

## APRIORISMUS ODER KAUSALDENKEN NACH DER CUSANISCHEN AUFFASSUNG VON DER GOTTESERKENNTNIS?

Von Wilhelm Dupré, Chicago/Nijmegen

Es ist eine Tatsache, daß Cusanus in seinem Philosophieren immer wieder auf das Gottesproblem zu sprechen kommt. Die Frage nach Gott erweist sich als das *eine* Thema, das in sich wiederholenden Ansätzen geradezu ohne Ende entfaltet wird. Nicht nur das; die Frage nach Gott wird zum Maßstab dessen, was sagbar ist und wie es gesagt werden soll. Ihre Bedeutung ist alles umfassend und damit sowohl theoretisch als auch praktisch relevant. Es ist kein Zufall, daß die meisten Schriften des Cusanus mit einem Lobpreis Gottes enden.

Angesichts dieser Problemstellung bedarf es keines eigenen Beweises, daß die Fragen, die wir interpretierend an Cusanus herantragen, aus der Sicht dieses Themas entwickelt werden können, ja, entwickelt werden müssen.

Während damit das Thema dieses Referates grundsätzlich gerechtfertigt ist, zeigt sich allerdings zugleich auch eine gewisse Ambivalenz, die wir nicht aus den Augen verlieren sollten. *Einerseits* können wir uns fragen, ob die Gotteserkenntnis nach der Auffassung des Cusanus auf Apriorismus oder Kausaldenken gegründet ist, bzw. nahe steht. Wir setzen dann ein allem Philosophieren vorausgehendes bzw. implizites philosophisches System voraus, in dem die Gotteserkenntnis ihren bestimmten Platz hat, und auf Grund dessen wir die Variationen dieser Problematik bei den einzelnen Philosophen untersuchen können. *Andererseits* müssen wir erwarten, daß die cusanische Auffassung der Gotteserkenntnis das Problem von Apriorismus und Kausaldenken in ein bestimmtes Licht stellt. In diesem Falle würden wir das philosophische System nicht voraussetzen oder im Sinne impliziter Gegenwart vorwegnehmen, sondern wir würden die Gottesfrage mit der Frage nach dem System und seiner Konstitution korrelieren.

Ich möchte dieser Ambivalenz dadurch Ausdruck verleihen, daß ich einmal die Frage nach Gott als philosophisches Problem behandle, und zum andern das Problem der Gotteserkenntnis mit dem der Seinsvermittlung verbinde. Auf dieser Basis können wir dann sowohl die Bedeutung des *causa*-Gedankens bei Nikolaus von Kues untersuchen als auch das Verhältnis von Erfahrung und *a priori* näher bestimmen. Bevor ich jedoch diese Fragen aufgreife, scheint es mir angebracht, zunächst nach der konkreten Gestalt der *Gotteserkenntnis* zu fragen. Da diese sich in der Tradition als praktisch-kulturellem Lebensvollzug<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Der Begriff der Tradition ist hier nicht auf ideengeschichtliche Kontinuität beschränkt. Vielmehr bezeichnet er das kulturelle Ganze, in dem sich der Mensch

zeigt, bedeutet das, daß wir nach dem Verhältnis von Tradition und Gottesgedanken fragen und untersuchen, wie sich dieses Verhältnis im Philosophieren des Cusanus auswirkt. Indem wir dies tun, stellen wir uns gewissermaßen auf einen neutralen Grund, der der genannten Ambivalenz vorausgeht.

## I. Tradition und Gottesfrage

Wie jedes menschliche Wesen steht auch Cusanus in einer Tradition. Diese gibt ihm nicht nur die Sprache, sondern auch all das, was in der Gestalt des Wortes zur Frage werden kann und zur Antwort geworden ist. In diesem Sinn ist es gewiß das gute Recht des Cusanus, die Gottesfrage zentral zu stellen. Gehen wir jedoch davon aus, daß die Philosophie dem Leben dienen soll – eine Auffassung, die Cusanus immer wieder vertritt<sup>2</sup> – so kann man sich fragen, ob die Überfülle der Gottesproblematik, mit der der Leser geradezu überschüttet wird, nicht an das Pathologische grenzt. Haben wir es hier nicht mit einem psychologischen, vielleicht sogar mit einem kulturpsychologischen Problem zu tun, bei dem sich jemand, oder gar ein ganzes Zeitalter, in abstrakten Konstruktionen heimisch zu machen versucht, weil ihm der Sinn für das Unmittelbare verloren gegangen ist? Der im Bewußtsein der Transzendenz aufgewachsene Mensch weiß, daß er gerade dann, wenn Gott allesumfassend ist, jede Bejahung Gottes verneinen muß, und trotzdem, weil er dies ist, nicht von ihm „ablassen“ kann. Weiß er aber dann noch, worüber er redet? Oder müssen wir vermuten, daß die Vertrautheit mit einem gewachsenen Sprachspiel in undurchschauten Trivialitäten geendet hat?

Mir scheint, daß diese und ähnliche Fragen aus drei Gründen gestellt werden müssen. *Erstens* leben wir in einer Zeit, in der viele glauben, daß die Kritik der Religion und des Gottesproblems im wesentlichen beendet sei<sup>3</sup>. Es hieße darum, gegen das Bewußtsein der Zeit leben, wollte man diese Frage verschweigen. Auch wenn es uns gelingen sollte, unsere geistige Identität gegen die Mode

---

jeweils entdeckt und entwickelt, sofern dieses Ganze auf Weitergabe hin angelegt ist. Diese Auffassung schließt den Gedanken der Ideengeschichte nicht aus. Aber als solche ist diese nur ein Aspekt des kulturellen Prozesses, der durch *Tradition* vermittelt wird und in *Traditionen* seine Identität findet.

<sup>2</sup> Vgl. *De coni.* I,2: *Schr.* II, S. 7. Für den, der die folgenden Zitate nach den „Philos.-theol. Schriften“ in der Heidelberger Ausgabe verifizieren möchte, ist im dritten Band eine Text-Konkordanz beigelegt (S. 839 ff.), die auf der Pariser Edition basiert, deren Paginierung auch in der Heidelberger Edition aufgenommen ist.

<sup>3</sup> Vgl. das Dictum von K. Marx, „daß die Kritik der Religion für Deutschland im wesentlichen beendet sei“, MARX/ENGELS, *Über Religion* (Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie), Berlin 1958, S. 30.

zu finden, können wir trotzdem nicht so tun, als sei uns diese Mode gleichgültig. Als Ausdruck kulturellen Seins ist diese stets umfassender als das individuelle Bewußtsein es wahr haben möchte. *Zweitens* zeigt gerade diese Fragestellung, daß auch dann, wenn wir uns die These von der entfremdenden Funktion des Gottesbewußtseins nicht zu eigen machen, eine Distanz besteht zwischen unserem eigenen Fragen und dem des Cusanus, die für die Interpretation dieses Fragens, damit aber auch zumindest indirekt für Probleme wie Apriorismus und Kausaldenken, von größter Bedeutung ist. Es gibt offenbar so etwas wie kulturelle Evidenzen, die vieles, das demjenigen, der sie nicht hat, rätselhaft sein lassen, während es dem, der sie hat, selbstverständlich ist. *Drittens* liegt hier ein Problem, das für Cusanus selbst weitreichende Konsequenzen hat, und damit das hier gestellte Thema direkt betrifft.

Die Vernünftigkeit des Seins, an der es für Cusanus grundsätzlich keinen Zweifel geben kann, bezieht sich nicht nur auf das Tierreich und die nicht-menschliche Natur<sup>4</sup>, sondern gilt auch für den Menschen. Dieser ist als vernünftiges Wesen auch dann schon etabliert, wenn er noch nicht als Philosoph in Erscheinung getreten ist. Aus diesem Grund kann er als „Laie“<sup>5</sup> sich mit dem Philosophen unterhalten. Er nimmt im Glauben voraus, was das Wissen erreichen soll. Wie wir in *De docta ignorantia* lesen können, ist dieses sogar als *explicatio fidei* zu verstehen<sup>6</sup>. Im menschlich erfüllten Handeln haben wir darum irgendwie schon begriffen, was für das Denken noch Problem ist. Als „zeitlose Zeit“ weiß sich zwar die Seele nur in der Folge von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, aber sie *ist* diese in einem Modus, der sie über das Zeitliche erhebt<sup>7</sup>. Obwohl damit der Vorrang des Geistes für den Begriff nicht geleugnet wird, so ergibt sich dennoch ein Vorrang der Tradition, soweit der Mensch als geistiges Wesen in Frage kommt.

Dem damit ausgesprochenen Vorrang der Tradition entsprechend lassen sich gewissermaßen drei Phasen in der Entwicklung des Cusanus unterscheiden, die, wie mir scheint, für das Verständnis seines Werkes von wesentlicher Bedeutung sind. Diese lösen sich nicht ab, sondern bestehen – mit Akzentverschiebungen – ineinander. Außerdem möchte ich meinen, daß das, was hier von Cusanus gesagt wird, für jedes Philosophieren Geltung beanspruchen kann.

Die *erste* dieser drei Phasen ist gekennzeichnet durch die Methode der intellektuellen Assoziation und Identifikation. Da diese Methode im unbestimmt gelassenen a priori der Tradition verwurzelt ist, geht sie der Problematik von Apriorismus und Kausaldenken voraus. Sie ist als Ausdruck theoretischen Selbstbewußtseins zu verstehen, das dem Werden der Tradition auch dann folgt, wenn es gelingen sollte, diese im Begriff zu verifizieren und zu begründen.

---

<sup>4</sup> Vgl. *Ven. sap.* I: *Schr.* I, S. 9; *De non aliud* 9: *Schr.* II, S. 477.

<sup>5</sup> Vgl. die Idiota-Bücher.

<sup>6</sup> *Doct. ign.* III,11: *Schr.* I, S. 492.

<sup>7</sup> *De aequal.*: *Schr.* III, S. 372 ff.

Es handelt sich hier um spontane Einsicht, die sich in den Bildern und der Sprache der Tradition wiedererkennt, bzw. darin identifiziert.

Die *zweite* Phase ist jene, in der sich die Methode der philosophischen Begründung entwickelt.

Die *dritte* Phase betrifft den Übergang vom philosophischen zum theologischen Problembewußtsein. Ihre Methode kann als die der theologischen Ergänzung beschrieben werden.

Was die dritte Phase anbelangt, so möchte ich hier davon absehen, sie weiter zu entwickeln. Einerseits ist sie im Sinne des Arguments nicht notwendig, andererseits werden wir noch von anderer Seite darüber hören<sup>8</sup>.

Das Verhältnis von intellektueller Assoziation und Identifikation, d. h. von reflektiv-spontanem Begreifen und dessen Zuordnung zum Bestand gewachsener Vorstellungsschemata und Redewendungen einerseits, und philosophisch begründendem Begreifen von Welt und Tradition andererseits ist keineswegs zufällig. Beide Methoden fallen nicht auseinander, sondern verhalten sich so zueinander, daß die erste als *bleibende* Möglichkeit von der zweiten her begründet wird. Inwieweit dies stimmt, ist noch zu sehen. In dem Maße, daß dies jedoch der Fall ist, folgt daraus, daß die Freiheit, die Cusanus seiner eigenen Tradition gegenüber in Anspruch nehmen konnte, für alle Tradition gilt – vorausgesetzt, wir versuchen, uns im gemeinsamen Begründen dieser Möglichkeit und damit mittels der durch das Denken hervorgerufenen Distanz zur Tradition überhaupt zu treffen. Die Entwicklung von Tradition und Geschichte im Sinne assoziativen Interpretierens gehört ebenso zu den Möglichkeiten des zu begründenden Seins wie die Verwirklichung dieser Möglichkeit Teil des allgemeinen Offenbarungsprozesses ausmacht. Bei aller Differenz im Kulturell-Epochalen zeigt sich hier die Einheit des Menschenwesens als unumgängliche Bedingung von Verstehen überhaupt.

Versuchen wir das hier Gesagte auf die Art der cusanischen Gotteserkenntnis anzuwenden, so bedeutet dies, daß wir *einerseits* damit rechnen müssen, daß Cusanus, im Motivationszusammenhang seiner eigenen Tradition verwurzelt, freien Gebrauch macht von jenen Bildern und Redewendungen, die ihm von eben dieser Tradition dargereicht werden, ohne daß er damit die entsprechenden Motive, bzw. diesen Gebrauch auch vermitteln würde. Die spontane Einsicht spricht hier für sich selbst und muß als solche im Bewußtsein der damit verbundenen Differenzen und Relationen anerkannt werden. *Andererseits* ist zu erwarten, daß Cusanus versucht, die Möglichkeit solcher Zuordnung und die Wahrheit ihrer Resultate vom begründenden Denken her einzuholen.

Indem Cusanus dem *Nicht-Wissen* konstitutive Bedeutung im Erkenntnisprozeß zuerkennt, überwindet er im Prinzip die Selbstgefälligkeit wahrheitsfeindlicher Gewöhnung. Autorität ist für ihn kein Anlaß blinden Akzeptierens, sondern Verpflichtung, „intellektuell zu sehen“<sup>9</sup>. Oder, wie er in einer Brixener

<sup>8</sup> Siehe das Referat von R. Haubst, unten S. 233 ff.

<sup>9</sup> *De Gen.: Schr.* II, S. 429.

Predigt betont, Gott sagte nicht, er sei die Gewöhnung, sondern die Wahrheit<sup>10</sup>. Vor allem aber stellt er damit jene Positivität, die in unbedachten Wiederholungen und Einstellungen zum Ausdruck kommt, in Frage. Da hiervon das Wort *Gott* nicht ausgenommen werden kann, ist es berechtigt, die einleitend angedeutete Thematik wieder aufzugreifen und zu fragen: wie kann Cusanus unter diesen Umständen weiterhin davon überzeugt sein, daß es *sinnvoll* und *notwendig* ist, von Gott zu sprechen? Ist dies deshalb sinnvoll, weil Tradition grundsätzlich akzeptiert wird, *oder* zeichnet sich hier eine Problematik eigener Art ab, der gegenüber die Frage nach der Tradition überhaupt zumindest momentan zurücktritt?

