

Singularität und Universalität im Denken des Cusanus

Beiträge
der 5. Jungcusanertagung
11. – 13. Oktober 2012

herausgegeben von Christian Ströbele

in Zusammenarbeit mit
Matthias Simperl und Alex Spieth

S. RODERER VERLAG

2015

Markus Riedenauer

Selbstverwirklichung. Zur metaphysischen Begründung im Spannungsfeld von Singularität und Universalität

1. Rückblicke in moderne und klassische Diskurse über das Selbst

Einen Begriff menschlicher Selbstverwirklichung auf der Grundlage des cusanischen Singularitätsdenkens zu erarbeiten, ist möglich, wenn man „Selbstverwirklichung“ nicht aus ideologischen Kämpfen der 1970er Jahre heraus versteht,¹ sondern aufgrund der philosophischen Reflexionstradition in Bezug auf das Selbst und seine Aktualisierung.² Das personale Selbst ist in ausgezeichneter Weise singular, weswegen der metaphysische Begriff der Singularität das vom Menschen zu verwirklichende Selbst erst verstehen lässt.

Damit ist auch gesagt, dass die moralische Hinsicht, die sich in der Polarität von Selbst und Anderen (bis hin zum Gegensatz von Egoismus und Altruismus) bewegt, nicht die fundamentale ist. Diese dominiert immerhin seit Hegel, auch in der Psychologie des 20. Jahrhunderts.³ In der Genese des modernen Begriffs der Selbstverwirklichung ist eine Dialektik von Individualität und Allgemeinheit begründet, welche m. E. ein tieferes Verstehen behindert. Nach Hegel verwirklicht sich das menschliche Individuum durch autonomes Handeln im Einklang mit dem allgemeinen sittlichen Leben.⁴ Von Kant übernimmt er die Zentralität des moralischen Handelns für die Selbstverwirklichung (und nicht etwa von Genuss, Lust, expansi-

¹ „Das Schlagwort ‚S.‘ wurde ähnlich wie ‚Emanzipation‘ außerhalb der wissenschaftlichen Diskussionen zur inflationär gebrauchten Parole von Strömungen, die gegen den jeweils überkommenen Moralkodex und insbesondere gegen die traditionelle Pflichtethik opponieren. Zugleich bot sich ‚S.‘ Kritikern dieser Tendenzen als Inbegriff egoistisch-hedonistischer und narzißtischer Lebenseinstellungen an.“ (Gerhardt: Selbstverwirklichung, 556) Vgl. Achenbach (Selbstverwirklichung, 111–116), der mit verschiedenen Beispielen belegt, wie das Bedürfnis nach Selbstverwirklichung zu einer therapiebedürftigen Störung uminterpretiert wurde. Eine ausgewogene „Einführung“ zum Stichwort Selbstverwirklichung bietet Hilpert: Selbstverwirklichung, 9–19.

² Hans Krämer bemerkte, das „publizistisch und paraphilosophisch wirksame Konzept der Selbstverwirklichung ist systematisch kaum thematisiert“ (Integrative Ethik, 239f.).

³ Siehe Gerhardt: Selbstverwirklichung, 556–559. Als Vertreter einer fundierten philosophischen Kritik kann Charles Taylor gelten, der im Individualismus der Selbstverwirklichung die Gefahr von Wertrelativismus und Verschüttung der moralischen Quellen sieht.

⁴ Vgl. Rechtsphilosophie, § 258 und Enzyklopädie (1830), § 537 und § 546. Aus der Phänomenologie des Geistes, Kap. VB „Die Verwirklichung des vernünftigen Selbstbewußtseins durch sich selbst“ zieht Achenbach (Selbstverwirklichung, 120–125) allerdings gegenläufige Konsequenzen.

ver Selbsterweiterung o.ä.), damit aber auch die Einengung der Reflexion auf moralische Fragen im strengen Sinn, unter Vernachlässigung der ethischen Fragen⁵ im klassischen Verständnis. Der Verdacht, dass hierbei Freiheit nur nominell gewahrt und gewürdigt würde und letztlich einer Art Notwendigkeit subsumiert, die sich der Handelnde „frei“ zu eigen machen müsse, führte zum Aufstand gegen die Ansprüche des Allgemeinen seit Nietzsche und Kierkegaard. Dann wurde Selbstverwirklichung im Gefolge von C.G. Jungs Konzept der Individuation, von A. Adler und der humanistischen Psychologie zum Schlagwort gegen gesellschaftliche Normierung des Einzelnen und gegen eine durchgängige Moralisierung des Handelns. Dagegen wiederum wollte Theunissen die hegelsche Einsicht rehabilitieren, dass Selbstverwirklichung nicht nur Verwirklichung der Individualität sein kann, sondern der Mensch dazu bestimmt ist, „ein allgemeines Leben zu führen“.⁶

Eine leitende Hypothese meines Beitrags ist, dass die soeben grob skizzierte Dialektik von Individualität und Allgemeinheit nicht zureicht, um Selbstverwirklichung adäquat zu fassen. Aus ihr heraus hilft das Denken des Cusanus, der Singularität nicht im Sinn von Individualität als Gegenbegriff zum Allgemeinen oder Universalen bestimmt. Dass er aber die (im klassischen Sinn) ethischen Fragen, die nicht in der axiologischen Differenz von Gut oder Böse angesiedelt sind, und damit ein breites Feld möglicher Selbstverwirklichung kaum thematisiert, ist ebenso eine Beschränkung wie seine Vernachlässigung der interpersonalen Bezüglichkeit des menschlichen Selbst.⁷

Es geht im Folgenden um eine ontologische Reflexion auf Selbstverwirklichung, die Cusanus viel verdankt. Dessen von ihm selbst nicht ausgeschöpftes Potenzial kann so sichtbar werden.⁸ Im Sinn einer *clausula salvatoria* ist vor auszuschicken, dass eine Durchdringung seines Denkens von Singularität und Universalität hier nicht möglich ist. Dazu liegen schließlich bedeutende Arbeiten vor, etwa von Beierwaltes, von Bredow, Cassirer, Flasch, Leinkauf⁹ – freilich mit verschiedenen Akzenten und Interpretationen. Vielmehr ist über die Cusanus-Exegese ein Schritt hinaus zu ver-

⁵ Vgl. Krämer: Integrative Ethik, 75f.; Rehabilitation oder Reintegration von Gruppenmoralen und Ethosgemeinschaften gelangt auch noch nicht zum Einzelnen als solchen.

⁶ Theunissen: Selbstverwirklichung, 14, Hegel (Rechtsphilosophie, § 258) zitierend.

⁷ Inwieweit Cusanus hierin auf die neuplatonische und augustinische Tradition der Reflexion auf sich selbst in der Einkehr ins eigene Innere aufbaut (siehe Taylor: Quellen, 235–257), kann hier nicht diskutiert werden.

⁸ Auch von Bredow stellt fest, dass Cusanus so vom Interesse an der Einigung mit Gott geleitet ist, dass er die Problematik der Individuation nicht direkt behandelt. „denn wichtiger als die gesonderte Individualität ist ihm die Zuwendung Gottes zu einem jeden, durch die er in eine übergreifende, unabsehbarer Intensivierung fähige, Einheit hineingenommen wird.“ (Im Gespräch, 112).

⁹ Leinkaufs Analyse der Bestimmung des Einzelseienden bei Cusanus zeigt, dass „sein Denken als Ganzes einen grundlegenden Bezug zum Status des Einzelseienden hat“ (Die Bestimmung, 180).

suchen in die Richtung eines ontologischen, aber zugleich durchaus hilfreichen, nützlichen, existenziellen Verständnisses von Selbstverwirklichung.

In der aristotelisch-thomistischen Tradition ist der Schlüssel zum Seinsverständnis der Begriff *energeia*: Im-Werk-Sein, Wirklich-sein als eigentlicher Modus des Seins, ein Hervorkommen ins An-wesen, aus dem verborgenen Grund, aus der Möglichkeit. Die Gegensätze zum Wirklichsein: bloßes Möglichsein, Gewesensein, gedachtes Sein (*ens rationis*) sind abgeleitet und zweitrangig. Sein heißt wirkend sein, fundamental im Seinsakt selbst (*actus primus essendi*) und auf der Basis dessen in spezifischen (der *species* angemessenen) Hervorbringungen von Wirkungen – beim Menschen Handlungen.

