

Das Weltbild als konstruierte Ordnung

Kommentar zu Steffen Siegel

DOMINIK PERLER

Weltbilder, so betont Steffen Siegel in seinem äußerst reichhaltigen und anregenden Aufsatz, sind nicht nur in einem übertragenen, sondern auch in einem konkreten Sinn Bilder. In ihnen »durchdringen sich in komplexer Weise abstrakte philosophische Konzepte und konkrete visuelle Beschreibungsmittel«¹. Philosophiehistoriker interessieren sich natürlich für die Frage, welche philosophischen Konzepte jeweils vorliegen und welche Rolle sie bei der Entstehung von Weltbildern spielen. Konkret heißt dies: Welche philosophischen Konzepte waren erforderlich, damit Andrea Bacci das Weltbild eines harmonischen Zusammenspiels von Mikro- und Makrokosmos entwerfen konnte? Wie konnte es zur Annahme einer »harmonikalen Entsprechung« kommen? Welche metaphysischen und kosmologischen Thesen verbergen sich hinter dieser Annahme? Und wie selbstverständlich oder kontrovers waren diese Thesen im 16. Jahrhundert? Es scheint mir wichtig, diese Fragen aufzugreifen, um den Status des von Bacci entworfenen Weltbildes zu verstehen. Wenn Weltbilder nämlich einen konstruktiven Charakter haben, wie Steffen Siegel betont², stellt sich unweigerlich die Frage, was Bacci mit seinem Weltbild denn konstruiert hat: eine zu seiner Zeit allgemein anerkannte kosmische Ordnung oder eine durch eine bestimmte Theorie vorgegebene Ordnung, die er mit visuellen Mitteln gleichsam festhalten und gegenüber anderen Ordnungskonzepten verteidigen wollte? Um diese Frage zu beantworten, werde ich in einem ersten Schritt näher auf Baccis *ordo universi* eingehen, um dann in einem zweiten Schritt auf Alternativen zu dieser Ordnung und damit auch auf Alternativen zu einem Weltbild von einer »harmonikalen Entsprechung« hinzuweisen.

Werfen wir also zunächst einen Blick auf Baccis *ordo universi*. Aus philosophischer Sicht fällt sogleich auf, daß hier auf einem einzigen Bild zahlreiche Teiltheorien des spätscholastischen Aristotelismus eingefangen werden. So finden wir auf der rechten Seite eine Darstellung der aristotelischen Physik und Kosmologie, die auf einer Theorie der vier Elemente – ganz unten dargestellt – aufbaut. Die Grundsätze dieser Naturlehre werden gleichsam eingerahmt durch die Grundsätze der Metaphysik, die zum einen oben in der Mitte festgehalten werden, wo die aristotelische Lehre von den zehn Kategorien dargestellt ist, zum