Von der Warte unseres eigenen Traditionsbewußtseins her gesehen, können wir an dieser Stelle nicht nur generell, sondern auch speziell das Problem von Apriorismus und Kausaldenken einführen. Als Theoreme verstanden stellen diese den Versuch dar, sich in der Gottesfrage Gewißheit zu verschaffen, bzw. auf den Anspruch, daß es Gott gibt, zu antworten. Als solche gehören sie zum Depositum der Geistesgeschichte. Über ihren systematisch-theoretischen Wert ist damit zunächst noch kein Urteil ausgesprochen. Wenn wir sie gebrauchen, so geschieht dies *einerseits* um zu sehen, inwieweit cusanische Gedanken – im Sinne einer von uns gehandhabten assoziativen Methode – damit angesprochen oder identifiziert werden können. Das Problem der oben angedeuteten Ambivalenz wird damit nicht hinfällig, sondern bleibt verschärft bestehen. *Andererseits* scheint diese Fragestellung besonders geeignet zu sein, Cusanus gewissermaßen retrospektiv zum Sprechen zu bringen.

---

<sup>10</sup> Wie mir Herr Prof. Meuthen im Anschluß an das Trierer Cusanus-Symposion freundlicherweise mitteilte, ist zur Geschichte dieses Ausdrucks, der, wie mir scheint, deutlich macht, daß religiöses Bewußtsein durchaus als ein kritisches Bewußtsein zu verstehen ist, folgendes zu sagen (ich zitiere Herrn Meuthen): „Veritas-consuetudo im Zusammenhang mit Joh 14,6: Ausgangspunkt ist c.30 der karthagischen Synode von 256: 'In evangelio dominus, ego sum, inquit, veritas. Non dixit: ego sum consuetudo. Itaque veritate manifesta cedat consuetudo veritati' ... (zitiert nach der kritischen Ausgabe von H. VON SODEN, *Sententiae LXXXVII episcoporum*: Nachr. von der Königlichen Gesellschaft der Wiss. zu Göttingen, Phil.-hist. Kl., Berlin 1909, S. 247–77; dort S. 262 f.). Es wurde aufgenommen von Gregor VII. (Brief an Wimund von Aversa): 'Si consuetudinem fortassis opponas, advertendum est, quod dominus dicit: Ego sum veritas et vita. Non dixit: Ego sum consuetudo, sed veritas' (PH. JAFFÉ, *Bibliotheca rerum Germanicarum II*, Berlin 1865, 570 Nr. 50). Diese Äußerung Gregors VII. wanderte sofort in die kanonistischen Sammlungen des IVO VON CHARTRES (*Collectio trium partium, Decretum, Panormia*). Vor allem aber dann ins *Decretum Gratiani* als D.VIII c.5 (ed. FRIEDBERG I 14). Damit stand der Satz an so prominenter Stelle, daß er hinfort nicht nur allen mittelalterlichen Kanonisten – und Nikolaus von Kues war ja Doctor decretorum –, sondern auch allgemein geläufig war und immer wieder zitiert wurde“.

## II. Die Frage nach Gott als philosophisches Problem

Die traditionelle Sprache spricht von Gott als einer *Realität*. Sie qualifiziert dieses Sprechen sogar dahingehend, daß das Verhältnis von Name und Wirklichkeit in diesem Fall anders ist als sonst. Wenn dieser Sprachgebrauch und das in ihm sich ausdrückende Bewußtsein keine Fiktion sein soll, muß es möglich sein, anzugeben, wie wir von dieser Wirklichkeit wissen können, und welche Regeln beim Gebrauch dieses Namens verwendet werden müssen, damit unser Sprechen adäquat genannt werden kann, bzw. warum dergleichen Regeln Geltung beanspruchen können. Allerdings zeigt sich gerade hier eine prinzipielle Schwierigkeit.

Vom Gebrauch des Wortes *Gott* in der Tradition ersehen wir, daß wir – gewissermaßen noch vor unserer eigenen Deutung – der Wirklichkeit Gottes nicht unmittelbar habhaft werden können. Wir können zwar bezweifeln, ob dies sinnvoll ist. Aber unabhängig davon konfrontiert uns das *Faktum* der Tradition mit Fragen, die wir billigerweise nicht abweisen können. Vor allem sind es zwei Aspekte, die wir hier beachten müssen. Der erste betrifft die Nicht-Erfahrbarkeit Gottes, der zweite dessen Erfahrbarkeit. Sprechen wir von der Nicht-Erfahrbarkeit Gottes, so bedeutet das, daß es sinnlos ist, den Horizont der Erfahrung auszuschreiten und zu sehen, ob es nicht einen *Ort* gibt, an dem die Wirklichkeit Gottes gefunden werden könnte. Statt dessen werden wir auf jene Kraft verwiesen, die es uns gestattet, das Unsichtbare, oder besser, das Abwesende in seiner Anwesenheit zu erschließen. Demgegenüber würde die These von der Erfahrbarkeit Gottes die These von der Nicht-Erfahrbarkeit zwar bis zu einem gewissen Grade anerkennen, aber im entscheidenden Augenblick die Eigenart der Gottesproblematik auf die Besonderheit der hier in Frage kommenden Erfahrung zurückführen.

Machen wir uns die erste Fragestellung zu eigen, so werden wir auf das Denken und die Tragfähigkeit des Kausalitätsprinzips verwiesen. Im zweiten Fall hingegen müßten wir den Erfahrungsbegriff so erweitern, daß das Bewußtsein von Gottes Wirklichkeit einer Einsicht eigener Art entspräche. Noch bevor das Denken ihn erschließen müßte oder könnte, wären wir uns seiner schon bewußt, vorausgesetzt, wir hätten uns dieses a priori vergewissert. Die Folge davon wäre, daß Kausaldenken einem Apriorismus weichen müßte. Auf jeden Fall würden die Regeln, denen folgend wir von Gott sprechen müssen, vom a priori des Gottesbewußtseins betimmt.

Folgen wir dem Kausaldenken, so gilt, daß wir das nicht unmittelbar Gegebene auf Grund von Abweichungen im regelmäßigen Ablauf des Beobachtbaren erschließen. Wir suchen nach Faktoren oder Ursachen, die diese Abweichungen verständlich machen und damit den Gedanken der Regelmäßigkeit wieder herstellen. Man denke hier etwa an die Entdeckung des Planeten Pluto. Beachtet man darüber hinaus, daß die beobachtete Regelmäßigkeit sich in Konstellationen zeigt, diese jedoch, sofern sie begriffen werden, andere Konstellationen denkbar machen, so wird deutlich, daß im Grunde genommen jede Form

der Anwesenheit schon eine Art Störung des Regelmäßigkeitsbewußtseins bedeutet. Wir werden mit der Frage konfrontiert, *warum es überhaupt etwas gibt, und nicht vielmehr nichts*, bzw. mit der Möglichkeit, daß jedes Seiende, das uns begegnet, als Wirkung oder bewegte Bewegung zu verstehen ist. Wenn aber jedes Seiende Wirkung oder bewegte Bewegung ist, dann ist es sinnvoll, den Gedanken der Kausalität, der angesichts des Regelmäßigkeitsbewußtseins verloren zu gehen drohte, wieder aufzunehmen und letztlich nach der Wirkung aller Wirkungen, nach der Bewegung, die selbst nicht mehr bewegt ist, zu fragen. Nennen wir diese Wirkung aller Wirkungen, bzw., da darüber hinaus keine Bewegung als Ursache mehr denkbar ist, diese erste Ursache Gott, so kann Gott, auch wenn damit noch nichts über den besonderen Modus dieser Ursache gesagt ist, nicht weniger real sein als die Realität, mit der wir ständig konfrontiert werden. Auf Grund einer gewirkten Welt schließen wir so auf jene Ursache, ohne die nur noch Chaos, und das heißt, nichts mehr denkbar wäre. Kraft des Gedankens verifizieren wir so, was als Gottes Wirklichkeit in der Tradition zur Sprache gekommen ist.

Der hier vorgelegte Gedankengang steht dem Begriff des a priori zunächst nicht entgegen. Im Gegenteil, im Gedanken der Regelmäßigkeit und Denkbarkeit überhaupt wird dieser sogar implicite ausgesprochen. Allerdings bezieht sich dieses a priori auf die Möglichkeit von Erfahrung im weitesten Sinn. Es betrifft Notwendigkeiten, die im Verhältnis von Denken und Erfahrung unmittelbar gegeben sind. Das Problem der Wirklichkeit Gottes ist davon nicht direkt betroffen.

Ähnliches gilt auch, wenn wir nach der Bedeutung des *vor* im a priori fragen. Wir können dieses „vor“ räumlich denken. Als solches ist es eine Ortsbestimmung, die relative Bedeutung hat. Wird dieses räumliche „vor“ jedoch mit Bewegung und Zeit verbunden, so zeigen sich verschiedene Möglichkeiten der Interpretation. „Vor“ kann dann einen bestimmten Punkt in einer Serie von Abfolgen bedeuten. In diesem Sinn kommt A vor B, und B vor C, und so weiter. Es kann aber auch als ein Ordnungswert verstanden werden. In diesem Fall bedeutet „vor“ eine Bestimmung, die erst erfüllt werden muß, damit die weitere Abfolge stattfinden kann. Die im „vor“ angedeutete Konstellation – zum Beispiel, ein bestimmter Zustand der Erde in der Vergangenheit, oder, daß die Zahl eins vor der zwei und die zwei vor der drei kommt – wird zur notwendigen Bedingung einer Reihe von Ereignissen – im Falle unseres Beispiels: des gegenwärtigen Erdzustandes, bzw. der Mathematik –, die ohne diesen Ausgangspunkt nicht sein oder stattfinden könnten. Darüber hinaus können wir noch den Fall denken, wo die bis jetzt genannten Bedeutungen von „vor“ eine Synthese bilden. In diesem Fall ist die Bedeutung von „vor“ weder räumlich, noch zeitlich, noch notwendig, sondern *transzendental*. Ihr Begriff ist die Voraussetzung des Denkbaren, sofern es überhaupt denkbar ist.

Im Kontext cusanischen Denkens entspricht dem die von Aristoteles herkommende Feststellung, daß man die Wirkung nicht begreifen kann, wenn

man die Ursache nicht kennt; oder daß die Zahl eins sowie alle Zahlen ohne den Begriff der Einheit sinnlos werden.

Die Frage, die sich vor allem angesichts dieser letzten Möglichkeit stellt, ist eine doppelte. In diesem Sinn wäre Kausaldenken als eine Möglichkeit des Denkens zu verstehen, die sich auf Grund eines, aus der Abstraktion des Seienden gewonnenen, Ordnungsschemas ergibt. *Andererseits* wird aber auch die Frage aufgeworfen, inwieweit diese Synthese gerechtfertigt ist, bzw. was ihr eigentlicher Inhalt ist - eine Frage, deren Beantwortung sowohl das Problem der Begründung des Kausalitätsprinzips als auch die Reichweite des Bewußtseins betrifft. Wie immer diese Antwort aussehen mag, wir werden an dieser Stelle mit dem *Theorem des Apriorismus* konfrontiert. Das heißt, mit einer Deutung des a priori, die über dessen *Verwendung* im Kausaldenken hinausreicht.

Der Gedanke des Apriorismus geht auf *Platon* zurück. In seiner Anamnesis-Lehre glaubt dieser der Seele Erkenntnisse zuerkennen zu müssen, die auf Grund des gegenwärtigen Kosmos nicht hinreichend erklärt werden können. Er leitete damit jene Tradition ein, die a priori und Erfahrung im Sinne einer Überordnung miteinander korreliert, und die vor allem in der *Philosophie Kant's* einen kritischen Punkt erreichte. Da dieser in seiner Analyse der Gegenständigkeit und des Dinges an sich zu dem Schluß kam, daß die Kategorie der Kausalität nur als Form des Denkens selbst betrachtet werden könne, setzte er der inhaltlichen Erfahrung der Sinne ein *formales* a priori gegenüber, dessen Bedeutung darin besteht, Verstandesbegriff zu sein. Damit glaubte er nicht nur das *materiale* a priori *Platon's* im Sinne einer den Gegenstand übergreifenden und damit dem Begreifen zugänglichen Idee überflüssig gemacht zu haben, sondern er kam auch noch zu der Überzeugung, daß die Resultate, die auf einer Metaphysik der Wirkung beruhten, da im Kausalprinzip begründet, für das Denken von Wirklichkeit lediglich regulative Bedeutung im Sinne von Vernunftideen haben könnten. Wenn Kant trotzdem auch weiterhin von Gott als *Realität* spricht, so nicht deshalb, weil uns das Denken angesichts der Gegenstände der Erfahrung dazu zwingen würde, diese Realität zu denken, sondern weil dies im a priori des sittlichen Wesens des Menschen begründet ist. Von dort her stimmt Kant mit *Plato* wieder überein. Trotzdem wird gerade darin der *Gegensatz* zwischen Apriorismus und Kausaldenken in der Gotteserkenntnis offenbar: sofern Gott wirklich ist, ist er nicht denkbar - wir wissen um ihn a priori; und sofern Gott denkbar ist, ist er *focus imaginarius* - im causa-Begriff schafft sich das Denken einen *fiktiven* Gott.

