

GEIST ALS EINHEIT UND ANDERSHEIT

Die Noologie des Cusanus
in *De coniecturis* und *De quaerendo deum*

Von Josef Stallmach, Mainz

Bei der Darstellung der Gnoseologie oder – besser gesagt – Noologie des Cusanus beschränke ich mich im folgenden bewußt auf jene Phase seines Denkens, für die die (nach *De docta ignorantia*) zweite Konzeption einer philosophischen Summe aus dem Anfang der vierziger Jahre *De coniecturis* kennzeichnend ist und zu der auch noch die kleine Schrift *De quaerendo deum* von 1445 gehört. Denn für diese Phase läßt sich ein einheitliches, innerlich konsequentes Bild seiner Erkenntnis-, Geist- und Seinsauffassung gewinnen. Hier scheint ein Systementwurf noch am reinsten durchgeführt zu sein, der Cusanus offenbar immer beschäftigt hat: schlechthin alles zurückzuführen, und zwar ontologisch sowohl als gnoseologisch, auf schlechthin Eines, auf das Eine, das Denken ist – wobei mit *Denken* hier die Tätigkeit des Nous, der mens, des Geistes gemeint ist¹. Auch in *De coniecturis* geht also die cusanische Konzeption weit über eine bloße Erkenntnislehre oder gar nur Erkenntniskritik hinaus in Richtung auf eine Metaphysik der Subjektivität. Die Gnoseologie des Cusanus läßt sich, wenn man sie in einer Zusammenschau aus dem Gesamtwerk zu erheben sucht, nicht leicht auf einen Nenner bringen und weist, so gesehen, manche Unausgeglichenheiten auf². Aus diesem Grunde scheint es mir auch fruchtbarer, anstatt aus der ganzen Fülle cusanischer Ansätze, Spekulationen und Übernahmen aus ihm gerade vorliegenden Quellen beliebige Belege zusammenzutragen oder gegeneinander auszuspielen, erst einmal die einzelnen Phasen seines Denkens in der langen Reihe seiner Schriften je für sich gründlich zu untersuchen und dann in einem Vergleich der Ergebnisse die Linien der Entwicklung, wenn es eine solche gibt, oder aber das Auf und Ab

¹ So stellt z. B. der *Dialogus de possess* von 1460 den Versuch dar, im Absoluten auch noch Form und Stoff, posse facere und posse fieri unter der Prävalenz der Form zusammenfallen zu lassen, auch die Spannung von Materie und Form also zu überwinden durch Aufhebung der Materie in der absoluten, *dynamisierten* Form (vgl. Verf. *Sein und das Können-Selbst bei Nikolaus von Kues*: Parousia, Festgabe für Johannes Hirschberger, hrsg. v. K. FLASCH, Frankfurt/M. 1965, S. 407–421).

² Darum ist es nicht verwunderlich, daß etwa der hier ebenfalls veröffentlichte Beitrag von F. HOFFMANN, *Nominalistische Vorläufer für die Erkenntnisproblematik bei Nikolaus von Kues* (S. 125 ff.) einen (im Vergleich zu dem von mir herausgearbeiteten) entgegengesetzten, den *empiristischen, skeptischen* Zug in der Erkenntnislehre des Cusanus hervorhebt.

widerstrebender Tendenzen, die eventuell eben doch nicht ganz nahtlose Verarbeitung sehr verschiedener Traditionen nachzuzeichnen³.

Wenn man auf eine Formel zu bringen versucht, wie sich dem Cusanus in der Phase von *De coniecturis* das Verhältnis von Denken und Sein darstellt, wird man folgendes sagen können: *Sein ist Denken, Seiendes* ist das von diesem Denken *Gedachte*. Sein kann für Cusanus – entgegen dem Augenschein der Sinneserfahrung und trotz aller Widerständigkeit des Objektseienden gegenüber dem empirischen Subjekt – Denken sein, weil dieses Denken primär unendliches, absolutes Denken und schon damit kein von dem Hinblick auf vorgegebenes Seiendes abhängiges, sondern reines Denken, seinen Gegenstand also erst setzendes Erkennen, schöpferischer Geist ist. Seine Setzung, zu der als oberste Stufe auch der endliche Geist gehört, wird das Reale genannt (*mundus realis*). Das vom endlichen Geist denkend Gesetzte sind die *entia rationis* (*mundus rationalis*, und damit zugleich: *coniecturalis*⁴). Unter der Voraussetzung der ursprünglichen Identität von Denken und Sein kann Erkennen primär kein gegenständliches, es kann nur *ent-ständliches*, seinen Gegenstand erst *entstehenlassendes* Erkennen sein. Das ist – nun im Hinblick auf die Ansätze dessen, was man eine cusanische Phänomenologie des Geistes nennen könnte – auch der Grund für die große Bevorzugung der Mathematik im *transumptiven Denken* des Cusanus. Sie ist für ihn offenbar der Modellfall für *ent-ständliches* Erkennen, für ursprüngliche Identität des Denkens mit seinem Gegenstand⁵.

³ W. SCHWARZ, *Das Problem der Seinsvermittlung bei Nikolaus von Cues*, Studien z. Problemgeschichte der antiken u. mittelalterlichen Philosophie V, Leiden 1970, kommt zu dem Ergebnis (S. 294 ff.), daß es im cusanischen Denken keine Genese im Sinne einer kontinuierlichen Entwicklung, aber auch keinen Bruch im Sinne einer völligen Neuorientierung gegeben hat – wie Josef Koch es für den Übergang von *De docta ignorantia* (Stichwort: *Seinsmetaphysik*) zu *De coniecturis* (Stichwort: *Einheitsmetaphysik*) angenommen hatte („*Die Ars coniecturalis des Nikolaus von Cues*“: Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Geisteswissenschaften H. 16, Köln u. Opladen 1956) –, sondern eine permanente Auseinandersetzung zweier im Grunde widerstrebender Denkansätze. Schwarz unterscheidet sie als *Metaphysik der res* und *Metaphysik der Wahrheit* (man könnte sie auch als *objektiven* und *transzendentalen* Ansatz kennzeichnen). „Diese Auseinandersetzung wird letztlich und wesentlich für die Metaphysik der Wahrheit entschieden“, so lautet die abschließende These von Schwarz, die hier einmal dahingestellt bleiben soll.

⁴ „Coniecturas a mente nostra, uti realis mundus a divina infinita ratione, prodire oportet. Dum enim humana mens, alta dei similitudo, fecunditatem creatricis naturae, ut potest, participat, ex seipsa, ut imagine omnipotentis formae in realium entium similitudine, rationalia exserit“: *De coni.* I,1; (h III, N. 5, Z. 1–7).

⁵ „In ihnen (den mathematica) gleichsam wie in der Ausfaltung seiner eigenen Mächtigkeit hat der Verstand seine Freude“: *De coni.* II,1 (h III, N. 77, Z. 8 f.). „Mit Vergnügen beschäftigen wir uns viel mit der Zahl als unserem eigenen Werk“: *De mente* 6 (h V S. 68, Z. 2 f.). – Zur *transumptio* vgl. *Doct. ign.* I,10 (h I, S. 21, Z. 20f.) u. ö.

In ihr zeigt sich, wie Geist tätig ist: indem er aus sich allein schafft, d. h. im Ursprung selbst das Geschaffene einhaft, komplikativ ist und mit ihm identisch bleibt⁶. Der Geist erkennt auch eigentlich nur das, dessen Sein er ursprünglich selbst ist, dessen Sein durch ihn ist⁷. Und darum „haben wir nichts Gewisses in unserem Wissen als die Mathematik“⁸. Das ist auch der Grund dafür, daß alle nicht-mathematische Erkenntnis nur konjekturalen Charakter haben, jene von unserem Geist hervorgebrachte *Welt*, mag sie auch ein Ähnlichkeitsbild der Realwelt sein, doch immer nur eine Konjekturenwelt sein kann⁹.

„Wie jenes absolute göttliche Sein (entitas) in einem jeden Seienden all das ist, was

⁶ Vgl. *De conicis*. I, 4 (h III, N. 12, Z. 6–8).

⁷ Vgl. *De conicis*. I, 11 (h III, N. 55, Z. 4 ff.): Solum enim intelligibile ipsum in proprio suo intellectu, cuius ens existit, uti est, intelligitur, in aliis autem omnibus aliter.

⁸ In *De possessis* sind diese Zusammenhänge mit aller Deutlichkeit ausgesprochen: „Denn in der Mathematik wird das, was aus unserem Verstand hervorgeht und von dem wir erfahren, daß es uns als seinem Ursprungsprinzip innewohnt, von uns als unsere, als Verstandesdinge (ut nostra seu rationis entia) genau gewußt, d. h. mit einer solchen Genauigkeit, wie sie dem Verstand entspricht, aus dem sie hervorgehen; so wie die realen Dinge genau gewußt werden mit jener göttlichen Genauigkeit, aus der sie ins Sein hervorgehen. . . Die göttlichen Werke, die aus der göttlichen Vernunft hervorgehen, bleiben uns, wie sie an sich sind, des genauen unbekannt. Und wenn wir etwas von ihnen erkennen, so ist das Konjektur durch Angleichung der Figur an die Form (per assimilationem figurae ad formam coniecturaturam). Daher gibt es eine genaue Erkenntnis der Werke Gottes nur bei ihm, der sie selbst wirkt. Und wenn wir irgendwelche Kenntnis von ihnen haben, so gewinnen wir sie aus dem Rätsel- und Spiegelbild der mathematischen Erkenntnis, wie wir etwa von der Figur her, die ein mathematisches Sein verleiht, die Form erschließen, die das Sein verleiht. . . Bedenken wir es also richtig, dann haben wir in unserm Wissen nichts Sicheres als unsere Mathematik, und die ist ein Rätselbild zum Erjagen der Werke Gottes“ (h XI/2, N. 43, Z. 7– N. 44, Z. 3). Vgl. dazu auch die Zahl als ratio explicata in *De conicis*. I, 2 (h III, N. 7, Z. 5). Zählen ist ein geistiger Vollzug, in dem der Geist ganz aus sich selbst heraus noch ohne das Hinzutreten von anderem sich entfaltet. Die Zahl kann darum zu dem Symbol werden für Einheit, die in Vielheit sich auslegt, für Vielheit, die in Einheit rückgebunden bleibt. „Wenn die ratio die Zahl ausfaltet und sich ihrer bei der Konstitution von Konjekturen bedient, so ist das nichts anderes, als wenn die ratio sich ihrer selbst bedient und alles in ihrem eigenen natürlichen höchsten Gleichnis bildet, so wie Gott, der unendliche Geist, in seinem gleich-ewigen Wort den Dingen das Sein mitteilt“ (N. 7, Z. 7 – 11). „Indem wir in symbolhafter Weise von den verstandesmäßigen Zahlen unseres Geistes in Hinblick auf die wirklichen, unsagbaren Zahlen des göttlichen Geistes Konjekturen bilden, sagen wir [darin folgt Cusanus Boethius], daß im Geist des Schöpfers das erste Urbild der Dinge die Zahl sei, so wie die aus unserer Ratio entspringende Zahl das Urbild der abbildhaften Welt ist“ (N. 9, Z. 5 ff.).

⁹ *De conicis*. I, 1 (h III, N. 5, Z. 7 f.).

es ist, so ist auch die Einheit des menschlichen Geistes das Sein seiner Konjekturen''¹⁰.

Da also das endliche Denken das Sein nur seiner Konjekturen (von der Welt) ist, ist Deckungsgleichheit (*praecisio*) mit dem von ihm nicht hervorgebrachten Realseienden ausgeschlossen. Die „Wahrheit der Dinge“ wird „allein in der göttlichen Vernunft, durch die alles Seiende existiert, erreicht“¹¹. Wo nicht ursprüngliche Identität von Denken und Sein, Sein als Erkennen, wo nur Konformität von Denken und Sein, Erkennen von Seiendem ist, dort kann überhaupt nicht *die* Wahrheit *sein*, sondern nur *Wahres gesetzt* werden, in Begriffen und Urteilen als den Gebilden des endlichen Geistes. „Die *praecisio veritatis* ist unerreichbar“, und darum „alle menschliche Behauptung von *Wahrem coniectura*“ – so wird gleich zu Beginn des Prologs die Grundthese von *De coniecturis* formuliert¹². Alles *Aussäen* von *rationalia* im Aufbau und Ausbau der Wissenschaften kann also immer nur Annäherung an die Wahrheit sein. Daß aber überhaupt konjekturale Annäherung statthat, daß Realwelt und Gedankenwelt nicht völlig auseinanderfallen, das hat seinen Grund in der Gemeinsamkeit des Ursprungs von Realwelt und endlichem Denken. Das heißt, was sich sich als Erkenntnisbeziehung durch Angleichung des endlichen Denkens an das Sein darstellt, ist tatsächlich eine Ursprungsbeziehung, Teilnahme des endlichen Geistes an jenem schöpferischen Vollzug des unendlichen Geistes, aus dem sowohl das Realseiende als auch, vermittelt durch den endlichen Geist die Gedankendinge letztlich hervorgehen.

„Indem nämlich der menschliche Geist, das hohe Ähnlichkeitsbild Gottes, soweit wie möglich, teilhat an der Fruchtbarkeit der schöpferischen Natur, sät er aus sich selbst, als einem Bild der allmächtigen Form, in Ähnlichkeit zum Realseienden die Gedankendinge (*rationalia*) aus“¹³.

Als Geist hat also auch der endliche teil an wirklicher Spontaneität und jenem Schöpferium, das wesenhaft *ex nihilo* ins Sein setzt, was aber nur heißen kann: aus nichts anderem als eben *aus sich selbst*. Letzter Ursprung also auch der Konjekturenwelt, letzte Möglichkeitsbedingung aller Erkenntnis, auch der Erkenntnis durch Annäherung, ist die Identität von Denken und Sein im Absoluten, ist der Gott, der reines Erkennen ist.

¹⁰ Ebd., Z. 8 ff.

¹¹ *De coni.* I, 11 (h III, N. 55, Z. 6 ff.).

¹² und zugleich eine Rückverbindung zur Grundthematik von *De docta ignorantia* hergestellt (*De coni.* I, Prol.; h III, N. 2, Z. 2 – 5). Zu der inneren Verbindung dieser beiden ersten großen philosophischen Schriften, die bei aller deutlich spürbaren Veränderung des *Denkstils* natürlich auch besteht, vgl. etwa *Doct. ign.* I, 26 (h I, S. 56, Z. 14 ff.): „Die *praecisio veritatis* leuchtet auf eine unbegreifliche Weise in den Dunkelheiten unseres Nichtwissens, und das ist jene *docta ignorantia*, welche wir gesucht haben“; u. I, 2 (h I, S. 8, Z. 16 f.): „... *radicem doctae ignorantiae* in inapprehensibili veritatis *praecisione* statim manifestans“.

¹³ *De coni.* I, 1 (h III, N. 5, Z. 4 ff.).

Mit der Identität von Denken und Sein im Ursprung und dem entsprechenden ursprünglichen Erkennen (als Entspringenlassen des Gegenstandes) ist nun auch der *Wahrheitsbegriff* gegeben, den Cusanus seiner ganzen Konzeption von *De coniecturis* zugrunde legt. Es ist nicht die logische Wahrheit, die die Subjekt/Objekt-Spannung voraussetzt und in der nachfolgenden Adäquation des Denkens an das Sein des Objekts besteht, sondern die ontologische Wahrheit, die die Identität von Denken und Sein oder jedenfalls die sachliche Priorität des Denkens vor dem Seienden¹⁴ bedeutet. Wahrheit nach cusanischem Verständnis ist nicht im Denken, insofern es sich von der Sache bestimmen läßt, sondern ist die Sache selbst als Denken: *res est veritas*; und zwar ist die Sache selbst *die* Wahrheit im göttlichen Denken und als göttliches Denken, sie ist auf wahre oder dem Wahren ähnliche Weise (*verisimile*) im menschlichen Denken und als menschliches Denken, je nachdem ob es vernunftmäßig oder verstandesmäßig sich vollzieht. Und die Sache „verläßt die Ähnlichkeit mit der Wahrheit (*verisimilitudinem exit*) und geht in Konfusion über“ als Sinnesgegenstand¹⁵. Wenn Wahrheit und ihr Maß bestimmt werden durch die *adaequatio intellectus ad rem*, durch Angleichung des endlichen Geistes an die Sache, dann bei Cusanus jedoch an diese, wie sie in ihrem Wesen und eigentlich sie selbst ist, d. h. aber wie sie in ihrem Ursprung und insofern sie mit diesem identisch, die Wahrheit selbst ist¹⁶. Wahrheit ist für ihn also vielmehr eine *adaequatio intellectus ad intellectum*, des endlichen Geistes an den göttlichen. *Wahr* ist endliches Denken in dem Maße der Teilhabe an *der Wahrheit*, und nur so ist es überhaupt Denken¹⁷. Daß dieser Wahrheitsbegriff zugrunde liegt, muß man bedenken, wenn man die oben genannte Grundthese von *De coniecturis* verstehen will, daß *die* Wahrheit für den menschlichen Geist unerreichbar ist. *Präzise* erkennen und entspringenlassen ist gleichbedeutend:

„Nichts wird in seinem Wesen erreicht außer in seiner eigenen Wahrheit, durch die es sein Sein hat“¹⁸.

Wie also die Dinge selbst außerhalb ihres Ursprungs nicht mehr in der Wahrheit, nicht mehr in ihrem einen wahren Wesen, sondern schon in Andersheit sind, so ist auch das auf sie sich beziehende Wahre der Vernunft oder das

¹⁴ die nach cusanischer Auffassung im Bereich menschlicher Erkenntnis jedenfalls für die mathematischen Gegenstände gegeben ist, da der (endliche) Geist deren Ursprung und Seinsprinzip zu sein beanspruchen kann.