1 Vgl. Steffen Siegel, »Kosmos und Kopf. Die Sichtbarkeit des Weltbildes«, in diesem Band, 117.

2 Vgl. in diesem Band S. Siegel, 116.

anderen aber auch am rechten Rand, wo in einer Vignette die Lehre von den sogenannten transzendentalen Bestimmungen des Seienden (*bonum, verum, unum* usw.) zusammengefaßt wird. Es gibt hier also so etwas wie eine metaphysische Klammer für Kosmologie und Physik. Ähnlich verhält es sich auch auf der linken Seite, wo die Darstellung des menschlichen Kopfes ebenfalls durch eine schematische Darstellung metaphysischer Prinzipien eingerahmt wird. In der linken oberen Ecke findet sich nämlich das metaphysische Grundgerüst der Seelenlehre mit einer Darstellung der verschiedenen Seelenvermögen und der *anima rationalis*, die in einen *intellectus agens* und einen *intellectus possibilis* unterteilt wird. Dies ist nichts anderes als eine Skizze der metaphysischen Voraussetzungen für die kognitiven Tätigkeiten eines Menschen. Die äußeren und inneren Sinne eines Menschen können gemäß der aristotelisch-scholastischen Auffassung nämlich gar nicht aktiv werden, wenn in ihnen nicht bestimmte Vermögen angelegt sind – Vermögen, die gleichsam zur metaphysischen Grundausstattung eines beseelten Lebewesens gehören. Eine weitere metaphysische Voraussetzung wird in der mittleren Vignette ganz am linken Rand festgehalten. Dort heißt es: *Deus in quo omnes formae sunt in actu*. In Gott, so wird behauptet, sind die Formen aller Gegenstände enthalten, und zwar aktuell und nicht nur potentiell. Weil Gott der Schöpfer aller Dinge ist, hat er diese Formen auch in den Dingen angelegt, und er hat den Menschen als sein Geschöpf mit genau jenen Vermögen ausgestattet, die es ihm erlauben, die Formen in sich aufzunehmen und eine Erkenntnis von ihnen zu gewinnen. Verkürzt ausgedrückt könnte man sagen: Gäbe es Gott als Inbegriff aller Formen nicht, könnte es auch keine Formen in der Natur geben, und der Mensch könnte diese Formen auch nicht mit Hilfe seiner äußeren und inneren Sinne aufnehmen. Daher muß man das Bild nicht nur ausgehend vom dominanten menschlichen Kopf in der Mitte betrachten, sondern immer auch ausgehend von den Vignetten an den Rändern. In ihnen werden die metaphysischen Voraussetzungen festgehalten, die erfüllt sein müssen, damit der menschliche Kopf überhaupt zu einer kognitiven Tätigkeit fähig ist. Schließlich fällt noch ein weiterer Punkt auf, wenn man das Bild von oben nach unten betrachtet. Es gibt so etwas wie eine absteigende metaphysische Ordnung von den höchsten intelligiblen Entitäten zu den niedrigsten materiellen Dingen. Ganz oben in der Mitte steht nämlich Gott, unter ihm das *ens naturale*, das zunächst allgemein in die zehn Kategorien eingeteilt wird. Je weiter man dann absteigt, desto materieller wird das Seiende, bis man schließlich am unteren Ende bei den vier Elementen angelangt ist.

Wir können das Bild in metaphysischer Hinsicht somit auf mindestens dreifache Weise betrachten: erstens indem wir es in eine linke

und eine rechte Seite gliedern und dadurch Mikro- und Makrokosmos aufeinander beziehen; zweitens indem wir es von außen nach innen betrachten und dadurch die metaphysischen Grundprinzipien auf konkrete Vorkommnisse in der natürlichen Welt beziehen; drittens indem wir es von oben nach unten durchgehen und dadurch von den höchsten zu den niedrigsten Dingen absteigen. Entscheidend ist dabei, daß wir in diesen drei Betrachtungsweisen immer einer bestimmten metaphysischen Ordnung folgen. Nur im Rahmen einer solchen Ordnung ergibt die Zuordnung von »Kopf und Kosmos« überhaupt einen Sinn. Ich betone diesen Punkt, um zu verdeutlichen, daß Baccis Weltbild ein metaphysisch konzipiertes – oder wie man in der heutigen Wissenschaftstheorie sagen würde – ein theoretisch aufgeladenes Weltbild ist. Hier wird nicht einfach eine natürliche Ordnung visualisiert, sondern eine aristotelisch-scholastische *konstruierte* Ordnung dargestellt. Man könnte daher von einer doppelten Konstruktionsleistung des Weltbildes sprechen. Zum einen schafft es Zusammenhänge zwischen verschiedenen, auf den ersten Blick disparaten Bereichen der Welt und macht dadurch eine einheitliche Ordnung sichtbar; zum anderen bedient es sich der begrifflichen Mittel des Spätaristotelismus und konstruiert eine Ordnung, die es an sich gar nicht gibt, sondern eben nur als eine begrifflich geschaffene Ordnung. Überspitzt ausgedrückt könnte man sagen: Erst durch die spätaristotelische Brille betrachtet wird die bunte, vielfältige Welt überhaupt als eine einheitliche, geordnete Welt erfassbar, und nur so betrachtet wird sie auch mit visuellen Mitteln darstellbar.