Ich möchte nun keineswegs behaupten, daß die hier angedeutete Alternative von Kausaldenken und Apriorismus dem Problem der Gotteserkenntnis auch nur einigermaßen gerecht würde. Vor allem scheint mir in der hier skizzierten Fragestellung das Verhältnis von Gotteserkenntnis und Tradition, oder allgemeiner: das Verhältnis von Sprache und Bewußtsein in der Vermittlung kulturellen Seins nicht angemessen berücksichtigt zu sein. In dieser Hinsicht bin ich der Meinung, daß *Cusanus* die Problematik der Gotteserkenntnis wie

sie sich von Descartes bis Kant darstellt, mit seiner Philosophie von Mensch und Wort adäquater zum Ausdruck bringt. Trotzdem glaube ich nicht, daß dies das Problem von Kausaldenken und Apriorismus überflüssig und die Denkanstrengungen in dieser Frage wertlos machen würde. Sowohl in der Frage nach der Reichweite des Denkens in der Entschlüsselung von Welt und Wirklichkeit als auch was den Umfang und die Tiefe des Wirklichkeitsbewußtseins überhaupt betrifft erweisen sich Kausaldenken und Apriorismus als *Theoreme*, deren Sinn wohl offen bleibt, deren Berechtigung als Fundamentalprobleme jedoch nicht bezweifelt werden kann.

Was Cusanus anbelangt, so finden wir bei ihm Texte, die ihn sowohl in die Nähe des Apriorismus als auch des Kausaldenkens zu rücken scheinen. Cusanus gebraucht z.B. immer wieder den Begriff *causa*, wenn er von Gott spricht. Dieser ist *causa causarum*, *causa aeterna*, *causa creatrix*, *tricausalis*. Er spricht vom Künstler, der diese schöne Welt auf wunderbare Weise geschaffen hat, und dessen Kraft in allem widerstrahlt. All das scheint in einer Linie mit der Anwendung des Kausaldenkens zu stehen, wie wir es von den Gottesbeweisen des Thomas von Aquin her kennen, und das sich in der Neuzeit als Gegensatz zum Apriorismus entwickelt hat. Umgekehrt finden wir aber auch Stellen, die dem Apriorismus das Wort zu reden scheinen. So stimmt Cusanus z. B. Platon bei, daß dieser sich in seiner Anamnesis-Lehre nicht völlig geirrt habe<sup>11</sup>. In *De venatione sapientiae* etwa zitiert er Psalm 4,7, in dem es heißt, daß wir mit dem Lichte des Antlitzes oder der Erkenntnis Gottes besiegelt seien<sup>12</sup>. Ebenso könnte man die Redewendung vom Menschen als *similitudo Dei* im Sinne des Apriorismus deuten. In *De Genesi* fragt er sich, „was sucht jedes Vernunft-Denken anderes als die wahre, absolute causa?“ – ein Satz, den wir im Sinne des Kausaldenkens deuten könnten, hieße es nicht anschließend: „Alle suchen das Selbe, das ein absolutes Was ist, dessen Zeichen außerhalb des vernunft-haften Bereiches nicht gefunden wird . . . So sehe ich also im Vernunft-Denken den Grund widerstrahlen“<sup>13</sup>. Vor allem aber scheint dann eine Bemerkung wenige Zeilen weiter ganz im Sinne des Apriorismus zu sprechen, wenn es heißt, daß niemand, indem er aus dem Bild die *causa* gewinnen möchte, das Bild des Sokrates erkennen kann, wenn er diesen nicht kennt<sup>14</sup>. Wenn gilt, was hier gesagt wird, und wenn es sinnvoll ist, von Gott zu sprechen, so kann das nur bedeuten, daß wir um Gott ursprünglich und nicht erst auf Grund unserer Denkanstrengungen wissen.

Allerdings scheint mir, daß wir auf diese Weise das Problem von Apriorismus oder Kausaldenken bei Cusanus nicht lösen können. Die Stellen, auf die wir uns in diesem Zusammenhang berufen können, bleiben in ihrem direkten Sinn unvermittelt. Es gibt bei Cusanus keine Theorie von Apriorismus oder Kausal-

<sup>11</sup> Vgl. *De aequal.*: *Schr.* III, S. 389.

<sup>12</sup> *Ven. sap.* 15: *Schr.* I, S. 68.

<sup>13</sup> *De Gen.*: *Schr.* II, S. 423.

<sup>14</sup> EBD. S. 425.

denken im Sinne neuzeitlicher Positionen. Man kann darum auch nicht erwarten, daß diese Vermittlung an Ort und Stelle artikuliert würde. Das bedeutet freilich noch nicht, daß derartige Aussagen sich im Widersprüchlichen bewegen. Wir müssen hier wieder an das denken, was einleitend über die Ambivalenz dieser Problematik gesagt worden ist. Demnach können und müssen wir erwarten, daß die Vermittlung der für uns interessanten Aussagen bei Cusanus in jenen Begriffen zu suchen ist, die zu solchen Resultaten führen. Kurzum, wir werden auf das Problem der Gotteserkenntnis im ursprünglichen Kontext cusanischen Philosophierens verwiesen.

### III. Seinsvermittlung und Gotteserkenntnis

Wenn wir von einem ursprünglichen Kontext cusanischen Philosophierens sprechen, so sind damit nicht die verschiedenen Zugänge zur Welt des Begriffs gemeint, die er im Laufe der Jahre entdeckt und entwickelt hat. Vielmehr handelt es sich um jenen Kontext, den dieses Philosophieren gewissermaßen als sein eigenes Resultat hervorbringt. Es geht um das, was als *Wirklichkeitsbewußtsein* maßgebend wird für die Entwicklung des Gedankens und den Begriff der Wahrheit. Auf unsere Frage zugespitzt bedeutet das, daß wir vor allem dem Verhältnis von Seinsvermittlung und Gotteserkenntnis unsere Aufmerksamkeit widmen müssen. Wir müssen dies um so mehr, als Cusanus gerade in dieser entscheidenden Frage das Bewußtsein, das ihm die assoziative Methode gibt, ausdrücklich zur Diskussion stellt. Das zweite Kapitel von *Idiota de mente* spricht in dieser Hinsicht eine sehr deutliche Sprache. Er sagt uns dort, daß die Unzulänglichkeiten peripathetischer und akademischer Wirklichkeitsauffassung erst dann überwunden werden können, „wenn der Geist sich zur Unendlichkeit erhebt“ und in dieser Bewegung die Grundauffassungen der beiden Schulen beurteilt. Was das im einzelnen bedeutet, wird verständlich, wenn wir Gott als *Nicht-Gegenstand* betrachten, wenn wir sehen, wie sich damit das Wirklichkeitsbewußtsein entdinglicht, und wenn wir schließlich das Problem der Gotteserkenntnis als das der Seinsbestimmung begreifen.

#### 1. Gott als Nicht-Gegenstand

Wir sind gewohnt, das als wirklich zu betrachten, was wir sehen, betasten, hören, kurzum, was wir mit den Sinnen wahrnehmen können. Angesichts dieser Auffassung, die von Realismus und Nominalismus gleichermaßen geteilt wird, und die auch bei Cusanus in der Differenzierung von *esse*, *vivere*, intelligere vorgegeben zu sein scheint, ist es klar, daß Gott als *Objekt* nicht

aufrechterhalten werden kann<sup>15</sup>. Er geht, wie es in *De deo abscondito* heißt, sowohl dem Sein als auch dem Nicht-Sein voraus<sup>16</sup>. Wenn nun Cusanus trotzdem an Gott festhält, so kann er dies vernünftigerweise nicht tun, ohne damit zugleich die Wirklichkeit des Denkbaren einer grundsätzlichen Umwertung zu unterwerfen. Daß Gott *über* der Wirklichkeit steht, bedeutet vor allem, daß mit der Idee Gottes unser eigenes Verständnis der Wirklichkeit und des Seins in Bewegung gerät.

Soweit der Grundansatz von Nominalismus und Realismus auch heute noch gilt, sind wir gar zu leicht geneigt, zu übersehen, daß in diesem Denken, das so unermüdlich um Gott kreist, Gott nicht nur nicht als Gegenstand abgewiesen wird, sondern daß damit zugleich auch „der Gegenstandsbegriff der sinnlichen Vorstellung, der von der Stoa her in das Mittelalter kam“, überwunden wird<sup>17</sup>. Statt dessen denken wir Gott weiterhin als Objekt – mit dem Resultat, daß dann das Sprechen des Cusanus zwar formell richtig, aber inhaltlich leer wird; bzw., daß die Nicht-Objektivität Gottes in das Sein zurückfällt und dieses damit zur Objektivität Gottes wird. Die Folge davon ist, daß sich einerseits die Idee eines transzendenten Gottes herausschält, dessen Darstellung in begrifflichen Leerläufen endet, während andererseits ein immanenter Gott erscheint, in dem die Unterschiede des Wirklichen verschwinden und im Gefühl allgemeinen Einsseins zerfließen. In beiden Fällen kann Cusanus der Vorwurf eines *falschen Bewußtseins* nicht erspart bleiben.

Versuchen wir dem gegenüber Cusanus in einer Weise zu begreifen, daß die von ihm vorgenommene Kritik der am Ding geformten Wirklichkeitsvorstellung voll zum Tragen kommt, so beginnt sich das Bild sogleich zu ändern. In diesem Falle beginnen wir nämlich zu sehen, daß er die herkömmlichen Worte nicht nur in einem neuen Licht zu sehen beginnt, sondern daß er in ihnen gerade auf das achtet, was man für selbstverständlich ansieht und worüber man sich keine Rechenschaft glaubt geben zu müssen. Doch zuvor noch einige Worte zur cusanischen Kritik am Wirklichkeitsbewußtsein von Realismus und Nominalismus.

## 2. Entdinglichung des Wirklichkeitsbewußtseins

Zwei Beispiele mögen genügen, die deutlich zeigen, daß der Sinn von Sein und Wirklichkeit bei Cusanus bewußt nicht vom Ding her bestimmt wird. Das erste bezieht sich auf *De apice theoriae*; das zweite auf das erste Kapitel des *Compendium*. Verweise auf frühere Schriften, die im nächsten Abschnitt folgen, werden bestätigen, daß es sich hierbei nicht um einen Aspekt cusanischer Spätphilosophie handelt, wie dies von der Abfassungszeit der beiden Schriften

---

<sup>15</sup> Vgl. G. v. BREDOW, *Die Bedeutung des Minimum in der coincidentia oppositorum*: NIMM, S. 357.

<sup>16</sup> *De deo abscondito*: Schr. I, S. 307.

<sup>17</sup> J. HIRSCHBERGER, *Das Platon-Bild bei Nikolaus von Kues*: NIMM, S. 135.

her nahegelegt werden könnte, sondern um ein Problem, das schon in *De docta ignorantia* sein Denken maßgebend bestimmt.

In *De apice theoriae* geht Cusanus davon aus, daß wir Suchende sind, daß wir wissen möchten, was es denn eigentlich ist, das wir suchen. Wie die indirekte Anspielung auf Aristoteles zeigt – *semper quaesita et numquam plene inventa*<sup>18</sup> – ist es keineswegs ausgemacht, was denn eigentlich Wirklichkeit ist. Andererseits steht uns nichts näher als diese. Wir wissen noch bevor wir uns Rechenschaft geben. Emphatisch fragt denn auch Cusanus:

„Welcher Knabe oder Jüngling kennt dieses Können nicht, da doch jeder sagt, er könne essen, könne laufen und könne sprechen? . . . Wenn man einen Jüngling fragte, ob er einen Stein tragen könnte und, sobald er geantwortet hätte, daß er es könne, weiter fragte, ob er es auch ohne das Können könnte, wer würde da nicht antworten: „auf keinen Fall“. Er hielte das für eine höchst törichte und überflüssige Frage; denn keiner, der bei Verstand ist, würde darüber nachdenken, ob man irgend etwas machen oder ob irgend etwas werden kann ohne das Können-Selbst“<sup>19</sup>.

Trotzdem fragt Cusanus diese Frage und hält es keineswegs für töricht, darüber nachzudenken. Worauf es ihm ankommt, ist deutlich zu machen, daß es nicht die Dinge sind, die uns sagen, was Wirklichkeit ist, sondern daß es die Erfahrung des Könnens im Umgang mit diesen ist, die uns das Bewußtsein derselben gibt. So heißt es denn auch in These XI:

„Es kann keinen anderen grundbestandlichen oder washeitlichen Ursprung geben, sei er gestalthaft oder stofflich, als das Können-Selbst. Und diejenigen, welche von verschiedenen Gestalten und Gestaltungen, Ideen und Eigengestalten gesprochen haben, blickten nicht auf das Können-Selbst, wie es sich je nach seinem Willen in den mannigfachen, allgemeinen und besonderen Seinsweisen zeigt“.

Auch im *Compendium* beruft sich Cusanus auf den gesunden Geist des Menschen und das, was er immer schon weiß: „daß das Einzelne nicht Mehreres, und das Eine nicht Vieles ist“. Daraus ergibt sich für das Eine der Modus der Mitteilbarkeit für das Viele. Denn wir sprechen vom Vielen und wissen vom Einen, bzw. wir sprechen vom Vielen und sind uns des Einen bewußt. In dieser Relation wird die Fraglosigkeit der Vorstellung aufgehoben und das unmittelbare Bewußtsein auf sich zurückgebogen:

„Demnach kann nicht gelegnet werden, daß das Ding (res) der Natur nach früher ist, als es erkennbar ist. Folglich erfassen weder Sinn noch Einbildung noch Vernunft-Denken die Weise des Seins, da es all dem vorausgeht. Vielmehr bezeichnet nur alles, was durch irgendeine Weise des Erkennens erfaßt wird, diesen vorgängigen Modus des Seins. Und darum ist dies nicht das Ding, sondern seine Ähnlichkeit, Eigengestalt oder sein Zeichen. Also gibt es vom Modus des Seins

---

<sup>18</sup> *Ap. theor.*: *Schr.* II, S. 366. Vgl. *De non aliud* 18: *Schr.* II, S. 526. Sehr ergiebig für diese Fragestellung ist auch *Beryl.*

<sup>19</sup> *Ap. theor.*: *Schr.* II, S. 366.

keine Wissenschaft, auch wenn man einsieht, daß dieser Modus ganz gewiß ist''<sup>20</sup>.

