

DAS PRINZIP DER INKOMMENSURABILITÄT BEI NIKOLAUS VON KUES

Von Johannes Hirschberger, Frankfurt/Main

Man könnte das Problem der Inkommensurabilität bei Nikolaus von Kues zunächst von einem mathematischen Gesichtspunkt aus angehen. Unter seinem reichen Erbe aus der griechischen Philosophie befindet sich auch das Problem der Irrationalität von Raumgrößen, das Unvermögen also, Kreisdurchmesser und Kreisumfang, Kreis und Quadrat oder die Bewegungen der Himmelskörper in kommensurablen *rationes* aufzurechnen, was die Griechen seit den Tagen der pythagoreischen Mathematik geradezu beunruhigt hatte, wie Erich Frank schon 1923 in seinem Buch über Platon und die sogenannten Pythagoreer gezeigt hat. Das Problem reicht auch herein in den Fragenkreis um die metaphysische Inkommensurabilität bei Cusanus. In beiden Fällen geht es um auf- und ausrechenbare Proportionen, also *rationes*. Trotzdem möchte ich nur über die *metaphysische* Inkommensurabilität sprechen, weil ich für ersteres nicht zuständig bin und die metaphysische Inkommensurabilität bei Cusanus nicht nur ein Problem ist, sondern ein *Prinzip*. Die typische Formel dafür steht *De docta ignorantia* I,3¹: „Infiniti ad finitum proportio non est“. Cusanus zitiert das Wort sehr oft². Der häufige Gebrauch ist bemerkenswert. An sich ist der Gedanke kein Eigengut des Cusanus. Er findet sich schon lange vorher, wie man aus den Apparaten zu den Textstellen leicht entnehmen kann. Aber keiner der mittelalterlichen Theologen und Philosophen macht einen so häufigen Gebrauch davon wie Cusanus, der ihn dazu noch in einem besonderen Sinn verwendet, wie Klibansky-Bascour in ihrer Ausgabe von *De pace fidei* mit Recht anmerken. Insbesondere fällt auch auf, daß Cusanus sich von allem Anfang an auf die Inkommensurabilität des Unendlichen zum Endlichen beruft. So schon in der Predigt *Hoc facite* vom Gründonnerstag 1431³ und nochmals am Dreifaltigkeitstag desselben Jahres in der Predigt *Fides autem catholica haec est*⁴. Dann wieder an Weihnachten 1440 in dem Sermo *Dies sanctificatus*⁵, hier aber in der Umkehrung: Finiti ad infinitum nulla est

¹ *Doct. ign.* I, 3 (h I, S. 8, Z. 20 f.).

² Die Belege sind zusammengestellt in den Apparaten bei R. KLIBANSKY zu *Doct. ign.* I, 3 (h I, S. 8) und *De pace*, annotatio 6 (h VII, S. 69); bei J. KOCH zu *De coni.* I, Prol. (h III, N. 2); und bei WILPERT-SENGER. Zu dort I, 3: NvKdÜ, H. 15a (2., verbesserte Aufl., besorgt von H. G. SENGER, 1970), S. 115, N. 9).

³ *Sermo* III (h XVI/1, S. 48, N. 11, Z. 9-10).

⁴ *Sermo* IV (h XVI/1, S. 71, N. 34, Z. 39-40).

⁵ Ed. E. HOFFMANN et R. KLIBANSKY: CT I, *Predigten* I, S. 30, Z. 20 (in h XVI: Sermo XXII, N. 32).

proportio. Rund um dieselbe Zeit interessiert ihn sogar in dem kleinen Exzerpt des Straßburger Codicillus aus dem Parmenideskommentar des Proklos wieder gerade das Problem des Verhältnisses zwischen Unendlichem und Endlichem⁶. Schließlich sei noch darauf verwiesen, daß für Cusanus der Satz, daß es zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen keine Proportion gebe, selbstverständlich ist; „ex se manifestum est“, heißt es in *De docta ignorantia* I,3 und in II,2⁷ sagt er ebendort: „Proportionem vero inter infinitum et finitum cadere non posse, nemo dubitat“. Es handelt sich um einen Gedanken, der immer griffbereit ist und für den eine Begründung nur nebenbei und mit der linken Hand gegeben wird, weil der Satz sich aus dem Grundkonzept seines Denkens ergibt. Wir können ruhig von einem *Axiom* des Cusanus sprechen.

Man fragt sich natürlich, ob die doppelte Fassung: *infiniti ad finitum* bzw. *finiti ad infinitum* von Belang ist. Letztere Fassung findet sich übrigens häufiger als erstere⁸. Die Autoren der Apparate zitieren die beiden Formeln als gleichwertig. Cusanus scheint ihnen zuzustimmen; denn im *Complementum theologicum* legt er eine solche Interpretation vielleicht nahe. „Non igitur infinitum mensuratur per finitum, inter quae non cadit proportio“, heißt es da⁹. Mit dem *inter quae* werden die beiden Relate reziprok gesetzt.

Man könnte versuchen, die Differenz in der Formulierung chronologisch zu bereinigen. Das läßt sich aber nicht durchführen; denn die beiden Fassungen werden gleichzeitig verwendet. In *De pace fidei* vom September 1453 schreibt Cusanus noch *finiti ad infinitum*¹⁰ und drei Monate später, im Brief an Johannes de Segovia¹¹: *infiniti ad finitum*. – Sind also beide Fassungen vielleicht synonym und meinen dasselbe? Sie erleiden ja auch beide das gleiche Schicksal: Jeder der beiden Sätze wird durch die Praxis desavouiert. Wenn es vom Endlichen zum Unendlichen keine Proportion geben soll, dann beweisen Cusanus – und das ganze Mittelalter – mit ihrer Lehre von der Seinsanalogie bzw. der Welt als Bild und Gleichnis Gottes das Gegenteil. Und wenn es vom Unendlichen zum Endlichen keine Proportion geben soll, dann besagt die Rede von der Kausalität und Providenz Gottes auch das Gegenteil. Unterläuft man diese Praxis ihrerseits wieder mit den Behauptungen der negativen Theologie, dann könnte das eine schlechte Auskunft sein; denn entweder sagt man nur so, daß die positiven Aussagen über das Unendliche nicht gelten, während man sie hinter dem Rücken doch festhält, oder man macht Ernst mit der Negation

⁶ Dazu siehe R. HAUBST, *Die Thomas- und Proklos-Exzerpte des „Nicolaus Trevensis“ in Codicillus Strassburg 84*: MFCG 1 (1961), S. 17 – 51, hier S. 31 ff.

⁷ *Doct. ign.* II, 2 (h I, S. 67, Z. 10 f).

⁸ Außer an den sieben genannten Stellen steht die zweite Formel noch in *De vis.* 23 (p I, fol. 112^r, Z. 1); *Apol. doct. ign.* (h II, S. 32, Z. 7) und *De pace* (h VII, S. 7, Z. 2).

⁹ *Theol. complem.* 13, Kap. 13 (p. II/2, fol. 99^v Z. 44).

¹⁰ *De pace* 1 (h VII, S. 7, Z. 2).

¹¹ *Epistula ad Ioannem de Segobia* (h VII, S. 98, Z. 10).

und hat dann wirklich nichts mehr in der Hand, so daß nicht die Negation wahrer wäre als die Position, sondern das Schweigen. – Das Problem, das sich hinter dieser scheinbar geringfügigen Frage einer doppelten Fassung des Inkommensurabilitätsprinzips verbirgt, ist die mögliche Seinsprävalenz eines der beiden Relate. Von hier aus könnte sich nämlich eine Inkommensurabilität ergeben, die den Gegenbegriff nicht mehr aufkommen läßt. Sie vernichtet ihn, indem sie von vorne herein, von sich aus schon, alles allein sein will. Man denke an die ursprüngliche Fassung des Substanz- und Kausalitätsbegriffes bei Descartes und seiner Schule, oder an die Diskussion über den Begriff des Unendlichen zwischen Thomas Hobbes und Descartes. Während Hobbes dem Unendlichen jede Realität abstreitet und es nur als die Summe endlicher Vorstellungen erklärt, denen man die Grenzen weggestrichen habe, behauptet Descartes, daß das Unendliche immer früher sei als das Endliche und die Voraussetzung seiner Realität und aller Rede davon bilde. – Wenn das Unendliche tatsächlich – *logisch und sachlich* – früher ist als das Endliche, dann wäre die zweite Fassung für das Inkommensurabilitätsprinzip: vom Endlichen zum Unendlichen gibt es keine Proportion, nur eine lockerere Formel für die andere Fassung: vom Unendlichen zum Endlichen gibt es keine Proportion, und den Sinn dieser Formulierung aufzuhellen, wäre unsere eigentliche Aufgabe. Wir können ihr nachkommen, indem wir das Werden dieser Formel verfolgen. Wir gehen also zurück zu den Quellen.

Zur Erläuterung der Rede von einem Unendlichen, das in keiner Relation zum Endlichen stehe, verzeichnen die Apparate zu *De docta ignorantia* I,3 und Parallelen: Aristoteles, Thomas, Bonaventura und Duns Scotus. Aristoteles stimmt dem Wortlaut nach, in der Sache aber nur halb. Die anderen Autoren sind typisch für die Sprachregelung des Mittelalters in unserer Sache.

Wir können davon Thomas herausgreifen, weil bei ihm die ideengeschichtliche Leitlinie unseres Axioms besonders klar in die Erscheinung tritt, die seinsmäßige Differenz nämlich zwischen dem *participatum* und dem *participans*, dem Sein und dem Seienden, dem Grund und der Folge, dem Unendlichen und dem Endlichen. Was die Editoren aus Thomas in unserer Frage hätten zitieren sollen, aber nicht zitiert haben, ist zunächst eine Äußerung aus seinem Kommentar zu Ps.-Dionysius *De divinis nominibus*, Kap.9, § 6. Dort heißt es¹²:

„Wenn wir das Verursachte gegenüber der Ursache als weniger vollkommen ansehen, dann soll damit nicht gesagt sein, daß es eine Proportion gebe zwischen Gott und den Geschöpfen, wie sie unter Dingen besteht, die unter ein und dieselbe Gattung fallen. Darum hat Dionysius ausdrücklich gesagt, daß die Geschöpfe hinter Gott zurückstehen, nicht nach einem bestimmten Maß (*determinata mensura*), sondern unendlich und unvergleichbar (*infinite et incomparabiliter*)“, was die μέτρα ἄπειρα καὶ ἀσύγκριτα bei Dionysius wiedergibt¹³.