Nun könnte man einräumen, daß im Bild eine metaphysische Ordnung konstruiert wird, gleichzeitig aber betonen, daß diese Art von Konstruktion im 16. Jahrhundert doch selbstverständlich war. Verstanden nicht alle Autoren dieser Zeit die Welt als einen *ordo universi*, in dem Mikro- und Makrokosmos so perfekt aufeinander abgestimmt sind, daß wir stets vom einen zum anderen übergehen können und Entsprechungen finden? In der Tat war die Vorstellung einer umfassenden Ordnung weit verbreitet, aber das von Bacci visualisierte Ordnungskonzept wurde nicht von allen Philosophen seiner Zeit geteilt. Es ist vielmehr Ausdruck einer thomistischen Synthese, die im 16. Jahrhundert keineswegs selbstverständlich war. Daher würde ich hier nicht von einer »harmonikalen Entsprechung« sprechen, die für das 16. Jahrhundert schlechthin charakteristisch ist. Ich möchte dies anhand verschiedener Bildelemente erläutern.

Betrachten wir oben im Bild die Kategoriendarstellung, die gleichsam über dem menschlichen Kopf thront. Wie selbstverständlich wird hier angenommen, es gebe zehn Arten von Seiendem, die sich kreisförmig darstellen lassen, nämlich Substanz, Qualität, Quantität usw. Bereits im

14. Jahrhundert hatte Ockham diese realistische Deutung der Kategorien zurückgewiesen³. Wie wissen wir denn, so fragte er, daß es tatsächlich zehn Arten von Seiendem gibt? *Prima facie* verfügen wir nur über zehn Arten von kategorialen Ausdrücken, wir dürfen aber nicht vorschnell annehmen, daß jedem Ausdruck auch ein distinktes Seiendes in der Welt entspricht. Daher dürfen wir auch nicht annehmen, daß es in einem Menschen verschiedene Arten von Seiendem gibt. So dürfen wir nicht behaupten, in ihm stecke so etwas wie die Quantität oder die Relation. Es wäre unzulässig, eine bloß sprachlich etablierte Einteilung von Kategorien auf den Menschen zu übertragen. Ähnlich verhält es sich auch mit den Transzendentalien, die in der Vignette am mittleren rechten Rand dargestellt sind⁴. Wie können wir denn sicher sein, so fragten Ockham und seine Nachfolger, daß es tatsächlich so etwas wie transzendente Bestimmungen des Seienden gibt? Natürlich sprechen wir vom Guten oder Wahren, aber das heißt noch lange nicht, daß es auch in den Dingen selbst das Gute oder das Wahre als eine Entität oder als eine intrinsische Bestimmung gibt. Folglich dürfen wir einem Menschen nicht vorschnell derartige Bestimmungen zuschreiben. Auch hier gilt wieder: Die sprachliche Ordnung, die wir mit Hilfe transzendentaler Ausdrücke herstellen, darf nicht einfach als eine reale Ordnung aufgefaßt werden⁵. Die Welt könnte sich auch ganz anders verhalten, als wir dies aufgrund unserer sprachlichen Einteilungsschemata annehmen.

Wenden wir uns schließlich der Vignette am mittleren linken Rand zu. Dort wird Gott, in dem sich alle Formen befinden, als Garant dafür dargestellt, daß es auch in der Welt Formen gibt und daß wir diese Formen erkennen können. Doch können wir sicher sein, so fragten Ockham und die Ockhamisten bis weit in das 16. Jahrhundert hinein, daß Gott tatsächlich ein solcher Garant ist? Gott verfügt nämlich über eine uneingeschränkte Allmacht, und zwar nicht nur über die *potentia ordinata*, mit der er gemäß der etablierten Schöpfungsordnung handelt, sondern auch

3 Vgl. *Expositio in librum Praedicamentorum Aristotelis*, cap. 7, in: *Opera philosophica* II, ed. G. Gál, St. Bonaventure, New York 1978, 157–162. Eine detaillierte Analyse bietet M. McCord Adams, *William Ockham*, Notre Dame 1987, 143–167.