¹⁵ *De coni.* I, 4 (h III, N. 15, Z. 4 – 7).

¹⁶ *De fil.* 3 (h IV, N. 69, Z. 4 ff.): *Purissimus enim intellectus omne intelligibile intellectum esse facit, cum omne intelligibile in ipso intellectu sit intellectus ipse. Omne igitur verum per veritatem ipsam verum et intelligibile est. Veritas igitur sola est intelligibilitas omnis intelligibilis.*

¹⁷ *De coni.* II, 6 (h III, N. 104, Z. 2 ff.): *Intelligentiae autem esse est intelligere, hoc est quidem veritatem participare.*

¹⁸ *De coni.* I, 11 (h III, N. 55, Z. 5 ff.).

Wahrscheinliche des Verstandes als bloße Teil-Habe an der Wahrheit eben nicht die Wahrheit in ihrem Selbst, sondern Wahrheit *in Andersheit*. Und so kann man die Formulierung aus I, 11 (h III, N. 57, Z. 10 f.) als die zweite Grundthese von *De coniecturis* bezeichnen: Die Konjektur „ist eine positive Behauptung, die in Andersheit an der Wahrheit, wie sie in sich selbst ist, teilhat“.

Die Metaphysik der *Wahrheit*, der einen Wahrheit, des Einen als Wahrheit, ist zugleich Metaphysik der *Einheit*. Mit dem Begriff der Konjektur, der Unerreichbarkeit *der* Wahrheit, sind wir zum Begriff der Andersheit gekommen, mit der sich der dialektische Charakter dieser Metaphysik der Einheit offenbart. Einheit und Andersheit sind so beherrschende Prinzipien in dieser Schrift¹⁹, daß sie statt des gnoseologischen Titels *De coniecturis, Von der Wahrheit in Andersheit*, ebenso gut auch den ontologischen Titel *De unitate et alteritate* tragen könnte. Und wenn ihre ontologische Grundkonzeption zunächst in der Formel ausgedrückt wurde: Sein ist Denken, Seiendes ist das vom Denken Gedachte, so läßt sich unter dem jetzt hervortretenden Aspekt auch formulieren: *Sein ist Einheit*, oder mit Worten des Cusanus: „Die absolute Einheit“ ist „die Seiendheit alles Seienden“²⁰. Wenn oben gesagt werden konnte: In der Wahrheit sein heißt im Ursprung sein, so jetzt genauer: heißt in dem einen Ursprung von allem, im Einen sein. Wahrheit und Einheit gehen also zusammen. Die Wahrheit ist nur eine und nichts als sie selbst, und sie wird nur durch sich selbst vollzogen²¹. Und wenn die Einheit das Sein ist, so ist die Wahrheit der Selbstvollzug des Seins, das als reines Subjekt gedacht ist. Der Ursprung der Dinge kann zugleich (einziger) Ort der Wahrheit nur sein unter der Voraussetzung, daß er ein denkender (nicht bloß seiender) Ursprung ist. Das Sein kann Grund von Erkennen nur sein, wenn es in einer ursprünglichen Identität selbst erkennend ist. Der Mensch kann auch als erkennender, da er nicht die Einheit ist, sondern an der Einheit in Andersheit nur teilhat, nicht der Ort der Wahrheit sein, aber er hat als Erkennender einen ausgezeichneten Bezug zur Wahrheit, in den stufenweise von der Einheit ab- und der Andersheit zufallenden wesenseigenen *Einheiten* (der Vernunft, des Verstandes, der

¹⁹ Sie sollen ja in ihrer gegenstrebigem Dynamik „des Abstiegs der Einheit in Andersheit und des Aufstiegs der Andersheit in Einheit“ I, 10 (h III, N. 45, Z. 1 f.) ausdrücklich als Grundstruktur des Universums genommen werden II, 16 (h III, N. 155, Z. 3) – entsprechend der figura P(aradigmatica) von I, 9 (h III, N. 41 – 43).

²⁰ *De coni.* I, 5 (h III, N. 19, Z. 9 f.). Vgl. I, 8 (h III, N. 35, Z. 20 ff.): „Eine einzige absolute Einheit ist die von allem, die Gott ist. Und wie die absolute Einheit dieses sinnfälligen und bestimmbarsten Steines da Gott ist, so dessen vernunftthafte Einheit die Vernunft“.

²¹ „Wie kann Wahrheit erfaßt werden außer durch sich selbst? . . . Also findet man die Wahrheit nicht außerhalb ihrer selbst, weder auf andere Weise noch in einem andern. . . es gibt nur eine Wahrheit. Denn es gibt nur eine Einheit, und es fällt die Wahrheit mit der Einheit zusammen. . .“ *De deo absc.* (h IV, N. 3, Z. 1 – N. 5, Z. 3).

Sinnlichkeit), denen je auch eine eigene Form der Erfassung von *Wahrheit in Andersheit*, ein eigener Grad von *Präzision* zukommt²².

Wenn das Sein selbst aber Einheit im strikten Sinne und wenn, wofern überhaupt Denken im Sein auftritt, das Absolute nur strikte Identität von Denken und Sein sein kann, dann ist doch das große Problem, wie es überhaupt noch zu einer Vielheit von Seiendem – und wenn auch nur als gedachtem, als vom unendlichen Denken in Differenz zu sich selbst gesetztem – zu kommen vermag. In dieser Metaphysik der Identität ist das Urproblem das des Auftretens von Differenz überhaupt. Und so ist auch die Frage, die sich dem cusanischen Denken immer wieder stellt, nicht die nach der Existenz des Einen, des Absoluten, des Unendlichen, des *Identischen selbst*, *in dem alles das Identische selbst ist*²³, des *Nichtanderen* – so daß also *Gottesbeweise* geführt werden müßten –, sondern die nach der Möglichkeit des Vielen, des Endlichen, des Verschiedenen und Gegensätzlichen, des *Anderen*, einer sinnfälligen Welt von Gegenständen. Die Lösung liegt – jedenfalls in der Phase von *De coniecturis* – auch für Cusanus, wie für jede Einheitsmetaphysik, die doch zugleich auch die Gegebenheit des Vielen ernstnimmt und seine Problematik zu bewältigen sucht, in der spezifischen Fassung des Einheitsgedankens bzw. in der Verbindung des Einheitsgedankens mit einer Form von *Dialektik*.

Einheit wird von Cusanus von vornherein gedacht als *unitas uniens*²⁴, im Sinne einer dynamisch-komplikativen Einheit, der es eigentümlich ist, in die Andersheit der Vielheit zu entlassen, was sie einshaft in sich vorausenthält und – so schwer dies zusammen zu denken sein mag – auch immer einshaft in sich zusammenhält:

„Da die Einheit das Sein (*entitas*) ist, das in seiner Einfachheit das Seiende einfal-

²² „Um dieses Fundament der unerreichbaren Genauigkeit (*praecisio*) immer wieder zu erläutern, mußst du, wenn dir eine sinnfällige oder verstandesmäßige oder vernunftvolle Genauigkeit begegnet, diese als eine entsprechend eingeschränkte Genauigkeit hinnehmen, deren Andersheit du dann schauen wirst, wenn du zur weniger eingeschränkten Einheit emporsteigst“ (*De coni.* II, 1; h III, N. 75, Z. 1 ff.). Gerade dadurch, daß auf jeder Stufe sich in der erreichten Einheit und Wahrheit zugleich auch die *Andersheit* kundzutun vermag, ist eben der Blick auf die höhere Einheit schon eröffnet, in den Erscheinungen der Sinnlichkeit auf das Wahrscheinliche des Verstandes, im Wahrscheinlichen des Verstandes auf das Wahre der Vernunft und im Wahren der Vernunft auch noch, wenn auch mit dem Bewußtsein der Unerreichbarkeit, auf die Wahrheit selbst.

²³ *De Gen.* I (h IV, N. 142, Z. 6).

²⁴ *De coni.* I, 10 (h III, N. 49, Z. 3). Zu vergleichen (und näher zu untersuchen) wäre auch noch das *idem identificans* aus *De Gen.* (h IV, N. 149 f.), zumal Cusanus das *idem absolutum* ausdrücklich mit der *unitas* gleichsetzt (N. 150, Z. 1) und etwa auch das Aufstiegs-Abstiegs-Schema (*Ebd.* N. 149, Z. 15 f., des *idem* zum *non-idem* und des *non-idem* zum *idem*) wie in *De coniecturis* bezieht.

tet (entia complicans), ist es ihr eigentümlich (unitatis condicio est), das Seiende aus sich zu entfalten (explicare entia)²⁵.

Wenn also Sein Einheit ist, so ist es doch komplikative, sich in Seiendes explizierende Einheit (wofür ja das Verhältnis der Eins zu den Zahlen das in *De coniecturis* bevorzugte Symbol ist²⁶). So kann man also jetzt formulieren: Sein ist Einheit, Seiendes ist Einheit in Andersheit; oder unter Zuhilfenahme hegelscher Terminologie²⁷: Sein ist das über das Andere sich mit sich selbst vermittelnde Eine.

²⁵ *De coni.* II, 14 (h III, N. 144, Z. 5 f.).

²⁶ Siehe oben Anm. 8.

²⁷ die aber, jedenfalls was den Begriff der Vermittlung angeht, auch die cusanische ist, wie sich noch zeigen wird. Die Ähnlichkeit im Denken des Cusanus und Hegels verwundert nicht, wenn man beide auf dem Hintergrund letztlich von Plotin sieht. Vgl. etwa *Enn.* V 1, 4, 30 ff.; 10, 25 f. (Harder): „(Denken und Sein) existieren gewiß gemeinsam, und sie verlassen einander nicht, aber doch besteht dieses Eine, das zugleich Geist und Seiendes, Denken und Gedachtes ist, aus zweien, dem Geist als dem Denken, dem Seienden als dem Gedachten; denn es könnte das Denken sich gar nicht vollziehen, wenn nicht Andersheit da wäre, wie auch Selbigkeit. So ergeben sich als erste Prinzipien Geist, Seiendes, Andersheit, Selbigkeit; dazu muß man auch noch Bewegung und Ruhe nehmen; Bewegung, sofern der Geist denkt, Ruhe um der Selbigkeit willen; Andersheit, damit es Denkendes und Gedachtes geben kann (denn sonst, wenn man die Andersheit ausscheidet, dann wird es Eines sein und nur schweigen; ferner müssen auch die Gegenstände des Denkens Andersheit zueinander haben) und Selbigkeit, da es mit sich selbst Eines ist. . .“. Dazu *Enn.* V 3, 10, 24 ff.; 49, 91 (Harder): „. . . immer muß das Denken in Andersheit (ἐν ἑτερότητι) sein und dabei auch notwendig in Identität (ἐν ταυτότητι). Und das, was im eigentlichen Sinne gedacht wird, muß im Verhältnis zum Geist sowohl ein Selbiges sein wie ein Anderes“. – W. BEIERWALTES, *Andersheit. Grundriß einer neuplatonischen Begriffsgeschichte*: Archiv für Begriffsgeschichte, Bd. XVI, 2, (Bonn 1972), S. 166–197, hat jüngst auf die Bedeutung der neuplatonischen *Andersheit* für „die Einheit des Geistes als eine dialektische“ (S. 172 f.) aufmerksam gemacht: „Das durch produktive Negation Sich-selbst-Anders-Werden und die in den Anfang als begriffenen zurückkehrende Vermittlung sind demnach die Momente einer absoluten Reflexivität, die sowohl logisch als theologisch verstehbar ist“ (zu Cusanus s. insbesondere S. 188; 196). Vgl. auch K. BORMANN, *Zur Lehre des Nikolaus von Kues von der ‚Andersheit‘ und deren Quellen*: MFCG 10 (1973), S. 130–137. Was das Verständlichmachen der Möglichkeit von Andersheit in einer Einheitsmetaphysik angeht, so muß man sich nach Bormann offenbar schließlich mit dem Bild vom Schatten begnügen: „Die alteritas ist Schatten, Schatten ist der Finsternis des Nichts, dem Fehlen des metaphysischen Lichtes verwandt“ (S. 137). Die Andersheit soll nicht von Gott geschaffen sein, sondern vom Nichts stammen. Wie könnte sie dann aber etwas sein, „was die geschaffene Einheit irgendwie beseitigt oder zu beseitigen droht“ (S. 136 f.)? Wie kann denn vom Nichts irgendeine Wirkung auf Sein ausgehen? – Zur Beantwortung der Frage nach der Möglichkeit von Andersheit und Negativität überhaupt, speziell aber in einer *henozentri-*

Nun ist aber ein solches Ausgehen von sich selbst in sein Anderes (der neuplatonisch-cusanische Gedanke des descensus) und dieses Zurückkehren zu sich selbst durch *Einigung*, durch Aufhebung der Andersheit (der neuplatonisch-cusanische Gedanke der περιστροφή und des ascensus), dieses (bei allem Ausgehen von sich und Rückkehren zu sich) unaufhebbare Bei-sich-selbst-Sein und Bei-sich-selbst-Bleiben, eine solche *Explication* ins Viele, die den Einheitscharakter doch unangetastet läßt, überhaupt nicht anders konzipierbar als als die innere Bewegtheit eines *Denkens*, das allein aus sich selbst seine Gegenstände setzt, diese in Andersheit von sich als dem Einen absetzt und sich dabei mit eben diesen seinen Gegenständen identifiziert, als ein *Denken*, das in all seinen *Gedanken* doch niemals seine Identität mit sich selbst je verliert²⁸. Das ist die innere Dynamik des Geistes: *Gegenstandsetzung* als *Selbstvollzug*. So hat Hegel das Wesen des Geistes mit der konzisen dialektischen Formel zum Ausdruck zu bringen gesucht: Er ist „die Einheit im Anderssein mit sich“²⁹.

Auch von ihrer dialektischen Dynamik her konnte also diese Einheit gar nicht anders gefaßt werden als als *unitas mentis*, als *Einheit des Geistes*, der „in sich alle Vielheit (einshaft) einfaltet (omnem complicat multitudinem)“, der „aus der Macht seiner komplikativen Einheit die Vielheit expliziert (ex vi complicativae unitatis multitudinem explicat)“ und, da dies mit *Explication* von Vielheit notwendig mitgegeben ist, zugleich auch das *Ursprungsprinzip von Ungleichheit*, Andersheit (inaequalitatis generativa) ist³⁰, aber dies wiederum so, daß Einheit nicht nur Prinzip von Vielheit (in der absteigenden Seinsmitteilung) ist, sondern zugleich auch Ziel der Vielheit (in der aufsteigenden Erkenntnisbewegung) bleibt. So erhellt sich die innere Verbindung dieser beiden Grundbegriffe der cusanischen *Transzendentalontologie*³¹, wie sie sich in *De coniecturis* darstellt: *Geist und Einheit*.

Von dieser Dynamik des Einen (als Ausgehen in sein Anderes, descensus) her ergibt sich nun auch als entscheidendes Merkmal der cusanischen Auffassung von Erkenntnis: alles von Erkennen ist *Einigung*, Aufhebung von Andersheit, Rückführung in die (ontologisch vorausliegende) Einheit (ascensus). Und so scheint schließlich *Einigung* überhaupt der Schlüsselbegriff für die ganze cusanische Denkbewegung zu sein, jedenfalls wie sie sich in dieser Phase seines Denkens darstellt. Denn in *Einigung* kommt zugleich auch die innere Beweg-

schen Metaphysik wie der Plotins, s. vor allem auch H.R. SCHLETTE, *Das Eine und das Andere, Studien zur Problematik des Negativen in der Metaphysik Plotins* (München 1966) (S. 218: „die Negativität ... bleibt ein integrans der sie und die Positivität umfassenden Einheit“).

²⁸ Vgl. das oben über die Mathematik als Modellfall Gesagte (mit Anm. 8).

²⁹ SW (Jubiläumsausgabe) III, 316.

³⁰ *De coni.* I, 1 (h III, N. 6, Z. 11 – 15).

³¹ Diesen Terminus wählt W. Schwarz, um die *Wendung* im Erkenntniskonzept von *De docta ignorantia* zu *De coniecturis* zu kennzeichnen (a. a. O. S. 265).

heit von *Einheit*, der Gedanke ihrer Selbstvermittlung, also die dialektische Dynamisierung des Einheitsgedankens mit zum Ausdruck. Wie *die* Wahrheit Selbstvollzug des Absoluten als *der* Einheit ist, so endliches Erkennen, Erkennen von *Wahrem* Teilhabe an der Einheit, an der Einheit auch in ihrer Dynamik als *unitas uniens*, d. h. am schöpferisch-einigenden Wesen Gottes (wobei also *Teilhabe* eo ipso auch *Andersheit* beinhaltet). Damit wird auch deutlicher, daß der bloß konjekturale Charakter all unserer Erkenntnis sich nicht nur aus dem zugrunde gelegten (ontologischen) Wahrheitsbegriff, sondern auch aus den Besonderheiten der cusanischen Einheitsmetaphysik³² ergibt. Wo die ursprüngliche Einheit von Denken und Sein in Differenz getreten ist durch Andersheit, wo eine nachfolgende Identifikation erst Alteration wieder aufheben muß, dort ist vollständige Deckungsgleichheit, *praecisio veritatis*, überhaupt nicht mehr möglich. So gesehen ist Erkenntnis als endliche, obwohl überhaupt nur ermöglicht durch die *Einheit*, doch immer nur *Einigung* als bloße *Annäherung* an die Einheit, die selbst gerade als Inbegriff aller Bedingungen a priori der Erkenntnis erkenntnismäßig letztlich unerreichbar bleibt³³.