¹² THOMAE AQ. *In librum beati Dionysii De divinis nominibus expositio*, ed. C. PERA, N. 834, zu Dionysius-Text N. 374.

¹³ Ed. PERA, a. a. O., N. 376.

Doch vergewissern wir uns zunächst, was hier auf Thomas zugekommen ist, aber erst bei Cusanus sich entscheidend ausgewirkt hat.

Bei Plotin wird in seiner Abhandlung über die Tugend (*Enneades* I,2) eine These vorgetragen über zwei Formen von Ähnlichkeit. Die *eine* Form von Ähnlichkeit besage eine Proportion zweier Gegenstände auf gleicher Ebene, d. h. innerhalb ein und derselben Species. Die *andere* Form von Ähnlichkeit beziehe sich auf die Rede von Urbild und Abbild. In dieser zweiten Form von Ähnlichkeit gibt es Über- und Unterordnung, ein Erstes und Zweites, und eine seismäßige Abhängigkeit des Zweiten vom Ersten. Es würden jetzt nicht mehr Gegenstände *derselben Species* auf einer gleichen Basis verglichen, sondern *ein Eidos* mit *einem anderen*, an ihm partizipierenden Eidos, wodurch das ταύτόν zugleich zu einem ἕτερον werde. Das mache die neue Art von ὁμολοσις aus¹⁴. Eben deswegen gebe es hier keine Umkehr der vermeintlich gleichen Relate (μὴ ἀντιστρέφειν), so daß, wenn das Nachgeordnete dem Übergeordneten gleich ist, deswegen nicht auch das Übergeordnete dem Nachgeordneten gleich sein müsse. Wenn $A = B$ ist, müsse unter diesen Umständen nicht auch $B = A$ sein. – Hier setzt im Neuplatonismus und seiner Seinslehre jene Entwicklung ein, die im christlichen Denken zu dem oft gehörten Satz führt, daß die Welt zwar Gott ähnlich sei, nicht aber auch Gott der Welt, denn infiniti ad finitum non est proportio. Verwandt damit ist der andere Satz, daß es in Gott keine Tugend gebe, der auch von Plotin stammt, weil die Tugend nach dem platonischen *Theätet* Verähnlichung mit Gott ist (ὁμολοσις θεῶ), eine Angleichung Gottes an den Menschen aber undenkbar sei.

Die Unterscheidung Plotins beruht auf dem *platonischen Parmenides*, wo 132 D der Ähnlichkeitsbegriff bereits zur Debatte gestellt und eine mögliche doppelte Form von Ähnlichkeit knapp umrissen wird. Es wird dabei zunächst der Begriff der Teilhabe festgestellt:

„Die εἶδη stehen im Sein da wie Urbilder. Alles andere gleicht ihnen und bildet ihnen gegenüber ein Ähnliches, so daß die Teilhabe an den εἶδη für alles übrige nichts anderes ist als ein Ähnlich-Werden“.

Anschließend folgt dann eine Frage, die etwas aufrühren will und unser Problem betrifft:

„Wenn etwas dem Eidos gleicht, ist es dann möglich, daß jenes Eidos dem Angeglichenen, sofern dieses gerade ein Angegliches ist, nicht auch ähnlich ist?“

Und dann in typisch platonischer Ironie:

„Oder gäbe es so etwas wie, daß das Ähnliche dem Ähnlichen nicht ähnlich ist (τὸ ὅμοιον μὴ ὁμοίῳ ὅμοιον εἶναι)?“

¹⁴ *Enneades*, I, 2, Kap. 2, 5 – 11.

Auf diesen kurzen Satz baut sich die Hierarchie des Eidos auf gegenüber den bloßen Universalien eines Begriffssystems; eine Hierarchie, die mit Hilfe des nicht reversiblen Ähnlichkeitsbegriffes eine Zäsur legt zwischen einem Früheren und einem Späteren, es aber auch wieder verbindet und damit die Transzendenz in der Immanenz ermöglicht.

Plotin hat sich nicht förmlich auf Parmenides 132 D berufen, wohl aber hat Proklos in seinem Parmenideskommentar gesagt, daß der platonische Parmenides mit seiner Rede von παράδειγμα, παρουσία, μέθεξις und ὅμοιον die Unterscheidung einer zweifachen Art von Ähnlichkeit aufgewiesen habe¹⁵. Auf diesen Unterschied hätte Sokrates zurückgreifen müssen, meint Proklos, als ihn Parmenides mit seinem Argument vom Dritten Menschen in die Enge trieb und zu einem regressus in infinitum zwingen wollte. Bei einer solchen rein logischen, man könnte auch sagen sophistischen Operation, würde die Differenz zwischen Idee und bloß allgemeinem Begriff übersehen. Die endlose Iteration, die im Argument vom Dritten Menschen Begriff über Begriff türmt und damit die Ideenlehre unmöglich machen möchte, indem man sie ins Endlose auslaufen läßt, komme nur dadurch zustande, daß die übergeordnete Idee, die allerdings auch mit einem allgemeinen Begriff etwas gemein habe, aber zugleich auch wieder mehr ist, weil in ihr nicht nur abstrahierender Intellekt, sondern auch Geist am Werk sei, der die gründende Funktion des Grundes in ihrer Würde und Macht erschaut, daß also die übergeordnete Idee nur als ein Gegenstand neben anderen Gegenständen betrachtet wird, die auf derselben Ebene stehen und hier gleichbegrifflich behandelt, d. h. abstrahiert werden können. Übersehen würde also jene Transzendenz der Idee, die im Charakter des Logos als eines Sein-setzenden Grundes liegt, worauf am Anfang allen Platonismus' schon das Epekeina der Politeia verwiesen hatte, als es von seiner Würde und Macht (πρεσβεία και δύναμις) sprach. Wir können da mit Proklos von einer vertikalen Proportion reden, dem ἄνω des ascensus vom Abbild zum Urbild, gegenüber einer horizontalen Relation, wie sie mit der Begriffsbildung innerhalb derselben Species im Stile der aristotelischen bzw. neuzeitlich-empirischen Logik gegeben ist. Aus diesem Unterschied des bloß Seienden gegenüber dem Sein, das als ein erstes Eines alles Viele setzt und entläßt, kommt das Gebot des μή ἀντιστρέφειν. – Proklos hat im übrigen auch gesehen, daß die Begriffsbildung auch in der Vertikalen erfolgen kann, aber nur auf Grund einer Abstraktion, die durch ein bestimmtes Interesse ein Gemeinsames heraushebt und hinstellt, ein anderes aber vernachlässigt, womit Proklos neben der platonischen Metaphysik der Seinsstufen, die letztlich zum Grund aller Gründe führt, auch der beschreibenden naturwissenschaftlichen Gesetzesbildung einen Raum eröffnet hat, wie ihn der neuzeitliche Nominalismus und Empirismus braucht. Aber er vergißt darüber nicht die Metaphysik des Einen mit seiner besonderen πρεσβεία και δύναμις:

¹⁵ In *Parmenidem*, ed. Cousin ²1912, 31 f.

„Das Eine ist Ursprung des Wieviel, das gar nicht zur Existenz gelangt wäre, wäre nicht zuvor das Sein und das, was vor dem Sein ist“¹⁶.

Man hört Proklos wieder sprechen, wenn man bei Pseudo-Dionysius *De divinis nominibus* Kapitel 9, § 617 liest:

„Die Theologen sagen, daß Gott, der alles überragt, nichts anderem ähnlich ist, wohl aber die Ähnlichkeit ihm gegenüber allem verleiht, das sich ihm zuwendet, um in einer jenseits von Begriff und Definition liegenden Nachahmung sich ihm anzugleichen. Darin nämlich besteht die Möglichkeit einer Verähnlichung mit Gott, daß alles sich auf die Ursache hinbewegt. Das also heißen wir Gott ähnlich und nach seinem Bild geartet sein; denn Gott ist nicht den Dingen ähnlich, wie ja auch der Mensch seinem Abbild nicht ähnlich ist. . . Zwischen Ursache und Verursachtem gibt es keine Umkehrung“.

Die Ursache, die hier eingeführt wird, um die Nichtumkehrbarkeit besser zu fundieren – Ursache könne eben nicht mit Wirkung verwechselt werden – stammt aus Proklos. Sie ist eine *πρωτουργός και ὀλική αἰτία*¹⁸ und damit erst recht jedem davon Abhängigen gegenüber inkommensurabel. Sie ist aber nicht die erste *causa movens* des Aristoteles, sondern hat eidetischen Charakter wie die *ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ*, die ihrem *ἔκγονος* gegenüber ja auch Ursache ist, besser gesagt, *archē* oder *Prinzip* im Sinne einer *ratio sufficiens*. Auch die *Theologen*, von denen Dionysius spricht, sind proklischer Herkunft. Proklos kennt nämlich neben dem soeben skizzierten Weg auch noch einen *theologischen*. Das ist aber der Weg der *theologia naturalis*, was natürlich später leicht im Sinne einer christlichen Theologie verstanden werden konnte, zumal im Mittelalter und bei Cusanus gerne Texte aus der Schrift zum Beleg beigezogen wurden. Vor allem aber kann man Proklos bei Ps.-Dionysius heraushören, wenn die Unvergleichbarkeit Gottes mit der Welt betont wird, jetzt allerdings ohne die Überspitzung, mit der Proklos das Eine noch jenseits des Seins zu stellen versuchte¹⁹. Das alles kam auf Thomas zu. Er kannte es aber schon circa 10 Jahre vor seinem Kommentar zu *De divinis nominibus*, nämlich in *De veritate*. In q. XXIII, a. 7 ad 11 sagt er:

„Wenn eine Form hier primär (principaliter) und dort in einem andren, einer Art von Zweitrangigem (in altero quasi secundario), auftritt, dann gibt es keine Umkehrung der Ähnlichkeit (similitudinis reciprocatio). Wir sagen ja

¹⁶ Ich darf hier auf meinen Aufsatz verweisen *Ähnlichkeit und Seinsanalogie vom platonischen Parmenides bis Proklos*: Philomathes, Studies and Essays in the Humanities in Memory of Philip Merlan (The Hague 1971), S. 67 f.