Sein ist in diesem Verständnis immer Selbstverwirklichung, ein jegliches Seiendes verwirklicht sich selbst seiend und wirkend, natürlich auf je spezifische Weisen. Das impliziert einen graduierten Begriff von Selbstheit. Auch ein Stein verwirklicht sich selbst – aber die Weise seines Wirkens ist, verglichen mit einer Anemone, einer Katze oder einem Menschen, ebenso rudimentär wie seine Selbstheit. Ein Baum z.B. hat schon eine bestimmtere Gestalt und er antwortet auf seine Umwelt mit seiner Aufnahme von Wasser und Licht, seinen Wachstumsbewegungen, seiner Heilung von Verletzungen etc. Er kann ja auch krank sein und das, wozu er da ist, verfehlen.

Ganz selbstverständlich und phänomengerecht sprechen wir von „niederen“ Lebewesen und „höheren“ Säugetieren – je nach Grad und Charakter ihrer Identität (als organisierte Einheit in Mannigfaltigkeit).¹⁰ Kriterien sind die Vielfalt ihrer Antwortmöglichkeiten auf die Umwelt (wobei z.B. Fortbewegung einen markanten Unterschied macht), die Intensität ihres Selbstseins, bis hin zu Selbstbewusstsein und Handlungsfreiheit. Das rationale Interesse an Klassifikation mit dem daraus resultierenden Gestrüpp von biologischen Gattungen und Arten kann nun allerdings verdecken, dass es im Grunde um Grade des Selbstseins von Individuen geht. So wird einem im Grunde essentialistischen Denken der Weg geebnet – auch ohne die aristotelische Annahme einer Konstanz der Arten, also im Kontext evolutionstheoretischer Erklärungen über die Weiterentwicklung der Arten durch bessere Anpassungen. Darin wird aber der einzigartige Seinsakt des einzelnen Seienden auf die Verwirklichung einer Artnatur reduziert, als Vorhandensein eines Exemplars der jeweiligen Art. Dem logisch-rationalen Ordnen der Welt sind das Allgemeine (*universale*) und das Besondere, Einzelne (*singulare*) Gegenbegriffe und letzteres ist meistens gleichbedeutend mit *individuum*.¹¹

¹⁰ Vgl. Cusanus: *De coni.* II c. 6 (h III, n. 98) und II c. 10 passim (h III, n. 120–128).

¹¹ Siehe Strub: *Singular*, 801. Freilich gibt es auch Ausnahmen, Ansätze zu einer Differenzierung von *singularitas* und *individualitas*, etwa im Personbegriff des Gilbert von Poitiers.

Das verführt zu einer simplen Epistemologie: Die feststellbare Verschiedenheit mehrerer Individuen wird erkannt und zugleich nach dem Grund ihrer Zuordnung unter einen allgemeinen Begriff gefragt, formuliert als „Wesen“. Verborgenen wird wiederum das „einzigtartige“, unvertretbare An-wesen eines jeden als ein so oder so Bestimmtes. Möglicherweise ist schon die häufige Übersetzung von *singularitas* mit Einzigartigkeit (statt Einzigkeit oder Einmaligkeit) mehr rational denn intellektual.

Diese Gefahr sah offenbar schon Thomas von Aquin: Im Gegensatz zu Platon, der den Individuen keine Ideen zusprach über die jeweiligen Spezies hinaus, stellt er fest, dass Gott jedes Einzelne ideal vor-sieht: „Sed providentia divina“¹² non solum se extendit ad species, sed ad singularia“¹³ – mit Verweis auf den folgenden Artikel, wo bekräftigt wird, dass alles der göttlichen Ordnung unterliege – nicht nur im allgemeinen, sondern auch im besonderen (*in singulari*). Alles, was ist, was auf irgendeine Weise am Sein teilhat, ist von Gott auf ein Ziel hin geordnet und unterliegt der Providenz, auch die *particularia*. Der Schöpfer gibt jedem Einzelnen teil am Sein – hier mit einem transformierten, nichtplatonischen Begriff von *idea* und *ratio* formuliert. Dass das fundamental ontologisch gemeint ist, zeigt STh I q. 22 a. 2 ad 4: Aus der göttlichen Providenz völlig herauszufallen, wäre die Vernichtung des Seienden.

Wir müssen demnach eine Unmittelbarkeit jedes Seienden zum Sein denken, kraft dessen, dass es als einzelnes ist, und dem eine Priorität vor der Art einräumen, oder Formbegriff und Artbegriff deutlicher voneinander unterscheiden. In der Form liegt die Bestimmung, auf eine bestimmte Weise selbst zu sein und ein bestimmtes Spektrum von Wirkungen selbst hervorbringen zu können. Auch wenn es hierbei Gemeinsamkeiten mit andern Seienden gibt, meint die ontologische Providenz das Einzelne, das vorgesehen ist, um selbst zu sein oder in auditiver Metaphorik (welche ja im Wort „Bestimmung“ schon anklingt): das ins Selbstsein gerufen ist und bereits mit seinem Sein darauf antwortet. Zu sein ist ihm je selbst gegeben und aufgegeben. Beim Menschen nun findet sich Partikularität und Individualität in einer gesteigerten und vollkommenen Weise, weil und insofern er als vernunftbegabter Herr seiner Akte ist, also im strengen Sinn selbst handelt.¹⁴

¹² STh I q. 22 a. 1 definiert *providentia* als *ratio ordinandorum in finem* (wiederholt in q. 22 a. 2).

¹³ STh I q. 15 a. 2 ad 4, ideengeschichtlich gegen Averroes; etwas ausführlicher auch mit Kritik an Aristoteles in *De ver.* q. 3 a. 8. Cusanus referiert in *De ven. sap.* c. 33 (h XII, n. 99) zustimmend die thomastische Unterscheidung des Substanzbegriffs: das Einzelne inklusive individueller Prinzipien, welche nur potentiell sind im Artbegriff, sowie die Wesenheit selbst.

¹⁴ So die thomastische Erklärung des Personbegriffs: „specialiori et perfectiori modo invenitur particulare et individuum in substantiis rationalibus, quae habent dominium sui actus, et non solum aguntur, sicut alia, sed per se agunt [...] est persona. Et ideo in praedicta definitione personae ponitur substantia individua, in quantum significat singulare in genere substantiae: additur autem rationalis naturae, in quantum significat singulare in rationalibus substantiis.“ (STh I q. 29 a. 2)

Wenn das Selbst als eine Gabe und Aufgabe zugleich gedeutet wird, dann sind sofort mehrere Dimensionen im Spiel: die ontologische, auf deren Basis schöpfungstheologische Überlegungen anzustellen wären, und die ethische – allerdings in dem weiten und grundlegenden Sinn, dass es im Handeln nicht zuerst um Erfüllen normativer Vorgaben geht, sondern um ein Entsprechen, darum, selbst zu antworten durch solchermaßen ermöglichte Selbstverwirklichung.

2. Singulär sein nach Cusanus

Während bereits die thomatische Ontologie, genauer betrachtet, eine Basis für das Verständnis von Selbstverwirklichung bietet, leistet dies noch mehr eine Seitenlinie der philosophischen Tradition, von Nikolaus in neuer und einzigartiger Weise ausgearbeitet: „Singulär“ bedeutet nicht mehr einfach „individuell“ und nicht mehr das Gegenteil von „allgemein“. Das Singuläre steht in seiner Komplikations-ontologie in einem komplementären Bezug zum *Universum*, dem In-Eins-Gewendetsein von allem. Universalität so gedeutet ist nicht mehr Allgemeinheit als Verallgemeinertes, als Ergebnis der Verstandestätigkeit, der Abstraktion (welche freilich ein legitimer und notwendiger Vollzug des Geistes ist).

