlich der in solcher Herrschaft zu bewährenden neuen Selbstdefinition des Menschen. Descartes hat diese neue Anspannung mit Recht eine *laboriosa vigilia* genannt (Medit. I, 12). Die Ausgrenzung und Absicherung eines Bereiches unanfechtbarer Gewißheit läßt sich als der Antrieb erkennen, der in der nominalistischen Schule selbst eine neue Logik und Erkenntnistheorie hervorbringt. Das menschliche Interesse an dem, was auch der *potentia absoluta* entzogen bleibt, substituiert sich unvermerkt dem theologischen Interesse, das im Durchdenken der Möglichkeiten der Allmacht sich erfüllt. Die *Deus non potest*-Sätze, in denen die nominalistische Logik sich formuliert, sind der eigentliche und nachhaltige Ertrag der *Deus potest*-Spekulation. Das ist genau der Punkt, an dem die theologische Formel nur noch wie eine solche aussieht, in Wirklichkeit aber die logische Autonomie des Menschen umschreibt. [...]

[155] Das Ergebnis der spätmittelalterlichen Ordnungskrise läßt sich beschreiben als Autonomisierung der menschlichen Leistungssphäre, als Ablösung der rezeptiven Bindungen an eine vorgegebene und den Bereich der Möglichkeiten ausschöpfende Welt. [...] Die Naturwelt Gottes und die Werkwelt des Menschen treten als in sich geschlossene Funktionskreise auseinander. Das ließ sich durchaus noch in der Sprache der teleologischen Begrifflichkeit ausdrücken. Ich konkretisiere das an einem Text aus dem Physikkommentar des Johannes Buridan (II q. 7: *utrum finis sit causa*), in dem er die Unmöglichkeit eines innerweltlichen Zweckes für das göttliche Handeln feststellt und das Ergebnis so formuliert: »So ist denn Gott die Zielursache aller Naturdinge, der wirkenden sowohl als die Einwirkung empfangenden, bzw. der Wirkungen und der Veränderungen. Wenn sich dies so verhält, dann ist, abgesehen von Gott, der Mensch, der ein Haus baut, die Zielursache, dererwegen er das Haus baut, und also die Zielursache seines Hauses, denn er baut das Haus für sich selbst und zu seiner Selbsterhaltung, und wenn er es des Gelderwerbs wegen baut, tut er es auch dann um seiner selbst willen, und wenn er es für seine Kinder und Freunde baut, geschieht es letztlich immer noch um seiner selbst willen, indem er diese sich selbst gleichachtet und ihr Wohl als sein eigenes Wohl betrachtet ...«³⁶ Was an

36 Sic enim Deus est finis omnium naturalium, sive activorum sive passivorum vel etiam actionum at transmutationum. Sic enim stando, citra Deum homo faciens domum est finis gratia cuius facit domum, et est sic finis domum eius, quoniam ipse facit domum propter seipsum et salutem suam, et si facit eam propter pecuniam habendam, adhuc illa erit propter seipsum, et si facit eam propter filios et amicos, adhuc est finaliter propter seipsum, quia reputat illos tamquam ipsum et bonum ipsorum tamquam bonum suum

diesem Text aufregend und instruktiv ist, ist der unmittelbare Sprung von der göttlichen Schöpfung und ihrer Rückbezogenheit auf den Schöpfer auf das menschliche Werk und seine reflexive Sinnstruktur und die völlige Identität der für beide Bereiche angewendeten Terminologie. Man darf das *Sic enim stando* durchaus kausal verstehen und die immanente Rückbezogenheit der Natur auf ihren Urheber als den Grund dafür annehmen, daß der Mensch darauf angewiesen ist, für sich selbst und seine Selbsterhaltung in seiner Werkwelt zu sorgen. Die theozentrische Struktur bedingt und erzwingt die anthropozentrische. Nach dem Warum kann der Mensch nur seine eigenen Werke befragen; er kann nicht wissen, welchen Ordnungswert und Zuverlässigkeitsgrad es ihm verbürgt, daß Gott der *finis omnium naturalium* ist. Die Vermutung, daß diese Formel für den Menschen nichts bedeutet, worauf er sich in seiner Existenz verlassen könnte, ist die Basispräsumtion der Neuzeit und ihrer wesentlichen Technizität. [...]