³² Wenn man von Einheitsmetaphysik spricht, wie es für Cusanus, jedenfalls im Hinblick auf *De coniecturis*, durchaus angebracht ist, braucht man damit nicht die ganze Kontroverse Einheits- gegen Seinsmetaphysik heraufzubeschwören. Diese ergäbe sich nur, wenn *Sein* in einem objektivistischen Sinne verstanden würde. Dieser stünde dann allerdings zu dem hier spielenden Einheitsbegriff (Einheit als Subjekt, als in sich bewegte Einheit des Denkens) im Widerspruch. Sein ist für Cusanus Einheit, so wie Sein Wahrheit, weil es Denken ist. Cusanus setzt selbst mehrfach ausdrücklich Einheit mit Sein gleich, in Formeln wie *unitas seu entitas absoluta*: *De coni.* II, 14 (h III, N. 145, Z. 2 f.), *unitas seu entitas suprema*: II, 17 (h III, N. 176, Z. 3 f.), *unitas absoluta quae est entitas omnium entium*: I, 5 (h III, N. 19, Z. 9 f. – vgl. I, 4 (h III, N. 12, Z. 7 f.)). Darauf hat auch R. HAUBST, *Nikolaus von Kues und die analogia entis*: Misc. Med., Bd. 2 (1963), Die Metaphysik im Mittelalter, S. 694, hingewiesen. Wenn Haubst allerdings, um Cusanus gegen „jenen genuinen Neuplatonismus“ abzugrenzen, „der das Sein begrifflich auf Kontingent-Begrenztes beschränkt und es darum vom Transzendent-Einen leugnet“ (ebd.), in der Verschiebung des Akzentes von der *Seiendheit* auf die *Einheit* nur so etwas wie einen methodischen, mit der Bevorzugung der Zahlensymbolik zusammenhängenden Kunstgriff sehen möchte („weil sich die *Entfaltung* der göttlichen Einheit in den drei kreatürlichen Seinsstrukturen durch die Progression der 1 zu 10, 100 und 1000 besonders anschaulich illustrieren läßt“), scheint er mir doch ihre Bedeutung zu unterschätzen. – Hinzuzuziehen zu diesem Fragenkomplex wäre neuerdings auch die umfassende Untersuchung von K. FLASCH *Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues. Problemgeschichtliche Stellung und systematische Bedeutung*: Studien z. Problemgeschichte der antiken und mittelalterlichen Philosophie, Bd. VII (Leiden 1973).

³³ *De coni.* II, 16 (h III, N. 162, Z. 1 f.): ... *unitas per se est inattingibilis. Alioquin praecisio, infinitum atque inattingibile, attingeretur ratione, quod est impossibile.*

Für die Philosophie des Geistes als der sich selbst über die Andersheit vermittelnden Einheit ist in dieser Phase des cusanischen Denkens weiterhin besonders kennzeichnend, daß diese Vermittlung sich gestaffelt über Zwischenstufen vollzieht, die als die verschiedenen Seins- und entsprechenden Erkenntnisweisen sich darstellen³⁴. Die mehrfach gestaffelte Vermittlung hat sicher weit in den Platonismus hineinreichende problemgeschichtliche Voraussetzungen. Sie ergibt sich bei Cusanus aber offenbar auch aus einer Art Phänomenologie des Geistes und Reflexion des Erkennens, in denen ihm nicht nur der Unterschied des endlichen, *gegenständlichen* Erkennens von dem mit dem Sein identischen *entständlichen*, unendlichen Erkennen aufgeht, und innerhalb des endlichen Erkennens nicht nur der Unterschied von sinnlicher und geistiger Erkenntnis, sondern innerhalb dieser wiederum auch noch die Unterscheidung von intellectus und ratio, d. h. einem diskursiven, trennenden, analysierenden, die Gegensätze auseinander- und als Gegensätze feststellenden und einem höheren, intuitiven, zusammenschauenden Erkennen, einer höchsten Form der *Einigung*, in der sogar kontradiktorische Gegensätze noch zusammenfallen³⁵.

Die Vermittlung des Einen mit sich selbst über das Andere vollzieht sich nun zugleich als *absteigende* und fortschreitend sich selbst (sozusagen) entäußernde, d. h. von der Einheit sich entfernende Seinsmitteilung und als *aufsteigende*, fortschreitend dem Einen sich nähernde, *einigende* Erkenntnisbewegung; zugleich, wobei aber dem Abstieg die logische Priorität zukommt und darum auch im Erkenntnisaufstieg die je höhere Stufe – sozusagen gegen den Richtungssinn des Aufstiegs – ein prius, d. h. das im Erkenntnisvorgang Bestimmende darstellt. Es ist die Vernunft, die

„die Andersheiten der Sinnesempfindungen (sensata) einigt in der Vorstellungskraft (phantasia), die Mannigfaltigkeit der Andersheiten der Vorstellungsbilder im Verstand (in ratione) und die mannigfaltige Andersheit der Verstandeserkenntnis in der einfachen Einheit der Vernunft (in intellectuali simplici unitate)“³⁶.

Was im ersten Hinblick als *Aufstieg* sich darstellt, als eine Bewegung stufenweiser Annäherung *von unten nach oben*, von den sinnfälligen Einheiten über

³⁴ J. Koch spricht in den Annotationes zur Akademieausgabe von *De coniecturis* geradezu von einer „regula plurium inter opposita mediorum generalis“ (h III, S. 195, Annotatio 13; S. 202, Annotatio 19 unter 8).

³⁵ *De coni.* II, 2 (h III, N. 81, Z. 3 f.): Unmöglichkeit für den Verstand, über kontradiktorische Gegensätze hinwegzukommen; *De coni.* II, 1 (h III, N. 78, Z. 13 ff.): „In der göttlichen Einfaltung fällt alles ohne Unterschied zusammen, in der vernunfthaften vertragen sich kontradiktorische, in der verstandesmäßigen nur konträre Gegensätze, wie die Artgegensätze in der Gattung“; *De coni.* II, 1 (h III, N. 75, Z. 16 ff.): „Wenn du feststellst, daß dem einen ein anderes völlig unvereinbar entgegengesetzt ist, dann ist dies eine Wahrheit, deren Genauigkeit du nach der Verstandesmethode behauptest, die aber, vernunfthaft gesehen, der Genauigkeit ermangelt.“ Vgl. *De coni.* I, 6 (h III, N. 24) u. I, 7 (h III, N. 28, Z. 21 f.).

³⁶ *De coni.* II, 16 (h III, N. 159, Z. 6 ff.).

die Einheiten des Verstandes (*Wahr-scheinliches*) und der Vernunft (*Wahres*) hin zur absoluten Einheit (*die Wahrheit*), erweist sich in transzendentaler Reflexion tatsächlich als *Abstieg* der Einheit, als *Einigung von oben*, von dem in der Abstiegsbewegung Früheren her (a priori).

„Es steigt also die Einheit der Vernunft in die Andersheit des Verstandes, die Einheit des Verstandes in die Andersheit des Vorstellungsvermögens, die Einheit des Vorstellungsvermögens in die Andersheit der Sinne hinab“³⁷.

Anders gesagt, die Einheitsform ist nicht in den Dingen und wird nicht vom Verstand aus diesen, etwa durch Abstraktion, herausgehoben, sondern die *konfuse* und *indiskrete* Vielheit des Sinnfälligen wird durch die vom Verstand hinabsteigende Einheitsform überhaupt erst zum unterscheidbaren Gegenstand *geeinigt*. Die Verstandesgegenstände wiederum bieten dann das Material für die *höhere* Einigungsform der Vernunft dar. Nicht also vom *Untersten*, vom Sinnfälligen wird der Einigungsaufstieg bewegt, etwa als eine Aktuierung und Bestimmung der mens durch den extramentalen Gegenstand, sondern vom *Obersten*, als eine Abkunft von Differenzierungs- und Einigungsprinzipien von der mens her. Das Erkennen und seine Stufen gehören mit hinein in jene näherhin schwer zu fassende innerlich gegenläufige und doch identische Bewegtheit der geistigen Einheit:

„Der Geist (mens) unterscheidet und verknüpft gleichzeitig alles durch einen wunderbaren gegenläufigen Fortschritt, in dem die göttliche und absolute Einheit schrittweise in Vernunft und Verstand hinab- und die eingeschränkte sinnhafte Einheit durch Verstand und Vernunft aufsteigt“³⁸.

In der einen großen Bewegung des Ausgehens des Einen von sich selbst in Andersheit, die einen realen Terminus hat: die endliche Welt und mit ihr zusammen den endlichen Geist, ist zugleich umschlossen und einbegriffen jene andere, sekundäre Bewegung, in der dieser endliche Geist als Ebenbild des unendlichen Geistes, als Ebenbild im Sein und so auch im Wirken, in der schöpferischen Hervorbringung, eine *rationale Welt* aus sich ausfaltet. So gibt es letztlich nur den Geist und seine Setzungen, cusanisch gesagt: jene *complicatio*, die der Geist darstellt, und seine Explikationen, die entitativ des göttlichen Geistes und die assimilativen des endlichen Geistes. Da aber der göttliche Geist die *complicatio omnium complicationum* ist, also auch noch den endlichen Geist mitsamt dessen Explikationen mitumgreift, gibt es schließlich in letzter Sicht überhaupt nur das Eine, das einshaft schlechthin alles in sich einfaltet, und seine Explikationen.

Göttlicher und menschlicher Geist stehen in verhältnismäßiger Beziehung zu ihren eigenen Schöpfungen. Das Erkenntnisproblem aber entscheidet sich darin, wie der menschliche Geist zu den göttlichen Schöpfungen steht³⁹. Cusanus

³⁷ EBD. Z. 8 ff.

³⁸ *De coni.* I, 4 (h III, N. 16, Z. 6 ff.).

³⁹ Vgl. W. SCHWARZ, a. a. O., S. 43.

sieht offenbar eine Möglichkeit, aus der Theorie der Erkenntnisweise des göttlichen Geistes (Entstehenlassen) auch eine Theorie des menschlichen Erkennens göttlicher Werke abzuleiten. Eben durch die Rückbeziehung auf den einen letzten Ursprung vermag der intentionale Terminus der Erkenntnisbewegung des menschlichen Geistes mit dem realen Terminus der Urbewegung des Geistes abbildhaft übereinzustimmen⁴⁰. *Realseiend* ist unter diesen Voraussetzungen dann zwar nicht gleichbedeutend mit *extramental* in dem Sinne, daß es überhaupt nicht von der mens gesetzt wäre, aber doch in dem Sinne, daß es nicht vom menschlichen Geist hervorgebracht, ihm gegenüber also vor-gesetzt, ihm gegen-stehend ist. So ist eine entschiedene Einheits-(als Geist-)Metaphysik, die unter Beziehung einer Form von Dialektik (der Andersheit) auch angesichts der Vieleinheit des endlichen Geistes und der Vielheit der Dinge zu bestehen vermag, die Voraussetzung für eine Erkenntnislehre, deren ebenso entschieden transzendentalidealistische Konsequenz durchaus vereinbar ist mit einem sozusagen empirischen (d. h. auf die Erkenntniserfahrung des endlichen Subjektes bezogenen) Realismus. Anders gesagt: Der Idealismus des endlichen Geistes vermag nur deshalb sich als Realismus – in dem Sinne, daß es von seiner Setzung unabhängige und ihm doch nicht unzugängliche Gegenstände gibt – darzubieten, weil er umgriffen ist von einem absoluten Idealismus, dem Idealismus des unendlichen Geistes.

Es ist klar, daß eine in der Konzeption des schöpferischen Geistes fundierte idealistische Erkenntnisauffassung, die in der Mathematik und dem an den mathematica ansetzenden *transumptiven* Denken relativ leichtes Spiel und ihren Modellfall hat⁴¹, ihre eigentliche Bewährungsprobe zu bestehen hat an der Sinneserkenntnis, der die sinnfälligen, extramentalen Dinge in anscheinend unaufhebbarer Ansicht gegen-stehen. Jedenfalls zeigt sich an dieser Stelle auch im Rahmen der sonst einheitlichen idealistischen Konzeption von *De coniecturis* doch auch wiederum die sich durchhaltende Auseinandersetzung jener zwei gegenstrebigen Tendenzen in der Gnoseologie des Cusanus⁴².

Kein Erkenntnisvollzug, der nicht Sein und Erkennen in Identität ist, ist absoluter Akt, reine Selbsttätigkeit *von oben* her. Auch das Höchste im endlichen Geist, die Vernunft, bedarf der Aktuierung, und als menschliche

⁴⁰ Vgl. *De fil.* 6 (h IV, N. 86, Z. 3 – 9): „Wie Gott selbst die Wesenheit aller Dinge ist, so ist auch die Vernunft, Gottes Ebenbild, aller Dinge Ähnlichkeitsbild (similitudo). Erkenntnis aber vollzieht sich durch Ähnlichkeit (per similitudinem). Da die Vernunft ein vernunfthaftes lebendiges Ebenbild Gottes ist, erkennt sie, wenn sie erkennt, in sich als der einen alles. Sich selbst aber erkennt sie dann, wenn sie sich in Gott so betrachtet, wie sie ist. Das ist dann der Fall, wenn Gott in ihr selbst ist. Alles zu erkennen bedeutet nichts anderes als sich als Ähnlichkeitsbild Gottes sehen. . .“.

⁴¹ Siehe oben Anm. 5 u. 8.

⁴² Siehe oben Anm. 3.

kommt sie zu dieser Aktuierung nicht anders als in der Begegnung mit der Welt, den sinnfälligen Gegenständen:

„Weil sie anders nicht aktuiert werden kann, wird sie Sinn, um durch dieses Mittel von der Potenz in den Akt zu gelangen“⁴³.

Obwohl an sich schon die Art der Darstellung der Abhängigkeit der Vernunft von der Sinnlichkeit hier hellhörig machen könnte, wird man sich vielleicht fragen, ob es so auch bei Cusanus schließlich nicht doch wiederum auf die aristotelische Konzeption vom *Nous* als *tabula rasa* hinauskomme, der zu seinen Inhalten nicht anders kommen kann als durch die Begegnung mit den Erfahrungsgegebenheiten und schließlich eben durch irgend eine Art von Abstraktion⁴⁴. Cusanus muß einen etwas komplizierten Vergleich erfinden, um diese von den Phänomenen des Erkenntnislebens her unabweisbare, seiner Gesamtkonzeption hier aber widerstreitende Abhängigkeit der geistigen Erkenntnis von der Sinnlichkeit und die darin liegende Verwiesenheit auf einen sinnfälligen extramentalen Gegenstand, der nur aposteriori erfaßt werden kann, einzubewältigen. Es ist das Bild von dem armen Adligen, der eigentlich von sich aus dazu berufen ist, Kriegsdienst zu leisten, diese Prärogative aber wegen seiner Armut nicht verwirklichen kann. Darum „unterwirft er sich vorübergehend, um dadurch die Mittel zu erwerben, durch die er sich in die Wirklichkeit des Kriegsdienstes bringen kann“⁴⁵. Es ist dies ein Bild für die durch die Endlichkeit eingeschränkte Spontaneität, für die durch die Leibbindung des menschlichen Geistes gebrochene Apriorität der Vernunftkenntnis. Es ist dies zugleich aber auch ein Versuch, mit der Lösung dieser (ihm offenbar auch bewußt gewordenen) Schwierigkeit fertigzuwerden nach dem Schema der Verbindung von *Abstieg* und *Aufstieg*⁴⁶, also im Rahmen der dialektischen Geistphilosophie, der Selbstvermittlung des Einen über sein Anderes. Die Vernunft „unterwirft sich selbst“, sie steigt herab zur Sinnlichkeit, aber nur um zu sich selbst als entfalteter Geistigkeit wieder aufzusteigen: „Es ist nicht die Absicht der Vernunft, Sinn zu werden, sondern vollkommener und in ihren Möglichkeiten verwirklichte Vernunft“. Wie der Adlige, wenn er (sozusa-

⁴³ *De coni.* II, 16 (h III, N. 159, Z. 13 f.).

⁴⁴ Nach THOMAS v. AQ., *S. theol.* I, q. 55, a. 2 in corp., haben, während die Potenz der höheren Intelligenzien von Natur durch ein apriorisches Innessein ihrer Erkenntnisgehalte (per species intelligibiles connaturales) immer schon vollendet ist, die „endlichen Intelligenzien, nämlich die Menschenseelen“, auf Grund ihrer Leibgebundenheit „ihr intellektives Vermögen nicht von Natur aus in vollendeter Wirklichkeit. . ., sondern es wird sukzessiv dadurch vollendet, daß sie species intelligibiles von den Dingen her empfangen“. Auch bei Cusanus hebt sich „unser bißchen Vernunft (nostra intellectualis portio)“, die des Anreizes durch die Sinne bedarf, ab von dem Hintergrund „vornehmerer Geistwesen“, die „nicht der Sinne bedürfen“, weil sie immer im Akt sind. *De coni.* II, 16 (h III, N. 160, Z. 1 – 6).

⁴⁵ *De coni.* II, 16 (h III, N. 159, Z. 15 ff.).