In *De docta ign.* II c. 6 behandelt Cusanus das Universalienproblem, indem er in neuplatonischer Weise von absoluter Einheit ausgeht, die eingeschränkt ist in der zweiten Einheit des Universums, dann in Kategorien, Gattungen und Arten ausdifferenziert wird. Doch stellt er unmissverständlich klar:

„Da nun das All eingeschränkt ist, so findet es sich nur in den Gattungen entfaltet und die Gattungen nur in den Arten. Wirklich jedoch sind allein die Individuen, in denen alles in eingeschränkter Weise ist. Bei solcher Betrachtung wird sichtbar, dass das Allgemeine nur in eingeschränkter Weise wirklich ist. In dieser Hinsicht haben die Peripatetiker recht, wenn sie das Allgemeine außerhalb der Dinge nicht aktuell existieren lassen. Nur das einzelne nämlich ist aktuell wirklich. In ihm ist das Allgemeine in eingeschränkter Weise es selbst.“¹⁵

In diesen wenigen Sätzen formuliert Cusanus viermal *sunt/esse/est actu*, womit er eindeutig den Seinsakt des *singulare* ins Zentrum stellt, und endet mit dem Selbstsein.

¹⁵ Vgl. Flasch: *Metaphysik des Einen*, 229f. und vor allem von Bredow, die auch ein gewisses Schwanken in der Terminologie zwischen *De docta ign.* und *De ven. sap.* erklärt: Im Gespräch, 117.

¹⁶ „Et quoniam universum est contractum, tunc non reperitur nisi in generibus explicatum, et genera non reperiuntur nisi in speciebus; individua vero sunt actu, in quibus sunt contracte universa. Et in ista consideratione videtur, quomodo universalia non sunt nisi contracte actu; et eo quidem modo verum dicunt Peripatetici universalia extra res non esse actu. Solum enim singulare actu est, in quo universalia sunt contracte ipsum.“ (*De docta ign.* II c. 6 (h I, n. 124–125)).

Gerda von Bredow formuliert prägnant: „Singularität ist nicht als Begriff der Logik zu verstehen, sondern als Existential.“¹⁷ Einzigkeit des Menschseins ist als jeweilige, individuelle Kontraktion – alles, sogar *dei similitudo*: „Humanitas [...] est unitas seu entitas individualiter quidem contracta“.¹⁸

Das Einzelne als kontrakte Verwirklichung des Ganzen, des *universale* der Art, der Gattung und schließlich des Universums zu verstehen, bringt dieses, bringt den Einzelnen und die Einzelne nicht auf eine Weise zum Verschwinden wie in der Austauschbarkeit klassifikatorischer oder essentialistischer Rede, sondern lässt im Einzelnen das Ganze zum Vorschein kommen, ins Anwesen gelangen. Cusanisch gesagt, ist es, er oder sie jeweils eine unvertretbare Repräsentation in der Präsenz (oder Spiegelung etc.).

Folgerichtig ist ein zentrales Merkmal der *singularitas*, dass sie nicht vervielfältigbar ist. Genauer sagt Nikolaus im Kontext des „Jagdgebietes“ der Einheit: Von den vielen Einzelnen ist ein jedes unwiederholbar: „cuncta enim singula sunt, et quodlibet implurificabile.“¹⁹ Die *implurificabilitas* ist ontologisch bestimmt und hängt nicht von einer zufälligerweise nicht wiederholten Zusammenstellung von Eigenschaften ab. Das erhöht die Dignität jedes Seienden, aufgrund seiner Ähnlichkeit mit dem göttlichen Ursprung. Das bewirkt Freude über die eigene Einzigkeit als Freude über diese teilhabende Ähnlichkeit mit Gott: „Gaudet igitur unumquodque de sua singularitate [...] omnia se gaudent similitudinem dei participare.“²⁰ Die Teilhabe-Relation verweist auf das Urbild, welches streng einzigartig ist, *omnium singularium singularitas* und *singularissimus* (ebd.). Gott ist Ursache, die alles vereinzelt (*omnia singularizat*).²¹

Wir sehen, dass kein Einzelnes mehr als „Fall“ gesehen wird oder als materiebeingte Individuierung einer allgemeinen Form oder als Instantiierung einer Gattung. Den begrifflichen Unterschied von *singularitas* und *individualitas* macht Cusanus klar, wo er behauptet, dass der einzelne Körper, wie viel er auch geteilt werden mag, immer ein einzelner Körper bleibt: „Et singulare corpus, quantumcumque dividatur, semper manet singulare corpus“.²²

¹⁷ Von Bredow: Im Gespräch, 118.

¹⁸ Cusanus: *De con.* II c. 17 (h III, n. 179). In den folgenden vier Absätzen wird aus der Dreieinheit von *unitas*, *aequalitas* und *conexio* die innere Ordnung von Leib und Seele entwickelt, aber auch die sittlich geforderte Hinordnung auf die Gerechtigkeit und die Liebe bis hin zum Gottesbezug. Vgl. Cusanus: *De ven. sap.* c. 38 (h XII, n. 114): Die göttliche Allmacht bestimmt jedes Einzelne zu je diesem oder jenem Kontrakten. Diese *determinatio* ist seine Natur und Substanz: „est determinatio ipsius posse fieri singulariter ad hoc contracta, quae est ipsius, quod sic factum est, natura et substantia.“

¹⁹ Cusanus: *De ven. sap.* c. 22 (h XII, n. 65).

²⁰ Cusanus: *De ven. sap.* c. 22 (h XII, n. 65).

²¹ Cusanus: *De ven. sap.* c. 22 (h XII, n. 66).

²² Cusanus: *De ven. sap.* c. 22 (h XII, n. 66).

Auf dieser Grundlage werden zwei Irrwege entlarvt: Sowohl der Versuch, das *singulare* über die Art bestimmen zu wollen, letztlich numerisch oder quantitativ;²³ als auch über die qualitativen Unterschiede zwischen Individuen, etwa verschiedener Menschen. Die bleibende ontologische Einmaligkeit trägt vielmehr die akzidentellen Eigenschaften, die auch im Lauf der Zeit variieren.²⁴ Differenzen sind die notwendige Folge des Austragens der Singularität des Verwirklichens seiner selbst: „Omnem autem spiritum ab omni spiritu et omne corpus ab omni corpore differre necesse est.“²⁵

Andersheit ist eine Begrenzung der Geschöpfe (nicht Gottes), ein unvermeidliches Ausschließen alles Anderen; dadurch dass ich ich bin, bin ich nicht ein anderer.²⁶ Die zugrunde liegende *singularitas* ist aber ontologisch positiv bestimmt. Sie ist die Ursache, der Grund für Ähnlichkeit wie auch Unähnlichkeit wie auch dafür, dass alles Einzelne weder ähnlich noch unähnlich ist.²⁷ Die *diversitas* ist Folge des urteilenden Verstandes, aber die Gleichheit eines Seienden mit sich selbst ist *discretio*, Unterscheidung (als Werk des göttlichen Lichtes, welches Sein und Wesen verleiht).²⁸

„Die Unterschiede machen nicht die Seiendheit des Einzigartigen aus; vielmehr sind diese Unterschiede begründet in der Teilhabe an der Seiendheit. Nicht ein zweites Prinzip ist Grund der Verschiedenheit, sondern die Seiendheit selbst.“²⁹

In der Terminologie des *non aliud* wäre zu sagen: Kraft der Einzigkeit, teilhabend an Gleichheit (kontrakt als Selbst-Gleichheit), ist jedes Seiende nicht ein Anderes als es selbst, es west an als es selbst. Anderssein tritt erst in Relation zu Anderen auf. Die Bestimmung der Einzelheit mittels des *non* ist der Funktionsweise unseres Verstandes geschuldet.

²³ „Vielheit ist sekundär, die Quantität als solche ist nicht interessant. Aber »Viele können nicht sein ohne einen Unterschied! Die Unterscheidung (*discretio*) ist das sein- und wesenerleihende Prinzip.« (v. Bredow: Im Gespräch, 33)

²⁴ „Omnis igitur varietas non est circa singulare, sed circa accidens ad singulare, quod facit tale et tale singulare. Quod si varietas non est in tali, scilicet aut qualitate aut quantitate, manet semper singulare eodem modo“ (Cusanus: *De ven. sap.* c. 22 (h XII, n. 66)).

²⁵ Cusanus: *De coni.* c. II 10 (h III, n. 122).

²⁶ „Humanitatem autem unitatem quandam in alteritate participabilem clare conspicis, cum me quidem hominem atque aliud a te atque singulis conspicis individuis.“ (*De coni.* c. II 17 (h III, n. 171)).

²⁷ „Nam cum sint singularia, sunt pariter similia, quia singularia, et dissimilia, quia singularia; neque similia, quia singularia, neque dissimilia, quia singularia.“ (Cusanus: *De ven. sap.* c. 22 (h XII, n. 67)).