4 Vgl. zur Debatte über die Transzendentalien, die bereits im 13. Jahrhundert einsetzte, J.A. Aertsen, *Medieval Philosophy and the Transcendentals. The Case of Thomas Aquinas*, Leiden 1996, und M. Pickavé (Hg.), *Die Logik des Transzendentalen*, Berlin/New York 2003.

5 Ockham betont in *Summa Logicae* I, 10, in: *Opera philosophica* I, ed. P. Boehner/G. Gál/S. Brown, St. Bonaventure, N.Y., 1974, 38, daß transzendente Ausdrücke wie ›wahr‹ oder ›gut‹ lediglich konnotative Termini sind, die keine besonderen Entitäten bezeichnen, sondern lediglich bestimmte Substanzen oder Eigenschaften mitbezeichnen. Es wäre daher irreführend, für jeden transzendentalen Ausdruck ein eigenes Bezeichnungsobjekt anzunehmen. Vgl. zu diesem methodischen Ansatz D. Perler, *Ockhams Transformation der Transzendentalien*, in: *Die Logik des Transzendentalen*, (wie Anm. 4), 361–382.

über die *potentia absoluta*, mit der er unabhängig von dieser Ordnung etwas bewirken kann, solange es nicht das Gesetz der Widerspruchsfreiheit verletzt⁶. Wenn Gott wollte, könnte er Formen, die bislang existiert haben, plötzlich zum Verschwinden bringen. Oder er könnte ganz neue Formen hervorbringen. Oder er könnte auch in unseren Erkenntnisapparat eingreifen und dort Formen entstehen lassen. In seinem *Sentenzenkommentar* präsentiert Ockham folgendes Beispiel⁷: Wenn Gott wollte, könnte er einem Menschen die Erkenntnis von einem Stern eingeben, ohne daß ein Stern existiert und ohne daß dieser Mensch mit seinen äußeren Sinnen irgendeinen Zugang zu einem Stern hat. Gott ist absolut frei, einen Erkenntnisakt hervorzubringen. Ebenso frei ist er auch, einen solchen Akt zu zerstören. So könnte Gott die Erkenntnis von einem Stern tilgen, obwohl ein Stern existiert und wahrnehmbar ist. Dieses Beispiel, das von späteren Autoren immer wieder erwähnt wurde (im 14. Jahrhundert etwa von Gregor von Rimini, im 15. Jahrhundert von Gabriel Biel)⁸, legt natürlich die Grundlage für eine epistemologische Skepsis: Wie können wir denn sicher sein, daß das, was uns in unseren Erkenntnisakten präsent ist, auch tatsächlich existiert? Und wie können wir sicher sein, daß das, was wir sprachlich beschreiben, auch in der außersprachlichen Welt vorkommt? Oder allgemein gefragt: Welche Gewißheit haben wir, daß die Ordnung, die wir uns in unserem Geist zurechtlegen, tatsächlich existiert? Vielleicht ist die Welt um uns herum ganz anders beschaffen, als wir dies vermuten. Und selbst wenn sie im Moment tatsächlich so beschaffen ist, könnte sie im nächsten Moment ganz anders sein, weil Gott sie jederzeit verändern kann. Wenn es eine Ordnung gibt, kann sie höchstens kontingenter Natur sein.

Überlegungen dieser Art prägten die philosophischen Debatten im Spätmittelalter und begünstigten zwei Entwicklungen. Zum einen förderten sie skeptische Tendenzen, die in Frage stellten, daß wir kraft unserer kognitiver Vermögen überhaupt eine stabile, unveränderliche Ordnung in der Natur feststellen können. Verstärkt wurden diese Tendenzen im 16. Jahrhundert durch die Wiederentdeckung des antiken Skeptizismus. Als 1562 Sextus Empiricus' *Grundriß der pyrrhonischen Skepsis* ins Lateinische übertragen wurde, entstand eine »pyrrhonische Krise«, wie Richard

6 Vgl. zu dieser Lehre von der zweifachen Allmacht T. Rudavsky (Hg.), *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy*, Dordrecht 1985, und W.J. Courtenay, *Capacity and Volition. A History of the Distinction of Absolute and Ordained Power*, Bergamo 1990.