⁴⁶ EBD. Z. 10 f.

gen in der Selbstentfremdung) genügend Mittel gesammelt hat, um dann erst ganz er selbst zu sein und das zu leisten, was immer schon seine ureigene Angelegenheit war, so „kehrt die Vernunft zu sich selbst zurück in einer kreisförmigen vollkommenen Rückkehr (*circulari completa reditione*)“⁴⁷. In der scheinbaren Abhängigkeit von der Sinnlichkeit und von sinnfälligen Gegenständen zeigt sich Cusanus somit nichts anderes als jene Eigentümlichkeit (*condicio*) des Geistes, sich mit sich selbst zu vermitteln. Der Geist ist nicht nur der eine Ursprung alles Realseienden (als unendlicher Geist) und auch alles bloß gedanklich Seienden (mittels des endlichen Geistes), sondern er *steigt* auch, insoweit er als endlicher Geist sich einer Vielheit von Realseiendem gegenüber sieht, die er erkenntnismäßig bewältigen muß, zum Verstand und seinen Begriffen, zur Sinnlichkeit und ihren Vorstellungen *ab*, um über sie zu seiner Einheit zurückzukehren. Ja, indem der Geist bis in die Vielheit der Sinnlichkeit *absteigt*, vollzieht sich eben darin ein *Aufstieg* der Sinnenwelt über den schon vereinheitlichenden Verstandesbereich zur Vernunfteinheit, aus der Kontraktion zur Universalität, aus den Verschattungen zur lichten Klarheit⁴⁸. Selbstvermittlung der Einheit über die Andersheit heißt hier also: der Vernunft über Verstand und Sinnlichkeit. So bleibt im ganzen vielschichtigen Erkenntnisvorgang, mag endliches Erkennen es noch so sehr mit Vielheit und Gegensätzen zu tun haben, doch die Einheit des Denkens gewahrt, das in sich schon einhaft *einfalet*, was immer ihm *ausgefaltet* als Verstandes- oder Sinnesgegenstand entgegentritt. Darum führt auch die Bewegung der Welterkenntnis, wie der Geist sie in den sich ständig ausweitenden Wissenschaften vollzieht, ihn nicht immer weiter von sich weg in eine einheitsferne Vielheit, sondern gerade immer tiefer in sich hinein und damit zugleich auch immer mehr über sich hinaus zur absoluten Einheit:

„Je eindringlicher nämlich er sich selbst in der von ihm explizierten Welt betrachtet, desto fruchtbarer wird er in seinem eigenen Innern, da sein Ziel ja der

⁴⁷ EBD. Z. 11–15. Der Kreislauf bei Proklos das Symbol für den neuplatonischen Gedanken der *ἐπιστροφή πρὸς ἑαυτόν* als Form der Bewegtheit des Geistes (s. h III z. d. St.). – Vgl. auch *De fil.* 6 (h IV, N. 86, Z. 11 ff.): „Die Vernunftkraft, die sich um ihrer Jagd willen verstandesmäßig und sinnlich ausweitet, sammelt sich wieder, wenn sie sich von dieser Welt hinweghebt. Es kehren nämlich die Vernunftkräfte, die in den Sinnes- und Verstandesorganen partizipiert werden, zu ihrem Vernunftzentrum zurück, um in vernunfthaftem Leben in der Einheit, aus der sie ausgeströmt sind, zu leben“.

⁴⁸ *De coni.* II, 16 (h III, N. 157, Z. 4–14): „Wenn das Licht der Intelligenz in den Schatten der Sinnlichkeit absteigt und die Sinnlichkeit zur Vernunft im Dreierschritt aufsteigt, entstehen in der Mitte zwei Gebilde, die ich mit dem Namen Verstand bezeichnen will. . . [Unterscheidung im Verstand noch einer *apprehensiven* und *imaginativen* Stufe]. Die Vernunft steigt in unserer Seele nur deshalb in die Sinnlichkeit ab, damit das Sinnfällige zu ihr aufsteige. Das Sinnfällige steigt zur Vernunft auf, damit die Intelligenz zu ihm absteige. Der Abstieg der Vernunft zum Sinnfälligen und der Aufstieg des Sinnfälligen zur Vernunft ist dasselbe“.

unendliche Geist ist, in dem allein erst er sich in seinem Wesen schauen wird. . . Um so höher steigen wir zur Verähnlichung mit ihm auf, je tiefer wir in unsern Geist vordringen, da er selbst dessen einziges Lebenszentrum ist. Aus diesem Grunde trachten wir mit naturhaftem Verlangen nach Wissenschaft, die uns vervollkommnet"⁴⁹.

Letztlich ist es der eine sich selbst bewegende, sich selbst darstellende, sich selbst anschauende, d. h. der sich selbst als Geist vollziehende Geist, der in aller Seinsvermittlung und allen Erkenntnisweisen tätig ist.

Dem Verhältnis der Erkenntnisweisen zueinander und den noologischen Folgerungen, die Cusanus daraus zieht, soll aber jetzt nicht weiter an Hand von *De coniecturis* nachgegangen werden, da diese Schrift in den letzten Jahren systematisch und quellenanalytisch mehrfach eingehend behandelt worden ist⁵⁰. Die gleiche Spur soll darum anschließend noch in der weniger behandelten Schrift *De quaerendo deum* verfolgt werden. In ihr handelt es sich um eine Untersuchung „über den Sinn des Namens Gottes“ (circa nominis dei rationem)⁵¹. Es ist das cusanische Urthema: das Wissen des Nichtwissens, der Mensch vor dem unbekanntem Gott. Welcher Sinn kann überhaupt mit dem Gottesbegriff verbunden werden, wenn Gott wesentlich das ist, „was keine menschliche Vernunft begreifen kann“⁵²? Und wie soll im menschlichen Horizont auch nur eine Suche möglich sein, wo soll sie ansetzen, wenn „der Suchende (zugleich) wissen muß, daß weder in der Welt noch in allem, was der

⁴⁹ *De coni.* I, 1 (h III, N. 5, Z. 13 – 20).

⁵⁰ von der grundlegenden Monographie von J. KOCH, *Die Ars coniecturalis...* (siehe oben Anm. 3; dazu noch *Nikolaus von Kues und Meister Eckhart. Randbemerkungen zu zwei in der Schrift De coniecturis gegebenen Problemen*: MFCG 4 (1964), S. 164–173), dem wichtigen quellenanalytischen Beitrag von R. HAUBST, *Die Thomas- und Proklos-Exzerpte des „Nicolaus Treverensis“ in Codicillus Strassburg 84*: MFCG 1 (1961), S. 17 – 51, insbesondere S. 45 ff., der Aufsatzreihe S. OIDE, P. HIRT, R. HAUBST, *Zur Interpretation von De coniecturis*: MFCG 8 (1970), S. 147–198, bis hin zur lateinisch-deutschen Ausgabe mit Einführung und Anmerkungen von J. KOCH u. W. HAPP, *Philos. Bibl.* Bd. 268 (Hamburg 1971) und dem Erscheinen der Heidelberger Akademieausgabe mit großem Apparat und den Annotationes von J. KOCH (h III, Hamburg 1972). Dazu (im Rahmen umfassenderer Untersuchungen) M. DE GANDILLAC, *Nikolaus von Kues. Studien zu seiner Philosophie und philosophischen Weltanschauung*, deutsche (vom Verfasser grundlegend überarbeitete) Ausgabe (Düsseldorf 1953), insbes. S. 159 ff.; W. SCHWARZ, *Das Problem der Seinsvermittlung...* (siehe oben Anm. 3), insbes. S. 163 ff.; E. FRÄNTZKI, *Nikolaus von Kues und das Problem der absoluten Subjektivität*: Monographien z. philosoph. Forschung Bd. 92 (Meisenheim am Glan 1972), insbes. S. 102 ff.; H. SCHNARR, *Modi essendi. Interpretationen zu den Schriften De docta ignorantia, De coniecturis und De venatione sapientiae von Nikolaus von Kues*: BCG Bd. 5 (1973), insbes. S. 40 ff.

⁵¹ *De quaer.* Prol. (h IV N. 16, Z. 3 f.).

⁵² *De quaer.* 1 (h IV, N. 18, Z. 3).

Mensch erfaßt, etwas Gott Ähnliches ist⁵³? Wie Cusanus an die Lösung dieser Aporie herangeht, nämlich durch Selbstreflexion des Erkennens in seinen verschiedenen Weisen und deren Rückführung auf ihre Möglichkeitsbedingungen, ist höchst bezeichnend für jene *transzendente Wende*, wie sie sich, offenbar unter dem Einfluß neuplatonischen Gedankengutes, im Übergang von *De docta ignorantia* zu *De coniecturis* bei Cusanus vollzogen haben muß.

Die Untersuchung in *De quaerendo deum* beginnt zwar *von unten*, vom scheinbar Nächstliegenden und Handgreiflichsten her, der sinnlichen Wahrnehmung, mit dieser aber, insofern sie selbst zum Gegenstandsfeld einer höheren Erkenntnisweise gehört: „Wir müssen also die Natur der sinnlichen Schau vor dem Auge der intellektuellen darlegen und daraus uns eine Leiter für den Aufstieg herstellen“⁵⁴. Wäre die Sinneserkenntnis das einzige Erkenntnisvermögen im Menschen, würde sie nicht von einem höheren Erkenntnisvermögen überformt, dann wäre die Erkenntnisreflexion überhaupt nicht möglich, dann könnte die Sinneserkenntnis überhaupt nicht als solche in ihrer Eigenart und Begrenztheit erfaßt und gerade in der Erfassung ihrer Begrenztheit überstiegen werden. In der *absteigenden* Hierarchie der *Seinsweisen*, die mit der *aufsteigenden* Hierarchie der *Erkenntnisweisen* zusammengeht, nimmt die Welt des Sinnfälligen (*sensibilia*) die unterste Stufe ein. Ihr als ihrem Gegenstand gegenüber sind schon die Sinne als Erkenntnisvermögen *causa altior*, die Bedingung ihrer Möglichkeit und ihre lebendige Einheit: „Alles, was im Bereich der Sinnesgegenstände ausgefaltet ist, ist eingefaltet auf kraftvollere Weise und nach Art des Lebendigen und auf vollkommenerer Weise im Bereich der Sinne“⁵⁵, oder wie es in *De coniecturis* lapidarer formuliert ist: „Es gibt keinen Sinnesgegenstand, wenn die Einheit der Sinne nicht existiert“⁵⁶.

Haben so schon die Sinne als erkennende eine Priorität vor dem Sinnfälligen als dem Erkannten, so steht über ihnen der Verstand, der – wenn man es so sagen darf – noch *erkennender* ist als sie:

„Nicht der Geist, der im Auge ist, unterscheidet, sondern in ihm bewirkt ein höherer Geist die Unterscheidung. . . Dies beweist uns, daß der Geist, der im Sinn ist, durch ein höheres Licht, nämlich das des Verstandes, den Vollzug seiner Tätigkeit erreicht“⁵⁷.

⁵³ EBD. N. 18, Z. 14 f.

⁵⁴ EBD. N. 19, Z. 13 ff.

⁵⁵ EBD. N. 30, Z. 7 ff.

⁵⁶ *De coni.* I, 8 (h III, N. 72, Z. 1 f.).

⁵⁷ *De quaer.* 2 (h IV, N. 33, Z. 6–14) vgl. *De coni.* I, 8 (h III, N. 32): „Der Sinn empfindet (*sentit*) und unterscheidet nicht. Alle Unterscheidung stammt nämlich vom Verstand. . . Wenn also durch den Sinn. . . dieses von jenem Sinnfälligen unterschieden wird, so steigt dies aus dem Eigenbereich des Verstandes (*ex rationali proprietate*) herab. Deswegen verneint der Sinn als solcher nicht, verneinen ist nämlich Sache der Unterscheidung; der Sinn stellt nur fest, daß etwas Sinnfälliges da ist, aber nicht dieses oder jenes. Die Sinne benutzt also der Verstand als

Die Erkenntnisbewegung vollzieht sich also auf jeder Stufe immer schon kraft der nächsthöheren Stufe. Obwohl es sich bei der Erkenntnis um eine Bewegung des Aufstiegs handeln soll, wirkt (um es bildhaft zu sagen) die bewegende Kraft nicht in der Richtung *von unten nach oben*, nicht im Sinn einer Kausalität des Sinnesgegenstandes auf die Sinne und über diese auf den Verstand, sondern *von oben nach unten*, im Sinn einer erhellenden und so etwa Farben überhaupt erst sichtbar machenden Einwirkung der Sinne auf das Sinnfällige, einer einigenden und unterscheidenden Einwirkung des Verstandes auf das von den Sinnen bereitete Gegenstandsmaterial. Daß auch der Verstand, obwohl er selbst schon Subjekt von Erkennen und *erkennender* ist als die Sinne, doch auch noch Objekt von Erkennen und darin abhängig und bedingt durch ein noch höheres Erkenntnisvermögen ist, ein Vermögen der Unterscheidung, unabhängiger und deshalb (sozusagen) unbestechlicher *Beurteilung* auch noch der Verstandesurteile, das zeigt Cusanus hier am Beispiel der Differenzierung der logischen Modalität von Verstandesurteilen:

„Die Vernunft ist wie ein freies Sehen, d. h. sie ist ein wahrhaftiger und einfacher Richter aller Verstandesgründe. In ihr ist keine Beimischung mit den Eigengestalten des Verstandes, so daß ihr schauhaftes Urteil über die Verstandesurteile in der Mannigfaltigkeit dieses Bereiches klar ist. So urteilt nämlich die Vernunft, daß das eine Verstandesurteil notwendig, das andere möglich, das zufällig, das unmöglich, das beweisend, das sophistisch ist. . .“⁵⁸.

Wie die Sinnenwelt sich vor dem Forum der Vernunft als nicht autark, als von Möglichkeitsbedingungen bedingt, die in ihr selbst, da von anderer Seinsart, nicht faßbar sind, wie also schon die Sinne (oder jedenfalls deren wahres Wesen) im Horizont des Sinnfälligen unbekannt sein und bleiben müssen, wie das Sehen – um bei dem cusanischen Exemplarfall zu bleiben – das Erkenntnisprinzip der ganzen Welt des Farbigen ist und trotzdem, um alle Farben unverfälscht wiedergeben zu können, selbst ohne Farbe sein muß, in analoger Weise zu- und zugleich übergeordnet ist das Vernunftsprinzip der Verstandeswelt:

„Das Verstandesmäßige wird nämlich von der Vernunft erfaßt, aber die Vernunft findet sich nicht im Verstandesbereich, da die Vernunft ist wie das (sehende) Auge und das Verstandesmäßige wie die Farben“⁵⁹.

Die eingehendere Untersuchung der Sinneserkenntnis, des Verhältnisses des Sehens zu seinem *farbigen* Gegenstand und des Bedingtheitsbeides durch das Licht geschieht in *De quaerendo deum* nicht um ihrer selbst willen. Sie hat exemplarische Bedeutung nur im Rahmen dessen, was im Grunde der Entwurf

Werkzeug zum Unterscheiden des Sinnfälligen, doch er selbst ist es, der im Sinn das Sinnfällige unterscheidet“.

⁵⁸ *De quaer.* I (h IV, N. 25, Z. 5–11).

⁵⁹ EBD. Z. 2 ff.

einer transzendentalen Reduktion ist, in der der Erkennende in der Reflexion auf seine Erkenntnisweisen zurückgeht auf die Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis auf ihren verschiedenen Stufen und darin schließlich bis zum letzten Möglichkeitsgrund vorstößt, nicht nur aller Gegenstände der Erkenntnis, sondern auch noch des so reflektierenden, mit Hilfe der Vernunft die Reflexion so weit vorantreibenden Subjektes selbst. Die Untersuchung wird von Cusanus für die andern Stufen der Erkenntnis allerdings hier nur skizzenhaft weitergeführt:

„Auf gleiche Weise (wie von den Sinnen, die des Lichtes der Unterscheidungsgabe des Verstandes bedürfen) denke dasselbe von der Vernunft, die das Licht des unterscheidenden Verstandes ist und von dieser erhebe dich zu Gott, der das Licht der Vernunft ist“⁶⁰.

Worum es Cusanus mit all diesen gnoseologischen Untersuchungen geht, ist offenbar die Herausstellung der Priorität des Erkennens vor seinem Gegenstand. In der Hierarchie der Seins- und Erkenntnisweisen verhält sich die je höhere zu der niederen wie das Erkennende zu seinem Gegenstand, wie die einigende Einheit zum Vielen, dem disparaten Vielerlei der Sinneswelt, den auseinanderfallenden Gegensätzen der Verstandeswelt, wie das erhellende Licht zu seiner stufenweise fortschreitenden Abschattung⁶¹, wie die bestimmende Form zum bestimmbareren Material der Erkenntnis, wie das Wahre zum bloß dem Wahren Ähnlichen (des Verstandes) und dem Konfusen (der Sinnlichkeit). Das Erkennende als *causa altior* gehört jeweils selbst nicht zu dem Bereich, den es erkennend erfaßt bzw. setzt. Und, so läuft der Gedankengang, wie gleich noch zu zeigen sein wird, weiter, die Unfaßbarkeit Gottes bedeutet schließlich nichts anderes als die Unfaßbarkeit des absoluten prius jeder Gegenständlichkeit überhaupt, die Unerkennbarkeit der letzten Möglichkeitsbedingung jeder Erkenntnis – Unfaßbarkeit, Unerkennbarkeit des Höchsten jedenfalls für den, der sich ihm *von unten*, von der Gegenstandsseite, den *sensibilia* oder *rationabilia*, her zu nähern sucht, ihn noch in einem Bereich der Gegenständlichkeit, und sei es auch der der *intelligibilia*, zu finden trachtet. Anders gesagt (so stellt sich die Problematik für Cusanus): Wenn jede Erkenntnisweise eine Bedingung ihrer Möglichkeit voraussetzt, die sie zugleich übersteigt, wie soll dann begriffen werden, was auch die Vernunft noch bedingt und über sie hinausgeht? Es ist, als ob die Farbe das Sehen begreifen wollte und dieses, was als Möglichkeitsbedingung aller Farbigkeit gerade nicht von der Welt der Farbigkeit sein kann, doch in dieser ihrer eigenen Welt, in der es nichts gibt, nichts antreffbar ist, was nicht farbig ist, doch wie einen farbigen Gegenstand unter anderen feststellen wollte. Es ist, als wollte der Verstand, der nur erkennt, indem er unterscheidet, die Gegensätze auseinanderhält, in

⁶⁰ *De quaer.* 2 (h IV, N. 36, Z. 1 ff., dazu N. 35, Z. 8 ff.).