²⁸ In diesem Sinn ist Cusanus: *De coni.* II c. 10 (h III, n. 120) interpretierbar: „Platonizare enim Platonis ab omnibus differt hominibus, atque haec differentia pariter ex unitate animae et alteritate corporis exsurgit.“

²⁹ Von Bredow: Im Gespräch, 37.

Existenztheoretischer Exkurs:

Die existenzielle Relevanz der cusanischen Fassung von Einzigkeit/*singularitas* zeigt sich an Phänomenen der Angst: Die Bestimmung zum Selbstsein kann als Quelle einer Angst erfahren werden; Selbstwerdung ist eine Herausforderung, die als Überforderung empfunden werden kann. Menschen erfahren (besonders, aber nicht nur in der Pubertät) eine tiefe Ambivalenz: einerseits den Wunsch und Drang zur „Individuation“, andererseits Angst vor einer Trennung von Anderen, vor Verlust an Zugehörigkeit und Geborgenheit – nicht nur bei mangelnder sozialer Akzeptanz, sondern auch metaphysisch.

Damit können verschiedene Irrtümer verbunden sein:

1. Ein ontisches Verständnis von Selbstheit statt eines ontologischen führt zu der Annahme, dass eine stärkere Ausprägung des Selbst die Gemeinschaft mit Anderen verringern würde.
2. Wenn das Selbstsein nicht als Akt wahrgenommen und verstanden wird, bleibt eine Fixierung auf Individualität als ein Zustand in Andersheit.
3. Außerdem übernehmen Menschen oft einen vergleichenden Blick von außen, der nur akzidentelle Eigenschaften sieht, statt sich auf ihre Selbst-Erfahrung als Erfahrung von Partizipation und Antwort einzulassen. Betont wird das *non* im *non aliud*, insofern ich nicht ein anderer als ich selbst bin ohne die göttliche Nichtandersheit je erreichen zu können.

Demgegenüber führt Cusanus auf die Spur, Selbstwerdung als ermöglichte, angebotene Selbstverwirklichung zu verstehen. Durch Ausbildung eines einmaligen Selbst entsteht die intimste Ähnlichkeit und Gemeinschaft mit dem *singularissimus* und mit Anderen, die das auch je für sich (wenngleich anders) verwirklichen.

Die Erkenntnis der *singularitas* geschieht zwar nicht aus einer Wesensschau, sondern aufgrund von Akzidentien, durch einzelne Eigenschaften, die auch bei anderem vorkommen, in anderer Kombination. Aus ihnen machen wir uns ein Bild, ein Zeichen der Ähnlichkeit. Auch das ist wiederum leicht als bloß äußerliche Ähnlichkeit misszuverstehen.

Gleichheit ist für Nikolaus Wahrheit, *quidditas*. In der absoluten Gleichheit gibt es keine Gradunterschiede (innertrinitarisch), aber durch Teilhabe daran gibt es abgestufte Ähnlichkeiten. In sich selbst ist aber jedes Ding gleich mit sich selbst: genau sein Wesen, nicht mehr, nicht weniger. Hier waltet nicht Annäherung, sondern Übereinstimmung. *Singularitas* ist ein selbstreferenzieller Begriff, im Gegensatz zu Andersheit und Vielheit. Er verweist in je meine Selbst-Erfahrung als Seinerfahrung.

3. Selbsterfahrung als Erfahrung personalen, responsorischen Seins

Der wichtige Aufsatz von Bredows „Participatio singularitatis. Einzigartigkeit als Grundmuster der Weltgestaltung“³⁰ betont mit Recht die Universalität der cusanischen Ontologie des *singulare*. Jegliches Seiende, geschaffen vom *Deus singularissimus*, partizipiert an der *singularitas*. Ist dieser Gedanke abhängig vom Schöpfungsglauben? Von Bredow spricht von „metaphysischer Ergänzung“ einer schöpfungstheologischen Legitimation der Einzelwesen, welche Cusanus geleistet habe, nach mehrfacher Betonung der religiösen Wurzel des Gedankens.³¹

Genetisch mag der Glaube wohl Ausgangspunkt sein und in der geistigen Entwicklung zuerst gegeben, aber der Sache nach muss eine entsprechende Seinserfahrung das Fundamentale sein (sonst wird auch ersteres sich nicht bewähren und für längere Zeit Halt geben). Die religiöse Botschaft wird dann plausibel als eine diese Erfahrung erhellende Interpretation und Ausdeutung. Der ontologische Ursprungsbezug zum *singularissimus*, der auch je mich „singularisiert“,³² mein *esse* als *ab-esse*, als Sein vom Ursprung her, muss in der personalen und persönlichen Einzigkeit erfahrbar gegeben sein. Die Erfahrung indessen ist unsere ureigene, je meine und deine. In menschlicher Personalität ist uns so *singularitas* zuerst und zühöchst zugänglich.³³ Vielleicht ist das die tiefste Begründung für die Vorliebe des Nikolaus für die Dialogform.³⁴

Die Besonderheit, Unverwechselbarkeit, Nichtaustauschbarkeit, *implurificabilitas*, Einzigkeit des einzelnen Menschen als solchen ist in *De ven. sap.* c. 22 noch nicht begründet. Einen Anknüpfungspunkt dafür könnte die Graduierung der *singularitas* bieten, welche Cusanus in diesem Kontext (h XII, n. 65) andeutet – doch erwähnt er hier die Sonderstellung des Menschen als Person nicht.³⁵ Dieser Begriff spielt generell kaum eine Rolle bei ihm, für eine Deutung der Personalität greife ich auf

³⁰ Im Gespräch, 217–232.

³¹ Im Gespräch, 222; vgl. 231: „Die Einzigartigkeit eines jeden Geschöpfs scheint ohne Glaubensmeditation über das Wesen Gottes als eines und einzigartiges den Menschen kaum spürbar zu werden.“

³² Cusanus: *De ven. sap.* c. 22 (h XII, n. 65–66).

³³ Haubst edierte vierzehn christologische Quaestiones aus Cod. Cus. 40, worin die im Eigennamen ausgedrückte vernunftbegabte Singularität als Personalität bezeichnet wird: „Sicut igitur singularitas non perit, quae in rationabilibus dicitur personalitas [...]“ (Haubst: *Christologie*, 320) Die personale Singularität ist seinsbegründend. Wer das recht bedenke, finde im (Selbst-)Sein jedes Geschöpfs die Ähnlichkeit Gottes (ebd., 321).

³⁴ So schreibt Cusanus an Kardinal Julian in direkter Anrede: „In te ipso igitur ad omnium notitiam pergis“ (Cusanus: *De coni.* II c. 17 über die Selbsterkenntnis (h III, n. 180 Z. 3–4)).

³⁵ Vgl. von Bredow: Im Gespräch, 117–137.

andere Stellen zurück. In diesem Rahmen müssen einige Hinweise und Zusammenfassungen genügen:

Die Vernunftnatur in der klassischen Persondefinition *individua substantia naturae rationalis* kehrt im cusanischen Begriff des Intellekts wieder, durch den der Mensch ausgezeichnet ist.³⁶ Im Intellekt wird die Seinserfahrung reflexiv, worin zunächst das Reflektieren oder Spiegeln zu sehen ist. Das könnte nun als weitestmögliche Angleichung des einzelnen Intellekts an das Allgemeine, also gerade als Ent-Individualisierung interpretiert werden.³⁷ Aber für Cusanus ist schon im theoretischen Weltverhältnis Individualität gegeben, nicht nur durch die Verschiedenheit der Bedingungen und Umstände des Erkennens (bis hin zu seiner Geographie verschiedener Menschentypen mit ihren Geistesverfassungen in *De coni.* II c. 15 (h III, n. 150–154), sondern vor allem durch die Kreativität, Konjunkturalität und Perspektivität der Erkenntnis.