¹⁷ Ed. PERA, a. a. O., N. 374.

¹⁸ In *Parmen.*, ed. Cousin² 912, 16.

¹⁹ Näheres bei KL. KREMER, *Die neuplatonische Seinsphilosophie in ihrer Wirkung auf Thomas von Aquin* (Leiden 1966), S. 212 f.

auch, daß die Statue dem Herkules ähnlich ist, aber nicht umgekehrt; denn man kann nicht sagen, daß Herkules die Form der Statue hätte. Und in diesem Sinne kann man zwar sagen, daß die Geschöpfe Gott ähnlich und konform sind, nicht aber umgekehrt."

Auch sonst insistiert Thomas noch oft auf der Nichtumkehrbarkeit der Ähnlichkeitsrelation zwischen Gott und Welt (so De ver. II, 11 ad 1; IV, 4 ad 2; S. theol. I, 4, 3 ad 4; I, 42, 1 ad 3); bezeichnenderweise immer unter Bezugnahme auf unsere Dionysius-Stelle aus *De divinis nominibus*. Am letztgenannten Ort beruft sich Thomas auch auf Augustinus, und zwar *De Trinitate* VI, 10, wonach eine imago zwar ihrem Gegenstand gleiche, aber nicht umgekehrt. Bei Augustinus erscheint das Wort als etwas Geläufiges. Es braucht nicht erläutert zu werden. Es ist ein Topos, dessen neuplatonischer Hintergrund noch lebendig genug ist. Thomas kennt die Tradition des Wortes recht gut, wie man aus den stereotypen Zitaten ersehen kann. Aber bei ihm wird der herkömmliche Text eben nur rezitiert, im übrigen aber bleibt er stumm. Bezeichnend z. B. *De veritate* IV, 4 ad 2, wo er, scharfsinnig genug, auch an die Exemplar- und Idealursache denkt, aber sie nur per transennam erwähnt, während sich still und leise ein Kausalbegriff vorschiebt, der die causa movens insinuiert, obwohl im gleichen Atemzug auch noch von Dionysius und Anselm die Rede ist.

Anders bei *Cusanus*. Bei ihm kommen die alten Texte wieder in ihrem ursprünglichen Sinn zum Sprechen, und das in seinem ganzen Denken, nicht bloß in Zitaten, mit denen der Wortlaut der laufenden Rede geschmückt wird. In seiner Handschrift des Kommentars Alberts zu *De divinis nominibus* findet sich das Marginale: „Nota, secundum rationem similitudinis alia Deo sunt similia et non e converso Deus aliiis"²⁰. Cusanus greift bezeichnenderweise sofort den Schlüsselbegriff heraus, die *Ähnlichkeitsidee*. Dazu gehören dann noch, um es gleich zu sagen, die Begriffe des *ascensus* und der *reductio* oder *resolutio*. Mit ihnen begegnen wir einer Seinsdifferenzierung, die das Prinzip der Inkommensurabilität ausmacht, das ein Doppeltes bedeutet: *Trennung* und *Verbindung* zugleich, und das nicht etwa als einen Kunstgriff neben anderen, sondern als die Grundlage einer ganzen Philosophie.

Man sieht vermutlich zunächst auf die Zäsur, mit der das Unendliche vom Endlichen getrennt wird, auf das Unvergleichbare, nicht Sagbare, *inattigibile*, den *transcensus*, die *umbra* und die *caligo*, die *incomprehensibilis est et incomparabilis*. Man braucht hier nicht viel zu zitieren, um diese Behauptung zu belegen. Nur auf *De filiatione Dei* möchte ich verweisen, weil dort Cusanus rückschauend seinen eigenen Weg erläutert:

„Ich meine, die schola resolutoria könne uns manches Verborgene enthüllen, wenn wir nur auf das Unum und seine modi zurückschauen, womit wir nicht sagen wollen, daß das jeder Schau entzogene absolute Eine, das Anfang,

²⁰ L. BAUR, CT III, *Marginalien*, S. III, N. 553.

Mitte und Ende, ja, alles in allem ist und das Nichts im Nichts, dem vernunft-, verstandes- und sinnhaft Seienden zugeordnet wäre (coordinatum), was ich früher schon in der Schrift *De docta ignorantia* expliziert habe, da man ja im ascensus und descensus nicht bis zum maximum simpliciter kommen kann, das über allem ordo und jedem gradus hoch erhaben ist (superexaltatum)"²¹.

Kurz vorher hatte Cusanus diese Inkommensurabilität sehr ausführlich und sehr konkret geschildert. Er hatte da von der Gottähnlichkeit, der *deificatio* und der *transformatio* des Einen in das Viele gesprochen, aber dann sogleich die kühne Rede eingeschränkt:

„Halte diese Rede nicht für genau treffend, wird ja doch Unsagbares nicht durch Reden berührt. Darum muß Du in tiefer Versenkung emporgehoben werden über alles, was einander entgegensteht, über alle Gestaltungen, alle Orte und Zeiten, alle Bilder und sonstigen Einschränkungen, über Andersheit, Trennung und Zusammenfügung, Bejahung und Verneinung; denn nur, wenn Du über alle Verhältnisbestimmungen, alle Vergleiche und Schlußfolgerungen hinausschreitest (transcensus omnium proportionum, comparationum et ratiocinationum), wirst Du als Sohn des Lebens in die vita pure intellectualis umgestaltet werden"²².

Das non coordinatum, der *transcensus omnium proportionum et comparationum* greifen also klar auf *De docta ignorantia* I,3 zurück, auf die Zäsur zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen, auf das infiniti ad finitum non est proportio. Wir können diese Trennung nicht unter den Tisch fallen lassen, wenn überhaupt von Cusanus die Rede sein soll. Das sowieso nicht; sie soll aber auch nicht unterbewertet werden, indem man sie als dualistische Ontik, oder im besten Fall als nur regionale Ontologie interpretiert, die keine wirkliche Seinsdifferenz bedeute. Was sie tatsächlich bedeutet, muß eine Analyse des Begriffes des *ὁμοιον*, der *similitudo*, bei Cusanus ergeben²³, worauf ich bald zu sprechen komme.

Nun findet sich das Prinzip der Inkommensurabilität bei Cusanus nicht nur zwischen Gott und Welt, sondern auch zwischen *Idee* und *Ideal*, zwischen *Urbild* und *Abbild*. Wieder steht ein Unendliches einem Endlichen gegenüber; und wir können jetzt ruhig sagen, *apriorisch* gegenüber, und kann daran nicht gemessen werden, denn die Bilder von der Wahrheit machen nicht die Wahrheit selbst aus, heißt es jetzt. Die Wahrheit ist *früher* gegenüber allen Versuchen, sie zu finden durch Zusammenstellung, Abstraktion oder irgendeinen sonstigen bloßen Vergleich. Auch hier gibt es ein Gefälle von Früher und Später, Oben und Unten, dem Ganzen und dem Teil, der das Ganze nie von sich aus einbringt, sondern sich selbst nur von dort her verstehen

²¹ *De fil.* 4 (h IV, N. 72, Z. 10 – 12).

²² EBD. 2, N. 71, 1 – 7.

²³ Vgl. unten Seite 50 ff.

läßt. Der Sachverhalt wird besonders in der *Apologia doctae ignorantiae* herausgestellt: „Die Wahrheit kann keineswegs so, wie sie ist, geschaut werden, cadit enim omnis imago eo, quia imago, a veritate sui exemplaris“²⁴. Oder bald darauf: „Nulla imago esse potest veritatis adaequata mensura, cum in eo, quod imago, deficiat“²⁵. Dabei wird er gelegentlich gegen Johannes Wenck etwas ausfällig: „Behaupten, daß die imago mit ihrem exemplar oder das Verursachte mit seiner Ursache zusammenfalle, wäre mehr Sache eines Verrückten als eines nur Irrenden“²⁶. Und dann nochmals gegen denselben, jetzt unter Bezugnahme auf *De docta ignorantia* I,II:

„Obwohl jedes Abbild die Ähnlichkeit mit dem Urbild erstrebt, gibt es doch, außer dem größten Abbild (nämlich Christus) kein Bild, das dem Urbild so ähnlich oder gleich wäre, daß es nicht bis ins Unendliche immer noch mehr angeglichen werden könnte“²⁷.

Die Äußerung ist besonders interessant; denn sie bildet eine zweite Leitlinie, die uns über Plotin und den platonischen Parmenides hinaus zur eigentlichen und ersten Quelle des Inkommensurabilitätsprinzips hinführt, zum platonischen *Phaidon*, wo 75 B die Formel entwickelt wird, die jeder Ideen- und Urbild-Abbild-Lehre zugrunde liegt:

„Ehe wir anfangen zu sehen und zu hören . . . mußten wir schon eine Kenntnis des an sich Gleichen gewonnen haben, wenn es möglich sein sollte, das Gleiche der Sinnesanschauung auf jenes zu beziehen mit der Einsicht, daß alles danach strebt, jenem gleich zu sein, ihm aber doch nicht gleichkommt“.