[157] Die zur frühen Neuzeit hinführenden Erscheinungen des späten Mittelalters hat man gern als Vorwegnahmen des epochalen Umbruches gesehen, als eine Art von vorneuzeitlicher Aufklärung, die nur aus Vorsicht ihre emanzipatorische Absicht und Potenz zurückgehalten hätte. Die Neuzeit hat sich von ihren Anfängen an als den resoluten Widerspruch zum Mittelalter interpretiert und ihre geschichtliche Legitimität aus dem Anschluß an die vermeintlich abgebrochene Antike hergeleitet. Demgegenüber versuche ich zu zeigen, daß die Neuzeit sich nicht als Widerspruch, sondern als Erwiderung auf die immanente Infragestellung des Mittelalters formiert hat. Die frühen Formen der Teleologiekritik sind noch ganz mittelalterlich, ganz von dem Pathos getragen, die Größe Gottes vergrößern zu können, indem die Sinnhaftigkeit der Welt gegenüber dem Menschen bestritten wird. Man darf sich aber auch nicht dadurch täuschen lassen, daß die Sprache von hoher Trägheit ist: die späte Scholastik kann vielfach von Gott so sprechen, daß es sachlich bedeutet, von ihm abzusehen. Der hypothetische Atheismus, nach seiner vorzüglichen Anwendung auf das Problem des Naturrechtes durch Grotius als das »Grotianische Argument« bezeichnet, steckt als Implikation schon tief in den scholastischen Quästionen vom Typus des *utrum deus posset ...* Auch in dem harmlos aussehenden *citra deum* des vorhin zitierten Buridan-Textes ist das Postulat einer »methodi[158]schen« Sistierung verborgen: der sein Haus bauende Mensch sieht davon ab, daß Gott existiert, weil er die Härte der Notwendigkeit, der er zu entsprechen hat, akzeptieren will. Damit ist auch schon der Fundierungszusammenhang zwischen Selbstbehauptung und neuer Wissenschaftsidee am Anfang der Neuzeit berührt.

Auszug aus: *Der Prozeß der theoretischen Neugierde* (1966)

In: Hans Blumenberg: *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt am Main 2017, S. 390–392.

[390] Bei Thomas lässt sich sehen, in welchem Maße das neuplatonische Diagramm äußerer Relation, das Drama von Zuwendung und Abwendung, inzwischen verinnerlicht worden ist. Äußere Verführung ist als innere Gefährdung, fremde Übermacht als immanente sittliche Qualität gesehen. So ist auch die Neugierde eine im Grunde boshafte, sich hinter vermeintlicher Rechtfertigung versteckende Geringsschätzung des absoluten Gegenstandes von dem sich abzuwenden und in der Zerstreuung sich zu verlieren ihre Bestimmung ausmacht. Indem die Seele ihren höchsten und erfüllenden Gegenstand sich gleichgültig werden lässt, gibt sie sich einer Beruhigung hin, die sie erst jenseits des irdischen Daseins in der vollendeten Anschauung des ihr allein gemäßen Gegenstandes erwarten dürfte. Die Radikalität dieser Verfehlung ist zugleich ihre eigentümliche Rationalität, denn der Vorgriff auf die transzendenten Bestimmung entspringt aus dem Mißvergnügen des endlichen Wesens in seiner gegenwärtigen Dürftigkeit an dem unendlichen Reichtum der Gottheit selbst. Es nimmt die Vorläufigkeit seiner Armut an Wahrheit nicht ernst, sondern empfindet die noch unerreichbare beseligende Sättigung der Gottheit als Provokation eines unerfüllten Versprechens. Die Verheibung des Heils in bloße Ungeduld und Unruhe umzusetzen ist freilich für den mittelalterlichen Autor der Gipfel tödlicher Sündhaftigkeit.

[391] Diese Deskription des Bösen hat für den Prozeß der theoretischen Neugierde phänomenologische Relevanz: Neue Motivationen werden hinter dem negativen Vorzeichen erkennbar. Die Attribute des Göttlichen haben anthropologische Bedeutung gewonnen. Die Theodizee hält nicht mehr fraglos den Menschen im Unrecht, und noch seine Sünde ist mehr als bloße Verfehlung, sie bekommt einen Schimmer von Plausibilität. Die Konkurrenz des Menschen mit der Gottheit, sein Sichvergleichen mit dem göttlichen Besitzstand, ist im Modus der Verwerflichkeit formulierbar geworden. Thomas vergleicht die Trauer des Menschen darüber, nicht selbst Gott zu sein (*tristitia de bono divino interno*) mit der Mißgunst des Individuums gegenüber dem Besitz des anderen (*individia de bono proximi*).³⁷ Neugierde wäre dann die Art von kompensatorischer Ausschweifung, die sich an den Rätseln und Geheimnissen der Welt Ersatz für das verschafft, was zu erreichen der Mensch resigniert hat. Aus ihr lässt sich der Teufelspakt der Wißbegierde verstehen, der die Gestalt des Faust zur Figur der unter mittelalterlichen Voraussetzungen gesehenen Emanzipation der frühneuzeitlichen *curiositas* werden lassen sollte.