⁶¹ nach der Gleichung von *Einheit* und *Licht*, *Andersheit* und *Dunkelheit* in den sich gegenläufig durchdringenden Pyramiden der figura P (*De coni.* I, 9: h III, N. 41 f.).

dessen Welt also allein das Sich-nicht-Widersprechende überhaupt Gegenstand sein kann⁶², die zusammenschauende Vernunft mit ihren Koinzidenzeinsichten begreifen wollte⁶³. Daraus folgt nun für die Erfäßbarkeit des Wesens des Absoluten, den gesuchten *Sinn des Namens Gottes* insbesondere: Was als das Bedingende selbst nicht zum bedingten Erkenntnisbereich gehört, kann in ihm überhaupt nicht mit seinem eigentlichen Namen benannt werden, sondern höchstens annäherungsweise, symbolisch, im übertragenen Sinne nach den Bedingungen und beschränkten Möglichkeiten eben dieses Bereiches. So würden die Farben (um im Rahmen des bildhaften Beispiels des Cusanus zu bleiben), wenn sie über die Tatsache ihres Bedingt- und Bestimmtheits durch ein Höheres aufgeklärt würden und es benennen sollten, auf keinen Fall weiter als bis zur Konzeption eines Höchsten im Bereich der Farbigkeit kommen. Da ihnen jeder Name fehlt für etwas, was nicht zur Welt der Farben gehört, würden sie „die höchstmögliche Schönheit der leuchtendsten und vollkommensten Farbe“ zu ihrem König erklären⁶⁴ und damit, das Licht und das Sehen selbst anvisierend, es zugleich doch verfehlen. Sollte nun der Verstand, obwohl „nirgends im ganzen Bereich des Verstandes die Vernunft berührt“ wird, diese höhere Richterinstanz namhaft machen wollen, so würde er sie doch nicht anders als Grenze und als letzte Vollendung seines eigenen Bereiches hinstellen können⁶⁵. Auch er würde also, indem er das ihn bedingende und zugleich übersteigende Erkenntnisprinzip anvisiert, es doch zugleich in seinem eigentlichen Wesen gerade verfehlen. Und wenn Cusanus in *De coniecturis* sich selbst korrigiert, daß er in *De docta ignorantia* von Gott nicht *divinaliter*, sondern *intellectualiter* gesprochen habe⁶⁶, dann kann das nur heißen, daß er auf dieser Stufe der Entfaltung seiner Lehre vom Nichtwissen und der Koinzidenz auch die Aussagen der Vernunft über Gott noch zu wörtlich genommen, den bloß konjekturalen Charakter auch der Vernunftausagen noch nicht genügend in Rechnung gestellt habe, daß er noch nicht zu durchschauen vermochte, daß auch jener Ineinsfall der Gegensätze, obwohl der Verstand ihn schon nicht mehr zu begreifen vermag, noch nicht das absolut Eine, das Absolute selbst ist, sondern nur das Letzte, was menschliches Erkenntnisvermögen auf seiner höchsten Stufe in seinem Hindenden auf

⁶² *De coni.* II, 2 (h III, N. 81). „Zu wissen, daß sich alles auf dieses Prinzip, daß das Zusammenfallen kontradiktorischer Gegensätze vermieden werden muß, zurückführen läßt, tut allen Wissenschaften, die man mit dem Verstand erforschen kann, Genüge“ (8 ff.).

⁶³ „Wenn du über die Vernunftwahrheit Untersuchungen anstellst, muß du dich der Vernunftbegriffe bedienen, die keinen unvereinbaren Gegensatz kennen, da die Unvereinbarkeit nicht von der Natur der Vernunftseinheit sein kann“ (*De coni.* I, 6; h III, N. 25, Z. 1 ff.). Siehe oben Anm. 35.

⁶⁴ *De quaer.* 1 (h IV, N. 23, Z. 12 f.).

⁶⁵ *De quaer.* 1 (h IV, N. 25, Z. 13 ff.).

⁶⁶ *De coni.* I, 6 (h III, N. 24, Z. 1 ff.); dazu auch I, 5 (N. 21, Z. 1 ff.).

Gott gerade noch faßt. Und erst wenn die Vernunft auch ihr eigenes Wissen noch als bloßes Näherungswissen weiß⁶⁷, wenn sie von der gerade noch erreichten *Mauer des Paradieses* aus⁶⁸ Gott in jenem überhellen Lichte sieht, das für sie undurchdringliches Dunkel ist⁶⁹, darf sie hoffen, nicht mehr bloß *intellectualiter*, sondern *divinaliter* von Gott zu sprechen – soweit dies überhaupt außerhalb des Wortes Gottes selbst möglich ist.

Bei der Konzeption einer Hierarchie der Erkenntnisweisen, wie Cusanus sie in *De quaerendo deum* vorlegt, in der die je höhere die niedere bedingt, beherrscht, erleuchtet, ist die entscheidende Frage natürlich die, ob in dem stufenweisen Aufstieg (scalaris ascensus)⁷⁰ mit der in der Selbsterfahrung des Erkennenden sich eröffnenden, noch über den Verstand hinausgehenden Erkenntnisweise der Vernunft die höchste und die Endstufe erreicht ist. Wenn auch die höchste Erkenntnisweise noch eine Bedingung ihrer Möglichkeit voraussetzt, die als solche sie notwendigerweise zugleich übersteigt, dann muß diese dann die absolut höchste, das schlechthin unbedingt Bedingende, *ὑπόθεσις ἀνυπόθετος*, sein. Wenn über der sogar Widersprüche noch einigenden Vernunft eine noch höhere Einheit auftaucht, dann kann diese nur die absolute Identität vor jeder Differenz, dann muß diese die Identität von Erkennen und Sein⁷¹ oder, in der Wahrheitsstaffelung von *De coniecturis* gesagt, die Wahrheit selbst sein, das eine Wahre, das Eine als Wahrheit über all dem bloß Wahrscheinlichen (verisimilia) des Verstandes und auch noch dem mannigfachen Wahren der Vernunft.

Tatsächlich „können auch die Vernunftnaturen nicht leugnen, daß auch ihnen ein König vorgesetzt ist“⁷².

Dies ist „der König der Könige. . . , denn er ist der König der vernunfthaften Natur, welche die Herrschaft hat über die Verstandesnatur, welche herrscht über die Sinnlichkeit, die wiederum herrscht in der Welt der sinnfälligen Dinge“⁷³.

⁶⁷ *De coni.* I, 5 (h III, N. 21, Z. 14 ff.): Auch die scharfsinnigste Antwort auf die Frage nach Gott bleibt „konjunktural, da eine genaue Antwort sowohl für den Verstand als auch für die Vernunft unaussagbar und unerreichbar bleibt“.

⁶⁸ nach dem Bild aus *De vis.* 9 (p I, fol. 103^v, Z. 17; vgl. auch das ganze Kapitel 10).

⁶⁹ „deum. . . lucem omni cognitione inaccessibilem“ *Comp.* I (h XI/3, N. 2, Z. 11 f.).

⁷⁰ *De quaer.* 2 (h IV, N. 32, Z. 3).

⁷¹ in der Sprache der Zahlensymbolik: die 1 noch vor der 10 als Wurzel der Zehnerpotenzen (siehe *De copi.* I, 3; h III, N. 10 f.).

⁷² *De quaer.* I (h IV, N. 26, Z. 1 f.).

⁷³ *De quaer.* I (h IV, N. 27, Z. 4 – 8). – Die Grundstruktur einer Art *noologischen Gottesbeweises* ist bei AUGUSTINUS, *De libero arbitrio* II, vorgezeichnet. Die Wahrheit, unter deren Richtmaß, was niemand leugnen wird, auch noch die Vernunft, das höchste in der Hierarchie der Erkenntnisvermögen (8 ff.) steht, weist sich eo ipso als Gott selbst aus. „. . . das Dasein Gottes wird sich offenbaren, sobald ich. . .

Der Aufweis der Tätigkeit des Verstandes (als des Unterscheidungsvermögens) in der Sinnlichkeit, der Vernunft (als des zusammenschauenden Erkenntnisvermögens) im Verstand führt also weiter zum Aufweis des Wirkens Gottes in der Vernunft, in dessen *Licht* wir schließlich, wenn eben auch vermittelt durch jene stufenweisen Abschattungen, alles erkennen, was wir überhaupt erkennen. Das ist das Kernstück dieses ganzen Gedankenganges, das auch noch im Wortlaut folgen soll:

„Wenn du durch das, was du beim Sehen erfahren hast, so weiter schreitest, wirst du erfahren, wie Gott. . . so alles ist, was in einem jeden Seienden, was es gibt, ist, wie das unterscheidende Licht (des Verstandes) in den Sinnen und das vernunft-hafte Licht in den Verstandesurteilen. . . und in seinem Licht all unser Erkennen ist, so daß nicht wir es sind, die erkennen, sondern eher er in uns. Und wenn wir so zur Erkenntnis Gottes emporsteigen, werden wir, obwohl er selbst uns unbekannt bleibt⁷⁴, doch nur in seinem Lichte, das auch in unserm Geiste herrscht, bewegt. . . Wie das Sein von ihm abhängt, so auch das Erkenntwerden“⁷⁵.

„Nicht wir, sondern eher er in uns“ – wie immer man das verstehen will: Gott ist jedenfalls im Denken immer schon anwesend, nicht als sein Ergebnis,

zeigen werde, daß es ein Sein gibt, das über der Vernunft steht“ (14). – „... erhabener ist als unser Verstand und die Vernunft. Siehe, das ist die Wahrheit“ (34). „Keiner urteilt über sie, und niemand urteilt richtig ohne sie. Das alles macht offenbar, daß sie ganz ohne jeden Zweifel besser ist als unser Verstand, der für sich allein nur durch sie weise wird, um nicht über sie, aber mit ihr über alles andere zu urteilen“ (38).

⁷⁴ Cusanus wird hier offenbar selbst auf den drohenden Widerspruch zwischen einer seiner Grundthesen und dem tatsächlichen Vorgehen seines eigenen Denkens aufmerksam. Obwohl er die Inkommensurabilität des unendlichen Gottes zu allem endlichen Denken so sehr betont, erscheint Gott doch immer wieder wie selbstverständlich am Ende seiner Ableitungen. Auch hier, wo Gott in der Reflexion der Erkenntnis auf ihre Möglichkeitsbedingungen als letzte Stufe des Aufstiegs von der Sinneserkenntnis her erscheint, ist nicht ein eigentlicher Gottesbeweis geführt, sondern nur eine Art ursprüngliches Gottesverständnis des Erkennenden als solchen zur Explikation gebracht. Dieses *Emporsteigen zur Erkenntnis Gottes* geht für Cusanus offenbar durchaus zusammen mit der oben herausgestellten Unmöglichkeit, Gott bei seinem eigentlichen eigenen Namen zu nennen, das Wesen Gottes zu erfassen. Wie ein solches Erkennen des Unbekannten (und unbekannt Bleibenden) möglich sein soll, dafür gibt *Theol. complem.* 2 (p II, fol. 93^r) eine Verständnishilfe durch die ausdrückliche Unterscheidung von *Daß-ist* und *Was-ist*. Man kann das eine wissen ohne das andere, insbesondere wo es sich um Grund und Möglichkeitsbedingung von Wissen überhaupt handelt (vgl. Verf. *Zusammenfall der Gegensätze und Philosophie des Nichtwissens*: Gegenwart und Tradition, Festschrift für B. Lakebrink, (Freiburg 1969), S. 98 ff.).

⁷⁵ *De quaev.* 2 (h IV, N. 36, Z. 3–12). Vgl. *De con.* I, 5 (h III, N. 19, Z. 3 ff.): „Die Gewißheit von dieser absoluten Einheit ist die genaueste, auch daß der Geist alles in ihr und durch sie bewirkt. Jeder suchende und forschende Geist sucht nur in ihrem Licht, und es kann keine Frage geben, die sie nicht voraussetzte“.

sondern als seine Voraussetzung, als dasjenige, was, transzendentallogisch gesehen, dasein muß, damit überhaupt gedacht werden kann⁷⁶.

Ist in einer transzendentalen *Reduktion* die letzte, die unbedingte Möglichkeitsbedingung von Erkennen überhaupt erreicht, von der letzten Spur des Lichts in der äußersten Abschattung der Sinneserkenntnis her die Lichtquelle selbst, dann kehrt sich in einer transzendentalen *Deduktion* die Perspektive um: Alles Erkennen erscheint als von vornherein von dem Einen, das absolutes Erkennen ist, her ausgehend. Ist ein solches Absolutes, dann ist es in allen Erkenntnisweisen immer schon am Werk und in einer transzendentalen Reflexion auf sie und ihre Möglichkeitsbedingungen letztlich auch erreichbar. Das transzendental-transzendierende Denken (d.h. das nicht in die Tiefe der Dinge auf ihre Seinsgründe, sondern in die eigenen Tiefen des Subjektes auf die Möglichkeitsbedingungen von Erkenntnis transzendierende) erfährt sich in eben diesem Transzendieren als aufgehoben in einem deszendierenden Denken. Es wird offenbar, daß das Denken nur deshalb seinen *Aufstieg* in der Sinnlichkeit ansetzen konnte, weil es in dieser, logisch früher, im *Abstieg* an seinen Endpunkt angelangt ist, daß es den Weg seiner Identifikation nur deshalb bei der konfusen Vielheit beginnen konnte, weil diese nichts anderes ist als das Äußerste seiner Alteration. Transzendental gesehen ist alles Erkennen nicht nur letztlich (im ascensus) Erkennen Gottes, sondern von vornherein (im descensus) Erkennen Gottes – wobei *Gottes* zugleich und in einem genitivus obiectivus (transzendental-reduktiv) als auch genitivus subjectivus (transzendental-deduktiv) ist. Schärfer als Cusanus in *De coniecturis* kann man das gar nicht formulieren:

„Die göttliche Vernunft (intellectus divinus) ist allein alles, was in einer jeden Vernunft erkennt (in omni intellectu intelligit) und in einem jeden Erkennbaren erkannt wird (in omni intelligibili intelligitur)“⁷⁷.

In der Perspektive der dialektischen Geist/Einheitsmetaphysik, wie sie im Denken des Cusanus in der Phase von *De coniecturis* vorliegt, kann man also schließlich sagen: Sein ist die Bewegtheit des Einen, das sich durch Alteration über die Seinsstufen und durch Identifikation über die Erkenntnisstufen mit sich selbst vermittelt. Das All des Seienden erscheint dann als konstituiert durch die absteigende Bewegung der Seinsmitteilung von dem Einen her, das Geist ist, bis hin zum Sinnfälligen, das als die weitestmögliche Entfernung des

⁷⁶ W. SCHWARZ, a. a. O. S. 182. Vgl. S. 285 f.: „Worauf beruht denn die Evidenz des Hypothesisbeweises? Doch darauf, daß der Geist die Hypothesis in sich schaut, in seinem Denken am Werk sieht. 'Ich denke, und insofern ist Gott notwendigerweise in mir', so könnte man den Cartesianischen Existenzbeweis abwandeln. Das Sein, das Hypothesis des Denkens ist, ist selbst Denken. . . Der Hypothesisbeweis war der Aufweis der Realität des apriorischen Bestimmungsgrundes meines Denkens in meinem Denken“.

⁷⁷ *De con.* II, 12 (h III, N. 168, Z. 27 f.).

Einen in die Andersheit zugleich den Punkt der Umkehr zur Wiedervergeistigung markiert.

Am Ziel der transzendentalen Reduktion (in der sich also die Hierarchie der Erkenntnisweisen und ihre Bedingungsbeziehungen eröffnet haben) kehrt sich dann auch die Aporie des Anfangs von *De quaerendo deum* gleichsam um: Wenn es zunächst unmöglich erschien, Gott zu finden, ja auch nur zu suchen, da „weder in der Welt noch in allem, was der Mensch begreift, etwas Gott Ähnliches“ angetroffen werden kann⁷⁸, so heißt es jetzt: „Wenn in rechter Weise gesucht wird⁷⁹, ist es unmöglich, ihn, der überall ist, *nicht* zu finden“; denn „alles ist Gott, der der Ursprung des Entströmens ist, die Mitte, in der wir uns bewegen und das Ziel, in das alles zurückfließt“⁸⁰. Diese überraschende These von der Unmöglichkeit, Gott *nicht* zu finden, von *De quaerendo deum* geht zusammen mit der von der Selbstverständlichkeit des Absoluten, das in jeder Frage nach ihm immer schon vorausgesetzt wird und das überhaupt nicht in Zweifel gezogen werden kann, wie sie Cusanus in *De coniecturis* vertritt⁸¹ – Thesen, die doch offenbar in einer gewissen Spannung zur Lehre vom unaufhebbaren Nichtwissen wie überhaupt zur Thematik von der *Gottsuche* und vom *deus absconditus* stehen.