Alles will sein wie die Idee, erreicht sie aber nicht, das ist die Formel für die Ideenlehre. Es ist auch die Formel für die cusanische Urbild-Abbild-Lehre. Sogar die typisch platonischen Beispiele sind bei ihm noch da: Alles Weiße ist weiß durch die albedo²⁸, und alles Warme ist warm durch die Wärme an sich²⁹, wie überhaupt alles *An-sich* die eigentliche Ursache ist für alles, was daran teilhat, so daß sogar weder das Feuer noch die Sonne die eigentliche Ursache für das Erwärmte oder Helle sind, sondern das igneum und das Licht *an sich*; alles immer vorgetragen unter Bezug auf Platon bzw. Dionysius. Darum die Seinsdifferenz zwischen dem seinsmäßig Früheren und seinsmäßig Späteren, dem Urbild und Abbild. Und darum auch hier die Inkommensurabilität. Wie es zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen keine comparatio gibt, heißt

²⁴ *Apol. doct. ign.* (h II, S. 11, Z. 14).

²⁵ EBD., S. 12, Z. 1.

²⁶ EBD., S. 16, Z. 20.

²⁷ EBD., S. 30, Z. 15 – 18.

²⁸ *Theol. complem.* 13 (p II/2, fol. 100^r, Z. 16).

²⁹ *Ven. sap.* 26, *De venatione sapientiae*. übers. und mit Vorwort und Anmerkungen hrsg. von P. WILPERT: NvKdÜ, H. 14 (1964), S. 121, N. 79.

es im *Complementum theologicum*, wie Gott das Maß seiner selbst und aller Dinge ist und es für ihn ein anderes Maß nicht geben kann, wie es auch für den terminus nicht wieder einen terminus geben kann, so ist es auch mit der Wahrheit:

„Veritas igitur, quae est ipsa rerum mensura, non est comprehensibilis nisi per se ipsam; et hoc videtur in coincidentia mensurae et mensurati“³⁰.

Daher dann das Mehr und Weniger in allen Dingen, die Ungenauigkeit in allen Messungen, die Einschränkung endlicher Wahrheitserkenntnis auf die bloße coniectura, kurz, die *regula doctae ignorantiae*. Ideengeschichtlicher Ursprung für all das ist die Erkenntnis des Urbildes, nach dem alles strebt, ohne es je ganz erreichen zu können, wie das im Phaidon entwickelt wurde.

In der Literatur der jüngsten Zeit wurde gelegentlich zur Erläuterung des unendlichen Suchens in dieser endlichen Welt bei Cusanus auf den Geist der erwachenden Naturwissenschaften am Ausgang des Mittelalters in Paris und anderen Universitäten verwiesen. Hier stünde auch das Wissen um eine unendliche Aufgabe vor der Türe. Wir sollten aber Cusanus nicht die schlechte Unendlichkeit unterschieben, vor der Hegel gewarnt hat. Er mochte diese neuen Bemühungen wohl gesehen haben und sie stehen überhaupt nicht im Widerspruch zu der ideengeschichtlichen Reduktion seines Inkommensurabilitätsprinzips. Er hätte auch von sich aus zu zahllosen Messungen ermuntern können und müssen, hätte aber nie den Durchschnittswert für die eigentliche Wahrheit gehalten. So wenig wie später Galilei, der seine Fallgesetze empirisch gesucht und gefunden hat, sie aber verstand als einen Ausdruck für die in mathematischen Lettern geschriebene Wahrheit des Buches der Natur, einen Ausdruck, der immer unvollkommen bleiben müsse³¹. Auch Josef Koch könnte leicht in dieser Richtung mißverstanden werden. Ich vermute wenigstens, daß es ein Mißverständnis wäre. In seiner Ausgabe von *De coniecturis* hat er im Apparat zu N. 2, Z. 6-8 das Inkommensurabilitätsprinzip identifiziert mit der *regula doctae ignorantiae* und dann in der *annotatio* 19 die allgemeine Regel sehr aufschlußreich detailliert in eine Reihe von Teilregeln, wobei er eben dann auf das endlose Mehr oder Weniger in Untersuchungen der empirischen Forschung und auf die daraus sich ergebenden *coniecturae* verweist, aber nichts sagt über den metaphysischen Grund der *innumerabiles modi*, der in einem *unausschöpfbaren* Reichtum, dem Reichtum der Urbilder und letztlich des einen und einzigen Urbildes, alle *varietates* der Dinge aus sich entläßt³². Non est exhauribilis adauctio apprehensionis rerum, heißt es im Prolog zu *De*

³⁰ *Theol. complem.* 13 (p II/2, fol. 100^r Z. 4).

³¹ Schon vor mehreren Jahrzehnten hat BR. BAUCH in seinem Buch *Wahrheit, Wert und Wirklichkeit* über diesen Unterschied von Durchschnittswert in der Naturwissenschaft und Wahrheit der Idee Entscheidendes gesagt.

³² *De sap.* II, (h V, S. 33, Z. 12).

*coniecturis*³³. In *De venatione sapientiae*, wo Kap. 26 N. 79 die *regula doctae ignorantiae* prononciert vorgetragen wird, geht aber aus dem Kontext der Kapitel 27 und 28, besonders der Numeri 78, 80–82 und dann noch 108 dieser Hintergrund eindeutig hervor. Cusanus hat sehr wohl gesehen, daß Ideen und Urbilder auch allgemeine Begriffe sein können, er hat aber auch gesehen, daß sie noch mehr sind als das, nämlich *inexhaustibiles rationes*, zeugende Gründe, die Wirklichkeit setzen und nicht nur nachzeichnen. Mit welchem genialem Scharfsinn er diesen Sachverhalt eingesehen hat, zeigt sich, nebenbei bemerkt, an seiner Erledigung des Satzes vom Dritten Menschen, der ja an der oben behandelten Parmenides-Stelle eine besondere Rolle spielt. Mit einer einzigen Zeile sagt er das Entscheidende: Für das Maß gibt es nicht wieder ein Maß. Das Sophisma hatte ja getan, als wäre die Idee selbst auch wieder nur ein allgemeiner Begriff, so daß man sie weiter logisch vollkommen subsumieren könnte, zusammen mit den unter sie fallenden *species*, und so immer zu in *infinitum*. Cusanus aber wußte um die besondere Dignität der Urbilder. Sie lassen sich nicht erledigen, indem man einen vermeintlich spezifischen Gehalt herausabstrahiert. Sie sind *Prinzipien, praecisiones, termini, diffinitiones, formae* in und mit der *forma formarum*, wie das ganz richtig Dionysius schon gesagt habe³⁴. Sie sind insofern etwas Einmaliges, sind Individuen, die man so wenig ausgeschöpft hat wie eine individuelle Person, wenn man sagt, sie ist Mensch im allgemeinen.

Bei der Inkommensurabilität auch der Urbilder wird etwas verständlich, was für manchen ein Fremdkörper bei Cusanus zu sein scheint, der Nominalismus. Cusanus konnte den gesunden Kern des Nominalismus in sein Denken einbauen. *Non enim oportet ut turberis vi vocabuli*³⁵. Seine Lehre, daß alles Partizipierende zurückbleibt hinter der Idee und also ihre Wahrheit nie voll erreicht, schafft Raum für einen gewissen Relativismus menschlicher Setzungen in der Wissenschaft und noch darüber hinaus. Selbst die *exemplaria* können in diesen Relativismus einbezogen werden und müssen es. Aber trotz aller Aufgeschlossenheit für die Setzungen des menschlichen Geistes, die aus Raum, Zeit, Interesse und auch aus Willkür geboren werden, ist der Kardinal kein Relativist, denn die *nomina* sind, wie auch die *exemplaria*, immer unterwegs zur *forma formarum*. Beides ist dort aufgehoben im Sinne des Hegelschen *tollere und conservare*. Es gibt bei Cusanus eine verborgene Gegenwart des Unendlichen, wie ein guter Buchtitel der letzten Zeit lautet. Es ist das durchgehende Walten des Grundes, des *terminus interminus*, von dem alles ausgeht und zu dem sich alles zurückwendet, in ständiger und nicht nur zeitweiliger Rückbeziehung eines jeden Begriffes, auch der *nomina*, weil *descensus* und *ascensus* eben eins sind.

³³ *De coni.* I Prol. (h III, N. 2, Z. 5).

³⁴ *Ven. sap.* 27: NvKdÜ H. 14, S. 122 ff., N. 80 f.

³⁵ *Theol. complem.* 2 (p II/2, fol. 100v).

Mit dem Wort von der Rückbeziehung von Sein und Denken auf das Eine kommen wir, nachdem wir uns etwas unproportional lange mit der Zäsur im Sein beschäftigt haben, nunmehr auf die zweite Seite des Inkommensurabilitätsprinzips, zu der *Einheit* allen Seins. Cusanus hat die *reversio*, die neuplatonische *ἐπιστροφή* also, nicht bloß gelehrt, er hat sie mit Emphase verkündet. Sie ist bei ihm nicht bloß eine moralische *Maxime* neben anderen, sondern bestimmt das ganze geistige Leben bis hinein in die Methode der *reductio* des begrifflichen Denkens und noch der *sensatio*, die ja beim Menschen auch geistbezogen ist, in *intellectuali natura quodammodo suppositatur*, heißt es *De docta ignorantia* III,6³⁶. In *De Genesi* hat der Kardinal in einmaliger Klarheit der Begriffe und auch einmaliger Schönheit der Rede diese *reversio* gezeichnet:

Dum igitur ipsum idem absolutum, quod est ens et unum et infinitum, ad se vocat non-idem, surgit assimilatio in multis, ipsum idem varie participantibus. Pluralitas igitur, alteritas, varietas et diversitas et cetera talia – die Welt des Nominalismus – surgunt ex eo, quia idem identificat. Hinc et ordo, qui est participatio idem in varietate, hinc harmonia, quae idem varie repraesentat. Consonant et conclamant omnia, quamquam varia, idem ipsum, et consonans clamor est assimilatio³⁷.