7 Vgl. *Scriptum in primum librum Sententiarum (Ordinatio)*, in: *Opera theologica I*, ed. G. Gál/S. Brown, St. Bonaventure, New York 1967, 38–39.

8 Es löste eine ausführliche Debatte über die sog. intuitive Erkenntnis von nicht existierenden Gegenständen aus. Vgl. dazu K.H. Tachau, *Vision And Certitude In The Age Of Ockham. Optics, Epistemology, And The Foundations Of Semantics 1250–1345*, Leiden 1988.

Popkin gezeigt hat⁹. Viele Philosophen fragten, ob wir denn überhaupt so etwas wie die Natur der Dinge und ihre Ordnung erkennen können, oder ob wir uns nicht damit begnügen müssen, einfach die Phänomene, die sich uns präsentieren, zu beschreiben und zu klassifizieren. Zum anderen entstanden im späten 16. Jahrhundert auch neue Theorien über mögliche Ordnungen in der Welt, etwa die Theorien der atomistischen Physik oder der Korpuskularphysik. Wenn Gott nämlich jederzeit eine andere Ordnung erlassen kann als jene, die von den traditionellen Aristotelikern dargestellt wird, lassen sich ganz andere Ordnungen konzipieren. Die Aufgabe der Philosophie und der Naturwissenschaften besteht dann darin, verschiedene Ordnungsschemata zu entwerfen und auf ihre Konsistenz hin zu prüfen. Diese Suche nach alternativen Ordnungen trug entscheidend zur »wissenschaftlichen Imagination« bei, wie Amos Funkenstein treffend festgestellt hat¹⁰.

Von alledem scheint Andrea Bacci unberührt zu sein. Ohne von Erkenntniszweifeln geplagt zu werden, ohne alternative Ordnungen zu entwerfen und ohne verschiedene Ordnungen zu vergleichen, präsentiert er die traditionelle thomistische Synthese. Sein *ordo universi* ist eine Art visualisierte *Summa thomistica*, die umstrittene metaphysische Thesen kritiklos voraussetzt. Im späten 13. Jahrhundert wäre eine solche Summe noch originell gewesen, doch im späten 16. Jahrhundert hat sie, wie Steffen Siegel an einer Stelle zu Recht bemerkt, »eine eigentümliche Verspätung«¹¹. Man vergleiche die Annahme einer umfassenden Ordnung nur mit der Kritik an einer solchen Ordnung, wie sie Montaigne in seinen *Essais* ausdrückt, die genau ein Jahr vor Baccis Werk, nämlich 1580, in der ersten Auflage erschienen sind. Bereits im allerersten Essay weist Montaigne die Vorstellung zurück, es gebe eine perfekte Harmonie, in der dem Menschen ein fester Platz zugewiesen werden kann. Kritisch hält er fest: »Certes, c'est un subject merueilleusement vain, divers, et ondoyant que l'homme. Il est malaisé d'y fonder jugement constant et uniforme.«¹² Montaigne zufolge müssen wir uns eines konstanten und uniformen Urteils über Menschen schlechthin enthalten und dürfen höchstens einzelne Urteile über einzelne Menschen in konkreten Situationen bilden. Alles, was darüber hinausgeht, ist pure philosophische Illusion. Ich betone diesen Punkt, um auf eine These zu reagieren, die Steffen

9 Vgl. R. Popkin, *The History Of Scepticism. From Savonarola To Bayle*, Oxford 2003. Freilich löste nicht allein die Wiederentdeckung der antiken pyrrhonischen Tradition skeptische Debatten aus. Zu anderen Quellen vgl. D. Perler, *Was There A »Pyrrhonian Crisis« In Early Modern Philosophy? A Critical Notice Of Richard Popkin*, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 86 (2004), 209–220.