Überhaupt scheint, was das Verhältnis des Unendlichen zum Endlichen angeht, die Einführung des dialektischen Prinzips der Selbstvermittlung, der Einheit durch Andersheit, zu einer bedeutsamen Akzentverschiebung im Verhältnis zur Grundkonzeption von *De docta ignorantia* zu führen. Zwar wird auch in *De coniecturis* von Anfang an die Grundregel von der Inkommensurabilität der Wahrheit mit dem dem menschlichen Geist erreichbaren Wahren ausdrücklich betont, um den bloß konjekturalen Charakter alles menschlichen Erkennens zu unterstreichen⁸². Tatsächlich aber dient dann durchgehend der Vergleich von mens nostra und mens divina zur gegenseitigen Erhellung. Dabei wird sowohl das Vergleichbare, insbesondere das Schöpferische des Geistes in der Hervorbringung seiner Welt, als auch die darin sich zeigende Andersheit herausgestellt: daß das Schöpfertum des endlichen Geistes nicht auf die Realwelt, sondern auf die Gedankenwelt sich bezieht⁸³. Wenn alles endliche Erkennen sich auch nur als Annäherung, unbeendliche Annäherung an die Wahrheit

⁷⁸ *De quaer.* I (h IV, N. 18, Z. 4 f.).

⁷⁹ Nach dem Gang der Untersuchung ist zu verstehen: eben auf dem Weg der transzendentalen Reflexion.

⁸⁰ *De quaer.* I (h IV, N. 31, Z. 13–17).

⁸¹ *De coni.* I, 5 (h III, N. 19, Z. 5 ff.).

⁸² *De coni.* Prol. (h III, N. 2, Z. 6 ff.): „Wenn unser tatsächliches Wissen zum größtmöglichen, für den Menschen (aber) unerreichbaren Wissen (nämlich der praecisio veritatis) in keinem Verhältnis (nulla proportione) steht, so macht der ins Ungewisse führende Abfall unserer schwachen Fassungskraft von der Reinheit der Wahrheit unsere Aussage über das Wahre zu Konjekturen“.

⁸³ *De coni.* I, 1 (h III, N. 5, Z. 1–13).

darstellt, so werden endliches und unendliches Erkennen doch von vornherein in ein Verhältnis gebracht; zwar in das Verhältnis der Andersheit, aber mit *Andersheit* ist von vornherein nicht bloß der Gegensatz angezeigt, sondern zugleich auch die Vermittlung, ja gegenseitige Vermittlung:

„Es wird also die Einheit nur durch Vermittlung der Andersheit (mediante alteritate) erreicht. . . Und aus demselben Grund wird auch die Andersheit nicht durch sich selbst erreicht, so daß die Andersheit nur vermittels der Einheit (mediante unitate) erreicht wird“⁸⁴.

Der Kreislauf der absteigenden Seinsvermittlung und des vermittelten Erkenntnisanstieges läßt das Andere dem Einen gegenüber nicht als ein *ganz Anderes* erscheinen, sondern eben als Anderes des Einen, als *sein* Anderes. „Die Vernunft ist Andersheit der unendlichen Einheit“⁸⁵. Und so ist in der Vernunft auch die unendliche Einheit, im Menschen als Vernunftwesen auch Gott gegeben, wenn auch in Andersheit. Und so sind die Konjekturen der Vernunft auch die Wahrheit in Andersheit⁸⁶. Die Wahrheit, die *absolute Einheit*, die von Anfang an als unerreichbar hingestellt worden war, ist tatsächlich immer schon in allem Denken gegenwärtig und wirksam und in allen Fragen unbezweifelbar⁸⁷. So etwas wie *Konjektur* vermochte sich von vornherein überhaupt nur auf der Folie der unendlichen Wahrheit, eben als das Endliche bloßer Annäherung abzuheben.

Es war gerade die Endlichkeit, die Bedingtheit der menschlichen Erkenntnis – das zeigte sich besonders deutlich in den Darlegungen zu *De quaerendo deum* –, von der aus in einer Art transzendentaler Reduktion der Aufstieg und Überstieg zur unbedingten Bedingung, zum Absoluten sich vollzog. Das von sich aus unerreichbare Absolut-Eine wird von seinem Andern her, zumindest in seinem Dasein, faßbar. Und so scheint zunächst durchgehend der Weg von unten nach oben durch die Stufen der Einheit aufwärts zu gehen, hin zu dem Einen jeweils von seinem Anderen, zum komplikativ Einen von seiner Explanation her:

„Da so auch die körperliche Form 'Zahl' im Verhältnis zur Einheit der Seele ist, so sehen wir auch. . . die Einheit der Seele nicht in sich, sondern sinnenhaft in ihrer körperlichen Ausfaltung. Ebenso sehen wir die Intelligenz nicht in sich, sondern in der Seele, und die erste einfachste absolute Einheit sehen wir nicht in sich ihrem Wesen nach, sondern in der Intelligenz, wie in ihrer Zahl und einem Zeichen“⁸⁸.

In der Perspektive der transzendentalen *Reduktion* erscheint also das cusani-

⁸⁴ *De coni.* II, 16 (h III, N. 162, Z. 3–7).

⁸⁵ *De coni.* II, 16 (h III, N. 167, Z. 6 f.).

⁸⁶ *De coni.* I, 11 (h III, N. 57, Z. 10 f.).

⁸⁷ Siehe *De coni.* I, Prol. (h III, N. 2, Z. 3 ff.), vgl. auch II, 16 (h III, N. 162, Z. 1–3). Siehe I, 5 (h III, N. 19, Z. 2–5): „Huius autem absolutae unitatis praecisissima est certitudo, etiam ut mens omnia in ipsa atque per ipsam agat“ (siehe bis Z. 12).

⁸⁸ *De coni.* I, 7 (h III, N. 27, Z. 10 ff.).

sche Denken tatsächlich zunächst wie eine *Metaphysik von unten*, wie ein Weg des Aufstiegs und Überstiegs vom erfahrungsmäßig oder in den Erkenntnisphänomenen Gegebenen auf seine Gründe und Möglichkeitsbedingungen hin. Aber nur deshalb vermag das Andere überhaupt jeweils *als* Anderes, als Anderes im Verhältnis zum Einen und damit im Anderen das Eine zugänglich zu werden, weil es von vornherein das Andere des Einen ist. Nur deshalb vermag sich die Andersheit zur Einheit hin zu erhellen, weil – nach der Symbolik von figura P – sie eben nichts anderes ist als die zur Andersheit sich abschattende Einheit.

„Gott ist das Licht der Intelligenz, weil er deren Einheit ist; so ist auch die Intelligenz Licht der Seele, da sie deren Einheit ist“⁸⁹.

Tatsächlich ist also das seinsmäßige prius auch ein prius auf dem Erkenntniswege. Das *absteigend* Sein und Einheit Vermittelnde ist zugleich auch das von vornherein den *Aufstieg* Erleuchtende, durch sein Licht überhaupt Ermöglichende⁹⁰. In der Perspektive der transzendentalen *Deduktion* – beide Perspektiven der transzendentalen Methode durchdringen sich bei Cusanus unauflöslich – erscheint sein Denken also als durchgehend *a priori* bewegt und bestimmt, als eine *Metaphysik von oben*. Wie die Vernunft nur *ist* durch Gott, so erkennt sie auch nur durch sein Licht und in seinem Lichte⁹¹.

Der Gegensatz und die Vermittlung, d. h. also die Dialektik sowohl von Einheit und Andersheit als auch entsprechend von *der* Wahrheit und dem konjunktural Wahren des endlichen Geistes, d. h. von Gott und menschlichem Erkennen wird in *De coniecturis* von Anfang an klar und deutlich in einem Satz ausgesprochen und dem Ganzen zunächst thesenhaft vorangestellt:

„Es wird also erkannt die Einheit der unerreichbaren Wahrheit durch konjunkturale Andersheit und die Konjektur der Andersheit in der einfachsten Einheit der Wahrheit“⁹².

⁸⁹ EBD. Z. 8 f.

⁹⁰ *Licht, Ausstrahlung* als Bild für Seinsmitteilung und *Licht, Erleuchtung* als Bild für Ermöglichung von Erkenntnis. So ist *Licht* Bild für den zugleich deszendierenden und transzendierenden Geist, Bild für Vermittlung und für eine Teilgabe, die für den Teilgebenden keinerlei Seinsminderung bedeutet. Vgl. *De quaer.* 2 (h IV, N. 37): Das Licht, das von Gott stammt, „stellt die Vermittlung (medium) zwischen geistiger und körperlicher Natur dar“. Durch dieses Licht „steigt die körperliche Welt wie durch ihr Einfaches (per suum simplex) zur geistigen Welt auf. Es bringt die Gestalten so in das Sehen, daß die Form der sinnfälligen Welt zum Verstand und zur Vernunft aufsteigt und durch die Vernunft ihr Ziel in Gott erreicht. So ging auch die Welt selbst ins Sein hervor, so daß diese körperhafte Welt durch Teilhabe am Licht das ist, was sie ist usw.“. Siehe schon ab N. 33 ff. und auch *De coni.* II, 14 (h III, N. 140).

⁹¹ Vgl. *De quaer.* 2 (h IV, N. 36, Z. 9 – 12).

⁹² *De coni.* I, Prol. (h III, N. 2, Z. 9 ff.).

Das Eigenartige und von der Grundregel der *docta ignorantia*, der strikten Unvergleichlichkeit des Unendlichen mit dem Endlichen, her Merkwürdige ist doch dieses: daß nicht nur die Andersheit der Sinnlichkeit in der Einheit des Verstandes, die Andersheit des Verstandes in der Einheit der Vernunft erfaßt wird, sondern ausdrücklich auch und ohne daß in diesem System der stufenweisen Vermittlung auch nur ein besonderer Abstand sichtbar würde⁹³, die Andersheit der Vernunft in der göttlichen Einheit:

„Da alle Andersheit nur in der Einheit erreichbar ist, kann die Vernunft, die ja Andersheit ist, da sie nicht die absolute göttliche, sondern menschliche Vernunft ist, sich selbst, wie sie ist, nur in der göttlichsten Einheit betrachten. Die Vernunft kann weder sich selbst noch irgendetwas Vernunfthaftes (*intelligibile*) in seinem Wesen erreichen außer in jener Wahrheit, die die unendliche Einheit von allem ist, und sie kann diese unendliche Einheit nur schauen in der vernunfthaften Andersheit“⁹⁴.

So gesehen, ist also Gott, weit davon entfernt der Unerreichbare und Unbekannte zu sein, gerade auch in den Fragen der Vernunft tatsächlich immer schon gegenwärtig und ihr in dem Maße bekannt, als sie sich selbst erkennt, da sie ja in der Erfassung ihrer Andersheit auch immer schon das Eine, dessen Anderes sie ist, miterfaßt; da sie in der Erfassung ihrer Beschränktheit zugleich auch jene Schranke übersteigt, die sie als das Höchste im Stufenbau der Seins- und Erkenntnisweisen allein noch einschränkt, noch von dem schlechthin Einen und Absoluten trennt.

Der Abstand von den sinnfälligen Körperdingen bis zum absoluten Geist macht zwar eine stufenweis vermittelnde Überbrückung (*scalaria media*) notwendig⁹⁵, diese verbindet dann aber in ihrem letzten Glied, der Vernunft, zwar in jener dialektischen Vermittlung, aber eben doch auch noch mit der unendlichen Vernunft. Es scheint sich eine glatte Proportionalität zu ergeben: „So verhält sich also die Vernunft zum Verstand, wie Gott selbst zur Vernunft“⁹⁶. Die fortschreitende Wiederaufhebung der Andersheit in die Einheit, die stufenweis aufsteigende *Einigung*, die durch das prius der absteigenden *Einheit* ermöglicht ist, und damit die Erhebung „von dem Wahren zu der Wahrheit, Ewigkeit und Unendlichkeit“ stellt sich dar als die *letzte Vollendung der Vernunft*:

„Sie steigt durch die in sie hinabsteigende Göttlichkeit (*per theophaniam in ipsum descendentem*) kontinuierlich hinauf zur Annäherung und Verähnlichung mit der göttlichen und unendlichen Einheit, die ihr unendliches Leben, ihre Wahrheit und ihre Ruhe ist“⁹⁷.

⁹³ *De coni.* II, 16 (h III, N. 167, Z. 20) heißt es *continue ascendit* (siehe weiter unten im Text).

⁹⁴ *De coni.* II, 16 (h III, N. 167, Z. 9 ff.).

⁹⁵ *De coni.* II, 16 (h III, N. 166, Z. 2 ff.).

⁹⁶ *De coni.* I, 6 (h III, N. 24, Z. 17 f.).

⁹⁷ *De coni.* II, 16 (h III, N. 167, Z. 18 ff.). Cusanus folgt hier offenbar dem von

Wenn sich aber Cusanus hier nicht nur weitgehend von den neuplatonischen Gedanken der *ἔνωσις* und *ὁμολώσις θεῶ* beeinflussen läßt, sondern diese Formulierungen auch als adaequater Ausdruck seines eigenen Denkens zu betrachten sind, muß man doch anmerken, daß es sich dann nicht mehr um eine Fortführung der *Docta-ignorantia*-Konzeption von der Unvergleichlichkeit des Unendlichen mit dem Endlichen, von dem erkenntnismäßig unüberbrückbaren Abstand zwischen Gott und Geschöpf handelt, sondern um eine, wenn auch dialektische, aber dialektisch vermittelnde Bewegung der Vernunft, die Gott mit umgreift, in der durch eine bis zum letzten durchgeführte transzendente Reflexion sie Gottes als des innersten *movens* eben dieser ihrer eigenen Bewegtheit inne wird⁹⁸.

Zu einem besonders kritischen Punkt des erörterten Systementwurfes des Cusanus aus der ersten Hälfte der vierziger Jahre sei schließlich noch eine weitere Frage angefügt. In der Vier-Einheiten-Lehre von *De coniecturis* ist die Sinneserkenntnis und ihr Verhältnis zur geistigen Erkenntnis ohne Zweifel das phänomenologisch noch am meisten Greifbare, und sicher nicht zufällig ist in *De quaerendo deum* bei der Grundlegung des Aufstiegs zur Gotteserkenntnis in den Erkenntnisphänomenen der Sinneserkenntnis der breiteste Raum gewährt. Stellt das Verhältnis des endlichen Geistes zur Sinnlichkeit im Erkenntnisvorgang nicht vielleicht überhaupt das Modell dar für die Konzeption von Geist schlechthin, nach dem dann also auch das Verhältnis des absoluten Geistes zum endlichen Geist gedacht werden soll? Wie die Vernunft sich um ihrer

Boethius, Ps. Dionysius, Meister Eckhart herkommenden Gedanken, daß die höchste Seelen- und Erkenntniskraft des Menschen, die Intelligenz, deren Gegenstandsgebiet Gott und das Göttliche ist, etwas rein Geistiges, geradezu Göttliches, eine Art *deificatio* des endlichen Denkens ist (vgl. M. GRABMANN *Neuaufgefundene Pariser Quaestionen Meister Eckeharts und ihre Stellung in seinem geistigen Entwicklungsgange*: Abh. d. Bayr. Ak. d. Wiss., Philos.-Philolog. u. histor. Kl., XXXII. Bd., 7. Abhdlg. (München 1927), S. 88).

⁹⁸ Wenn Analogie als das (genau nur schwer abzusteckende) Feld zwischen Univozität und Äquivozität anzusehen ist, dann bedeutet die Lehre vom *Fehlen jeder Proportion* zwischen Gott und Geschöpf von *De docta ignorantia* (zumindest!) eine Schwerpunktverschiebung in Richtung Äquivozität, die *Vermittlungslehre* von *De coniecturis* aber (zumindest!) eine Schwerpunktverschiebung in Richtung Univozität. Die Problematik des Verhältnisses des cusanischen Denkens zur Analogia entis ist noch nicht ausgeschöpft. In einer ersten Grundlegung aufgerissen wurde sie von R. HAUBST, *Nikolaus von Kues und die analogia entis* (siehe Anm. 32). Darin S. 689 f.: „Das bedeutet näherhin, daß das intellektuale und rationale Erkennen mitsamt allem Fragen und Forschen schon seinerseits von dem Apriori, nämlich von der impliziten, aber unbedingt-gewissen Voraussetzung eines absoluten, alles tragenden Seins- und Wahrheitsgrundes ausgehe, und daß umgekehrt das Transzendieren über alles Sinnenfällige und Logisch-Rationale hinaus auf ein Schauen der Wahrheit in sich hin einen Grundzug des gesamt menschlichen Erkenntnislebens bilde“.

Aktuierung willen mit dem Sinnfälligen vermitteln, wie sie, um ganz und eigentlich sie selbst zu sein, erst aus sich herausgehen mußte, soll so etwa, würde man weiter fragen, auch das absolute Eine einer Art Aktuierungshilfe von seiten des Anderen bedürfen? Wie die Vernunft zu ihrer Selbstvollendung erst gelangt nach *Abstieg* in das Sinnliche und Wiederaufstieg aus ihm, so käme dann auch das Absolute erst auf dem Weg über das Endliche eigentlich zu sich selbst. Soll demnach auch das Absolute als eine Bewegung, als Bewegung der Vermittlung mit sich selbst, d. h. nicht als absolute Identität, sondern als Identifikation über Alteration gedacht werden, die absolute Einheit also vielmehr als eine Einigungsbewegung, als Komplikation des aus ihm selbst explizierten Vielen? Zwar wäre dann, so wie im endlichen Geist das Auftreten von Sinnlichkeit sich als eine Alteration der Vernunft erklärte, auch das Auftreten eines endlichen Geistes als Alteration des unendlichen verständlich gemacht. Aber läßt sich eine solche im Wesen der Einheit begründete dialektische Selbstvermittlung überhaupt noch mit der Absolutheit des Absoluten und auch mit der Endlichkeit des Endlichen vereinbaren?