37 Thomas von Aquino, *De malo* q. 11 a. 4.

Die in der Idee der *acedia* ausgesprochene Resignation gegenüber dem jahrhundertelang »umworbenen« Gegenstand des Absoluten, die theologisch-metaphysische Entmutigung gegenüber dem sich in souveräner Willkür als *deus absconditus* entziehenden Gott, werden den Ausgang des Mittelalters und die für die Epochewende wesentliche Umwertung der theoretischen Neugierde bestimmen. Anstelle des Lasters der mißachteten Vorläufigkeit sollte die dem Menschen allein bleibende Konzeption seiner theoretisch-technischen Daseinsform treten. Aus der Melancholie über die Unerreichbarkeit der transzendenten Vorbehalte der Gottheit wird die verschlossene Konkurrenz der immanenten Wissenschaftsidee hervorgehen, der sich die Unendlichkeit der Natur als das unausschöpfbare Feld theoretischer Zuwendung erschließt und zum Äquivalent der als Heilsidee ungewiß gewordenen transzendenten Unendlichkeit der Gottheit selbst steigert. Was Thomas von Aquino als den Abgrund der menschlichen Sündigkeit beschreibt, das Mißtrauen des Menschen gegenüber dem ihm verheißenen Anteil an dem inneren Reichtum Gottes in einer jen-[392] seitigen Form des Besitzes – diese letzte Steigerung der Diskriminierung der theoretische Neugierde als der bloßen Negativierung der Theologie für das menschliche Selbstbewußtsein ist zugleich die Sichtbarmachung einer neuen Motivation, mit der die Alternative des Verzichtes auf die transzendenten Ungewißheit definiert wird. Was im mittelalterlichen System nur die träge Erstarrung des Menschen im Bewußtsein des ihm jetzt und hier versagten Anteils am Besitz der Gottheit, also die *acedia*, bedeuten kann, sollte zur Energie und epochalen Anspannung einer neuen geschichtlichen Daseinsform werden. In der Vollendung der Scholastik ist das Potential ihrer Zerstörung schon latent.

Auszüge aus: »Die Entfrevelung des Feuerraubs« (1984)

In: Hans Blumenberg: *Arbeit am Mythos*, Frankfurt am Main 62006, S. 389–397.

[389] Wenn der Name des Prometheus in der christlichen Allegorese und als Metaphorik auftauchen durfte, so nur als Prototyp des einen Gottes in beiden Funktionen als Menschenschöpfer und Menschenerlöser. Deshalb durfte die Ausstattung des Menschen mit dem Feuer nicht abgetrennt werden von ihrer Erschaffung. Er ist ein einziger Akt, und es gibt keine Frage, wie und mit welchem Recht das Himmelsfeuer zum Menschen gekommen ist, denn es weist ihn aus als ein *animal caeleste*. Die Herkunft des Feuers als einen Raub am Himmelsgut darzustellen, kann nur Verzerrung sein. [...] [391] Der Feuerbringer erfüllt seinerseits nur den Schöpfungsbefehl, einer legitimen Kreatur des göttlichen Willens dienstbar zu sein. [...]

Das Prometheus-Mythologem war die Negation jedes Verdachts [392] auf Hinfälligkeit des Kosmos und der Stellung des Menschen in ihm gewesen und mußte

gerade darin die Verwicklung des christlichen Autors [=Lactantius, Anm. der Hrsg.] zutage fördern, eine solche Funktion ›umzubesetzen‹. [...] Der biblische Gott hatte sich durch Selbstbindung seiner Bündnisangebote festgelegt und dabei nur die Teilkatastrophe ausgeschlossen, nicht aber die des Ganzen. Vom Weltende freilich wird zur Zeit des Lactantius nicht mehr so erwartungsvoll gesprochen. Ein Prometheus, der seine Geschöpfe doch nicht gegen den Zorn seines Feindes hatte bewahren können, war ihr geeigneter Bundesgenosse nicht mehr. Was gegen den Mythos in der Gestalt des Titanen aufgeboten wird, ist Rivalität um die Meistbegünstigung des Menschen. Da sollte die Prometheia mit dem Bundesgott alter und neuer Verfassung nicht mithalten können.