Das Kosmographengleichnis etwa³⁸ zeigt, dass die *mens* um *complicatio* und *explicitio* aufgrund ihrer eigenen, erfahrenen Tätigkeit des Explizierens weiß, die immer je einmalige Schöpfung ist. Die Kreativität des Entwerfens impliziert indessen kein selbstherrliches Verfügen, sondern hat den Charakter eines freien Antwortens, wie die Vorsilbe „ent“ bereits andeutet. Cusanus verkündet keine pro-jekturale, sondern eine kon-jekturale Epistemologie. Mutmaßendes Entwerfen ist auf Wahrheit bezogen, wenngleich immer perspektivisch eingeschränkt.³⁹

Der Prolog zu *De coniecturis* betont die zentrale und „ganz gewisse“ Erkenntnis, dass die Mutmaßungen in jeder *creata intelligentia* begrenzt und darum verschieden sein müssen.⁴⁰ In allem Verwirklichen als Ausfalten waltet Vielfalt (gegen einen vulgär idealistischen Monismus). Das sollte allgemein bekannt sein, häufiger wird jedoch übergangen, dass Cusanus auch kulturelle Determinanten des individuell jeweils Sichtbaren und Verborgenen, also partikuläre Entfaltungsmöglichkeiten und

³⁶ Siehe Cusanus: *De coni.* II c. 6 (h III, n. 98) zur Teilhabe an reiner Wirklichkeit in den Stufen des Seins/Lebens/Erkennens: „Divinitas actualitas est absoluta, quae participatur in supremis creaturis in suprema potentia, quae est intelligere [...]“

³⁷ In einer gelungenen Formulierung von Bredows: „Denn wenn die Geistseele von ihrer theoretischen Erkenntniskraft her charakterisiert wird, wie sie den unvergänglichen Prinzipien, Grundmustern alles Seienden, verbunden ist und sich darum immer mehr vom Sinnlichen und von akzidenteller Bestimmung abscheiden muß, scheint sie im Allgemeinen als in ihrer Eigentlichkeit zu sein und also ohne individuelle Besonderung.“ (Im Gespräch, 111) Diese Position wurde bekanntlich Averroes zugeschrieben. Schon Cassirer betont den Anti-Averroismus des Cusanus (*Individuum*, 136–138).

³⁸ Vgl. Cusanus: *Comp.* c. 8 (h XI/3); vgl. Cusanus: *De mente* c. 5 (h V, n. 80 ff.).

³⁹ Siehe ausführlicher das Kapitel „Erkennen als Entwerfen“ in Riedenauer: *Pluralität*, 260–287.

⁴⁰ Cusanus: *De coni.* prol. (h III, n. 3 Z. 1–5); vgl. *De mente* c. 12 (h V, n. 142–144). An Julianus schreibt Cusanus, dass alles in ihm „julianisiert“: „Omnia enim universalis, generalia atque specialia in te Iuliano iulianizant“ (*De coni.* II c. 6 (h III, n. 89)).

Einschränkungen kennt, womit die geschichtlichen Bedingungen eine vermittelnde Rolle zwischen den Einzelnen und dem Universalen erhalten. Tatsächlich bestimmen sie ja die konkrete Person mit. Hierin zeigt sich der humanistische Einfluss⁴¹ ebenso wie in seinem Aufgreifen der malerischen Zentralperspektive in *De visione Dei*,⁴² die eine rhetorische Form von Rationalität zur dialogischen Wahrheitsfindung in der Partikularität der individuellen Perspektiven und Wahrheitsansprüche erfordert.⁴³ Jeder einzelne ist nach *De visione Dei* berufen zur Ergänzung seiner perspektivischen Erkenntnis durch Austausch mit anderen Erkennenden.

Die transformierende Reintegration des geächterten Protagoras-Prinzips des *homo mensura*⁴⁴ erkennt den Geist als *mens mensurata* (in Angemessenheit an die schöpferische Vernunft) und zugleich *mens mensurans*, also in einer existential responsorischen Deutung. Diese Grundstruktur des Selbst-Antwortens liegt der Unterscheidung von theoretischem und praktischem Handeln noch zugrunde. Cusanus selbst geht ja oft mühelos von Beispielen der *poiesis* zur *theoria* über und zur *praxis*.⁴⁵ Im Bereich des Handelns ist die responsorische Struktur nur leichter sichtbar, weil hier die Momente des sachgerechten Gestaltens und Entscheidens deutlicher erfahren werden.

De venatione sapientiae setzt mit der Strebenserfahrung (*appetitus*) ein und der erfahrenen Unruhe, die den Menschen bewegt, auf zehn Feldern der Weisheit nachzujagen. Auf dem fünften Feld des Lobes (demjenigen vor dem Feld der Einheit) stellt Cusanus fest: „Alle loben Gott durch ihr Sein!“⁴⁶ – also *naturaliter*, wie gleich danach betont wird. Schon dieser ontologische Ursprungsbezug wird in den Folgesätzen als ein Hören, Verstehen und Gehorchen bezeichnet⁴⁷ – also der Seinsakt eines so oder so Bestimmten als Antwort auf einen Ruf gedeutet. Das ist je spezi-

⁴¹ Zum humanistischen Kontext des cusanischen Denkens siehe Riedenauer: Pluralität, 182–198, zu Individualität und Subjektivität bei Cusanus ebd., 228–238.

⁴² Zu den Implikationen des Sehexperiments von *De visione Dei* siehe Riedenauer: Pluralität, 308–325.

⁴³ Siehe ebd., 204–212.

⁴⁴ Vgl. Cusanus: *De beryl.* c.37 (h XI/1, n. 65).

⁴⁵ So sagt der Kardinal im Dialog (!) über das Globusspiel zu seinem persönlichen Gesprächspartner Johannes: „Achte also aufmerksam darauf, dass der Geist in sich die Kraft hat, etwas zu bilden (fingendi virtutem)! In sich selbst nämlich findet der Geist, der die freie Fähigkeit zum Entwerfen hat, die Kunst, den Entwurf auszuführen.“ (Cusanus: *De ludo* c. 1 (h IX, n. 44)).

⁴⁶ Cusanus: *De ven. sap.* c. 19 (h XII, n. 54). „Die Aufgabe des Menschen sieht Cusanus sozusagen in einer Rückerstattung des ihm geschenkten Seins in Form einer Gott gemäßen, ihn lobenden Lebensweise und in einer Aktivierung seiner zielgerichteten natürlichen Anlagen.“ (Benz: Ziel, 222).

⁴⁷ „Scit igitur omnis creatura et, quantum sufficit sibi, cognoscit conditorem suum omnipotentem, ipsum laudat audirque et intelligit verbum eius et oboedit.“ (Cusanus: *De ven. sap.* c. 19 (h XII, n. 54)) Auch einem Stein oder einem Toten spricht Cusanus dieses ontologische Hören zu.

fisch im wörtlichen Sinn, nämlich je nach Art⁴⁸ und der Mensch kann und soll artgemäß je selbst mit freiem Willen und guter Lebensgestaltung antworten auf den im Gewissen vernommenen Ruf. So verwirklicht er sich selbst als ein menschliches Selbst überhaupt.

Wenn man das Wort *conscientia* hier in seiner Bedeutungsfülle nehmen kann, ist damit zugleich angedeutet, dass die konkrete Verwirklichung immer eine singuläre ist, weil situationsbezogen. Klar ist, dass es nicht nur um das warnende Gewissen geht, um allgemein schlechte Handlungen zu vermeiden, sondern auch um das Verwirklichen positiver Handlungsmöglichkeiten (*ut bene agat*), die erst recht immer individuell sind. Aber zugrunde liegt etwas wie ein existentialer Gewissensbegriff aufgrund der Erfahrung des (Zurück-)Gerufenwerdens in seine eigensten (Selbst-)Seinsmöglichkeiten.⁴⁹

Das *desiderium naturale* jedes Lebewesens, sein *appetitus*⁵⁰ wird in *De ludo* II (h IX, n. 74) auf die individuelle Verschiedenheit sogar der Seligen in ihren verschiedenen Genußgraden ausgelegt: Obwohl alle genug vom Lebensquell zu trinken bekommen, weil alle soviel erhalten wie gewünscht, doch nicht alle gleich viel, weil sie unterschiedlich dürsten. „Die Liebe macht dürsten, sie ist bei den Verschiedenen verschieden.“ (ebd., vgl. n. 51)

Was gibt es „Responsorischeres“ und „Personaleres“ als die Liebe?