Da haben wir wieder den Schlüsselbegriff der *similitudo* oder *assimilatio*. Er zieht sich durch alle Schriften, manchmal besonders dicht, wie z.B. in *De Genesi*, *De non aliud*, *De venatione sapientiae*. Im Brief an Nikolaus Albergati ist sogar die Rede von einem *raptus* hin zum Urbild: *ex similitudine in exemplar rapitur*. So sehr ist es dem Kardinal zu tun um die *reversio* zum *Einen*, zum *idem ipsum* in allem Verschiedenen, trotz Transzendenz und Inkommensurabilität.

Auf den Begriff der *similitudo* müssen wir noch kurz eingehen. Ich kenne aber keine ausführliche systematische Behandlung des Begriffes bei Cusanus. Der Gedanke ist trotzdem klar. Er übernimmt ihn offenbar aus der neuplatonischen Tradition, mit sicherem Gefühl für den Geist des Platonismus. Die Tradition wurde grundgelegt durch *Theätet* 185 C, wo das *ἕμοιον* als einer der Stammbegriffe des Geistes aufgeführt wird, neben dem *Einen*, *Selbigen*, *Anderen* etc. Aristoteles hat den Begriff unter den verschiedenen Begriffserklärungen des 4. Buches seiner *Metaphysik* mitaufgeführt und ihn umschrieben mit Übereinstimmung in der Beschaffenheit *ὡν ἡ ποιότης μία*, und dann noch einige Unterscheidungen von Ähnlichkeit angedeutet³⁸. Cusanus hätte damit nichts anfangen können, weil es für ihn keine zwei einander gleichen (übereinstimmenden) Gegenstände in unserer Welt gibt. Es treten hier zwei Philosophien auseinander: Aristoteles vergleicht auf ein und derselben begrifflichen Basis, vergleicht also Begriffe, Cusanus vergleicht konkrete Einzelgegenstände; sie

³⁶ *Doct. ign.* III, 6 (h I, S. 131, Z. 24 f.).

³⁷ *De Gen.* I (h IV, N. 150, Z. 4 – 11). Vgl. auch *Ven. sap.* 38, S. 170, N. 111.

³⁸ ARISTOTELES, *Metaphysik* Δ 5, 1021 a 111; Δ 9 1018 a 15 – 19.

haben keine identische ποιότης, sondern jeder besitzt die μία ποιότης in abgewandelter singulärer Form, und eben dafür sagt er nicht ταυτόν, sondern ὅμοιον. Im Neuplatonismus, der Platon viel besser kennt und treuer interpretiert als man bei uns lange geglaubt hat, irregeführt durch die neukantianische Platondeutung, wird die ὁμοιότης zu einem der wichtigsten philosophischen Grundbegriffe. Wir haben soeben zwei dafür typische Äußerungen aus Plotin bzw. Proklos referiert. Es gibt aber dort eine reiche Literatur über diesen Begriff. Ich habe darauf verwiesen in meiner Abhandlung über „Ähnlichkeit und Seinsanalogie vom platonischen Parmenides bis Proklos“³⁹. Wie der Begriff zu Cusanus kam, wäre einer eigenen Untersuchung wert.

Was kann man als das für die cusanische similitudo Typische festhalten? Es heißt bei ihm immer wieder: Ähnlichkeit ist *unitas* und *alteritas* zugleich. Eben deswegen vermag die Ähnlichkeitsidee zu trennen und zu verbinden, das Transzendente gegenüber dem Seiender abzuheben und es doch wieder berühbar sein zu lassen, um es nicht in einem *Ganz-anderen* zu annullieren:

„Jenes unzugängliche Höchste braucht man nicht so anzugehen, als würde man ihm nicht näherkommen; man darf aber nicht glauben, man könnte herankommen und es wirklich erfassen; sondern es ist so, daß man zwar immer näher herankommen kann, es selbst aber dabei in seinem wirklichen und ganzen Wesen unerreichbar bleibt“⁴⁰.

Dabei kann der Begriff des Ähnlichen nicht abstrahiert werden. Es geht ihm wie dem Begriff des Einen, von dem Augustinus schon gesagt hat, daß es in der endlichen Welt kein wahres und eigentliches Unum gibt, was auch Cusanus gleich zu Beginn seines *Idiota de sapientia* festhält, wenn er von einer römischen Barbierstube aus das Treiben auf dem Forum beobachtet und über Zählen, Messen und Rechnen zu reflektieren beginnt. Das ὅμοιον ist darum auch bei ihm ein apriorischer Stammbegriff des Geistes. Über ihn wird Seiendes gemessen, ohne daß es für ihn selbst wieder ein anderes Maß gäbe. Die Ähnlichkeit legt sich wie ein allumfassendes Geflecht über alles Seiende und macht es so trotz aller Verschiedenheit zu einem einzigen Einen. Wie im platonischen Menon ist auch bei Cusanus alles in der Welt miteinander verwandt und verschieden, eine φύσις ἅπαντα συγγενής⁴¹, quodlibet cum quolibet concordat atque differt.⁴² – Insofern ist das ὅμοιον, die *similitudo*, ein Transzendente wie das *unum*. Das in allem Ähnlichen verborgene Urbild ist schöpferisch. Es entläßt von sich aus das Ähnliche, wie das Eine das Viele. Vielleicht erklärt es die Deszendenz eher als das Eine. Denn, so kann man fragen: muß das Eine das Viele entlassen? Warum soll es nicht, sich selbst

³⁹ Siehe oben Anm. 16.

⁴⁰ *De con.* I, 11 (h III, N. 56, Z. 17 – 20).

⁴¹ PLATON, *Menon* 81 C. Daß die eine Natur auch differiert, steht *Sophist.* 228 A.

⁴² *De con.* II, 3 (h III, N. 87, Z. 7 – 9).

genug, im Denken des Denkens, immer nur sich selbst schauen, als *des ewgen Sinnes ewge Unterhaltung*? Seit Platon in seiner Spätphilosophie versucht hat, aus der Monas die Dyas zu entlassen, haben die Versuche nicht aufgehört, die Kluft vom Einen zum Anderen zu überbrücken. Cusanus gehört auch hierher. Die ontische Welt ist für ihn nicht das Erste und Letzte. Auch nicht in einer nur von hier aus verständlichen Unterscheidung des Unendlichen und des Endlichen. Er kennt eine *transzendente Deduktion*, nicht die neuzeitliche, sondern die antike, die konsequenter ist und einheitlicher. Der Geist ist für ihn eine sich auszählende Zahl, sich auszählend mit Hilfe der Ähnlichkeit. So in *De coniecturis*:

„Bekanntlich besteht jede Zahl aus der Einheit und Andersheit, und zwar so, daß die Einheit zur Andersheit fortschreitet und die Andersheit zur Einheit zurückschreitet. So wird die Zahl im wechselseitigen Voranschreiten begrenzt und in ihrem Wesen verwirklicht“⁴³.

– Die Ansatzpunkte alles Vergleichens und Messens, Auf- und Absteigens sind die Urbilder, wie die εἶδη in der κοινωμία τῶν γενῶν in der spätplatonischen Dialektik. Diese exemplaria spielen zwar bei Cusanus eine etwas merkwürdige, man kann sagen zwiespältige Rolle. Auf der einen Seite ist von ihrer großen Bedeutung die Rede – inexhaustibilis ist die ratio eines exemplar, hörten wir –, auf der anderen Seite soll es aber wieder nur ein einziges exemplar geben, das unendliche unum. Sind die exemplaria vielleicht nur Hilfsbegriffe, um die vom Nichts bis zum Unendlichen reichende unerschöpfliche Macht des sich selbst explizierenden Geistes in Klassen auseinanderzulegen und so übersichtlich zu machen? Jedenfalls dienen sie dazu, die coniectura in Gang zu bringen; denn alles Wahre ist wahr durch die Wahrheit an sich, wie oft genug versichert wird. Auf sie hin, und vielleicht, in den Tiefen des Geistes von dort her gesteuert, erfolgt die Praedikation.

Es ist die *Pros-hen-Praedikation*, die sich auch bei Aristoteles findet und die eine Abwandlung der Beziehung der Ideate zur Idee darstellt – „alles will sein wie die Idee, vermag es aber nicht“. Aristoteles kennt also in seiner Hermeneutik nicht nur das Substanz-Akzidens-Schema, sondern auch die offenere Form einer Aussage in Hinsicht auf ein nur angenommenes *Hen*, sicher ein Philosophem aus seiner Zeit in der Akademie, wenn die Erinnerung daran auch später verloren ging. – Sie bildet den Ursprung der *Seinsanalogie*, die bei Aristoteles noch Paronymie oder Äquivokation heißt, weil die singulären Gegenstände sich nicht univoce, sondern je eigens, verschieden auf das Hen beziehen. Später wurde sie analogia attributionis oder proportionis benannt. Es wurde in der Cusanus-Literatur schon früh bemerkt, daß die Seinsanalogie bei Cusanus keine besondere Rolle spiele. Das Urteil ist bezeichnend für den Einfluß damals gängiger neuscholastischer Begriffe auf die Cusanus-Interpre-

⁴³ *De con.* I, 9 (h III, N. 37, Z. 6 – 9).

tation. Es stimmt nämlich nur für die von Caietan forcierte Proportionalitätsanalogie, nicht aber für die Attributionsanalogie, die die eigentliche Analogie ist, weil sie ja auch von der anderen vorausgesetzt werden muß. Ihre Seinsbeziehung auf Urbilder und das Urbild aller Urbilder prägt aber nun das ganze Denken des Cusanus. Damit wird Welt und Geist des Menschen zu einem Abbild Gottes und sind ihm ähnlich, nicht aber umgekehrt ist Gott der Welt ähnlich. Über den Ähnlichkeitsbegriff expliziert sich das Eine in kontinuierlicher Partizipation, *Sein* geheißen, und wird zu einer Repräsentation des Unendlichen:

„Ich erkenne, daß alles, was werden kann, immer nur jenes einfache Urbild besitzt, das gegenüber nichts, was werden kann, ein anderes ist, da es ja die Wirklichkeit allen Könnens ist ... Darum ist es für alle Dinge, die Sein, Leben und Erkennen haben, die Ursache, das Maß, die Form und die Ordnung. In allen Dingen und in jedem einzelnen findet sich nichts, was nicht von ihm als seiner Ursache stammte und hervorginge. Und da alle Dinge nur Darstellung von ihm allein sind, so sind sie alle zusammen hingeordnet zu ihm, alle streben nach ihm, verkünden es, loben, preisen und erklären es laut als das unendlich Gute, das in allen widerstrahlt und durch dessen Teilhabe sie sind, was sie sind“⁴⁴.