Oder sollen vielleicht Unendlichkeit und Endlichkeit, Absolutheit und Eingeschränktheit (*contractio*), Einheit und Andersheit selbst nur als bloß vom endlichen Geist auseinandergehaltene Gegensätze hingestellt werden⁹⁹, so daß also auch diese letzten Positionen des vernunfthaften Transzendenzdenkens vor Gott selbst ihren Sinn verlören? So würde man sich auch hier, nachdem man einmal, und wenn auch nur für eine bestimmte Phase des cusanischen Denkens, einen geschlossenen Systementwurf in den Griff bekommen zu haben meinte, schließlich dann doch auch wieder an eine jener Selbstkorrekturen¹⁰⁰ des Cusanus erinnern und sich eine jener Warnungen gesagt sein lassen müssen, wie sie sich etwa in der aus der gleichen Zeit wie *De quaerendo deum* stammenden kleinen Schrift *De filiatione dei* findet. Gerade auf einem Höhepunkt, zu dem ihn der Schwung seines Einheitsdenkens geführt hat, bei der Beschreibung dessen, worin eigentlich die *Vergöttlichung* (*theosis*) besteht – in der „Hinwegnahme (nämlich) aller Andersheit und Verschiedenheit und der Wiederauflösung (*resolutio*) von allem in das Eine“, in das Eine, das Gott ist, „in dem alles einhaft ist und der auch das Überströmen des Einen in alles ist“ – fügt Cusanus gleich mit aller Nüchternheit hinzu:

„Aber glaube nicht, daß diese Aussagen genau zutreffen, denn das Unaussprechliche wird durch Aussagen nicht erreicht“.

Das alles sei nichts als die gerade „für diesmal sich ergebende, wenn auch ganz unzureichende Konjektur über die *theosis*“¹⁰¹. Die (transzendente) Transzendenzbewegung des Denkens, die die Vernunft über sich selbst hinaus hin auf die absolute Einheit, *die* Wahrheit und diese als Gott geführt hatte, wird ohne

⁹⁹ Siehe die Verweise in Anm. 67–69.

¹⁰⁰ Siehe Anm. 66.

¹⁰¹ *De fil.* 3 (h IV, N. 70, Z. 1 – N. 71, Z. 8).

Halt weiter hinaus getrieben. Gott ist die Einheit und die Wahrheit – für das endliche vernunftthafte Denken¹⁰², aber Gott in sich ist auch die Einheit und die Wahrheit, ja selbst das Sein *nicht*, sondern schlechthin über allem, als was er, wenn auch in unzugänglicher Ferne, für die menschliche Vernunft gesichtet werden könnte, über allem, was immerhin als eine, wenn auch konjekturale, Antwort auf die Frage des Gott Suchenden *circa dei nominis rationem* genommen werden könnte.

„Wenn du, wie wir es in unseren anderen Büchern entwickelt haben, ganz genau hinhörst, dann ist die Wahrheit selbst nicht Gott in seiner eigenen Herrlichkeit, sondern eine Weise Gottes, durch die er für die Vernunft im ewigen Leben mitteilbar ist. Denn Gott in seiner Herrlichkeit ist nicht der Vernunft zugänglich (intelligibilis) oder wißbar. Er ist weder die Wahrheit noch das Leben, noch 'ist' er, sondern als der eine einfachste Ursprung geht er allem der Vernunft Zugänglichem (intelligibile) voraus“¹⁰³.

Und entsprechend heißt es dann sogar von der *Einheit*, jenem Urbegriff dieser ganzen Metaphysik¹⁰⁴, über den hinaus nun wirklich kein Weg des Denkens weiter zu führen schien:

„So ist Gott der Urgrund (auch noch) über dem Einen und seinem Maß. Im Einen und im Maß des Einen stellt er sich (nur) als teilhabbar dar“¹⁰⁵.

¹⁰² *De coni.* II, 1 (h III, N. 75, Z. 22 ff.): „Genauigkeit wird also nur in dem Sinne erreicht, daß jede Genauigkeit an der absoluten Wahrheit, die Gott ist, in Andersheit so teilhat wie alles Sein (esse) am absoluten Sein (entitas)“. *De fil.* 3 (h IV, N. 62, Z. 8 – N. 63, Z. 4): „Diese Erscheinungsweise der absoluten Wahrheit ist, eben weil sie das letzte lebenspendende Glück der Vernunft darstellt, die auf diese Weise die Wahrheit genießt, Gott selbst, ohne den die Vernunft nicht glücklich sein kann. . . . Findet man doch nicht eine vernunftthafte Spur außerhalb des Bereiches der Wahrheit, noch kann es nach dem Urteil der Vernunft je irgendetwas außerhalb des Himmels der Wahrheit geben“.

¹⁰³ *De fil.* 3 (h IV, N. 63, Z. 4 ff.). Vgl. ebd. 4 (N. 78, Z. 1 ff.): „Der Unsagbare kann also in keiner Weise genannt oder erreicht werden. Der das Absolute bezeichnende Name, sei es nun Sein (entitas), Gottheit, Gutheit, Wahrheit oder auch Kraft oder was immer sonst, nennt gar nicht den unnennbaren Gott, sondern drückt diesen an sich nicht nennbaren Gott (nur) in verschiedenen vernunftthafte Weisen aus. Auf diese Art ist der Unsagbare sagbar. . .“. (N. 80, Z. 1 ff.): „Gott der über allem Absoluten und Verschränkten steht, ist durch keinerlei, auch nicht die äußerste Entschränkung (absolutio) erreichbar, wie er in sich ist, sondern eben nur in entschränkt-unbedingter Weise. Auf diese Weise nun haben die vernünftigen Wesen teil an dem Nichtteilhabbaren. . .“. Selbst also *das Absolute* ist Gott nur *für uns*, auch das noch ist kein *göttlicher*, sondern nur ein vernunftthafter Gottesname. –

¹⁰⁴ die sich ihrer problemgeschichtlichen Verankerung im Parmenideismus und Neuplatonismus durchaus auch bewußt ist; siehe *De fil.* 5 (h IV, N. 83).

¹⁰⁵ *De fil.* 4 (h IV, N. 78, Z. 6 ff.): *Deus igitur est principium supra unum et modum, qui in uno et modo ipsius unius se participabilem exhibet.* Vgl. schon *Doct.*

Einheit, Wahrheit, Geist, wie sie sich im Erkennen und seiner Reflexion kundtun, so also schließlich das Erkennen selbst, all das ist nichts als *Mitteilung* Gottes nach dem Maße endlicher Fassungskraft.

DISKUSSION
(unter Leitung von Klaus Kremer)

DUPRE: Ich habe mich sehr gefreut, hier „über die Nähe“ Hegels zu hören. Dazu möchte ich zwei Punkte anfügen. In erster Instanz möchte ich Ihnen widersprechen. Sie haben davon gesprochen, daß in *De coniecturis* die Einführung des dialektischen Prinzips der Selbstvermittlung geleistet wird. Damit bin ich vollkommen einverstanden. Aber Sie sprechen dann von einem Bruch gegenüber *De docta ignorantia*, und hier glaube ich nicht, daß das stimmt. Wenn wir uns nämlich fragen, wie diese dialektische Selbstvermittlung geleistet wird, ist natürlich die Antwort dialektisch. Soll diese Feststellung aber nicht im Formalen bleiben, dann, glaube ich, werden wir auf den Gedanken der *docta ignorantia* verwiesen. Dabei, scheint mir, können wir das Nichtwissen je nachdem mit dem vergleichen, was Hegel den „Schlaf der Begriffe“ nennt. Und in diesem Sinn ist eben die Idee der *docta ignorantia* zu begreifen: einerseits bedeutet sie hermeneutische Erweckung, andererseits ist sie aber auch ein Prinzip, das uns heranläßt an das, was dialektisch Selbstvermittlung genannt werden kann. Der zweite Punkt ist eine Frage. Sie sprechen davon, daß der Terminus „Dialektik“ (im Sinne Hegels) bei Cusanus nicht da ist, und ich glaube auch, daß das stimmt. Trotzdem sprechen Sie davon, daß wir Cusanus dialektisch interpretieren müssen. Ich werde das morgen auch versuchen. Die Frage, die ich jedoch hier habe, ist die: Inwieweit entspricht der *coniectura*-Begriff dem Sinn und der Aufgabe der Dialektik? Ich glaube nämlich, daß Cusanus im *coniectura*-Begriff genau sagen will und vielleicht sogar mit größerem Erfolg sagt, was Hegel im Gedanken der Dialektik auszusprechen versucht. Es zeigt sich nämlich gerade hier, daß durch die *methodus coniecturalis a priori*, wie Leibniz¹ das nennt, die Wahrheit nicht bloß als Qualität, sondern als Realität, das haben Sie auch gesagt, ins Wort hineingenommen wird. Und damit fängt der Satz, der auf dem Hintergrund der *coniectura* verstanden wird,

ign. I, 24 (h I, S. 41, Z. 9 ff.): „Mehrheit oder Vielheit ist gemäß dem Verstandesdenken der Einheit entgegengesetzt. Daher kommt (eine solche aus dem Gegensatz zur Andersheit gedachte) Einheit Gott nicht zu, sondern Einheit, der nicht Andersheit oder Mehrheit oder Vielheit entgegengesetzt ist. Das ist der größte Namen, der alles in der Einfachheit der Einheit einfaltet, und dieser Name ist unaussprechlich und über aller Vernunft“.

¹ Ms. LB Hannover, LH XXXVII, 3 Bl. 2 – 4 (zit. nach *historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 1, hrsg. von J. RITTER, Darmstadt 1971, Sp. 467).

an, ein spekulativer Satz zu werden; der sich als Satz auflöst, aber in dem eben hier die Unterschiede – etwa im Sinne der Spannung von *sensus-ratio-intellectus* – begriffen werden; er bestätigt damit in und an seiner eigenen Existenz das, was gesagt werden kann und soll. Kurzum, inwieweit können wir in der *coniectura*-Konzeption die Idee der Dialektik selbst, nicht nur im Sinne des Vorläufigen, sondern im Sinne des Identischen sehen?

STALLMACH: Zum ersten: Ich möchte Ihnen nicht widersprechen. Aber wie soll man die Lehre vom Nichtwissen, die ja vor allem sich auf Gott bezieht, verbinden mit der These von *De coniecturis*, daß Gott das Selbstverständliche ist, das überhaupt nicht in Zweifel gezogen werden kann? Zum zweiten, was den Terminus der Dialektik angeht: Sicher ist, daß Cusanus selbst dieses sein Vorgehen nicht als ein dialektisches bezeichnet. (Der Terminus „Dialektik“ kommt bei Cusanus auch vor, aber noch in dem platonischen Sinne.) Aber der Gedanke, daß das Eine sich mit sich selbst über das Andere vermittelt („*mediante alteritate*“), ist der Sache nach dialektisch. (Das zur Dialektik gehörige Moment der „Vermittlung“ wird auch terminologisch ausdrücklich.) – Dem, was Sie zu *coniectura* sagten, würde ich zustimmen. Das ist ein dialektischer Gedanke: „Wahrheit in Andersheit“.

ORTH: Herr Stallmach, ich hätte nicht den Mut, das Wort in dieser schwierigen Sache zu ergreifen, wenn Sie nicht Cusanus mit Begriffen und Argumentationen behandelt hätten, die auch aus dem Bereich der neueren Philosophie stammen, z.B. der Huslerschen Transzendentalphilosophie². Ich denke an ‘transzendente Reduktion’, ‘Abschattung’ usw. Für einen bloß abstrakten und sekundären Leser cusanischer Texte scheint es in der Tat mit neueren Philosophien vergleichbare Problemstellungen zu geben. Nun haben Sie in Ihrer Grundthese einen Gegensatz zwischen *De docta ignorantia* und *De coniecturis* herausgearbeitet: das erste Werk zeige, daß das Absolute nicht zu erfassen sei und warum es nicht zu erfassen sei; das zweite Werk hingegen zeige, daß das Absolute sogar in der wissenschaftlichen, d. h. rationalen Erkenntnisarbeit gegenwärtig ist. Dieser Gegensatz scheint mir aber ein Scheingegensatz zu sein; oder, besser gesagt, es ist ein typischer Gegensatz, der in der neueren Transzendentalphilosophie immer wieder auftaucht, um dann allerdings meist – wenigstens prinzipiell – vermittelt zu werden. Es zeigt sich nämlich bei dem Versuch der transzendentalen Erkenntnisbegründung, daß zwei Ausgangstypen in Anspruch genommen werden müssen: nämlich einmal die mehr oder weniger konkrete menschliche Subjektivität als Instanz wissenschaftlicher und vorwissenschaftlicher, versuchsweise rationaler Orientierungsbemühungen und zum anderen eine Rationalität, die prinzipiell über die zunächst manifeste menschliche Erkenntnisfähigkeit hinausgeht. Gleichwohl muß sich diese über den Menschen hinausgehende Rationalität in der menschlichen Rationalität bewähren und kann nur an ihr aufgewiesen werden. Könnte es demgemäß nicht so sein,

² Zum folgenden: vgl. Anm. 8 unten S. 268.

daß die beiden Schriften des Cusanus sich gleichsam gegenseitig erhellen? In *De docta ignorantia* würde dann das Thema überhaupt einmal gestellt worden sein. Mit dem Ergebnis: es gibt Grundlagen menschlichen Erkennens, die als solche und ihrem eigentlichen ontologischen Wesen nach nicht zu erfassen sind; damit würde Cusanus eine deutliche Warnung vor falschen und voreiligen Ontologisierung einer übermenschlichen Rationalität ausgesprochen haben. In *De coniecturis* würde dann – sicherlich unhistorisch und modern gesprochen – gezeigt werden, daß die über den einzelnen Menschen hinausgehenden rationalen Momente zumindest funktional in den menschlichen Erkenntnisvollzügen anwesend sein müssen. Das wird auch deutlich, wenn Sie davon sprechen, daß das Prius nicht nur ein zu erreichendes Ziel ist, sondern immer schon vorausliegt. Einen solchen Gedankengang legt in der Tat auch *Husserl* nahe. Die volle Rationalität, so meint er, wird formal als Idee und Präsumption vorausgesetzt und muß vorausgesetzt werden. Husserl fordert dann ein sogenanntes Lokalisationsapriori und verbindet damit die Ansicht, daß das transzendente Subjekt seine transzendentalen Leistungen nur um den Preis erbringen kann, daß es als sensible lokalisiert ist und sich organisiert hat. Die absolute Transzendentalität oder das transzendente Absolute kann dann allerdings auch nur im Rahmen solcher konkreten Subjektivität aufgewiesen werden. Das erinnert mich an Wendungen bei Cusanus über den Menschen: in terra locatus est, deus occasionatus. Der *deus occasionatus* mag auch mit dem modernen Topos l’homme situé verglichen werden. Man darf also sagen, daß in den gewöhnlichen rationalen und wissenschaftlichen Erkenntnisvollzügen deutlich gemacht werden kann, daß ein transzendentes Fundament dabei funktional anwesend ist, allerdings nur in sehr formalen Strukturen einer nur formal zu bezeichnenden Leistung. Wenn also der Vergleich, zu dem Sie mich motivieren, erlaubt ist, dann fällt der Widerspruch zwischen den beiden genannten Schriften des Cusanus hinweg. Vielmehr bezeichnen dann die beiden Schriften zwei wichtige Seiten eines komplizierten Problems und handeln sie nacheinander ab, um sie nachher als zwei zusammengehörige Argumentationsstränge wieder verbinden zu können.

STALLMACH: Sie sind der bessere Kenner der Husserlschen Phänomenologie. Man müßte einen Vergleich mit den cusanischen Ansätzen einer Transzendentalphilosophie einmal näherhin durchführen.

ORTH: Herr Stallmach, ich hätte Sie gern um eine kritische Stellungnahme gebeten. Denn es ist leicht möglich, daß die Interpretation, die ich in meinem Votum über Cusanus gegeben habe, gegen den Strich der Quellen geht, zumal ich hier ohne alle philologischen Umstände sehr weit auseinanderliegende philosophische Texte verglichen habe. Deshalb würde ich sehr gerne von Ihnen, als einem Kenner der Quellen, wissen, ob meine Interpretation plausible Fundamente in den philologisch recht verstandenen Texten hat.

STALLMACH: Es könnte durchaus sein, daß auf diesem Weg sich eine Mög-

lichkeit der Überbrückung dieses (zumindest scheinbaren) Bruches zwischen *De docta ignorantia* und *De coniecturis* eröffnet.

MADSEN: Ich möchte auch eine Frage stellen, die sich auf das Verhältnis zwischen *De docta ignorantia* und *De coniecturis* bezieht. Im ersten Buch *De docta ignorantia*³ steht, ich kann das jetzt nicht genau zitieren, aber ungefähr so: im Bereich des Endlichen gilt, daß Maß und Gemessenes immer verschieden sind. Würden Sie auch dieses Begriffspaar mit dem Begriffspaar Einheit-Andersheit in *De coniecturis* vergleichen? Oder welche Schwierigkeiten würden sich dann einer solchen Interpretation gegenüberstellen? Gilt etwa für den Bereich des Verstandes, daß Gott, Einheit und Maß zusammenfallen? Wäre das eine noch deutlichere Positivierung von Gott, wie hier ja wohl einige Leute der Meinung sind, daß diese Positivierung schon ziemlich weitgegangen ist? Oder ist die Möglichkeit offen, daß überhaupt die Divergenz von Maß und Gemessenem ein Index der Andersheit ist?