Cusanus sagt uns hier sehr klar, daß die Welt des Seins nicht die des Bezeichnens ist. Gerade weil das Ding der Natur nach früher ist, können wir uns nicht auf dieses berufen, wenn wir von Sein und Wirklichkeit oder von Natur sprechen. Tun wir es trotzdem, so begreifen wir nicht den modus essendi, sondern dessen Zeichen. In diesem Sinn ist für Cusanus das *Ding an sich*, von dem Kant spricht, sinnlos. Allerdings, da Bezeichnen selbst Sein ist, da uns der Modus des Seins ganz gewiß ist, gehört jenes zu diesem. Darin wird das Bezeichnen zum Schlüssel, der uns die Welt des Seins eröffnet, auch wenn es von diesem keine Wissenschaft geben kann. „Wir haben ein geistiges Sehen, welches in das schaut, was früher ist als alles Erkennen“. Versuchen wir trotzdem – und mir scheint, daß dies die bleibende Versuchung von Realismus und Nominalismus ist – vom modus essendi eine Wissenschaft zu machen, dann gleichen wir einem Manne, „der die Farbe, die nur sichtbar ist, mit der Hand berühren möchte“. Wir mühen uns vergebens ab. Wir verlieren nicht nur den modus essendi, dessen wir uns unmittelbar bewußt sind, sondern auch das Zeichen, mit dessen Hilfe wir uns in der Wirklichkeit orientieren.

Die Situation, die hier von Cusanus beschrieben wird, hat grundsätzlich Bedeutung. Sie betrifft das Vermögen des Menschen, er selbst zu sein in einer Welt fließender Bestimmungen. Wir haben uns zwar eingewöhnt in diese Welt mittels der *termini usuales*<sup>21</sup> und alles scheint bestimmt zu sein. Aber während wir uns selbst als den Ursprung dieser Gewöhnung und Bestimmtheit entdecken, verwandelt sich die Welt. Das *An sich* der Dinge gerät in die Bewegung des Erkennens und erweist sich in seiner Substantialität als vermittelte Wirklichkeit. Wir können nicht davon absehen, daß „alles, was wir als Sein anschauen, eine ratio dieses seines Seins hat, so daß es auf seine Weise ist und nicht anders''<sup>22</sup>. Sofern jedoch diese ratio unter dem Gesetz der Einheit des begreifenden Geistes steht, ist die ratio des Seienden kein Letztes, sondern verweist auf den *absoluten Begriff* oder den *Begriff, der durch sich selbst besteht* (*ibid.*). In diesem Begriff ist alles enthalten, das gedacht werden und sein kann. Was auch immer uns begegnet, sein Sein und sein Sinn verweisen auf diesen absoluten Begriff und erhalten von ihm ihre Bestimmung. Was immer wir darum denken, unser Denken erhält Möglichkeit und Maß vom absoluten Begriff als Kunst und Wissenschaft des absoluten Geistes. Indem Maß und Möglichkeit des absoluten Begriffs auf das Was des Denkens zurückfallen, wird Wahrheit als „Angleichung von Ding und Intellekt“ offenbar; das heißt, „in allem, das ist, strahlt, soweit es ist, der Wesenssinn der Wahrheit wider''<sup>23</sup>.

---

<sup>20</sup> *Comp.* I: *Schr.* II, S. 685.

<sup>21</sup> *De coni.* I, 8: *Schr.* II, S. 26.

<sup>22</sup> *De sap.* II: *Schr.* III, S. 463.

<sup>23</sup> *De aequal.*: *Schr.* III, S. 401.

### 3. Gotteserkenntnis als Seinsbestimmung

Cusanus erkennt in diesem absoluten Begriff die uneinholbare Wirklichkeit Gottes. In ihm wird der Name Gottes als Nennen Gottes offenbar. Der denkende Mensch, der die Wirklichkeit erkennen möchte, ist, soweit er in der Tat erkennt, auf dem Weg zu Gott. Was darum in der Gotteserkenntnis gesagt wird, ist nicht ein Etwas in, neben oder über der Wirklichkeit der Dinge und der Welt, sondern diese *Wirklichkeit selbst*. Diese spricht sich aus in dem, was der Geist ist, aber so, daß dieser es ist, der die Dinge nennen muß. Darin erfährt und begreift er sich als *similitudo Dei* – und die Welt, das Werden, die Dinge als Ausfaltung göttlicher Einfaltung<sup>24</sup>. Die Wirklichkeit ist nicht Gott, sondern sie ist das *Prädikat* Gottes – alles, was sie zu sagen hat und damit ist, betrifft das *Subjekt*. Aber es ist nicht *das* Subjekt. Es bleibt der unendliche Abstand, ohne den das Prädikat aufhören würde, Prädikat zu sein. Kurzum,

„die Erkenntnis Gottes ist inflexus der Erkenntnis dessen, das den Namen *Seiendes* hat, da dieses nicht-seiend, d.h. nicht partizipierbar erkannt, Gott ist. Jene Erkenntnis ist der gleich, die man von dem hat, was Substanz und Akzidenz ist, nur auf andere Weise, d.h. inflexiv betrachtet. Daher schließt unser Erkennen Gottes das von Substanz und Akzidenz ein, ist aber einfach und eines. Die Erkenntnis von der ersten Materie hingegen ist eine gewisse Abwandlung (*flexio*) der Erkenntnis, die man vom Körper hat. Wenn du nämlich den Körper nicht körperhaft, d. h. ohne alle körperliche Formen, erkennst, dann erkennst du dasselbe, was den Körper bezeichnet, aber auf andere Weise, weil unkörperlich. Und das ist ohne Zweifel die Erkenntnis der Materie“<sup>25</sup>.

Der hier zitierte Text bedarf nach den vorausgehenden Überlegungen keiner weiteren Erläuterung. Er sagt deutlich, daß die Frage nach dem Seienden in diese selbst hineingenommen werden muß. Darin aber führt sie zum Problem der Gotteserkenntnis. In dieser erhält das, was wir *zuvor* wußten, seine endgültige Bestimmung. Sie bildet jene Synthesis, in der sich der Begriff des Seienden erfüllt, indem sie ihn zugleich auch sprengt. Wir erkennen Gott niemals so, wie er erkannt werden kann, und doch ist jede Erkenntnis des Wirklichen, jede wirkliche Erkenntnis, Bewegung auf Gott hin.

Mit andern Worten, die historische Tatsache, daß die Gottesfrage bei Cusanus so zentral steht, ist keineswegs zufällig. Sie ist weder psychologisch, noch kulturpsychologisch zu erklären. Sie erhält vielmehr ihre zentrale und fundamentale Bedeutung im Rahmen der Seinsvermittlung selbst und nicht erst als deren Resultat. *Gott* wird fundamentalphilosophisch gesehen nicht deshalb zum Problem, weil wir uns redlicherweise über seine Wirklichkeit Rechenschaft geben müssen, sondern weil wir selbst wirklich sind und wissen möch-

<sup>24</sup> *De mente* 4: *Schr.* III, S. 504 ff.

<sup>25</sup> EBD. I4, S. 599. (Kursiv vom Autor).

ten, was dies bedeutet. In der Frage nach Gott zeichnet sich eine Problematik eigener Art ab, der gegenüber eine bestimmte Tradition nicht nur zurücktritt, sondern aus deren Sicht sich auch das philosophische System erst grundsätzlich entwickelt. Oder, um mit E. Cassirer zu sprechen:

„Mögen wir Gott als *Ursache* des Seins oder mögen wir ihn als absolute *Substanz* bezeichnen, immer verlangt dieser Gedanke, wenn er in wirklicher Schärfe genommen und allen Zweideutigkeiten entrückt werden soll, eine nähere Bestimmung: und diese gewinnt er, indem wir Gott als den *Sinn* des Seins betrachten“<sup>26</sup>.

#### IV. Kausalität und Wirklichkeit

Es ist die *Lehre* des Cusanus, „daß nichts so, wie es ist, erfaßt und ausgedrückt werden kann“<sup>27</sup>. Wir können diese Aussage erkenntniskritisch auffassen, aber der Sinn, den Cusanus ihr gibt, ist, nach dem, was wir soeben gesehen haben, ontologisch. Er bildet den formellen Hintergrund, von dem her Cusanus das Ringen um Wirklichkeit, Denken und Menschsein zu begreifen versucht. Von hier aus wird es ihm möglich, die Aussagen der Ideengeschichte zugleich anzunehmen, zu relativieren und neu zu beleben. Auch der Begriff der *causa* und die Bedeutung des *a priori* sind davon nicht ausgenommen.

Wir können in der Tat bei Cusanus beinahe alle Differenzierungen finden, die im Umkreis des Kausalitätsproblems bis dahin gebildet worden sind. Aber ihr Sinn ist, der Lehre vom Seienden und der Seinsvermittlung entsprechend, die damit gegeben ist, gewandelt. So besteht auch für Cusanus das Platonische Problem des Werdens, die Aristotelische Problematik eines Anfangs der Bewegung, und der Stoische Gedanke der *ratio*. Bezeichnet jedoch Cusanus Gott als Ursache des Werdens, so tut er es nicht, ohne damit die Substantialität der Idee aufzuheben, indem das *a priori* dieser Substanz in der Tätigkeit des Denkens – und nicht im Ideenhimmel – seinen vermittelten Platz erhält. Die Folge davon ist, daß die Bedeutung der Idee zwar nicht, wie bei Kant, im Formellen verschwindet, sondern in ontologischer *Sýnthese* mit der Zeitproblematik, die vom *aeternum* bis zum *temporale* reicht, modifiziert wird. Ebenso ist Gott Anfang der Bewegung, aber nicht im Sinne einer ersten, unverursachten Verursachung, sondern als *causa causarum*. Diese ist so zu verstehen, daß ihr Sinn wesentlich vom *primum*, das auch Cusanus im Anschluß an Aristoteles beibehält, bestimmt ist. Gott ist nicht *causa causarum* als ein erster Anstoß, sondern als der bleibende Grund alles dessen, was wirklich ist und wird, bzw.

---

<sup>26</sup> E. CASSIRER, *Die Bedeutung des Sprachproblems für die Entstehung der neueren Philosophie*; Festschrift für Meinhof, Sprachwissenschaftliche und andere Studien, Hamburg 1927, S. 513.

<sup>27</sup> *De Gen.: Schr.* II, S. 391.

gedacht werden kann. Sehr deutlich ist in dieser Hinsicht die Kritik, die Cusanus in *De non aliud* an Aristoteles übt<sup>28</sup>. Dort heißt es:

„Während er im Geist nach der Washeit der Dinge suchte, traf das Licht, das mit dem Nicht-Anderen bezeichnet wird, auf ihn als dasjenige, ohne das er nichts finden würde. Im übrigen beachtete er aber nicht, daß das Licht als das Nicht-Andere dem Gesuchten gegenüber kein Anderes sei. Weil er aber vermittels des Nicht-Anderen Anderes suchte, hat er nur Anderes vom Anderen gefunden, weshalb er mit seinem Suchen nur allzu Entferntes entdeckte“ (S. 529).

Schließlich setzt auch Cusanus *ratio* und *causa* im Sinne der Stoiker gleich. Aber wenn er dann Gott sowohl als *causa aeterna*<sup>29</sup> als auch als *ratio aeterna*<sup>30</sup> bezeichnet, so ist Gott nicht im Sinne schicksalhafter Notwendigkeit, sondern als Ausdruck des *aeternum* und seines Verhältnisses zu Zeit und Denken in der Zeit gemeint. *Causa* und *ratio* werden vom Gedanken und der Bewegung der *sufficientia* vermittelt und erhalten von ihr ihre Bestimmtheit. Gott wird nicht durch *causa* und *ratio* bezeichnet, sondern im Sinne der *aeternitas* impliziert. Wenn darum Cusanus von Gott mit Hilfe des *causa*-Begriffs spricht, so begreift er darin, der *sufficientia* alles Seienden entsprechend, nicht nur die Gleichheit von *primum principium*, *causa adaequatissima*, *ratio aeterna*, *causa causarum*, *essentia essentiarum*, *forma formarum*, *entitas entium*, sondern vor allem, daß Wahrheit ist. Daß aber Wahrheit ist, ist unauflösbar damit verbunden, daß ich zwar weiß, daß etwas ist, aber es nur im Modus des Bezeichnens begreife.

Anders gewendet: Gott ist *causa causarum*, weil die Welt der *ratio* zugänglich ist. Diese entdeckt sich als *causa seipsa* in Bezug auf verständiges Sein<sup>31</sup>. Bezüglich des Verstehens jedoch erweist sich diese *causa* durch *intellectus* und *sensus* vermittelt. Darum kann es kein endgültiges Verharren im Endlichen geben. Das Begreifen von diesem und jenem verweist auf Anderes, um als solches gesehen werden zu können. Die Welt des Seienden öffnet sich, der *regula doctae ignorantiae* entsprechend, der Differenz. In ihr wird das Sichtbare sichtbar, weil es selbst auf Unsichtbares verweist. Einheit und Andersheit wechseln einander ab, und erweisen die Wahrheit allen Seins als die Substantialität des Denkens und als Anspruch umfassender *sufficientia*, d. h. auch als die Substantialität des Seienden. Daß wir überhaupt von *causa* sprechen, korreliert mit der Erfahrung geistiger Tätigkeit. Indem wir diese Tätigkeit begreifen, erscheint das Nicht des Seienden als Ausdruck der Zusammengehörigkeit von Ding, Geist und Wahrheit. Welt und Wirklichkeit sind nicht einfachhin gegeben, sondern offenbaren ihr Sein im Lichte und in den Strukturen geistiger Bewegung. Wenn wir dabei von Gott sprechen, so bringen wir damit zum

<sup>28</sup> *De non aliud* 18 u. 19: *Schr.* II, S. 525 ff.

<sup>29</sup> Vgl. *Ven. sap.* 22: *Schr.* I, S. 104.

<sup>30</sup> Vgl. *Beryl.* 34: *Schr.* III, S. 76.