So ist Gott im Sein als der *Grund* des Seins, als die *eine* und *einzigste ratio sufficiens*. Die Welt ist das *Andere*, er das *Nicht-Andere*. Beides ist im Prinzip der Inkommensurabilität beschlossen.

Man wird fragen: Wie wissen wir um die Urbilder? Ich antworte mit Leibniz: Man kann gut den alten Grundsatz vertreten, daß nichts in intellectu sei, was nicht zuerst in den Sinnen gewesen wäre – er steht auch bei Cusanus –, aber die Seele und ihre Eigentümlichkeiten müsse man ausnehmen: *excipe, nisi intellectus ipse!* Auch für Cusanus gibt es keine angeborenen Ideen, der Geist jedoch ist etwas ganz Besonderes: *intellectus non est de tempore et mundo, sed absolutus ab his*; die *intellectualis natura* sei *quoddam divinum, separatum, abstractum*. Trotzdem ist auch das Erkennen über die similitudo an die sinnliche Anschauung gebunden. Sie ist nicht durch sie, sonst wäre das *ἔμμοιον* Apriori, aber sie ist auch nicht ohne sie. In ihrem Schauen wirken Zeitliches und Ewiges zusammen. Wie wenig das *nur* antik oder *nur* mittelalterlich ist, zeigt die Rede Goethes von der Urpflanze, auf die kürzlich ein so bedeutender empirischer Forscher wie Werner Heisenberg wieder zurückgegriffen hat. Er hat in seinem Vortrag über „Goethes Naturbild und die technische Welt“, den er 1967 in Weimar gehalten hat, gesagt:

„Die Urpflanze ist die Urform, die Grundstruktur, das gestaltende Prinzip der Pflanze, die man freilich nicht mit dem Verstande konstruieren, sondern dessen man im Anschauen unmittelbar gewiß werden kann“.

⁴⁴ *Ven. sap.* 38, a.a.O. S. 171, N. III.

Im unmittelbaren Anschauen gewiß werden, ich glaube, das ist auch Cusanus. Heisenberg hat sich ausdrücklich auf Platon bezogen – er ist bekanntlich ein sehr guter Platonkenner – und die Urpflanze von der platonischen Idee her gedeutet. Cusanus hat so wenig wie Platon nur die Idealität gesehen. In beiden Fällen verzichtet der Geist nicht auf die sinnliche Anschauung. Aber über der sinnlichen Anschauung erhebt sich die intuitive Schau der Vernunft und verbindet in der Ähnlichkeit Endliches und Unendliches. *Ex similitudine in exemplar rapitur*, hieß es im Brief an Nikolaus Albergati. Es ist immer noch das ἐξάλφνης aus dem siebten platonischen Brief. Man muß an die unbegreifliche absolute Wahrheit herangehen, sagt Cusanus in der *Apologia doctae ignorantiae*: „quodam incomprehensibili intuitu quasi via momentanei raptus“⁴⁵. Inkommensurables wird kommensurabel und Kommensurables inkommensurabel. In der similitudo.

So dürfen wir wohl schließen mit dem Schlußwort aus *De venatione sapientiae*:

Laudant non immerito cuncti magnum Platonem, qui de sole ad sapientiam per similitudinem ascendit. Ita et magnus Dionysius, qui de igne ad deum et de sole ad creatorem per proprietatum similitudines quas enarrat ascendit. Ita et Gregorius theologus. . . quia in speculo et aenigmate in hoc mundo, ut divinus Paulus refert, ascendi oportet, ubi partim scimus et partim prophetamus⁴⁶.

DISKUSSION

(unter Leitung von Klaus Kremer)

SCHNEIDER: Sie haben, Herr Professor, in Ihrem Referat, um die Absolutheit der Ideen, der Urbilder, zu begründen, auf die gründende Funktion des Grundes als des Spezifikums des menschlichen Geistes verwiesen. Eben weil es die gründende Funktion des Grundes als Spezifikum des menschlichen Geistes gibt, sind die Ideen, die Urbilder, den Dingen gegenüber, die sie abbilden, transzendent. Dann haben Sie darauf hingewiesen, daß im Grunde genommen die Ideen, die Urbilder, nur Hilfsmittel sein können für die Konjektur des Geistes, zu einem „Oit“ zu schreiben. Doch, wenn die Ideen, die Urbilder, wieder durch das „Eine“ überstiegen werden, so lautet meine Frage: Werden sie dadurch nicht relativiert? Wird ihre Absolutheit nicht aufgehoben, wenn ihre Absolutheit darin bestehen soll, daß sie die Unendlichkeit der Vollkommenheit abbilden, von der die einzelnen Dinge eben nur endliche, nur eingeschränkte Wiedergaben sind? Wie soll sich die Idee der Absolutheit oder letztlich der

⁴⁵ *Apol. doct. ign.* (h II, S. 12, Z. 4 – 6).

⁴⁶ *Ven. sap.* 39, a. a. O. S. 187 f., N. 124.

Gedanke der Absolutheit der Idee aufrechterhalten lassen, wenn die Ideen selbst nur Hilfsmittel sind, auf dem, wie Sie gesagt haben, Weg zur *forma formarum*?

HIRSCHBERGER: Sie könnten dieselbe Frage stellen in Hinsicht auf Gott. Das wiederholt sich. Bei Cusanus spielen, wie ich erwähnt habe, die Urbilder eine zwiespältige Rolle: Auf der einen Seite sagt er, sie sind *inexhaustibiles rationes*. Das ist die Sprache, wenn ich so sagen darf, eines etwas versteinerten Absolutismus, der in einem statischen Sinne verstanden werden könnte. Auf der anderen Seite war Cusanus sich bewußt, daß sowohl die Urbilder wie auch Gott, obwohl wir sie haben, wir sie doch nicht adäquat haben. Wir erliegen immer gern, wenn wir sagen: ich erkenne etwas, einer gewissen stoischen Supposition, die voraussetzt, daß das Erkennen adäquat sei. Cusanus hat x-mal betont, daß es nicht adäquat ist, daß es eine Konjektur ist, und vielleicht hat Augustinus die beste Antwort gegeben. Sie fragen nach dem Verhältnis von Absolutheit und Relativität. Ich habe gesagt, sind sie vielleicht nur eine vorläufige Klassenbildung. Die beste Antwort hat Augustinus darauf gegeben. Er sagt¹: wir suchen als solche, die finden können, und finden als solche, die noch immer suchen müssen. Da sind die Absolutheit und Relativität ineinander aufgehoben.

WYLLER: Vielleicht habe ich nicht alle Nuancen dieses schönen Vortrags sofort erfaßt. Sie sind davon ausgegangen, daß es zwei Prägungen des cusanischen Proportionsatzes gibt: a) *Nulla proportio finiti ad infinitum* und b) *nulla proportio infiniti ad finitum*. Und Sie haben gefragt, ob es nicht auch eine Sinnverschiedenheit der beiden Fassungen geben sollte, eine Frage, die Sie bejaht haben. In Ihrer Argumentation haben Sie an der Stelle von *proportio similitudo* eingeführt und ganz richtig aufgezeigt, wie bei Platon, bei Plotin und bei Proklos eine Irreversibilität des *similitudo*-Verhältnisses gedacht wird. In diesem Sinne gäbe es die Möglichkeit, die cusanische Formulierung a) zu verneinen, die Formulierung b) aber zu bejahen. – Ich bezweifle die Berechtigung, so ohne weiteres *proportio* durch *similitudo* zu ersetzen. Der Mathematiker Cusanus versteht unter *proportio* die präzise mathematische Gleichung: a verhält sich zu b, wie b zu x. Diese Gleichung ist, auch wenn man sie umkehrt, sinnlos, wenn x unendlich ist. Mit *similitudo* aber verhält es sich anders. a kann sich an b „anähneln“, ohne daß b sich an a „anähzelt“ (vgl. die ganze imago Dei-Problematik). Als Ausgangspunkt für das cusanische Denken bleibt, möchte ich behaupten, die absolute Proportionslosigkeit. Erst nachträglich, durch das Einführen von Vermittlungsgliedern, wie z. B. vom Seinsprinzip in *De docta ignorantia*² tritt die Anähnlichungsmöglichkeit hinzu.

¹ *De Trinitate* IX, 1, 1.

² *Doct. ign.* I, 6 (h I, S. 14, Z. 1): ... *contrahamus maximum ad esse* ... Wir deuten dies so: Dadurch, daß das eine maximum mit Sein bzw. Nicht-Sein in Verbindung

HIRSCHBERGER: Ich glaube nicht, Herr Wyller, daß wir gegenteilige Auffassungen vertreten. Möglich, daß diese mathematische Präzision von Cusanus gesehen ist; möglich, sage ich. Ich bin etwas beeinflusst von Hofmann³, der gezeigt hat, daß die mathematischen Versuche des Cusanus mehr Symbolwert haben als eigentlichen mathematischen Wert. Das am Rande; deswegen habe ich das Ganze auch ausgegliedert. Und wenn Sie sagen, daß dann, wenn die mathematische Präzision nicht aufgeht, daß er dann zu einem Vermittlungsgrund gegriffen hat, so glaube ich doch, das auseinandergesetzt zu haben. Das hat auch schon Plotin getan, der bereits sagte, daß es eben noch eine zweite Ähnlichkeit gäbe. Und diese zweite Ähnlichkeit, so möchte ich jetzt nachträglich erläuternd sagen, beruht auf einem Denken, das seinem ganzen Ansatz nach nicht abstraktiv, nicht rein logisch-mathematisch ist. Ich war der Meinung, Herr Wyller, als Sie anfangen, Sie würden zurückgreifen auf die Amerikaner und Engländer mit ihrer Sprachanalyse, die zum Parmenides sehr gute Sachen geschrieben haben; aber Parmenides ist nicht Platon, auch nicht Cusanus. Cusanus war ein Mensch der Renaissance und tief verwurzelt im Mittelalter und in der Antike. Ich bewundere immer wieder seine Wahlverwandtschaft mit dem Platonismus; und er hat von dort her diese rein logistischen, sprachanalytischen Methoden schon im voraus überholt. So viel möchte ich dazu sagen. Im Grunde glaube ich, daß wir in unseren Anschauungen gar nicht sehr auseinandergehen.