Auch in den Metaphern des lebendigen Bildes, das jede einzelne Person ist, des lebendigen Spiegels und des Mikrokosmos ist mitgesagt oder impliziert, dass die einmalige Person sich selbst erfährt in ihren Möglichkeiten, den Kosmos in sich zur Darstellung zu bringen, den absoluten Ursprung selbst abzubilden und die eigene Entsprechungsfähigkeit zu verbessern. An Albergati schreibt Nikolaus:

„Alles Geschaffene hat seine Ruhe in dem, was es besitzt, und es erstrebt nichts mehr als das Empfangene – nämlich die Art des göttlichen Bildes –, weil es durch jenes ist, was es ist, und ohne jenes nichts wäre. Aber darüber hinaus hat unsere geistige Natur, weil sie sich als lebendiges Bild Gottes erkennt, die Fähigkeit, beständig lichter zu werden und sich Gott gleich zu gestalten, wenn gleich sie, weil sie Bild ist, niemals das Urbild oder der Schöpfer wird.“⁵¹

⁴⁸ Vgl. Cusanus: *De ven. sap.* c. 19 (h XII, n. 53) mit den Beispielen der *species humana, leonina und aquilina*.

⁴⁹ Vgl. Heidegger: Sein und Zeit, § 54–57; 267–280.

⁵⁰ Vgl. Cusanus: *De ven. sap.* prol. (h XII, n. 1) und *De docta ign.* I c. 1 (h I, n. 2.4).

⁵¹ „Cuncta vero creata in eo quod habent quiescunt, nihil ultra receptum, speciem divinae similitudinis, appetentia, cum per illam id sint quod sunt, sine qua nihil foret. Nostra autem intellectualis natura, cum se dei vivam imaginem intelligat, potestatem habet continue clarior et deo conformator fieri, licet, cum sit imago, nunquam fiat exemplar aut creator.“ (Cusanus: *Epistula ad Nicolaum Bononiensem* n. 7) Die häufige Berufung auf Sokrates, Platon oder Aristoteles zum Thema der *homioisio theo* zeigt, dass Nikolaus hiermit eine philosophische Erkenntnis über das letzte Ziel

Die Selbstgestaltung als Angleichung an den alles umfassenden Ursprung ist wohl die tiefste Begründung für Universalität als Bildungsziel für das Individuum. Das humanistische Ideal vielseitiger Bildung des *uomo universale* wurde von Cusanus selbst weitgehend verwirklicht. Das findet in einem Freiheitsraum für individuelle Selbstverwirklichung statt.

Seine Natur eröffnet dem Menschen einen besonders großen Spielraum zum Werden, zur Verwirklichung seiner selbst, zwar eingegrenzt, aber in Offenheit für zahllose Möglichkeiten. Was ein Mensch (z.B. Platon) geworden ist, folgt diesem Werdenkönnen, schließt es aber nicht ab.⁵² Zwei Faktoren bedingen das: „Beim Menschen geschieht die Bestimmung durch seine freie Entscheidung im Zusammenhang mit den Lebensumständen, in denen er sich befindet.“⁵³ Darin waltet ein Ruf zur freien Selbstverwirklichung: „Er hat nämlich die Macht, zu sagen: Sei du das, was du willst!“⁵⁴

Universalität ist als singular kontrahierte, die singular und responsorisch ausgefaltet wird.⁵⁵ Ich erfahre, dass ich das kann, weil ich das bin. Ich existiere als Mikrokosmos in erfahrbare Bestimmung zu und Dynamik hin auf Integration der Weite der Wirklichkeit.⁵⁶ So verstanden, ist der *intellectus* geistige Integrationsdynamik, dynamische Offenheit für das Ganze der Wirklichkeit und ihren göttlichen Grund. In der Bewegung der Öffnung geschieht erfüllende Entgrenzung des intellektuellen Selbst durch Begrenzung der *ratio*.⁵⁷

des Menschen, seine höchste Selbstverwirklichung, beansprucht. Mit der christologischen Reformulierung dessen kommt dann spezifisch Christliches zum Tragen.

⁵² „restant alii etiam perfectiores innumerabiles modi, neque etiam in Platone posse fieri hominis est terminatum.“ (Cusanus: *De ven. sap.* c. 37 (h XII, n. 108)) „Diese Möglichkeit des lebendigen Gottesbildes, seinem Urbild immer ähnlicher zu werden, erscheint als offene Weite.“ (von Bredow: Im Gespräch, 129).

⁵³ Von Bredow: Im Gespräch, 124. Siehe auch Cusanus: *Sermo CCLXXXII* (h XIX, n. 2) in der Deutung Hermann Schnarrs (Das Wort Idea) zur Idee des Menschen als von ihm selbst konzipierte Form.

⁵⁴ Cusanus: Effata-Predigt CCXXXIX vom 15.8.1456 (h XIX/3, n. 14), interpretiert von Schwaetzer: „Sei du das, was du willst!“

⁵⁵ Vgl. Cusanus: *Sermo XXII* (h XVI/4, n. 32): „Unter den geschaffenen Naturen faltet der Mensch aufgrund seiner Universalität alle [Naturen] ein“.

⁵⁶ Vgl. de homine in Cusanus: *De coni.* II c. 14 (h III, n. 143f.) zum Menschen als *humanus deus* und Mikrokosmos. Die schöpferische Entfaltungsaktivität führt den Menschen zu sich selbst zurück: „Non ergo activae creationis humanitatis alius exstat finis quam humanitas. Non enim pergit extra se, dum creat, sed dum eius explicat virtutem, ad se ipsam pertingit. Neque quidquam novi efficit, sed cuncta, quae explicando creat, in ipsa fuisse comperit.“

⁵⁷ Zur Integrationsdynamik als etwas Göttlichem siehe Riedenauer: Selbstverwerdung. Außerdem nur zu erwähnen ist hier die christologische Vermittlung personaler Vollendung oder Selbstverwirklichung nach Cusanus: *De doct. ign.* III; siehe etwa Leinkauf: Die Bestimmung, 195–200, Schwaetzer: „Sei du das, was du willst!“ und von Bredow: Im Gespräch, 130–137.

Das entfaltet Cusanus in mehrfacher Metaphorik, einerseits visuell (*speculum vivum* in *De ven. sap.* c. 17 n. 50), andererseits auditiv – der Mensch als Mikrokosmos ist eine lebendige Harfe.⁵⁸ Er ist berufen zur Resonanz, zum Einstimmen in das geschöpfliche Lob Gottes. Führend ist der Geist mit seiner universalen Erkenntnisfähigkeit, er drückt sich im Konkreten und kreativ aus, dabei seine Natur verwirklichend und auf Erfahrenes antwortend. In n. 58 wird das auf die Ethik angewandt: Der Mensch weiß, dass er seinen freien Willen vom Lobwürdigen bestimmen lassen soll, um nicht nur aufgrund seiner Natur, sondern auch aufgrund seiner Wahl (*ex electione*) lobwürdig zu sein. Kontinuierliches gutes Handeln bringt Fortschritte wie beim Zitherspielen, d.h. eine wachsende Ähnlichkeit mit Gott.⁵⁹

Die zentrale Einsicht des Cusanus ist: Selbstverwirklichung ist letztlich nur im Bezug zu Gott als Ursprung des Seins und jeder Bestimmung denkbar. Aber so, wie er Gott denkt und so wie er das Selbstsein denkt, beides erfahrungsbezogen, ist er jenseits des Dualismus, der die Weltverachtung zur Bedingung der Gottesliebe macht. Auch die große Geste der Behauptung, dass man sich selbst verlassen müsse, um zu Gott zu gelangen, benötigt er nicht. In *De vis.* c. 7 n. 25 lässt er bekanntlich Gott sagen: „Si tu tuus et ego ero tuus.“

4. Ausblicke über Cusanus hinaus

1. So fruchtbar die ontologische Neubestimmung des *singulare* im Unterschied zum *individuum* und im responsorischen Bezug zum Universum ist, so wenig reflektiert der Cusaner auf die Individualität im Sinne von einmalig verwirklichten Merkmalen, Charaktereigenschaften usw. Sein Begriff der Singularität öffnet zwar den Weg zu einer Würdigung des Individuellen, aber die in der humanistischen Kultur virulente Hochschätzung des Persönlich-Individuellen arbeitet er (trotz tiefer Begründung der Kreativität) nicht explizit ein.