Was aber mit einer Geschichte machen, die sich auch nicht einfach verleugnen ließ? Gelegen haben dürfen Mythen schon deshalb nicht, weil sie auch als Zeugen für Reste einer alten Wahrheit zu dienen haben. Deshalb bekommt auch Prometheus einen Rest authentischer Wahrheit, der noch im einschlägigen Artikel der Französischen Enzyklopädie für den ästhetischen Urbildbedarf erneuert werden wird: Er war nicht der Gott, der den Menschen erschuf, doch der Begründer der plastischen Kunst, die zum ersten Mal seine Abbilder aus Ton und Lehm hervorgebracht hatte. Er war dadurch auch an der Idolatrie der heidnischen Kulte schuldig geworden, indem seine Kunst die Tempel mit den Bildern menschengestaltiger Götter angefüllt hatte.³⁸ Eine kleine Verwechslung nur wäre dem Mythos unterlaufen: Der Erfinder der Kunst war zum Erfinder der Natur überhöht worden.

[...] [393] So kommt es, in apologetischer Absicht, zur frühchristlichen Umwandlung der Titanenfigur in den Prototyp des ästhetischen Selbstbewußtseins. Doch erzeugt sie nur die Verlegenheit, Prometheus nicht zur puren Fiktion machen zu dürfen, um noch das ›Wunder‹ seiner Kunst zur Erklärung der Ursprünge des Bilderkults zu verwenden. Platonisch gesprochen: Das Mißverständnis hätte darin bestanden, daß man dem Künstler, der doch nur ›Nachahmung der Natur‹ betreiben konnte, die Erzeugung des Urbilds zugetraut hätte. Dann aber hätten die Mythologen von einem anderen gesprochen, ohne es zu wissen: von dem wirklichen Begründer der Urbilder.

Der Ursprung der Kunst ist gesteigert und dämonisiert. Das hat den Erfolg des Polytheismus zu erklären [...] Der Ursprung der Irrtümer ist, ein Jahrhundert vor Augustin, eher die Verlockung der Schönheit als die große Sünde. Erst wenn die Freiheit des Menschen für alle Übel an der Welt aufkommen muß, kann der Titan der Bilderfindung vergessen werden.

Die Renaissance bringt eine neue und überraschende Gleichung, die von Prometheus und Adam. Es ist die erste und vorsichtige Umstellung des Bewußtseins darauf, sich die Selbstwerdung des Menschen vorbehaltlos zuzuschreiben. [...]

38 Divinae Institutiones II 10, 12: ... ab eo que natam primo artem et statuas et simulacra fingendi

....

[394] Dennoch war die Gleichsetzung von Prometheus und Adam eher bildhaft eindringlich als haltbar. Das biblische Paradies hatte unter Bedingungen einer Bevorzugung gestanden, die nur der Mensch selbst abweisen und hinter sich lassen konnte. Darauf sollte auch Bacons Neuzeitprogramm beruhen, Rückgewinn des Paradieses sei die offene Möglichkeit des Menschen selbst. Er hatte, aus dem Paradies verstoßen, seinen Zustand reduziert auf die Bedingungen einer nur ihm selbst überlassenen Erhaltung. Der althythische Prometheus macht den Menschen, ohne ihm die Gunst des neuen Gottes oder auch nur der Natur sichern zu können, ein Geschöpf jämmerlicher Hilflosigkeit und Blödheit. Prometheus muß List und Gewalt anwenden, um nur die Bedingungen der nackten Existenz für seine Geschöpfe herzustellen, auch die ihrer selbsterhaltenden Arbeit. Vernunft liegt nicht darin, daß sie das Feuer besitzen, sondern darin, daß sie es sich selbst erzeugen können: Unwiderruflichkeit der Gaben des Titanen, wie es die Gaben der Vernunft sind. [...]

In der humanistischen Vorbereitung der Renaissance hatte Boccaccio zunächst Tertullians Gleichsetzung des Demiurgen mit dem Schöpfergott übernommen. Doch ist der Mensch, wie er aus der Hand des Schöpfers oder der Natur, jenes ersten Prometheus also, hervorgeht, noch roh und ungebildet und bedarf eines zweiten Prometheus, der diesen Ausgangszustand als Material aufnimmt und daraus Menschen gleichsam nochmals erschafft (*quasi de novo creat*). So läßt er aus dem Naturwesen das bürgerliche Wesen hervorgehen.³⁹ Zwischen diesen beiden Polen, dem des *homo naturalis* [395] und dem des *homo civilis*, kann sich der Akzent verlagern. Er verschiebt sich säkular zugunsten des überwältigenden Anteils der bildenden Arbeit am natürlichen Substrat, die der Mensch am Menschen leistet. Von den beiden Prometheus-Versionen, die Boccaccio angeboten hat, bleibt schließlich die des »zweiten Prometheus« beherrschend – die des alten Kulturbringers, der einsteht für den sich seinem Naturzustand entziehenden und sich geschichtlich formierenden Menschen. Der wichtigste Schritt dabei ist die Bestreitung der Straflichkeit dessen, was Prometheus tut; und das ist deshalb nicht mehr so schwierig, weil der Titan im