STALLMACH: Ja, sicher. Wie Sie sagen, gehört die Divergenz von Maß und Gemessenem zum endlichen Bereich; der endliche Bereich ist ja der Bereich der Andersheit. Ich würde sogar sagen: Überhaupt jegliche Differenz setzt Andersheit voraus oder hängt mit dem Auftreten von Andersheit zusammen. Die absolute Einheit ist vor jeder Differenz, auch der von Maß und Gemessenem. Dadurch entsteht ja das ganze Problem, wie es überhaupt zu einer Differenz komme. Woher stammt die Andersheit? Das ist das Grundproblem eines jeden konsequenten Einheitsdenkens. Als Lösung sehe ich – wenn man nicht mit einem „Nichts“ als einem Anderen zum Sein, das ihm in irgendeiner Weise wirklich gegenzustehen vermöchte, rechnen kann – rein philosophisch keine andere Denkmöglichkeit als eben diese Selbсталteration des Einen, durch die es sich mit sich selbst vermittelt: in einer Seinsteilgabe ohne jede eigene Seinsminderung und ohne jede Aufhebung von Einheit.

MEINHARDT: Herr Stallmach, gestatten Sie zunächst eine *captatio benevolentiae*: Ich war von Ihrem Vortrag fasziniert, und zwar, weil es auch mich immer fasziniert, *Hegel* und *Cusanus* nebeneinander zu lesen. Sich mit *Cusanus* zu beschäftigen und sich gleichzeitig für *Hegel* zu interessieren – das ist ein „fascinosum“: manches sieht da doch sehr ähnlich aus. Nun ist das *fascinosum* zugleich ja auch ein *tremendum*, und das *tremendum* bedeutet für mich hier, herauszukriegen, worin der Unterschied liegt. Da möchte ich die vorsichtige Frage stellen, ob Sie dem *fascinosum* nicht ein wenig unterliegen und den Unterschied zu sehr „weginterpretieren“. Es ist mir an einer Kleinigkeit aufgefallen: Gott verhält sich zu Vernunft zu Verstand zu Sinnlichkeit wie 1:10:100:1000. Das steht so in *De coniecturis*. Da aber sehe ich in meiner Erinnerung *Josef Koch* aufspringen, wie er das so schön konnte⁴: „Um Gottes

³ *Doct. ign.* I, 3 (h I, S. 9, Z. 8 – 9).

⁴ Vgl. etwa J. Koch, *Die Ars coniecturalis des Nikolaus von Kues*: Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Geisteswissenschaften, H. 16, Köln und Opladen 1956, S. 27 ff.

willen, der große Einschnitt liegt zwischen 1 und 10! Dieses 'wie' darf man nicht durch ein Gleichheitszeichen wiedergeben. Diese Eins ist ja nicht die erste der Zahlen, sie ist nicht eine Zahl wie die 10, sondern sie liegt vor allen Zahlen!" Ich habe eben im Text noch einmal nachgesehen, *De coniecturis* I, 6⁵. Ich lese die Stelle erst einmal in der deutschen Übersetzung vor: „Es verhält sich also die Intelligenz zum Verstand wie Gott selbst zur Intelligenz.“ Was aber steht im Lateinischen? „Habet se igitur intelligentia ad rationem. . . – und jetzt nicht *sicut*, sondern *quasi* deus ipse ad intelligentiam“. Ich würde fast sagen: in diesem Wort „quasi“ liegt der Unterschied zu Hegel. Das genauer auszuführen ist freilich eine harte Sache; ich wüßte nicht, wie ich genau übersetzen sollte. Aber ich möchte doch darauf hinweisen: quasi, nicht sicut!

STALLMACH: Das ist richtig. Man muß dieses quasi bedenken und deutlicher hervorheben, als ich es getan habe. Aber wie immer es genauer zu verstehen ist, das Unverhältnismäßige wird in diesem Satz doch in irgendein Verhältnis gebracht.

MEINHARDT: Aber in ein Verhältnis, das keine proportio (im Sinne von Gleichung) ist! Daher kommt es vielleicht auch, daß Sie einen Bruch annehmen zwischen *De docta ignorantia* und *De coniecturis*. *Nulla proportio!* in *De docta ignorantia*, ja, – aber dem widerspricht eigentlich nicht das „habet se . . . quasi“ in *De coniecturis*. Im Sinne einer mathematischen proportio gilt „nulla proportio“ weiterhin. Ich meine, es wäre jetzt eigentlich einmal ein Buch fällig über den *Unterschied* zwischen Cusanus und Hegel.

STALLMACH: Gerade auch den Unterschied muß man bedenken, das ist völlig richtig.

DUPRE: Ich möchte mich hier nicht allzu sehr in diese Debatte einlassen, wo Sie so wunderbar mit dem Problem von Einheit, Andersheit und Differenz gearbeitet haben. Ich möchte aber bemerken, daß es vielleicht auch umgekehrt so geht, daß man mit der Einheit und Differenz arbeitet und dann zur Andersheit kommt. Ich weiß, es ist wahrscheinlich eine unauflösbare Frage. Aber ich wollte doch erwähnen, daß Cusanus im *Complementum theologicum*⁶ die interessante Bemerkung macht, daß Gott neben dem Nichts den Punkt erschaffen habe, um von dorther eben die Vielheit des Seienden ableiten zu können. Das deutet doch darauf hin, daß wir hier von Sein und Differenz ausgehen müssen. Aber vielleicht ist das präzise die Identität von Denken und Sein, von der Sie auch gesprochen haben.

STALLMACH: Ist das nicht nur ein Bild, nach dem Gott vorgestellt wird wie ein Mathematiker, der seine Gedankenwelt durch Setzung mathematischer Gebilde aufbaut?

⁵ *De con.* I, 6 (h III, N. 24, Z. 17 – 18).

⁶ *Theol. complem.* 9: Schr. III, S. 678.

DUPRE: Ich glaube nicht. Ich glaube, es ist ontologisch gemeint.

STALLMACH: Ja, dann aber transzendental-ontologisch im Sinne einer reduktiven Reihe von Möglichkeitsbedingungen des Seins – und entsprechend des Erkenntnisaufbaus (was nicht zeitlich-genetisch verstanden werden darf).

DUPRE: Es ist doch etwas anders. Ich meine, wenn das ontologisch zu interpretieren ist, dann zeigt sich gerade in der Realität des Mathematischen – und da kommt dann die *analogia*, das *quodlibet in quolibet* hinzu – der Prozeß des Seienden. Das ist, wie mir scheint, doch etwas anderes, als Herr Schwarz es darstellt.

WYLLER: Ich möchte versuchen, Herrn Orth von Cusanus her zu unterstützen. Denn auch ich habe das Gefühl gehabt, daß der liebe Altmeister Koch heute in seinem Grabe revoltiert hat.

STALLMACH: Das hätte mir leid getan.

WYLLER: Weil doch kein unüberbrückbarer Gegensatz zwischen der Schematik von *De coniecturis* und der *nulla proportio* von *De docta ignorantia* besteht. Man muß zunächst nach dem Ansatz, dem Ort des Denkens in *De coniecturis* fragen. Dieser ist wohl im gemeinsamen Begriff der beiden Grundsätze, die Sie, Herr Stallmach, so richtig herausgehoben haben, zu lokalisieren, nämlich in der Idee der *positiva assertio*. *De coniecturis* ist *positiv* gedacht und fundiert, *De docta ignorantia negativ*. (Man vergleiche, wie in der Österreichischen Cusanus-Ausgabe, um das Negative noch zuzuspitzen, der rein negative Dialog *De deo abscondito* an das I. Buch *De docta ignorantia* angefügt ist.) Das Positive der späteren Stufe fußt auf dieser negativen Erkenntnis, und zwar so, daß das positive Denken erst durch diese negative Fundierung sich selbst als eine *coniectura*, d. h. als in der *alteritas* verwurzelt, verstehen kann. In dieser *alteritas* des Denkens wird das Ganze – Gott, Welt und Mensch – gespiegelt und zwar symbolhaft. Cusanus versucht verschiedene Welt-Modelle und anthropologische Modelle – von Ps.-Dionysios und Raimundus Lullus her übernommen – aufzubauen, alles aber schematisch, symbolhaft und nicht substantiell, alles nur formal und funktionell, wie Herr Orth das gesagt hat. Eben weil dies alles positiv gedacht ist, muß es konjunktural verstanden werden. Der wahre Sinn dieser Modellanschauung kommt erst im zweiten Werk zum Vorschein, wo nämlich das Denken zur Realität des Individuellen durchbricht.

STALLMACH: Wenn man den besonderen Charakter von *De coniecturis* recht bedenkt, muß man sich tatsächlich fragen, ob diese Schrift überhaupt hineinpaßt in das Ganze der geistigen Entwicklung des Cusanus. Oder ob, um das Wort vom *fascinosum* von vorhin wieder aufzugreifen, für Cusanus nicht das Fragment aus der *Theologia Platonis* des Proklos, das er sich aufgezeichnet hat⁷, zunächst in ähnlicher Weise ein *fascinosum* gewesen ist wie für mich

⁷ Näheres: R. HAUBST, *Die Thomas- und Proklos-Exzerpte des „Nicolaus Treverensis“ in Codicillus Straßburg 84*: MFCG I (1961), S. 17 – 51, insbes. S. 34 – 51.

vielleicht Hegel (vor welcher Gefahr Sie mich gewarnt haben); und ob er in dieser Stimmung des Fasziniertseins eine Schrift geschrieben hat, die er von *De docta ignorantia* her im Grunde vielleicht selbst nicht recht verantworten konnte. Bei der *coniectura* – darin liegt sicher ein wichtiger Unterschied – handelt es sich um eine positive Behauptung, die wirklich an der Wahrheit teilnimmt, wenn auch in Andersheit. Aber es ist eben doch eine Form des Wissens der Wahrheit. Dann, Herr Wyller, wenn ich Sie recht verstanden habe, wollen Sie sagen, daß die Schrift *De coniecturis* selbst sozusagen nur eine Konjektur ist. Sie haben sich auf die symbolhaften und bildhaften Vergleiche bezogen, die in ihrer Fülle das Verständnis fast eher hemmen statt fördern. Ich habe das alles weggelassen und versucht, den reinen Gedankengang herauszuarbeiten. Ich habe den Cusanus beim Wort zu nehmen versucht: Was hat er denn da eigentlich selbst gedacht, und was sind die Konsequenzen dieses von ihm so Gedachten? (Ich habe also mich nicht nur quellenanalytisch gefragt: Was hat er von Proklos übernommen?)

KREMER: Meine Frage, Herr Kollege Stallmach, geht in eine etwas andere Richtung. Ich habe mir die folgende Formulierung mitgeschrieben: die durchgehende Priorität des Erkennens gegenüber seinem Gegenstand. Ich habe folgende Frage: Spielt bei Cusanus nicht eben doch beim Erkenntnisprozeß das Assimilieren eine Rolle? Und zwar folgender Art: Es gibt einen schlechten *Assimilationsbegriff*, nach dem sich der Geist den äußeren Dingen anpaßt, der von der Stoa her kommt, und bei dem immer noch das Wachstäfelchen im Hintergrund steht; es gibt aber auch einen anderen Assimilationsbegriff im Erkenntnisprozeß, und der scheint mir bei Cusanus zu prävalieren, wo ein assimilare gemeint ist an die Urbilder. Denn wenn der Geist schon ein numerus ist, der sich auszählt, scheint er also nicht ganz leer zu sein. Deshalb würde ich meinen, daß man hier nicht rundweg von einer Priorität des Erkennens gegenüber dem Gegenstand sprechen kann. „Gegenstand“ natürlich jetzt nicht mehr auf das Ding da draußen bezogen, sondern auf die Exemplaria oder Urbilder. Dieselbe Frage möchte ich aufwerfen in bezug auf das Dictum, das Sie an den Anfang Ihrer Ausführungen stellten: daß im Absoluten Sein und Denken dasselbe sind. Wir kommen bei Cusanus aus dem Umkreis des Neuplatonischen nicht heraus; und da darf ich auf eine Diskussion bei Plotin⁸ verweisen, die darum geht, wie die Identität von Sein und Denken im Nous zu verstehen sei. In dem transzendenten Nous fallen für Plotin Sein und Denken zusammen, ὄν und νοεῖν sind da also ein und dasselbe. Die Diskussion geht gerade darum: was ist das Frühere? Das νοεῖν, das Denken, das seine Gegenstände setzt, oder ist das Frühere eben doch das Sein? Gegenüber den Mittelplatonikern, die die Ideen als Gedanken Gottes ausgelegt haben, bedeutet das: Ist die Idee deshalb, weil sie gedacht wird, oder wird sie gedacht, weil sie ist? Meine Frage auch hier: Was prävaliert bei Cusanus, das Sein gegenüber dem Denken, oder das

⁸ *Enn.* V 9, 8, 8 – 15. Vgl. auch VI 6, 6, 19 – 33; V 9, 7, 16.

Denken gegenüber dem Sein? Ich würde für das Umgekehrte plädieren. Aber ich bin nicht so weit Cusanus-Fachmann, um das definitiv beurteilen und auch belegen zu können.

STALLMACH: Zur ersten Frage. Diesen Satz habe ich so gesagt, wie Sie ihn zitiert haben, und den kann man auch belegen. Durchgehende Priorität des Erkennens vor seinem Gegenstand – wenn man das auf das unendliche Erkennen bezieht, ist dies in der ganzen Denktradition, in der auch Cusanus steht, an sich selbstverständlich. Ich stimme auch zu: Was das endliche Erkennen angeht, gibt es eine *assimilatio*, aber eine *assimilatio* an die Urbilder. Diesen aber geht das unendliche Erkennen voraus, oder sie sind identisch mit dem unendlichen Erkennen; also auf alle Fälle geht das Erkennen überhaupt voraus. Das ist der Gedanke der ontologischen Wahrheit, der Wahrheit, die Gott selber ist, an die sich das endliche Denken angleicht oder an der es auf irgendeine Weise teilhaben muß, wenn es wahres Denken sein soll. – Zur zweiten Frage, die die Identität von Denken und Sein betrifft. Von Josef Koch ist der Gegensatz von Einheitsmetaphysik und Seinsmetaphysik betont worden. Ich habe gesagt, daß es nicht notwendig ist, einen solchen Gegensatz heraufzubeschwören. Cusanus betont mehrfach, daß die Einheit das Sein des Seienden ist. (Herr Haubst hat in seinen Untersuchungen gerade auch darauf hingewiesen, um den einheitsmetaphysischen Gedanken in der extremen Form abzuweisen⁹.) Man kann keine Prävalenz des einen vor dem andern statuieren, wenn Identität gelten soll. Bei Plotin allerdings ist das Eine offenbar auch noch vor dem Sein. Auch der jüngere Eckhart spricht ganz ausdrücklich von einer Priorität vor dem Sein, in diesem Fall des intellectus. Gott erkennt nicht, weil er ist, sondern er ist deshalb, weil er erkennt¹⁰. Aber wie eine solche Priorität gedacht werden soll, bleibt problematisch.

KREMER: Darf ich nochmals auf einen Punkt hinweisen: Sie meinten, man könne hier nicht von einer Prävalenz des einen Elements, also etwa des Seins vor dem Denken oder des Denkens vor dem Sein, sprechen. Ich würde Cusanus doch mehr in der Richtung der ganzen antiken Philosophie sehen, die gerade eine Prävalenz des Gegenstandes – Gegenstand natürlich jetzt nicht im Sinne eines Dinges verstanden – annimmt. Und da gibt es m. E. kein bezeichnenderes Wort als das, was im platonischen Parmenides¹¹ steht, wo Platon die Frage aufwirft: Kann es überhaupt den Gedanken von einem Nichts geben, *νόημα δὲ οὐδενός*? Ist das überhaupt möglich? Von daher würde ich Cusanus in dieser Tradition sehen und in diesem Falle, bei aller Identität, eine Prävalenz des Seins vor dem Denken annehmen.

HIRSCHBERGER: Ich möchte, Herr Kollege Stallmach, meiner Freude Ausdruck geben, daß Sie das Buch von Willi Schwarz so positiv gewertet haben;

⁹ R. HAUBST, *Nikolaus von Kues und die analogia entis*: Misc. Med. Bd. 2: Die Metaphysik im Mittelalter, Berlin 1963, S. 686 ff, insbes. S. 694.

¹⁰ *Quaestiones Parisienses* I, N. 4: (LW V, S. 40, Z. 5).

¹¹ *Parmenides*, 132 B 7 f.

denn das Buch läuft Gefahr, daß es zerrissen wird. Und zwar deswegen, weil die Stärke des Herrn Schwarz nicht die historisch-philologische Methode ist. Bis das Ding entstand, habe ich viele Diskussionen mit ihm geführt und immer wieder versucht, ihn auf die Quellen hinzuweisen, um zu zeigen, man müsse auch verstehen zu zitieren. Und zitieren kann man nur, wenn man vorher viel gelesen hat. Aber Herr Schwarz ist der Meinung: Zuerst kommt das Denken und dann das Sein. Er hat eine idealistische Vergangenheit und hat sie nie vergessen. Infolgedessen spekuliert er gerne. Ich möchte das erwähnen, weil ich glaube, daß die Cusanus-Forschung auch interessiert sein muß am Mitdenken, nicht bloß an den historisch-philologischen Hintergründen. Ich glaube, ich darf das sagen, weil ich der letzte sein möchte, der nicht auf die Quellen zurückgeht und nicht historisch und nicht philologisch arbeitet; aber wir brauchen das andere auch. Nicht deswegen, weil heute ein gewisser Widerwille gegen die Historie besteht. Was da gesagt wird, ist ja Unverstand. Aber ich glaube, man muß Cusanus mitdenken, damit er aus den Gelehrtenstuben heraus in das Denken unserer Zeit hineinsprechen kann. Das möchte ich sagen zu Schwarz¹².

¹² Abschließend verwies Hirschberger auf eine zweite Arbeit aus seiner Schule: K. FLASCH, *Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues*, Leiden 1973, die das Historische wieder stärker betone.