Das hängt zusammen mit einer weiteren Einschränkung:

2. Durch Konzentrierung auf die *mens* und ihre Begabung und Berufung, lebendiger Spiegel von allem zu sein, wertet er tendenziell die mit der Leiblichkeit verbundenen Bedingungen menschlicher Existenz⁶⁰ ab, vor allem die konstitutiven

⁵⁸ „Ita est homo vivum psalterium“ (Cusanus: *De ven. sap.* c. 20 (h XII, n. 56)).

⁵⁹ „Proficit autem continue semper laudans deum sicut citharoedus citharizando et fit deo semper similior.“ (Cusanus: *De ven. sap.* c. 20 (h XII, n. 58)).

⁶⁰ „Es gehört nicht zum Wesen personaler Existenz, dass sie vom Leib frei sei, sondern (für den Menschen jedenfalls) dass sie den Leib in ihre Freiheit hineinnehmen kann.“ (von Bredow: Im Gespräch, 128) Dass dies nicht gegen die cusanische Anthropologie ist, zeigt Cusanus: *De coni.* II c. 10 (h III, n. 120f.), wo das Verhältnis von Leib und Geist positiv gedeutet ist als wechselseitige

Beziehungen zu den Eltern und überhaupt die Tatsache, dass jede Person durch die Anderen, mit ihnen und für sie, sie selbst ist und wird. Denn in je meiner Herkunft und in meinen Seinsmöglichkeiten verdanke ich mich immer anderen Menschen, nicht nur Gott.

Der transzendente Bezug dominiert die horizontalen Bezüge: Cusanus arbeitet die unvergleichliche Würde heraus, eine kontrakte Repräsentation des Universums und Gottes zu sein – gerade als *singularis*, verbildlicht im Spiegel-sein. Ein weiterführender Ansatz liegt allerdings darin, dass der menschliche Geist ein lebendiger Spiegel ist, der sich selbst anpassen kann, damit auch an andere singulär Seiende, die in ihrer Einmaligkeit, Eigenart und Andersheit wahrgenommen, anerkannt, gewürdigt werden können und sollen.

3. Die allgemeine Relationalontologie im Universum ist kaum ausgearbeitet in Richtung der spezifischen freien Möglichkeit und Berufung des Menschen, in Beziehung zu leben, Gemeinschaft zu stiften, sich darin gegenseitig zu ergänzen. Die wechselseitige komplementäre Bereicherung durch Austausch der divergenten Perspektiven in seiner Epistemologie⁶¹ verbleibt wiederum auf der kognitiven Ebene.

Somit sehen wir eine Grundlegung, die weiter auszuarbeiten ist, um der Individualität im reichen und vollen Sinn ihren Platz zu geben. Die cusanische Theorie kann beim Nachdenken über Selbstverwirklichung helfen, uns nicht auf das begrifflich-rationale Denken einzuschränken statt intellektuell aufzufassen oder das Missverständnis zu vermeiden, sich selbst atomistisch und in fundamentalem Gegensatz zu Anderen zu deuten (*alteritas*-Problem) oder Selbstverwirklichung in Opposition zu Selbsttranszendenz und -hingabe zu setzen (wohinter mindestens ein Mangel an Verständnis des ontologischen Ursprungsbezugs steht). Mein Vorschlag ist, das Selbst zu deuten als ontologisch fundiertes Antwortvermögen auf Zusprüche und Ansprüche, die letztlich von Gott ergehen – aber in allem, was der Einzelne in sich findet, was in der Welt begegnet und in allen Menschen, die ihm begegnen.

Ergänzung. In dieser Linie auch *Sermo* III (h XVI/1, n. 4): Zu den besten natürlichen Voraussetzungen des Menschen gehören Intellekt, Wille, Gedächtnis, aber auch Sinne, Strebevermögen, Affekte einschließlich *vis inscibilis* (Näheres bei Benz: Ziel, 234, der 239f. gegen „eine unüberbrückbare Kluft zwischen sensus und intellectus“ sowie gegen Überbetonung des Dualismus argumentiert).

Manchmal geht es also auch ohne diesen Platonismus, der freilich an mehreren Stellen durchdringt: Nach Cusanus: *De doct. ign.* III c. 4 (h I, n. 205) z. B. ist der Mensch sein Intellekt. *De ven. sap.* c. 15 (h XII, n. 45) spricht von der Bürde des Leibes und dem Wunsch nach Loslösung; der Jäger nach Weisheit „kündigt jenes Freundschaftsband auf, das ihn mit dem Leib verbindet und das der Natur nach nicht größer sein kann“.

⁶¹ Vor allem in *De vis.* (h VI). Vgl. Riedenauer: Pluralität, 372–374.

Je mehr Begabung mit *singularitas* ein Seiendes hat oder je singulärer es ist, umso größer ist die Aufgabe, dies selbst zu verwirklichen. Hierzu können nur mehr Stichworte gegeben werden, die im Rahmen einer größeren Arbeit auszuführen sind:

1. Die erste Aufgabe der Selbsterkenntnis teilt sich in a) die Erkenntnis dessen, was ich je bin als Mensch (mit den anthropologischen Dimensionen der Logosbegabung, Sozialität, Geschichtlichkeit, Leiblichkeit, Sexualität, etc.) und b) die Selbsterkenntnis als Individuum: geschichtlich an einem bestimmten Ort zu einer bestimmten Zeit, in bestimmten Beziehungen, von denen die wichtigsten zunächst vorgegeben sind (in der Familie), mit daraus resultierenden Möglichkeiten und Zwängen. Zu derartigen individuellen Einflussfaktoren, die das Wirken mitbedingen,⁶² kommen individuelle Merkmale, Schwächen und Stärken, schließlich geschichtlich-kulturelle Bedingungen.

2. Die zweite Berufung zur Selbstannahme impliziert die Dimension des Willens in Übereinstimmung mit dem Intellekt. Das kann auch fehlen trotz einiger Selbsterkenntnis und ist demnach eine eigene Aufgabe. Vermutlich kennen alle, jedenfalls in krisenhaften Lebensphasen, einen Unwillen, der oder die zu sein, die er oder sie ist.

3. Die dritte Bestimmung zur Selbstverwirklichung erfordert moralisches Handeln als Aktualisierung der praktischen Vernunft, aktive Gestaltung der personalen Beziehungen und der Welt unter dem Anspruch des Guten.

4. Die vierte Teilaufgabe der Selbstentwicklung geht über die Moral im engen Sinn hinaus und beinhaltet Imperative der klassischen Ethik, die sich der Perfektibilität und Berufung zur wachsenden Gottähnlichkeit bei Nikolaus zuordnen lassen:⁶³ Die erkannten und angenommenen (siehe oben Punkt 1b und 2) eigenen Stärken sind zu entwickeln, eine persönliche Reifung und Integration, Individuation auch im psychologischen Sinn.

Der Bezug zur Allgemeinheit ist in diesen Aufgabenbereichen immer schon mitgegeben, allerdings nicht im Sinn einer Dialektik, die sich existentiell auswirkt als Umschlagen von sich abgrenzender Selbstfindung und sich aufgebendem Eintauchen ins Universum o.ä. Vielmehr waltet in 1. die verbindende Gemeinsamkeit der *conditio humana* und in Bezug auf die individuellen Besonderheiten deren Deu-

⁶² Nikolaus deutet das an im Vergleich des Laufs des Globus mit der menschlichen Existenz: „Es gibt vieles, was Verschiedenartigkeit herbeiführt, auch die Ungleichheit des Bodens und das Dazwischengeraten von kleinen Steinchen [...] und Schmutz am Globus oder eine kleine Spalte [...]“ (Cusanus: *De ludo* c. 1 (h IX, n. 6)).

⁶³ Schwaetzer (*Aequalitas*, 176f.) deutet die nötige Individualisierung des Könnens an, was eine singuläre Weise der Verähnlichung an Gott darstellt.

tungsmöglichkeit im Sinne einander ergänzender Verschiedenheit, als fruchtbare Komplementarität zur Bildung einer überindividuellen Ganzheit.

In Bezug auf 2. waltet Allgemeines, insofern Selbstannahme das Annehmen der Welt und Gottes impliziert.⁶⁴

3. Bezüglich der Selbstverwirklichung als moralisches Wesen ist kaum strittig, dass allgemeine moralische Prinzipien zur Geltung kommen, fundamental das Reziprozitätsgebot und die Anerkennung der Anderen als gleichberechtigte moralische Subjekte.