39 E. Cassirer, Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance. ¹Leipzig 1927, ²Darmstadt 1963, 101. Dort der Beleg aus Boccaccio, De genealogica deorum IV 4: *Verum qui natura producti sunt rudes et ignari veniunt, immo ni instruantur; lutei agrestes et beluae. Circa quos secundus Prometheus insurgit, id est doctus homo et eos tanquam lapideos suscipiens quasi de novo creat, docet et instruit et demonstrationibus suis ex naturalibus hominibus civiles facit moribus, scientia et virtute insignes, adeo ut liquide pateat alios produxisse naturam et alios reformasse doctrinam.* – Zur Stelle: A. Buck, Über einige Deutungen des Prometheus-Mythos in der Literatur der Renaissance. In Romanica. Fs. G. Rohlfs Halle 1958, 86–96. Beide Interpreten übersehen, daß Boccaccio bei der Verdopplung des Prometheus an Ovids doppelte Menschenschaffung anknüpft, indem er das Aufheben der Steine durch Deucalion und Pyrrha nach der großen Flut auf den zweiten Prometheus allegorisiert; was sonst hätte das *eos tanquam lapideos suscipiens* zu bedeuten? Bei Ovid war auch der Erweichen der Steine und ihr Formannehmen der Wendepunkt: ... *ponere duritatem coepere suumque rigorem / mollirique mora mollitaque ducere formam* (I 400–403). Von diesem Ursprung ist nur geblieben: *inde genus sumus...*

Kaukasus zumindest nicht mehr der Verbannte eines auf den Menschen eifersüchtigen Gottes sein kann.

Die Verdoppelung des allegorischen Prometheus bringt keine dualistischen Schwierigkeiten oder dynastischen Rivalitäten, obwohl im Text Boccaccios der Anschluß an Ovids zweite Menschenschaffung durch Deucalion hervorscheint: Die Mühsamkeit der neuen Bildung wird mit dem Bild von den aufgehobenen Steinen vorgestellt. Was die innere Spannung der Verdoppelung auflöst, ist die Rechtfertigung der Bildung aus der Natur, nicht gegen die Natur. Der Gott, der diese Natur so roh und vorläufig geschaffen hatte, wollte gerade dadurch sie sich selbst übergeben, einem inneren Bildungsprozeß der Geschichte, die nicht mehr unter dem mythischen Neid der Götter stand. Der zweite Prometheus ist die Figur des aus der Mitte der Menschen entstehenden Weisen, der keine Rivalität oder auch nur Mißbilligung durch den ersten Prometheus zu gewärtigen hat.

[396] Was an Steigerung und Übersteigerung des Menschenbildes in der Renaissance möglich wird, hat seine Rückendeckung im Prinzip der sich selbst aufgegebenen, aus ihrer ursprünglichen Zweckmäßigkeit schöpfenden Natur. [...] Die archaische Gemütslage möge man sich noch einmal mit den Worten Burckhardts vergegenwärtigen: *Der Götterneid war ein stark und allgemein verbreiteter Glaube, welcher den ganzen Mythos durchdringt und in der historischen Zeit neben aller Religiosität sich auf das lauteste Bahn macht ...* [...] Das Bild des Gefesselten auf dem Gebirge war, wiederum nach Burckhardts Wort, auch ohne die Tragödie des Aischylos allen Griechen geläufig gewesen [...]

Dieses Bild war im Vorfeld der Neuzeit viel schwerer aufzuwerten und einzudeuten als das des Menschenmachers, der sich so mühelos zwischen dem Schöpfergott und der humanistischen Bildungsfigur aufspalten ließ. [...] [397] Nach Boccaccio hat Prometheus sich in die Einsamkeit des Gebirges zurückgezogen, um in die Geheimnisse der Natur einzudringen. Selbst der Adler ist Allegorie der vergleichsweise harmlosen Bedrängnis von Einsichten höherer Herkunft. Diese Umerfindung hat die Trennung von Größe und Trotz geläufig gemacht und dem andrängenden Neuen die Farbe des Titanismus genommen.

Der Mythos der Renaissance ist dem Dogma niemals bedenklich geworden, hat keine rebellischen Großformate der Sezession aus dem Mittelalter erzeugt, sondern die Arbeit gegen das Mittelalter mit seinen überlieferten und akkreditierten Mitteln gleichsam eingekleidet.