HAUBST: Zunächst möchte ich meiner außerordentlichen Freude über die exakten Ausführungen Ausdruck geben. Darf ich vielleicht auch von der cusanischen Grundkonzeption der *coincidentia* her etwas geschichtlich rückblenden. Schon bei Aristoteles steht in der *Physik* der Satz: "Ἐρχεται δὲ τὰ τρία εἰς τὸ ἐν πολλακῶς.⁴ Das ist dort schon, scholastisch formuliert, von *causa efficiens*, *formalis* und *finalis* gesagt, und auch auf die Erstursache beziehbar. In dieser fallen nämlich die drei zusammen, die Materie dagegen nicht. Albertus Magnus hat das in seinen Kommentaren zu *De caelesti hierarchia* und zu *De divinis nominibus* in der Übersetzung *Tres causae coincidunt* (bzw. *incidunt*) *in unam* aufgegriffen. Und er begründet mit diesem Leitsatz auch schon, daß in der

gesetzt wird, geschieht eine erste Kontraktion, d. h. eine erste Verweltlichung seiner absolut unendlichen Natur. In der späteren cusanischen Terminologie gesprochen: Das Sein gehört zur Andersheit (*alteritas*) der reinen Einheit (*unitas*) gegenüber. Ohne diese Seins-Kontraktion wäre keine Vermittlung möglich zwischen dem einen maximum und der seienden Welt. „Sein“ ist mithin höchster Vermittlungs-Begriff.

³ J. E. HOFMANN, *Mutmaßungen über das früheste mathematische Wissen des Nikolaus von Kues*: MFCG 5 (1965), S. 98.

⁴ *Physik* B,7, rec. I. Bekker: 198 a 24 f. Die Übersetzung: „Die Drei laufen oft in (auf) Eines (hinaus).“

Exemplarursächlichkeit Gottes auch die je entsprechende Effizienz liege⁵. Noch deutlicher aber als Albert in diesen Dionysius-Kommentaren hat Heimericus de Campo (van den Velde) die „völlige Koinzidenz“ der zunächst nur formal verstandenen Urbildlichkeit des ersten Prinzips mit dessen Wirkursächlichkeit, also mit dem, was Sie, Herr Hirschberger, dessen kinetische Bedeutung nannten, sowie mit der Zielursächlichkeit betont⁶. Auch Cusanus hat von daher seine Koinzidenzidee konzipiert. Das erste, was von ihm als im Absoluten koinzidierend verstanden wurde, war nämlich, von Heymeric her gesehen, die Koinzidenz der drei Ursachen in Gott⁷. Wo Nikolaus also von (der absoluten) *causa exemplaris* spricht, da ist die schöpferische *Effizienz* Gottes immer mitgemeint, und umgekehrt. Er will halt nur noch logisch und sprachlich unterscheiden, was er prinzipiell bei Gott in-eins-fallend denkt.

HIRSCHBERGER: Schönen Dank, Herr Haubst. Das ist eine gute Bestätigung zu dem, was ich gesagt habe. Ich möchte aber meinen, daß es bei Platon bereits eine Auffassung von *idea* gibt, in der auch die *causa efficiens* mitinbegriffen ist. Das wird anders in der Stoa. Bei Seneca, in den Briefen an Lucilius, heißt es z. B.: „Wir haben vier Ursachen, in Wirklichkeit ist aber 'Ursache' nur die Materialursache“⁸. Ich weiß nicht, auf welchen Wegen das Ganze in das Mittelalter hineingekommen ist, vermutlich so, daß der Sinnzusammenhang unerkannt blieb. Aber dann zeigt sich an der Stelle, die ich zitierte, daß Nikolaus Albert, Dionysius und Anselm nennt, wobei er zunächst die „formale“ Ursache im Auge hat, aber dann plötzlich auch die *causa movens* mitdenkt. Damit ist die ursprüngliche Bedeutung der Idealursache wieder zum Vorschein gekommen.

HAUBST: Lassen Sie mich noch etwas zu dem Begriff *proportio* sagen. Dieser wird ja heute oft als ein Kampfinstrument gegen die Analogienlehre verwertet, ohne die Cusanus aber andererseits überhaupt nicht verstehbar ist. Das Wort *proportio* ist in der Arithmetik des Boethius zweifellos streng mathematisch

⁵ So besonders in *Super Dionysium De divinis nominibus* 4, N. 86: ALBERTI MAGNI *Opera Omnia*, tomus XXXVII, pars 1, ed. P. Simon, Münster 1972, S. 191 f. Dort dient das Prinzip *tres causae in unam incidunt* direkt der Beantwortung des Einwandes: *Non sunt omnia pulchra in ipso (= Deo) sicut in effectivo*. – Näheres dazu und zum folgenden: R. HAUBST, *Zum Fortleben Alberts des Großen bei Heimericus de Campo und Nikolaus von Kues*: *Studia Albertina* (Suppl.-Bd. 4 zu BGPhThMA. Festschrift für Bernhard Geyer) 1952, S. 440–444.

⁶ Vgl. das Textstück, das aus dem *Compendium divinatorum* des Heymericus de Campo in R. HAUBST, *Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues*, Trier 1952, S. 332 gedruckt ist. Dort heißt es vom *primum principium*: *Est forma efficientiae et fontaliter formans propter omnimodam coincidentiam ipsius cum efficiente et fine*.

⁷ Vgl. R. HAUBST, *Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes*, S. 86–92.

⁸ „Über Ursache und Materie“.

gebraucht: nämlich im Sinne mathematischer Größenverhältnisse oder Gleichungen. Im Mittelalter aber erlangte es – und das, meine ich, verdiente mal eine Untersuchung – eine weitergreifende Bedeutung. Das ist z. B. ganz klar bei Johannes Wenck, der auch die *similitudo* der Schöpfung mit ihrem Schöpfer eine *proportio* nennt, indem er die Bedeutung dieses Wortes ausdrücklich auf „die Partizipation an derselben *qualitas*“ ausdehnt⁹. Im Unterschied zu Thomas von Aquin¹⁰ scheint Wenck jedoch – wenigstens bei seiner Polemik gegen NvK – das Wort *proportio* nur noch in der erweiterten Bedeutung der ontischen Partizipation in Ähnlichkeit, also der Seinsanalogie, zu kennen. Deshalb bekämpft er ja so gereizt die cusanische Leugnung der Proportion zwischen Schöpfer und Geschöpf, weil dadurch der Gotteserkenntnis jede Basis entzogen werde¹¹. Wie versteht dagegen Cusanus zu Anfang von *De docta ignorantia* das *infiniti ad finitum proportio non est*? Ganz gewiß primär so, daß sich das Göttlich-Unendliche jedem mathematischen Größenverhältnis und Proportionsdenken, aber auch jeder Abhängigkeit und Seinszusammensetzung entziehe¹². Bei der Umkehr dieses Leitprinzips herrscht jedoch eine gewisse Zwieltichtigkeit. Sicher wird nämlich auch in der Sicht *finiti ad infinitum* jedes meßbare Größenverhältnis negiert. Andererseits geht Nikolaus jedoch auch schon in *De docta ignorantia* I,1 davon aus, daß jedes Denken als ein Vergleichen auf dem *medium proportionis* beruhe. Das kann nur gelten, wenn das Wort *proportio* dort auch zu der Bedeutung von Seinsanalogie (Ähnlichkeit und Bezogenheit) erweitert ist. Nach der Betonung der göttlichen Inkomprensibilität in den ersten vier Kapiteln kommt denn auch in *De docta ignorantia* mehr und mehr das Urbild-Abbild-Verhältnis, die Analogie alles Kreatürlichen, mit ins Spiel. Freilich so, daß Cusanus dabei das Wort *proportio* ebenso wenig wie das der Analogie gebraucht. So viel zur Semasiologie.

HIRSCHBERGER: Ja. Rein sprachlich könnte man noch weiter gehen. *Ratio* heißt ja ursprünglich auch schon Verhältnis, ebenso wie *logos* ursprünglich schon Verhältnis und *analogia* Verhältnisbeziehung besagt. Schon vor Platon ist das so gewesen.

KREMER: Darf ich zu diesem Problem *proportio*-Ähnlichkeit noch etwas

⁹ Das gilt besonders von Wencks Kommentar zu *De caelesti hierarchia* (Cod. Vat. Pal. lat. 149, fol. 1^r – 140^r, vom Jahre 1455). Ebd. fol. 20^r, unterer Rand, erklärt Wenck z. B.: *similitudo sive proportio, quae est in participando eandem qualitatem*.

¹⁰ *S. theol.* I q. 12 a. 1 ad 4: *Proportio dicitur dupliciter. Uno modo recta habitudo unius quantitatis ad alteram. . . Alio modo quaelibet habitudo unius ad alteram proportio dicitur. Et sic patet esse proportio creaturae ad Deum, in quantum se habet ad ipsum ut effectus ad causam et ut potentia ad actum.*

¹¹ *De ignota Litteratura*, ed. E. Vansteenberghe: BGPhMA Bd. 8, H. 6 (1910), S. 27 f. Vgl. R. HAUBST, *Studien zu Nikolaus von Kues und Johannes Wenck*: BGPh-ThMA Bd. 38, H 1 (1955), S. 128 f. und 109.