4. Die selbstethische Entwicklung der eigenen Anlagen verwirklicht eine je singuläre Spiegelung der universalen menschlichen Seins- und Handlungsmöglichkeiten,⁶⁵ in wechselseitiger Ergänzung. Dass die Verwirklichung des Gemeinwohls auf den Reichtum individueller Persönlichkeiten angewiesen ist, erklärt, dass etwa Immanuel Kants Pflichtenlehre nicht nur das Vernunftgebot der Universalisierbarkeit der eigenen Maximen, sondern auch solche „unvollkommenen Pflichten“ gegen sich selbst umfaßt.⁶⁶

Die einzelne Person erfährt die Möglichkeit zur Selbstverwirklichung als Ruf und Berufung, ihre ureigene Antwort zu geben. Insofern es gelingt, dies nicht vor allem als Last zu empfinden, sondern als Gabe, eröffnet sich der Raum von Freiheit, von Religion und Spiritualität. Denn die freie Antwort ist eine Auf-Gabe auch in anderem Sinn, als Öffnung und Hingabe in Richtung hinaus und hinauf. So verstandene Selbstverwirklichung impliziert Selbst-Transzendenz.

⁶⁴ Zu bemerken ist, dass die Selbstannahme als Annahme Gottes schon bei Bernhard von Clairvaux formuliert wurde (*Sermones* zum Hohen Lied 35–36). Cusanus: *De ven. sap. c. 22* (h. XII, n. 66) spricht von einem natürlichen Verlangen nach dem Ursprung der eigenen Singularität: „Et omnia suae singularitatis causam ut omnium singularissimum bonum sufficiens et perfectum naturalissimo desiderio appetunt.“

⁶⁵ *singularitas* ahmt das *posse fieri* nach: Cusanus: *De ven. sap. c. 22* (h. XII, n. 67).

⁶⁶ Grundlegung zur Metaphysik der Sitten n. 430 und Metaphysik der Sitten, Tugendlehre II.1 § 19f.

Literaturverzeichnis

- ACHENBACH, Gerd: Selbstverwirklichung. Therapeutische Ambition und philosophischer Begriff, in: Philosophische Praxis, Köln 1984, 111–126.
- BENZ, Hubert: Ziel des sittlichen Handelns und einer philosophisch-theologischen Ethik bei Nikolaus von Kues, in: K. Kremer/ K. Reinhardt (Hrsg.): Sein und Solen (MFCG 26), Trier 2000, 209–252.
- BREDOW, Gerda von: Im Gespräch mit Nikolaus von Kues. Gesammelte Aufsätze 1948–1993, ed. Hermann Schnarr, Münster 1995.
- CASSIRER, Ernst: Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance, Darmstadt 1994.
- FLASCH, Kurt: Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues. Problemgeschichtliche Stellung und systematische Bedeutung, Leiden 1973.
- GERHARDT, G.: Selbstverwirklichung, Selbstaktualisierung, in: J. Ritter/ K. Gründer/ G. Gabriel (Hrsg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Band 9, Basel 1971, 556–560.
- HAUBST, Rudolf: Die Christologie des Nikolaus von Kues, Freiburg im Breisgau 1956.
- HEIDEGGER, Martin: Sein und Zeit, Tübingen 1986.
- HILPERT, Konrad: Selbstverwirklichung. Chancen, Grenzen, Wege, Mainz 1987.
- KRÄMER, Hans: Integrative Ethik, Frankfurt am Main 1995.
- LEINKAUF, Thomas: Die Bestimmung des Einzelseienden durch die Begriffe *contractio*, *singularitas* und *aequalitas* bei Nicolaus Cusanus, in: Archiv für Begriffsgeschichte 37 (1994), 180–211.
- NICOLAUS CUSANUS: Nicolai de Cusa Opera omnia iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita, Lipsiae 1932sq.; Hamburgi 1950sq.
- RIEDENAUER, Markus: Pluralität und Rationalität. Die Herausforderung der Vernunft durch religiöse und kulturelle Vielfalt nach Nikolaus Cusanus, Stuttgart 2007.
- RIEDENAUER, Markus: Selbstwerdung. C.G. Jungs existenzethische Wendung des Koinzidenzdenkens, in: K. Reinhardt/ H. Schwaetzer (Hrsg.): Cusanus-Rezeption in der Philosophie des 20. Jahrhunderts, Regensburg 2005, 33–50.

- SCHNARR, Hermann: Das Wort Idea bei Nikolaus von Kues, in: Martin Bodewig/ J. Schmitz/ R. Weier (Hrsg.): Das Menschenbild des Nikolaus von Kues und der christliche Humanismus (MFCG 13), Mainz 1978, 182–197.
- SCHWAETZER, Harald: „Sei du das, was du willst!“. Die christozentrische Anthropologie der Freiheit in *Sermo CCXXXIX* des Nikolaus von Kues, in: Trierer theologische Zeitschrift 110 (2001), 319–332.
- SCHWAETZER, Harald: Aequalitas. Erkenntnistheoretische und soziale Implikationen eines christologischen Begriffs bei Nikolaus von Kues, Hildesheim 2000.
- STRUB, Christian: Singulär; Singularität, in: J. Ritter/ K. Gründer/ G. Gabriel (Hrsg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Band 9, Basel 1971, 798–804.
- TAYLOR, Charles: Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität, Frankfurt am Main 1996.
- THEUNISSEN, Michael: Selbstverwirklichung und Allgemeinheit. Zur Kritik des gegenwärtigen Bewußtseins, Berlin 1982.

Christian Kny

Einzelnes erkennt Einzelnes: Die Leistungsfähigkeit menschlicher Erkenntnis unter dem Gesichtspunkt der *singularitas*

- (1) „[V]om Einzelsein, das kein Mehr oder Weniger zulässt, [kann es] kein Zeichen geben“¹.
- (2) „Was erfasst wird, ist [...] nicht das Ding selbst, sondern dessen Ähnlichkeiten, Bilder oder Zeichen“².

Hält man diese beiden im *Compendium* getätigten Aussagen nebeneinander, so scheint nahezuliegen, welcher Schluss daraus zu ziehen ist. Wenn es von einem *singulare* kein Zeichen geben kann, Gegenstände jedoch nur in Form von Zeichen – Zeichen, die abbilden, Ähnlichkeiten transportieren – erfasst werden können, dann kann ein singulärer Gegenstand offenbar nicht erfasst werden. Problematisch wird dieser Schluss, sobald man Cusanus' These aus *De venatione sapientiae* hinzunimmt, dass alle Gegenstände singulär sind.³ Denn die daraus resultierende Folgerung, dass schlichtweg nichts erfasst werden kann, scheint nicht unbedingt zu einer produktiven erkenntnistheoretischen Position zu führen. Will man Cusanus nun nicht zu einem Skeptiker stilisieren, der er nicht ist, oder ihm bereits Inkonsistenz vorwerfen, ehe man sich eingehender mit der Thematik befasst hat, bleiben zwei Möglichkeiten: Entweder ist der aus (1) und (2) gezogene Schluss falsch. Das wäre der Fall, wenn „Ähnlichkeiten“, „Bilder“ und „Zeichen“ von Cusanus nicht synonym verwendet würden. Dem Erfassen von Gegenständen durch Ähnlichkeiten sowie Bildern von Singulärem stünde dann nichts im Weg. Oder aber die Prämissen sind nicht richtig verstanden, wenn man aus ihnen einen Widerspruch konstruieren will; etwa, weil eine Unterscheidung zwischen einem Ding und seiner *singularitas* zu treffen ist. Das ermöglichte das Erfassen von Dingen, nur eben nicht in ihrer *singularitas*.

Wie diese Frage zu beantworten ist, präziser: ob, wie und in welcher Form menschliche Erkenntnis unter dem Gesichtspunkt der *singularitas* mit Cusanus zu denken ist (III), steht im Zentrum dieses Beitrags. Um ein hinreichend stabiles Fundament für die Beantwortung dieser Fragen gewährleisten zu können, sind

¹ Cusanus: *Comp.* c. 5 (h XI/3, n. 11): „Singularitatis igitur, quae non recipit magis et minus, nulum est dabile signum“.

² Ebd. c. 1 (h XI/3, n. 1): „hinc non sunt ipsa res, sed similitudines, species aut signa eius“.

³ Vgl. Cusanus: *De ven. sap.* c. 22 (h XII, n. 65).