<sup>31</sup> *De coni.* II,2: *Schr.* II, S. 86.

Ausdruck, daß die geistige Tätigkeit sowohl angefangen hat als auch sich selbst als Frage nach den Bedingungen ihrer Möglichkeit und als Sinn ihres Seins begriffen hat. Die Konjekturen, die so entstehen, kommen darin zur Ruhe, daß wir erkennen, „daß es nur eine *causa creatrix* vom Werden-Können aller Dinge gibt und daß sie allem Werden-Können vorangeht und sein Ziel ist“<sup>32</sup>.

Indem Cusanus die Dingwirklichkeit als Sinn dessen, was Wirklichkeit überhaupt bedeutet, überwindet – Cusanus spricht auch davon, daß wir keine Elementareinheiten erreichen<sup>33</sup> – kommt Gott als *causa causarum* in den Blick. Er ist kein Seiendes außerhalb des Gesamt der Dinge, noch braucht dieses Gesamt der Dinge ein solches Seiendes, weil es in seiner Substanz stets mehr ist als das, was wird und vergeht<sup>34</sup>. Gott ist die eigentliche *causa positiva*; er ist innerhalb und außerhalb zugleich. Das Seiende, das wir sehen, hingegen erscheint auf dem Hintergrund der Zeit und der damit gegebenen Differenzierungen. Was innerhalb der es konstituierenden Ebenen geschieht, ist Ausdruck negativer Kausalität, es ist *contingenter*<sup>35</sup>, bzw. durch *akzidentelle Ursachen* bestimmt<sup>36</sup>. Diese sind nicht deshalb akzidentell, weil wir ihre substantielle Bedeutung nicht erreichten, sondern weil die Frage nach der *Substanz* des Seienden sich zur Frage nach dem *Sein* der Substanz wandelt und damit auf ein Niveau gebracht wird, das nicht mehr das der wandelbaren Dinge ist.

Versuchen wir das Seiende in der Positivität der Sinnes- und Verstandeswirklichkeit zu begreifen, so muß diese negativ werden, um in Wahrheit erkannt zu werden. Darin erweist sich der neue Sinn, den Cusanus alten Begriffen gegeben hat. Aus der Sicht des neuzeitlichen Kausalitätsproblems müssen wir jedoch sagen, daß es ihm gar nicht darum geht, herauszufinden, ob es Pluto gibt, bzw. ob ein Gott mit derselben Stringenz, mit der wir auf Pluto schließen, gedacht werden müßte, sondern einen solchen Begriff von Sonne, Mond, Erde usw. zu bilden, daß es sinnvoll wird, nach Pluto zu suchen, oder wie er es selbst vorschlägt, genaue Gewichtstabellen von allem zu verfertigen und auf ihre inneren Zusammenhänge hin zu überprüfen. Die Frage nach Gott geht allem voraus, da das Problem, das sich ihm stellt, das des Seienden in seiner *Totalität* ist – nicht, weil er es bis ins Letzte wissen möchte, sondern weil es ohne diese Totalität kein Wissen im Einzelnen geben kann. Aus dem selben Grund kann es ihm auch nicht darum gehen, festzustellen, ob uns die Kategorie der Kausalität bis zur Wirklichkeit Gottes trägt, sondern diese selbst spricht sich in jener aus, wenn wir bedenken, daß überhaupt etwas ist. Darum ist auch Gott nicht in irgendeinem a priori gegeben, sondern er *ist* das a priori des Seienden, sofern es überhaupt genannt und im Nennen erkannt wird.

---

<sup>32</sup> *Ven. sap.* 7: *Schr.* I, S. 27.

<sup>33</sup> *De con.* I, 12: *Schr.* II, S. 53.

<sup>34</sup> Vgl. *Ven. sap.* 22: *Schr.* I, S. 106.

<sup>35</sup> *Doct. ign.* II,2: *Schr.* I, S. 324.

<sup>36</sup> *De princ.*: *Schr.* II, S. 224.

Indem Cusanus die korrelative Einheit von Nichtwissen und Wissen dem Erkenntnisprozeß zugrunde legt, gibt er diesem seine Eigenständigkeit zurück – eine Eigenständigkeit, die sowohl im Gegenstand als Resultat kausaler Affektion im Sinne sinnlichen In-den-Weg-stellens (obviatio) wie auch im Machen eines transzendenten Gegenstandes (Gott) verloren gehen kann. In beiden Fällen geben wir der imaginatio den Vorzug, ohne sie in ihrer ontologischen Negativität d. h., in ihrer Hilfsfunktion<sup>37</sup> zu erkennen. Die Welt, die im Lichte der docta ignorantia und des sich darin bewußt werdenden Geistes erscheint, ist nicht mehr Ausdruck einer im Geist verwandelten toten Objektivität, sondern ein Werden, in dem „alle Dinge auf Grund der Teilhabe an Einen das sind, was sie sind“<sup>38</sup>. Dieses Werden selbst ist bestimmt als *complicatio* und *explicatio*, bzw. als deren Übergang. Diese bezeichnen kein einfaches Zusammenfügen oder Entfalten vorhandener Teile, sondern die Entdeckung und das Werden verschiedener Wirklichkeitsniveaus und der darin zum Ausdruck kommenden Strukturen. Sofern nun diese Strukturen den eigentlichen Sinn dessen bestimmen, was Kausalität bei Cusanus meint, wird der Kausalitätsgedanke aus seinem unmittelbaren Verband mit der Gegenstandskonstitution herausgelöst und das a priori des messenden und begreifenden Geistes in diese hineingebracht. Das, was wir sehen, hat gegenüber dem, was wir wissen können, negative Bedeutung. Es muß in die Negation zurückgenommen werden, um in seiner Positivität erkannt werden zu können. „Das, was in jeglichem Suchen und Forschen vorausgesetzt wird, ist dasselbe Licht, das auch zum Gesuchten hinführt“, heißt es im *Complementum theologicum*<sup>39</sup>.

Allerdings geht mit der Lösung des Kausalitätsgedankens von seiner einseitigen Bindung an den sinnlichen Gegenstand das Prinzip desselben nicht verloren. Dieses wird darin vielmehr zum Medium, mit dessen Hilfe der eigentliche Nicht-Gegenstand, d. h. Gott, gesagt werden kann und als *causa causarum* gesagt werden muß. Dem *Inflexus-Gedanken* von Sein, Name, Erkenntnis und Nicht entsprechend geht Kausalität als prädikativer Nennwert in die Prädikation selbst ein. Sie löst sich als Kategorie auf und verbindet sich mit dem *Subjekt*, das *über* oder *vor* allen Prädikaten steht.

Ich meine, daß wir in dieser Beschreibung der Kausalität das erreichen, was Cusanus im *Compendium* als die *species notitiae principii* bezeichnet<sup>40</sup> und was uns von Hegel als das Problem des philosophischen oder spekulativen Satzes vorgestellt wird.

Während also die *causalitas* im Sinne des Verstandes als *complicatio sensuum* zwar im Rahmen durchgehender Proportionalität beibehalten werden kann, darüber hinaus jedoch leer und unbestimmt wird, verwandelt sie sich in der *complicatio intellectus* zur Idee des Grundes, des absoluten Prinzips, in dem die

<sup>37</sup> Vgl. *De ludo* II: *Schr.* III, S. 317.

<sup>38</sup> *De coni.* II, 1: *Schr.* II, S. 77.

<sup>39</sup> *Theol. complem.* 4: *Schr.* III, S. 663.

<sup>40</sup> *Comp.* 10: *Schr.* II, S. 714.

Proportionslosigkeit alles begründender Wahrheit und die Mächtigkeit des Nicht im Begriff des Nicht-Andern zum Ausdruck kommt. Kurzum, für den, der die Welt und das Sein in wissender Unwissenheit befragt, sind die Dinge keine letzte Wirklichkeit, kein *an sich* auf das wir hinzeigen, darüber hinaus jedoch in den apriorischen Formen des Denkens verloren gehen, sondern sie beginnen zu sprechen. Sie *sind* Sprache, obwohl und gerade weil sie *stumm* sind:

„Aus uns sind wir nichts und können dir auch nicht etwas anderes antworten als nichts, denn wir haben kein Wissen von uns. Nur der allein, durch dessen Denken wir das sind, was er selbst in uns will, befiehlt und weiß, kann Antwort geben. Wir alle sind stumm. Er ist es, der in uns spricht. Der uns gemacht hat, weiß allein, was wir sind, wie und wozu wir sind. Wenn du etwas von uns zu wissen begehrt, dann muß du das in unserem Wesens- und Bestimmungsgrund suchen, nicht in uns. Dort wirst du alles finden, wenn du das Eine suchst. Auch dich selbst kannst du nur in ihm finden“<sup>41</sup>.

Es ist leicht zu sehen, daß die von Cusanus vorgenommene Wende im Verhältnis zu Sein und Wirklichkeit ihn nicht daran hindern muß, die Bilder der Tradition beizubehalten, soweit der Kausalitätsgedanke in Frage kommt. In der ihm eigenen Beziehung zum Andern und zur Differenz im Werden von Welt und Begriff bietet der Kausalitätsgedanke genügend Spielraum, um verschiedene Deutungen zuzulassen, ohne daß diese in der Terminologie jeweils eindeutig festgelegt werden müßten. Dies gilt zumal dann, wenn sich dergleichen Bilder in Verbindung mit der im Transzendenzgedanken implizierten *theologia negativa* der philosophisch-theologischen Tradition, bzw. mit der im mythologischen Kontext gegebenen Ineinssetzung von Gott, Anfang, Welt, Mensch und Tod der religiösen Praxis anbieten<sup>42</sup>. Allerdings muß gerade hier immer wieder betont werden, daß es nicht die Bilder selbst sind, auf die es ankommt, sondern die Bewegung des Denkens, das sich in ihnen begreift.

Dies vorausgesetzt läßt sich jetzt das Problem der Gotteserkenntnis beschreiben. Indem der Gegenstand von *unten* her aufgelöst wird, muß er gewissermaßen von *oben* her wieder hergestellt werden. Es gibt also, um mit R. Haubst zu sprechen, *erstens* die Bewegung vom Geschöpf zum Schöpfer und *zweitens* die vom Schöpfer zum Geschöpf in der Auffassung der Gotteserkenntnis bei Cusanus. In beiden Fällen modifiziert sich der Begriff der *causalitas*, der darin ausgesprochenen Bewegung entsprechend. Allerdings ist diese Bewegung so zu verstehen, daß wir erst in ihrer *Synthese* den vollen Sinn dessen erreichen, was jeweils gesagt worden ist; das heißt, in jener „spekulativ-mystischen Betrachtungsweise der Trinität“, in der Schöpfer *und* Geschöpf, bzw. Geschöpf *und*

---

<sup>41</sup> *Doct. ign.* II,13; *Schr.* I, S. 417.

<sup>42</sup> Zum Problem des mythologischen Kontextes vgl. W. DUPRÉ, *Wahrheit und Mythos*: G. HEINZ-MOHR, *Ärger mit der Wahrheit*, Köln (Wienand) 1972, S. 87 ff.

Schöpfer zum eigentlichen Problem der Untersuchung werden<sup>43</sup>. In diesem *und*, das die creatio aus der Setzung des nihil vermittelt, wird die Welt intelligibel, bzw. in ihrer Intelligibilität erkannt und die dialektische Einheit von der Proportionslosigkeit des Finiten zum Infiniten und des Infiniten zum Finiten offenbar. Wir treffen auf jene Voraussetzung, die sowohl Seiendes gibt als auch dessen Erkennen. Ob darum Cusanus die Sprache der *Verursachung* (causalitas) oder die der *Substanz* (a priori) gebraucht, in beiden Fällen hat sein Philosophieren die in dieser Sprache waltende Unbestimmtheit so verwandelt, daß sowohl die Wirklichkeit des Denkens als auch das Bedenken dieser in eine Perspektive gebracht worden sind, die für den Gesamtkomplex traditionellen Bewußtseins nicht weniger als für den Anfang und das Ende reflektierenden Begreifens Gültigkeit beanspruchen kann. Das Bewußtsein transzendenten Wirklichkeit trifft sich mit der Tat und der Reichweite der Selbsterfahrung.

#### V. Selbsterfahrung, a priori und Transzendenz

Cusanus fängt in der Entfaltung seiner Gedanken nicht von vorne an. Er entwickelt, wie wir schon angedeutet haben, sein eigenes Denken notwendigerweise aus der Tradition heraus. In der Begründung seiner Auffassung findet er jedoch seinen eigenen Anfang. Diesen habe ich versucht, vom Resultat her einzuführen. Damit deutet sich schon eine gewisse Auffassung von Apriorismus und Kausaldenken an. Wir sehen, wie die Probleme gelagert sind. Doch kann ein Urteil darüber erst ausgesprochen werden, wenn wir auch wissen und begreifen, wie es zu diesem Resultat kommt.

Historisch gesprochen wird dieses Resultat durch die Entdeckung von *docta ignorantia* und *coincidentia oppositorum* in den Blick gebracht und wäre ohne sie undenkbar. Daß es aber auch erreicht wird, dazu bedarf es, wie mir scheint, jenes Erfahrungsbegriffes, den Cusanus impliziert, wenn er vom Geist spricht. Wir können die Bedeutung dieses Erfahrungsbegriffes kaum zu hoch einschätzen. Ich glaube auch nicht, daß er von Anfang an voll präsent ist. Er entwickelt sich vielmehr, indem Cusanus das zu konsolidieren versucht, was im Umkreis von *De docta ignorantia* zwar grundsätzlich gesehen wurde, aber noch nicht hinreichend vermittelt werden konnte. Im Sinne des cusanischen Opus darf man hier auf den Übergang von den Büchern von *De docta ignorantia* zu denen von *De coniecturis* und deren Integration in die Problematik ersterer, wie sie sich in den späteren Schriften zeigt, verweisen. Ebenso kann man in diesem Zusammenhang an das Bild des Kosmographen im *Compendium* denken, der die Tore der Sinneserfahrung schließt und im Bewußtsein und der Erinnerung dieses Schließens sich mit seinem inneren Schauen dem Gründer der Welt zuwendet<sup>44</sup>.