10 Vgl. A. Funkenstein, *Theology and the Scientific Imagination from the Middle Ages to the Seventeenth Century*, Princeton 1986.

11 Vgl. den Beitrag von S. Siegel in diesem Band, 119.

12 *Les Essais* I, 1, ed. P. Villey und V.-L. Saulnier, Paris 1965, 9.

Siegel am Ende seines Textes formuliert. Seiner Ansicht nach bringen die Darstellungen einer harmonischen Entsprechung von Mikro- und Makrokosmos eine »enorme Aufwertung des Menschen« zum Ausdruck¹³. Dies trifft zweifellos zu, wenn man sich im Rahmen einer metaphysischen Theorie bewegt, die gewisse Prinzipien kritiklos annimmt. Doch die Aufwertung ist natürlich erkauft um den Preis eines Ausblendens skeptischer Überlegungen. Wie Hans Blumenberg gezeigt hat, könnte die Aufwertung auch ganz anders erfolgen: Gerade weil der Mensch des 16. Jahrhunderts sich bewußt wird, daß er nicht einfach eine perfekte Ordnung annehmen darf, und gerade weil er feststellt, daß Gott jederzeit alles ändern könnte, wird er auf sich selber zurückgeworfen und versucht dadurch ein Wissenssystem aufzubauen. Die Aufwertung des Menschen erfolgt dann durch Selbstbehauptung, wie Blumenberg dies nannte, und nicht durch Einfügung in eine kosmische Ordnung¹⁴.

Wie ist Baccis Konstruktion einer kosmischen Harmonie angesichts der Kritik an Harmonievorstellungen, wie sie zu seiner Zeit immer mehr an Bedeutung zunahm, zu verstehen? Man könnte hier das Phänomen einer Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen sehen. Dann würde der römische Humanist gleichsam mit philosophischer Unschuld das Bild von einer perfekten Harmonie konstruieren, während die Ockhamisten in Oxford oder Paris und Montaigne in Bordeaux dieses Bild bereits zerstört haben. Daß Bacci keine Kenntnis von der Kritik an einer thomistischen Synthese hatte, ist allerdings unwahrscheinlich, denn die Auseinandersetzungen zwischen Thomisten und Ockhamisten waren zu seiner Zeit auch in Italien gut bekannt¹⁵. Deshalb legt sich eine andere Erklärung nahe: Bacci beschwört mit seinem *ordo universi* eine Ordnung, die bereits zerfällt. Seine Konstruktion eines Weltbildes ist daher, wie mir scheint, in apologetischer Hinsicht zu verstehen. Sie dient dazu, mit visuellen Mitteln eine Sicht auf die Welt zu verteidigen, die im 16. Jahrhundert alles andere als selbstverständlich war und zunehmend unter Kritik geriet. So betrachtet besteht die Funktion eines Weltbildes nicht nur darin, einer abstrakten Idee von der Welt eine konkrete Gestalt zu geben, wie Steffen Siegel sicherlich zu Recht betont¹⁶. Die Funktion besteht auch und vornehmlich darin, eine bestimmte abstrakte Idee zu verteidigen und den Betrachter des Bildes genau zu dieser Idee hinzuführen. Ein Weltbild ist daher nicht nur deskriptiv zu verstehen, nämlich als eine Darstellung der Welt, wie sie *ist*. Es ist immer auch präskriptiv zu sehen, als eine

13 Vgl. den Beitrag von S. Siegel in diesem Band, 142.

14 Vgl. H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt a.M. 2¹⁹⁸⁸, Teil II.

15 Vgl. zu diesen Auseinandersetzungen, die sich bis weit in das 17. Jahrhundert hinein fortsetzten, R. Ariew, *Descartes and the Last Scholastics*, Ithaca/New York 1999.

16 Vgl. den Beitrag von S. Siegel in diesem Band, 139.

Darstellung der Welt, wie sie gemäß einer bestimmten philosophischen Konzeption sein *sollte*.