¹² *Doct. ign.* I, 1 (h I, S. 5, Z. 14 – S. 6, Z. 8).

sagen? Heute morgen ist öfters Plotin zitiert worden. Er gerade ist der Mann, der negiert, daß wir überhaupt etwas von dem Absoluten, von dem Einen sagen können. Auch wenn man es das Eine nennt, meint das ja nur eine Aufhebung des Vielen. Und damit steht Plotin vor der Frage: Kann man das Eine also gar nicht erkennen? Oder womit kann ich es sicher nicht erkennen? Die Sinne reichen nicht dazu aus, auch nicht der Verstand, auch nicht die Vernunft (der nous). Ich muß also Episteme, Logos, Wissenschaft ausschalten. Und dann fällt bei Plotin die bezeichnende Äußerung: Wir erkennen das Eine durch das in uns, was ihm gleicht. Es ist also ein in uns Gleiches, mit dem wir das Eine erreichen können. Auch das ist ein Beitrag zu dem Prinzip: *finiti ad infinitum nulla est proportio*. Man darf dieses also nicht überspannen. In bezug auf die erste Fassung des Satzes stellt Plotin sich die Frage: Was, wenn ich das Eine Ursache ($\alpha\lambda\tau\iota\omicron\nu$, Ursächliches) nenne? Da kommt sofort die Korrektur: Damit will ich ihm keinerlei Beziehung beilegen, denn die muß ich von ihm fernhalten; ich will damit nur sagen, daß *wir* etwas von ihm her haben. Auch damit ist also der streng-mathematische Proportions-Begriff, der keinerlei Ähnlichkeiten oder Verwandtschaft zuläßt, überwunden. Das zu dem *infiniti ad finitum nulla proportio est*.

KLEBER: Herr Prof. Hirschberger, mir ist nicht klargeworden, wieso man bei Cusanus von einer transzendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe reden kann.

HIRSCHBERGER: Eigentlich habe ich es angedeutet: Weil Cusanus der Meinung ist, daß die mens des Menschen, der Geist, ähnlich wie Gott, alles aus sich entläßt, was es überhaupt Denkbare, Sichtbare, sinnlich Wahrnehmbare gibt. Man hat gemeint daß er deswegen der Anfang der neueren deutschen Philosophie sei; weil er zum ersten Mal – es gibt jetzt einen solchen Buchtitel¹³ – die absolute Subjektivität verkündete. Ich bin nicht ganz der Meinung, die in dem Buch entwickelt wird; aber das ist richtig, daß Cusanus gesehen hat: Erkennen geht nicht nur wie ein Abbilden vor sich, wie die Stoiker es gemeint haben, sondern es ist immer so, daß der Geist des Menschen alles, was er hat, aus sich entläßt, so wie die Eins alle Zahlen. Das ist Deduktion. Bei Kant muß das *Ich denke* alle meine Vorstellungen begleiten können. Bei NvK ist es so, daß das $\xi\nu$ des Geistes hinter allem Erkennen steht: das absolute $\xi\nu$ und das $\xi\nu$ meines Geistes, in dem ich mich selbst expliziere. Dadurch, daß ich das tue, bin ich nicht Knecht der Natur, und es gibt, das darf man bei Cusanus allerdings nicht ganz so sagen, aber es ist fast so, es gibt keine materiellen Gegenstände, wie Fichte das ja auch so gewollt hat. Weil sonst meine Freiheit eingeschränkt würde. NvK hat keine absolute Idealität vertreten, sondern gemeint: wir sind

¹³ E. FRÄNTZKI, *Nikolaus von Kues und das Problem der absoluten Subjektivität*, Meisenheim/Glan 1972.

nicht ohne die Sinnlichkeit; aber daß Sinnlichkeit für uns überhaupt ist, das kommt von uns, von unserem Geist. Und das ist Deduktion.

KREMER: Herr Kleber, ist damit Ihre Frage beantwortet, oder haben Sie wenigstens eine gewisse Antwort erhalten?

KLEBER: Nein, ich verstehe darunter: warum gilt denn das eigentlich? Nicht so sehr, wie man die Begriffe nun alle ableitet auf ihre Vollständigkeit hin, sondern: warum gilt dieses Prinzip?

HIRSCHBERGER: Weil ohne dieses Prinzip Erkennen überhaupt nicht möglich wäre. Das Eine, das Viele, das Andere, das Identische, das Gleiche, das sind Stammbegriffe des Geistes, die ich nie abstrahieren kann, sondern die ich immer schon gebrauche, wenn ich Gleiches, Identisches usw. soll feststellen können.

KREMER: Herr Kleber, darf ich eine kleine Verständnishilfe von meiner Seite aus bringen? Sie erinnern sich an den platonischen Phaidon, wo ja auch Platon die Frage ventiliert: Wie komme ich denn zu dem Begriff der Gleichheit? Habe ich den aus den gleichen Hölzern, den τὰ ἴσα gewonnen, oder ist es nicht so, daß ich, um die Gleichheit dieser zwei Dinge beurteilen zu können, immer schon den Begriff des Ansichgleichen, des αὐτὸ τὸ ἴσον haben muß¹⁴. Im Hinblick darauf verstehe ich die gleichen Dinge in dieser Welt. Das ist ein Beispiel dafür. So gibt es aber, das will Prof. Hirschberger sagen, eine ganze Reihe von Stammbegriffen des menschlichen Geistes, der eben keine Tabula rasa ist oder, um mit Locke zu sprechen, kein dunkler Raum, in den erst die Dinge von außen her einströmen.

HINSKE: Ich möchte Herrn Kleber nun doch zu Hilfe kommen, nicht weil er es nötig hätte, sondern weil man die Sache etwas weitertreiben sollte. Ich glaube, daß Sie beide, Herr Kollege Hirschberger und auch Sie, Herr Kollege Kremer, bisher nur bewiesen haben, daß es bei Cusanus so etwas wie eine *metaphysische* Deduktion gibt, also einen Nachweis, daß es apriorische Begriffe gebe. Aber Kant unterscheidet diese metaphysische Deduktion ausdrücklich von der *transzendentalen* Deduktion, der Frage nach der Rechtfertigung der apriorischen Begriffe, nach ihrer objektiven Gültigkeit¹⁵. Ich würde der These zustimmen – das leuchtet mir jedenfalls sehr ein –, daß man bei Cusanus Ansätze zu einer Theorie der Subjektivität, d. h. zu einer Theorie des Apriori findet. Aber das alles wäre nur eine metaphysische Deduktion, nicht eine transzendente. Ich habe den Eindruck gehabt, daß Herr Kleber auf diesen Unterschied abheben wollte.

¹⁴ Phaidon, 74 A 9 – 12.

¹⁵ I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, Riga 21787 (11781), 26, S. 159 (Akad.-Ausg. Bd. III, S. 124).

HIRSCHBERGER: Richtig, das hat Kant unterschieden, die transzendente und metaphysische Deduktion. Aber in der transzendentalen Deduktion steckt implizite auch die metaphysische. Ich kann die transzendente Deduktion nicht anders verstehen als so, daß ich sage: Gültig ist das alles nur auf Grund meines Geistes. Nicht eines subjektiven Geistes, sondern des Geistes überhaupt. Das *Ich denke* muß alle meine Vorstellungen begleiten können. Darin liegt die Gültigkeit. Eine andere Gültigkeit ist ja uns nicht greifbar.

HINSKE: Kant beweist die Gültigkeit der apriorischen Begriffe durch ihre Notwendigkeit für den Konstitutionsprozeß; Erkenntnis kommt nur durch Anwendung von Kategorien zustande. Die Gültigkeit ist nicht schon damit bewiesen, daß ich nachweise, daß sie zur Apriorität gehören. Ich möchte aber noch eine allgemeine Bemerkung hinzufügen: es ist auch gar nicht nötig, daß bei Cusanus schon alles erkannt worden ist, man erweist ihm damit ja vielleicht gar keinen Dienst – und der Philosophiegeschichte auch nicht. Ich würde Herrn Kleber jedenfalls in der Tat recht geben, wenn er darauf insistiert, daß das zwei ganz verschiedene Paar Schuhe sind.

HIRSCHBERGER: Wenn es für die Konstitution notwendig ist, dann ist es deswegen notwendig, weil die Konstitution eben so geartet und eine andere uns überhaupt nicht zugänglich ist. Die Notwendigkeit gründet in der Apriorität.

HINSKE: Es scheint mir, wenn ich so sagen darf, eine Sache der historischen Redlichkeit, in diesem Zusammenhang einen anderen Terminus zu verwenden. Denn Kant meint mit dem Begriff der transzendentalen Deduktion etwas so Verschiedenes, daß es einfach die historische Forschung irreführen heißt, wenn man bei Cusanus den gleichen Begriff gebraucht. Durch die äquivoke Verwendung des Begriffs kommen ja nur Mißverständnisse auf.

HIRSCHBERGER: Hat nicht Kant selbst ein großes Mißverständnis begangen, indem er sich unter Metaphysik weiß Gott was vorgestellt hat? Er hat einen Metaphysikbegriff, der zunächst irgendwie durch die Engländer subventioniert wurde und der auch durch die stoische Philosophie auf ihn zugekommen ist; dann aber kommt ein Neuansatz: sein Apriorismus. Ihn hat der Neukantianismus deswegen mit Recht für eine neue Metaphysik gehalten, übrigens Kant selbst auch. Richtig. Philosophiegeschichte muß ihre Begriffe immer *hic et nunc* sinngetreu interpretieren; sie muß aber auch Parallelen und Provenienzen sehen und entsprechend benennen.

KREMER: Es ist zwar jetzt sehr spannend, aber wir müssen unser Gesamtprogramm im Auge behalten. Es ist durchaus möglich, daß sich heute und morgen auch dieses Gespräch noch einmal fortsetzen kann. Ich schlage daher aus Zeitgründen vor, daß wir eine kurze Pausen machen, um dann sogleich den nächsten Vortrag folgen zu lassen!