<sup>43</sup> R. HAUBST, *Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues*, Trier 1952, S. 29.

<sup>44</sup> *Comp.* 8: *Schr.* II, S. 709.

Ich habe soeben darauf hingewiesen, daß es Cusanus darum geht, die vom Ding bestimmte Wirklichkeitsauffassung des Nominalismus bzw. Realismus zu überwinden; oder weniger dramatisch: Wirklichkeit in umfassender Weise zu erkennen. Dies geschieht dadurch, daß der Gegenstand nicht als gewordener rezipiert, sondern als werdender konzipiert wird. Damit dies möglich sein kann, genügt es nicht, sich im Sinne platonischer Anamnese der Idee zu erinnern. Der Geist muß nicht nur in sein Inneres schauen, wie dies von Augustinus gefordert worden ist, sondern er muß die damit entstehende Evidenz mit der Freiheitstat seines eigenen Tuns verbinden. Indem der Geist dies tut, erfährt er sich als schöpferischen Ursprung, der das All der Menschheit – damit aber auch deren sittliches Wesen – ausschreitet und zum Ziel hat<sup>45</sup>. Er löst sich nicht von der Erfahrung, um sich im *unwiderstehlichen Schein* transzendentaler Ideen selbst zu betrügen<sup>46</sup>, sondern findet als reflektierende Vernunft zu dieser hin. Die Hinkehr des Geistes zu sich selbst wird zur drängenden Forderung im umfassenden Bewußtsein des *modus essendi*. Er selbst begreift sich in seiner Einheit als die Seinsheit (*entitas*) seiner *Mutmaßungen*<sup>47</sup>. Die in der Selbsterfahrung sich zeigende Idee der Einheit wird zum Zwang des Denkens, jene Andersheit zu überwinden, die trotz allem Unterschied zur Erfahrung der Sinne und des Verstandes auch noch dem Geiste eignet. Indem der Geist sich diesem Zwang überläßt, beginnt er, das zu sagen, was im Sinne gegenständlicher Unmittelbarkeit gar nicht sagbar ist: die *Wahrheit*. Diese ist ihrerseits nicht abstrakt – als solche wäre sie kein Problem –, sondern konkret. Sie ist nicht vermittelt, sondern vermittelnd; das Maß des Wirklichen, und nicht dessen Produkt. Dem Gedanken der *coincidentia oppositorum* entsprechend erweist sich die Wahrheit als der Weg, auf dem der Mensch sowohl seinen eigenen Ursprung erkennt als auch die Möglichkeit dieses Erkennens begreift. Die konkrete Bedeutung der Wahrheit subsistiert in dem, was der Mensch ist. Da der Gedanke des Geschaffenseins selbst Ausdruck dieser Erfahrung ist, kann Cusanus sagen: „Das Geschaffene wird als Geschaffenes nur dann vollkommen gesehen, wenn auch der Schöpfer gesehen wird“<sup>48</sup>. Allerdings wird dieser Schöpfer, d. h. Gott, nicht so berührt, wie er in sich berührbar ist, „sondern wie er berührbar ist im Berührenden – *ut est attingibilis in attingente*“<sup>49</sup>.

In alldem wird deutlich, daß die Selbstbewegung und Erfahrung des Geistes nicht unabhängig von den Dingen stattfinden kann, sondern in der Vermittlung von *intellectus*, *ratio* und *sensus* in deren Erscheinen mit hineingenommen ist. Der Körper steht nicht außerhalb des *cogito*, sondern gehört in den Prozeß des Begreifens hinein. Das *a priori* des Denkens und das Bedenken des

<sup>45</sup> *De coni.* II, 14: *Schr.* II, S. 161.

<sup>46</sup> I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, B 670.

<sup>47</sup> *De coni.* I, 3: *Schr.* II, S. 7.

<sup>48</sup> *Theol. complem.* 14: *Schr.* III, S. 703.

<sup>49</sup> EBD. II, S. 689.

a priori im Sinne des *primum principium* sind in der Selbsterfahrung des Geistes in einer Weise miteinander verbunden, daß keines dieser Momente von den andern völlig losgelöst werden könnte. In der die Proportionalität begründenden und aufhebenden Bewegung von *explicatio* und *complicatio* findet der Geist seinen Ort als selbstbewegende Bewegung und als Feuer, das brennt. Er erfährt Wahrheit in sich, um in Wahrheit das zu sein, was er werden kann<sup>50</sup>, d. h. lebendiges Bild und Maß aller Dinge<sup>51</sup>.

Die Vermittlung, von der ich hier spreche, ist nicht im Sinne einer zirkulären und damit letzten Endes geschlossenen Dialektik zu verstehen, wie sie von einigen Hegel-Texten nahegelegt werden könnte. Eher möchte ich, einem Hinweis aus dem *Complementum theologicum* entsprechend, von einer *partizipativen* Dialektik sprechen<sup>52</sup>. Demnach ist der Mensch zwar das Maß aller Dinge, aber er ist, im Sinne des *imago*-Gedankens, gemessenes Maß, d. h. *imago Dei*<sup>53</sup>. Er ist alles das, um wieder auf *De venatione* zurückzukommen, was er werden kann. Aber dem steht noch jene Wirklichkeit gegenüber, die ist, was sie sein kann. Die im Bereich des Sinnlichen entdeckte Vielfalt und der diese Vielfalt in sich wiederholender Rationalität ausschöpfende Begriff werden durch ein Begreifen überhöht, das zwar eine Herkunft, nicht aber das Ende dieser Herkunft denken kann. Die sich in der *explicatio* erinnernde und vorausgreifende *complicatio intellectus* erfährt eben deshalb, weil sie sich aus der Eingliederung in den Seins- und Erkenntnisprozeß begreift, die Wahrheit, die Gleichheit und die Einheit allen Seins als die unerschöpfliche Bedingung dessen, daß es überhaupt etwas gibt und daß der Geist hier und jetzt um sich, um das *Was* und – im Nicht der Negation – das *Daß* der Dinge weiß. Wir erfahren die Unumkehrbarkeit unseres deszendierenden Seins. Indem wir uns auf diese Erfahrung einlassen und uns im Tun ihrer erinnern, erkennen wir und steigen wir auf. Das Erste ist nicht die Materie, die wir angesichts der Dinge denken, sondern die Unvordenklichkeit, das unbegreiflich Begreifbare, des ontologisch relevanten Allgemeinen<sup>54</sup>, das in der transzendenten Einheit dieser Erfahrung konkret wird.

Cusanus drückt diese im Werden erfahrene und Erfahren und Werden begreifende Konstitution geistigen Seins auf verschiedene Weise aus. In der ihm eigenen Unmittelbarkeit sieht sich der Geist gerade um dieser Unmittelbarkeit willen mit der Aufhebung aller Andersheit konfrontiert. Deren Sinn wird allerdings erst dann erfahren, wenn diese Aufhebung so im Geist gedacht wird, daß dieser selbst damit aufgehoben wird. Käme sie innerhalb des Geistes zu

---

<sup>50</sup> *Ven. sap.* 3: *Schr.* I, S. 16.

<sup>51</sup> *Beryl.* 36 u. 37: *Schr.* III, S. 81 ff.

<sup>52</sup> Vgl. *Theol. complem.* 2: *Schr.* III, S. 655 ff.

<sup>53</sup> Vgl. N. HENKE, *Der Abbildbegriff in der Erkenntnislehre des Nikolaus von Kues*, Münster 1969, S. 127.

<sup>54</sup> Vgl. dazu E. HEINTEL, *Die beiden Labyrinthe der Philosophie*, Bd. I, Wien und München 1968, S. 115 ff.

liegen, so würde das Resultat dem widersprechen, was es ermöglicht hat. Von hier verstehen wir jedenfalls die Rede vom *maximum absolutum*, wie es in *De docta ignorantia* entwickelt wurde. Dasselbe Problem proportionslosen Begründetseins versucht Cusanus aber auch in Begriffen wie *incommensurabilitas*, *unitas absoluta*, *possessio*, *aequalitas*, *non aliud* u. a. zum Ausdruck zu bringen. Ebenso gehört das Aufweisen der Differenz von *quia est* und *quid est*, wie es etwa in *De aequalitate* und im *Complementum theologicum* entwickelt wird, in diesen Problemzusammenhang. Ferner können wir hier auf die Zuordnung von *aliquid certissimum* und *posse fieri*, wie sie in *De venatione sapientiae* vorgenommen wird, verweisen. Vor allem aber müssen wir uns dem Wort zuwenden, in dem die Konstitution geistigen Seins seine Vollendung findet. Während nämlich die Unterscheidung von *sensus*, *ratio*, *intellectus* uns die gerade erwähnten Begriffe begreifen läßt, indem sie den Sprachgebrauch regelt<sup>55</sup>, wird das Wort selbst, in dem das bewegende Ineinander dieser Unterscheidung zum Ausdruck kommt, zum umfassenden Erinnerungszeichen allen Seins, sofern dies vermittelt und vermittelbar ist. Darum „erfaßt denn auch die Seele durch das Wort, mittels dessen sie sich selbst erreicht, alles andere“<sup>56</sup>. Oder wie es im *Compendium* heißt:

„Da also Wissen und Gewußtes des Wissenden das Wort ist, findet der, welcher sich an das Wort wendet, schnell, was er zu wissen begehrt. Wenn du also die Eigen-gestalt der Art und Weise gewinnen möchtest, nach der alles geschieht, dann betrachte, wie ein lautliches Wort entsteht“<sup>57</sup>.

Daß die Frage nach der Vermittlung cusanischen Philosophierens gerade im Wort als dem konkreten Anfang dieser Vermittlung endet, ist für die Problematik dieses Referats in doppelter Hinsicht relevant. *Erstens* wird dadurch deutlich, daß auch die Tradition, die im Wort Bestand hat, in den Erkenntnis-prozeß eingeschlossen ist. Die Methode assoziativen Identifizierens erweist sich

<sup>55</sup> Vgl. etwa: „Auf der Ebene des Verstandes lassen wir in unserem Sprechen über Gott vieles zu, von dem wir wissen, daß es auf der Ebene der Vernunft zu verneinen ist“ *De coni.* I,10: *Schr.* II, S. 37.

<sup>56</sup> *De aequal.*: *Schr.* III, S. 383.

<sup>57</sup> *Comp.* 7: *Schr.* II, S. 705. Sehr treffend sagt zu dieser Problematik des Wortes bei Cusanus E. CASSIRER a. a. O. S. 514: „So dringt Cusanus, indem er seinen Blick beständig auf das Phänomen der Sprache und auf die menschliche Tätigkeit des Sprechens gerichtet hält, von hier aus zu dem eigentlichen Zentrum seiner Philosophie vor. *Alle Erkenntnis . . .* wird ihm zuletzt zur Sprache. Denn die Welt ist nichts anderes als das Buch, das Gott mit seinem Finger geschrieben hat, und dessen Sinn der menschliche Geist auszulegen und sich anzueignen hat. Er vermag in dieser Auslegung nur Schritt für Schritt vorzugehen . . . Und doch steht andererseits der Sinn, den er zu suchen hat, in eben dieser mühseligen Arbeit des Buchstabierens als Ganzes vor ihm: als *Ganzes*, das er in allem Erkennen der Teile *voraussetzt*, wengleich er es erst durch die Tat, erst durch den stetigen Fortschritt der Erkenntnis selbst, erweisen und bewahren kann“.

damit als eine Möglichkeit, zu der der Prozeß der philosophischen Begründung selbst hinführt. *Zweitens* ergibt sich daraus, daß die Frage nach Apriorismus und Kausaldenken solange inadäquat bleibt, als sie nicht vom Wort her ihre Perspektive erhält. Sowohl was die Reichweite des Denkens angesichts der Wirklichkeit anbelangt als auch in Bezug auf den Umfang und die Tiefe des Bewußtseins werden wir auf das Wort verwiesen als die Gestalt, in der die Selbsterfahrung des Geistes sich findet und auslegt. Die Frage nach Gott ist darum als Frage erst dann adäquat gestellt, wenn sie als Frage nach dem lebenden und werdenden Menschen erkannt und dieser als sprechendes Wesen begriffen ist. Als Wesen der Wahrheit und des Wortes ist der Mensch die Einheit von *principium*, *medium* und *finis* – allerdings nicht auf absolute, sondern auf relative oder vermittelte Weise. Der Mensch kann darum die Einheit von principium, medium und finis aus sich herausstellen. Er muß es sogar tun, will er sich selbst und den Sinn dieser Einheit erkennen. Daß es Wahrheit gibt, setzt voraus, daß Einheit und Differenz sind. Indem aus der Differenz Einheit wird, wird das Bewußtsein vom modus essendi nicht nur als Extensivität zu Gunsten der Intensivität überwunden, sondern im Sein die Einheit von principium essendi und cognoscendi entdeckt. Sowohl was das Sein als auch was das Erkennen anbelangt, ist der im Körper sich bewußt werdende Geist vermittelte Vermittlung. Er weiß sich als vermittelte Realität, weil er sich als ekstatisches Wesen, d. h. als ein Wesen des augenblicklichen raptus erfährt<sup>58</sup>. Sein Denken vollzieht sich in der Zeit, aber der Sinn desselben wird nur dann erfaßt, wenn es beginnt, die Zeit zu überwinden<sup>59</sup> und sich im Worte Gottes begreift<sup>60</sup>.

---

<sup>58</sup> Vgl. *Theol. complem.* 9: *Schr.* III, S. 683. Dieser Gedanke kehrt im ganzen Schrifttum des Cusanus immer wieder.

<sup>59</sup> Dieser Satz bezieht sich auf die Zeitproblematik, wie sie in *De aequal.*, *De non aliud*, *De ludo* und anderswo entwickelt ist. Gleichzeitig verweist er aber auch auf das, was HEGEL im Schlußkapitel der Phänomenologie sagt: „Die *Zeit* ist der Begriff selbst, der *da ist*, und als leere Anschauung sich dem Bewußtsein vorstellt; deswegen erscheint der Geist notwendig in der Zeit, und er erscheint so lange in der Zeit, als er nicht seinen reinen Begriff *erfaßt*, d. h. nicht die Zeit tilgt“. *Phänomenologie des Geistes*, ed. J. HOFFMEISTER, S. 558.

<sup>60</sup> Der Ausdruck *im Worte Gottes* bezieht sich hier auf das Aussprechen dieses Wortes und den Begriff, den wir davon bilden. Für Cusanus reicht die Bedeutung jedoch insofern weiter, als er in diesem Ausdruck auch den christlichen Trinitätsglauben und das Problem der Inkarnation Gottes in Jesus von Nazareth mitmeint. Dazu vgl. meinen Aufsatz: *Nikolaus von Kues und die Idee der christlichen Philosophie*: PhJ 73/1 (1973), S. 23 ff.

## VI. Zusammenfassung

Versuchen wir das Problem von Apriorismus und Kausaldenken auf dem hier skizzierten Hintergrund cusanischer Gotteserkenntnis zu präzisieren, so zeigt sich deutlich, daß Apriorismus und Kausaldenken nicht den Sinn der Gotteserkenntnis bestimmen, sondern von dieser bestimmt werden. Danach kann es sich für cusanisches Denken nicht um Apriorismus *oder* Kausaldenken handeln, sondern es geht um ein *sowohl als auch*, in dem Apriorismus *und* Kausaldenken in dialektischer Einheit verstanden werden müssen; eine Einheit, die das Problem von Erfahrbarkeit Gottes und Nicht-E Erfahrbarkeit gleichermaßen umgreift.

Als Kategorie schließenden Erkennens gehört die Kausalität der ratio oder dem Verstand an. Dieser ist sich selbst Ursache. Daß er darüber hinaus mittels des Kausalgedankens erfolgreich sein kann, wird auf Grund der *regressio progressionis* und der *progressio regressionis* der gesamten Seinsvermittlung erreicht<sup>61</sup>. In diesem Prozeß erblickt der menschliche Geist, wie es im *Compendium* heißt, die einzelne Erscheinung im Glanz der Wahrheit und Gleichheit gleichsam als deren lebendige und begreifende Offenbarung auf natürliche Weise in sich selbst<sup>62</sup>. Die Welt, das Sein und das Erkennen stehen unter der Bedingung des *nihil sine ratione*<sup>63</sup> in einer solchen Weise, daß jede ratio und causa „völlig hinlänglich – *sufficientissime* – gegründet ist“<sup>64</sup>. In diesem Ge-gründetsein erweist sich Kausalität nicht als vermittelnde, sondern als vermittelte Kategorie, deren Bedeutung für die vernünftige Erschließung der Wirklichkeit darin besteht, daß sie aufgehoben wird<sup>65</sup>. Für sich genommen strukturiert sie die Resultate des Denkens und leitet den Verifikationsprozeß ein. Aber sie erschöpft nicht den Sinn des Seins. Sie erreicht nicht den *modus essendi*, auch wenn wir glauben möchten, ihn im „Ding an sich“ erreicht zu haben. Kausalität setzt den Gedanken des Ganzen voraus, ohne ihn jedoch in der ihr eigenen Bestimmtheit geben zu können. So wie Körperlichkeit und ratio nicht aus der vernunfthaften Vermittlung ausgeschaltet werden können, kann es auch nicht die Kausalität. Aber darin findet sie auch ihre Grenze. Sie verweist auf die logischen Beziehungen der *contraria*, bzw. setzt sie voraus. Deren Sinn wird jedoch erst dann erfaßt, wenn sie als *contraria* überwunden sind, d. h. auf eine solche Weise erkannt sind, daß die Möglichkeit dieses Erkennens im Begriff des Gegensätzlichen mitgedacht ist.

Umgekehrt bleibt das a priori des sich in *sensus*, *ratio* und *intellectus* bewußt werdenden Geistes nichtssagend, wenn es nicht, wie dies vor allem in *De*

---

<sup>61</sup> Vgl. die *figura paradigmatica* in *De coni.*

<sup>62</sup> *Comp.* 10, *Schr.* II, S. 718.

<sup>63</sup> *EBD.* II, S. 720.

<sup>64</sup> *Ven. sap.* 15: *Schr.* I, S. 71.

<sup>65</sup> Vgl. *De coni.* II,6: *Schr.* II, S. 114 ff.

*aequalitate* deutlich wird, in den Prozeß der Zeit und die Substanz der Ewigkeit aufgenommen wird. Seine Bedeutung steht darum in Korrelation mit der Selbsterfahrung des Geistes und deren transzendierendem Charakter. Für sich genommen ist es ebenso wie die *causalitas* eine Verstandeskategorie – allerdings mit dem Unterschied, daß diese nicht die Tätigkeit des Verstandes selbst betrifft, sondern dessen Beziehung zu *sensus* und *intellectus*. In dieser Beziehung erweist der Gedanke des *a priori* auf die transzendente Einheit des begreifenden Intellekts. Aber auch dieser Verweis bleibt noch unvollständig, solange er nicht in der gesamten Seinsermittlung vollzogen wird und jenen *Bruch* einholt, der sowohl den *momentanen raptus* des Geistes als auch die *discretio* des Verstandes kennzeichnet. Indem dies geschieht, gelangen wir vom *sowohl-als-auch* von Kausaldenken und Apriorismus zu deren *und* im Sinne des *spekulativen Satzes*. Wir erkennen, daß die geistige Natur „ein Zeichen des wahren und absoluten Grundes ist und daß so jedes Seiende durch ihre Vermittlung die Quelle seines Seins berührt“<sup>66</sup>. Oder, wenn wir hier einen Gedanken der *Excitationes* aufgreifen: „In der Erkenntnis, durch die der Geist sich selbst erkennt, ist er Darstellung der Trinität“. Diese ist er jedoch nicht schlechthin, sondern *secundum analogiam*<sup>67</sup>, das heißt, in der gesamten Vermittlung begreifbaren Existierens und existierenden Begreifens.

Der Aufweis Gottes oder das Ansichtigwerden Gottes im Begreifen, ohne den die Tat der Einsicht<sup>68</sup> einsichtslos bleibt, muß als der Sinn der geistigen Bewegung verstanden werden, in welcher der subsistierende Geist<sup>69</sup> sich seiner eigenen Voraussetzung dadurch bewußt wird, daß er den Begriff und das Wissen des Wahren als in sich selbst begründet erfährt<sup>70</sup>. Sofern Gott gedacht werden muß, ohne daß er wirklich gedacht werden könnte, ist dieser *causa creatrix*<sup>71</sup>, d. h., schöpferischer Ursprung, an dem der Geist selbst partizipiert insofern er handelt und selbst Ursache seines Handelns ist. Um die ganze Fülle dieser Erfahrung zu begreifen, genügen weder *a priori* noch *causalitas*<sup>72</sup>. Beide

<sup>66</sup> *De Gen.*: *Schr.* II, S. 420.

<sup>67</sup> *Predigt* 167 (nach J. Коцн): *Cod. Vat. lat.* 1245, fol. 73<sup>va</sup>, Z. 4–6; *Excitationes*: p II, fol. 95

<sup>68</sup> Vgl. *Comp.* II: *Schr.* II, S. 720. Ferner *Beryl.*, *De mente*.

<sup>69</sup> *De mente* I: *Schr.* III, S. 486.

<sup>70</sup> Vgl. *De coni.* II, I: *Schr.* II, S. 76.

<sup>71</sup> *Ven. sap.* 7: *Schr.* I, S. 26.

<sup>72</sup> Es sei hier wieder auf E. CASSIRER verwiesen, wenn er sagt: „Die Beziehung zwischen Gott und Welt und die Beziehung zwischen Gott und dem menschlichen Geiste läßt sich nach Cusanus streng genommen weder als die eines *Ganzen* zu seinem *Teil*, noch als die einer *Ursache* zu ihrer *Wirkung* fassen. Hier herrscht vielmehr ein anderes Verhältnis, das Cusanus durch die Beziehung zwischen *Darstellung* und *Dargestelltem*, zwischen einem sprachlich-gedanklichen Symbol und seiner Bedeutung bezeichnet“ (a. a. O. S. 511 f.). Allerdings möchte ich gerade hier hinzufügen, daß dieses sprachliche Verhältnis seine Geltung nicht erhalten könnte,

gehören vielmehr zusammen als Ausdruck jener Bewegung, in der der Mensch in der Welt er selbst ist und wird.

Das materiale a priori, von dem der Apriorismus als Theorem lebt, wird principialiter und nicht bloß formaliter vorausgenommen. Als Apriorismus wird dieser damit hinfällig. Umgekehrt geht damit das a priori nicht verloren, noch können wir sagen, daß damit dem Kausaldenken *Priorität* eingeräumt würde. Im Sinne der cusanischen coniectura gehören beide vielmehr zusammen, und zwar so, daß deren Dialektik zugleich auch diese Zusammengehörigkeit bestimmt. Darin, so scheint mir, hat Cusanus die Fragestellung Kants nicht nur bis zu einem gewissen Grade vorausgenommen, sondern auch überwunden. Bei allen Unterschieden der historischen Epoche und des Interesses kommt er vielmehr in die Nähe von Hegels Phänomenologie des Geistes zu stehen.

## DISKUSSION

(unter Leitung von Klaus Kremer)

KREMER: Ich habe den Eindruck gehabt, daß bei diesem Vortrag das Apriorische in dem Sinne zu kurz kam, als ob es für das menschliche Erkennen keine *causa* sein könnte. Denn ich glaube, die Grundfrage ist doch nach wie vor die, die gestern schon anklang: was ist hier überhaupt *causa*? Ich wollte gestern schon ein Zitat von Heisenberg bringen, der in seinem kleinen Büchlein *Das Naturbild der heutigen Physik* eigens darauf hingewiesen hat, daß wir heute durchweg einen sehr engen Begriff von Kausalität haben, bei dem *causa finalis* und *formalis* ganz unter den Tisch fallen und die *causa efficiens* noch einmal ganz typisch auf mechanische Anstöße begrenzt wird. Soviel ich von Cusanus verstehe, würde ich meinen: die *causa causarum*, die Sie nannten, dann der Vergleich mit dem Künstler – es kam dann auch bezeichnenderweise sofort der Begriff *forma formarum* –, daß doch all das in die Richtung der urbildlichen Ursache geht. Deshalb würde ich auch von dorthier das Apriorische deuten und dem Apriorischen wie der *causa* einen viel stärkeren Akzent im Sinne von *ratio*, d. h. des Sinn-Grundes, geben.

HIRSCHBERGER: Sie haben mir jetzt Hilfe geleistet. Ich wollte dasselbe fragen, schränke aber meine Frage nun ein, und zwar auf den Sprachgebrauch des NvK. Das muß ja Herr Dupré am besten wissen, nachdem er das ganze Werk übersetzt hat. Sie sagten selber, daß *causa* gelegentlich *ratio* heißen kann, was Herr Kremer gerade andeutete. Dann aber kann *causa* auch heißen, was bei Aristoteles das  $\theta\beta\epsilon\nu \eta\ \kappa\acute{\iota}\nu\eta\tau\iota\varsigma$ , die sogenannte *causa movens* oder *efficiens* ist,

---

ginge nicht die Dialektik von a priori und *causa* im Sinne der Seinsermittlung und Selbsterfahrung in es ein.

der Ursprung der Bewegung. Womit Aristoteles sich deutlich von einer final-formalen Ursache absetzt und womit jetzt der Gegensatz entstand zwischen einem idealistischen Denken und einem an der Empirie orientierten, wie man so sagt. Nun meine Frage, Herr Dupré: Wie steht es bei Cusanus? Das quält mich schon lange. Was überwiegt bei ihm? *Causa* im Sinn von *ratio*, oder *causa* im Sinn von *ἄθροεν ἢ κίνησις*, also *causa movens*? Das geht, wie ich sehe, durcheinander und ich möchte gerne wissen, welchen Eindruck Sie haben? Was überwiegt? Noch ein Hinweis: Cusanus steht nicht allein da in dieser Frage, sondern es ist so schon bei Thomas von Aquin, z. B. in seinem Schöpfungsbegriff. Ich glaube, es ist *Summa theologiae* I q.42, wo er auch diese Doppelheit vorträgt: Einerseits ein Kausalbegriff im Sinne der plotinischen Emanation, Explikation, der *causa causarum*, *forma formarum*, wobei die Form überwiegt. Dann aber spielt bei Thomas die Bibel herein. Hier hatte er gehört, daß es irgendeinen Anstoß gegeben hat, und den stellt er dar im Sinne der aristotelischen *causa movens*. Da also haben wir schon das Ineinander, ich möchte fast sagen: Durcheinander. Die Kausalität im Mittelalter ist höchstkompliziert. Und meine Frage ist nun, um es nochmals zu sagen, rein terminologisch: Was haben Sie für einen Eindruck: überwiegt bei Cusanus die Exemplarursache, wie es Herr Kremer ja eben gerade auch angedeutet hat, oder die *causa movens*, gelegentlich auch Aktualisierung im Sinn des Überganges von der Potenz zum Akt genannt?

DUPRE: Ich würde sagen, daß bei Cusanus das Problem der *causa* im Sinne des Ursprungs der Bewegung vorherrschend ist. Der Ursprung ist *causa* im Sinne von *principium*. Aber wenn ich das jetzt auslegen darf, so würde ich so sagen: die *causa*, von der wir Gebrauch machen, wenn wir handeln, ordnet sich in den ganzen Ableitungsprozeß ein und wird dort oder ist dort als Ausdruck der Rationalität oder *proportio* zu verstehen. Auf diese Verbindung zwischen *causa* und *proportio* (*ratio*) haben Sie, glaube ich, gestern schon verwiesen. Füge ich dem noch hinzu, daß ich das *A priori* des Geistes kausal verstehe, dann heißt das zunächst, daß ich mich selbst auf der Ebene des Verstandes begreife. Was aber, wenn ich begreife, daß dieses Begreifen aufgegeben werden muß? In diesem Aufgeben passiert so etwas wie ein Umschlag; ein Umschlag, der uns jetzt zur *causa* in einem neuen Sinn zurückverweist (nämlich in einem solchen Sinn, daß Ursprung und Ursache eins werden). Allerdings ist dieser Ursprungsbegriff (*causa causarum* oder *causa creatrix*), ganz seiner Herkunft entsprechend, im Sinne der *disproportio* zu verstehen. Daß es zu diesem Moment der *disproportio*, in dem Ursprung, Ursache und Grund zusammenfinden, kommt, hängt – das habe ich versucht zu betonen – mit der Selbsterfahrung des Geistes zusammen, in der sich dieser einerseits als Identität oder *aequalitas* begreift, als *idem*, andererseits zugleich aber auch sieht, daß er keine Identität ist; das heißt: der Geist sieht, daß er in einen Vermittlungsprozeß eingeschaltet ist. Damit aber kommen wir zur Ausgangsstellung zurück. Die Schwierigkeit, die ich bei Cusanus hinsichtlich des Kausalitätsbegriffs habe, besteht darin, daß

der Begriffsapparat der Tradition gebraucht wird, daß aber keine eindeutige Theorie entwickelt wird, wie dieser Begriffsapparat zu gebrauchen wäre. Da spricht Cusanus gewissermaßen zwischen den Zeilen. In diesem Zwischen-den-Zeilen stehen sich wohl *causa* im Sinne von *principium* und *causa* im Sinne von *ratio*, rational-diskursivem Lebensvollzug gegenüber. Aber es ist eine Gegenüberstellung, die zu begreifen ist aus der Überwindung des Gegenstandsbegriffs, bzw. ihrer selbst.

HIRSCHBERGER: Da stimme ich Ihnen vollkommen zu: Wenn Cusanus von *causa* redet, kann das natürlich *principium* sein; und *ratio* ist *ratio sufficiens*, etwa im Sinne von Leibniz; und das wird selbstverständlich vermittelt über den menschlichen Geist. Da sind wir uns ganz einig. Aber ich habe die ganz einfache, nüchterne, bescheidene Frage: Wenn ein Index hergestellt würde über Cusanus, wie würden Sie dann den Begriff *causa* registrieren?

DUPRE: Ich würde das Wort *causa* beinahe immer mit Grund (als Vermittlung von Anfang, Ursprung und Ursache) übersetzen.

HIRSCHBERGER: Das vermute ich nämlich auch.

DUPRE: Vielleicht könnte man davon eine Ausnahme machen, wenn Cusanus das Wort etwa im letzten *Idiota*-Buch gebraucht, oder wenn er den Syllogismus analysiert. Aber durchgehend würde ich sagen: Grund.

HIRSCHBERGER: Das ist auch mein Eindruck. Wir sind gewohnt, aus unserer Schultradition, daß man unter *causa* etwas anderes versteht. Doch es scheint wirklich so zu sein, daß bei Cusanus der Begriff Grund überwiegt und daß dort der Apriorismus sitzt.

DUPRE: Aber ich würde hier nicht von Apriorismus sprechen. Grund und Apriori gehören zusammen. Aber es ist kein -ismus. Ich meine vielmehr, daß man das Apriori des Grundes vor allem als dialektisches Moment betrachten sollte.

KREMER: Darf ich noch etwas sagen. Es geht in die gleiche Richtung. In dem Zusammenhang von der *causa creatrix* sprachen Sie in einem Nebensatz davon, daß der Mensch daran partizipiert. Der Partizipationsbegriff weist natürlich von sich aus eindeutig auf die *causa* als Grund, wobei aber auch immer noch offenbleiben muß, ob das von Cusanus auch so gesehen worden ist. Es kann ja tatsächlich sein, daß man von einer *causa creatrix* mehr oder weniger im Sinne von einer *movens* oder *efficiens* spricht und damit unglücklicherweise den Partizipationsbegriff zusammenbringt. Bei Thomas von Aquin haben wir eine ganze Reihe von solchen Stellen. Aber das müßte dann eigens geklärt werden.

DUPRE: Ich glaube, man kann hier noch folgendes bemerken. Aristoteles geht bei seiner Entwicklung des *causa*-Begriffs bekanntlich auch von der Analyse des machenden Menschen aus. Das ist auch bei Cusanus der Fall. Aber Cusanus sieht<sup>1</sup> nicht nur den machenden Menschen, den Löffelschnitzer (und

dessen Löffel), sondern dieser machende Mensch wird als Ursprung *erfahren*, als principium. Dabei ist gerade dieser Übergang, wie mir scheint, zu sehen: Die Unmittelbarkeit des Introspektiven tritt dem Beobachtbaren gegenüber. Diese Unmittelbarkeit wird nicht zu Gunsten des Körperlichen überbetont (oder umgekehrt), sondern das Körperliche bleibt als Erfahrung, aber als Erfahrung, die zugleich auch überwunden wird. Und in diesem Übergang wird der Mensch vom Machenden und gemachten Produkt ins Principium-sein, ins Principieren zurückgenommen. Derselbe Gedanke ist, wie mir scheint, sehr schön ausgedrückt in *De venatione sapientiae*<sup>2</sup>, wo der Geist als *id quod fieri potest* definiert wird. Damit steht der Geist dem *id quod esse potest*, das ja gewissermaßen ein Gottesname ist, gegenüber. (Dieses Verhältnis ist in der Tat das der Partizipation.)

v. BREDOW: Ich möchte nur eine Kleinigkeit terminologischer Art beitragen In *De ludo globi*, aber auch anderwärts<sup>3</sup>, beruft sich Cusanus darauf, daß Gott *tricausalis* genannt wird. In diesem Begriff sind drei der vier aristotelischen Ursachen zusammengefaßt, die Materialursache ist ausgespart. Das zeigt u. a., daß es Nikolaus bei *causa* nicht ankommt auf die bloße *causa movens*, sondern daß eben hier das principium-Sein das Entscheidende ist. Deshalb liegt es mir nahe, nicht anstelle des Begriffes Ursache der Bewegung „Grund“ zu sagen – das Wort Grund dient ja auch zur Bezeichnung von rein logischen Zusammenhängen –, sondern Ursprung, der Sein gibt (*essentiat*). Der Terminus *essentiare* (Seingeben und Wesenbestimmen) deutet an, was Cusanus bei Ursache und Ursprung denkt.

DUPRE: Ich bin da grundsätzlich einer Meinung, obwohl ich hinsichtlich des Wortes Grund widersprechen möchte. Ich habe ja selbst auch auf diesen Übergang von *causa* zu principium hingewiesen. Aber was mir hier noch wichtig erscheint, ist der Hinweis auf die *Trikausalität*. Ich möchte damit auf die Dreifaltigkeitsspekulation bei Cusanus zu sprechen kommen. In diesem Zusammenhang, glaube ich, ist ein Gedanke, von Ihnen, Herr Hirschberger, aufzugreifen; nämlich, daß wir nicht nur ein horizontales Moment, sondern ein vertikales Moment zu unterstreichen haben. Im Sinn der cusanischen Problematik erhebt sich jetzt genau wieder die Frage: Wie kommen wir vom einen ins andere? Und ich frage mich, inwieweit gerade dieser Übergang – und darin begegnen wir wieder dem Problem des Grundes – nicht eine Differenzierung des Einheitlichen zur Folge hat oder zur Folge haben muß. Denn das Einheitliche ist ja mit Andersheit konfrontiert. Wie – und das ist wieder die Thematik von Herrn Stallmach –, wie ist es mir möglich, einen Begriff von der Andersheit zu kriegen, ohne mein eigenes Begreifen, die Möglichkeit meines eigenen Begreifens zu verlieren? In diesem Zusammenhang scheint es von äußerster

<sup>1</sup> Siehe *De mente* 1: Schr. III, S. 484 ff.

<sup>2</sup> *Ven. sap.* 3: Schr. I, S. 16. Vgl. unten S. 252, bes. Anm. 107.

<sup>3</sup> *De ludo*; *De coni.*; *De quaer.*

Wichtigkeit zu sein: das Moment der Differenz, das sich ja in der explicatio gewissermaßen in vertikaler Richtung zeigt, horizontal zu denken, wobei die letzte Konsequenz dann darin besteht, sich genau dieser Differenz selbst im Ursprungsbegriff – im Grund – zu erinnern; sie als Erinnerung dorthin mitzunehmen. Und da frage ich mich, ob wir hier nicht mit dem Problem der Dreifaltigkeit als einem philosophischen Problem konfrontiert werden; ein Gedanke, der mir zumindest von *De pace fidei* her nahegelegt zu sein scheint. Einerseits können wir von Gott im Sinne der theologia negativa nichts sagen. Andererseits sprechen wir von Schöpfung, d. h. über Sein und Seiendes, das von einem Ursprung her vermittelt gedacht werden muß. Aus diesem Grund müssen wir von Gott sprechen. Indem wir beides tun, werden wir zur Dreifaltigkeitsspekulation gedrängt, wo sich die Selbsterfahrung des Geistes gewissermaßen als eine heterothetische Einheit mit dem Wort überhaupt auslegt und diese zugleich auch mit der Tradition (im kulturphilosophischen Sinn) ein Verhältnis eigener Art bilden kann.

STALLMACH: Herr Dupré, ich knüpfe daran an, daß Sie sich am Anfang Ihres Referates auf die Frage bezogen, wie die Realität Gottes feststehen kann oder auf welche Weise sie feststellbar ist, kausal oder apriori. Dazu meine ich: Wenn „Realität“ Existenz Gottes bedeutet, dann steht sie bei Cusanus eigentlich nirgendwo zur Diskussion, selbst wenn er in der Übernahme der Terminologie der Tradition manchmal in die Nähe von gottesbeweisähnlichen Überlegungen kommt. Aber ist nicht das gerade das Anliegen des Kausal Denkens: die Existenz Gottes zu beweisen? So wird man also sagen können: die Existenz Gottes ist eigentlich das große Apriori des cusanischen Denkens. Nun könnte man vielleicht weiter sagen: Wenn die Existenz Gottes vorausgesetzt ist, dann ist alles, was diese Metaphysik noch zu bieten hat, im Ansatz schon vorausgesetzt. Dem ist aber nicht so. Ich bin sogar der Auffassung, daß allein mit der Existenz des Absoluten eigentlich nicht sehr viel gewonnen ist, wenn ich nicht wenigstens in einem Minimum auch weiß, *was* das ist, was da als existierend gedacht werden muß. Es geht also entscheidend um die Frage nach dem Wesen Gottes. Darum bei Cusanus die immer von neuem angesetzten Bemühungen, den rechten Namen zu finden, den Sinn des Namens Gottes zu erklären. Dabei ist dann allerdings die Frage, ob man mit dem Kausal Denken, jedenfalls wenn man sich dabei einseitig auf die causa efficiens beschränkt, überhaupt weiter vorankommt; ob man, wenn man über das nackte *daß* des Absoluten hinauskommen will, nicht notwendigerweise auch in Richtung der Formalursächlichkeit weiterdenken muß. Wenn der Mensch in seinem Selbsterlebnis und gerade auch in seiner Vernunft sich als abhängig erfährt (Sie sprachen von „vermittelter“ Vernunft), dann steht die Existenz von etwas, von dem auch das Vernunftwesen noch abhängig ist, schon außer Frage. Aber es kommt dann alles darauf an, zu wissen, *was* das eigentlich ist, wovon er abhängig ist, das heißt, eben auch den rechten Namen für das zu finden, was außer allem Zweifel ist.

DUPRE: Was den Gottesbeweis anbelangt, so haben wir bei Cusanus im Grunde genommen dieselbe Situation, die wir bei Anselm antreffen. Erst betet er und dann fängt er an, sich zu fragen. Daß dies sinnvollerweise überhaupt möglich ist, das scheint mir im Wesen der (kulturphilosophisch verstandenen) Tradition begründet zu sein. Deshalb habe ich darauf hingewiesen. Das Verhältnis des Menschen zur Tradition ist ein Wahrheitsverhältnis, wobei man natürlich das Wort Verhältnis auch entsprechend begreifen muß. Was die andere Frage anbelangt, so würde ich sagen: Wenn ich versuche, Gott zu begreifen, den Begriff Gottes zu formulieren, oder wie Sie sagen, den rechten Namen zu finden, dann kommt der Gedanke der Kausalität geradewegs in diesen Versuch hinein. Wir bilden Namen im Zusammenhang mit Dingen, die uns begegnen. Aber wie begegnen uns die Dinge, wie kriegen wir einen Gegenstand? Indem die Frage nach der Gegenständlichkeit aufgeworfen wird, wird Kausalität zum Problem, aber ein Problem, das eine eigenartige dialektische Rolle spielt: nämlich indem es gewissermaßen – indem causalitas gewissermaßen aus der Vermittlung von intellectus, ratio und sensus herauspringt – einen Satz macht, den spekulativen Satz, von dem ich gesprochen habe, und damit zur Dimension wird, in der, oder aus der heraus, ich vom Nennen, vom Sprechen her, also nicht vom bestimmten Namen, sondern vom Nennen her, Gott in den Blick kriegen kann. Ich möchte allerdings hinzufügen, daß damit all das, was über Kausalität gesagt wird, unter dem Gesetz der coincidentia oppositorum steht. Ich kann nämlich eine Vielfalt von Kausalitätsmomenten aufweisen; das ist durchaus sinnvoll. Aber in dem Moment, wo ich von Gott spreche, heben sich diese auf. (Und umgekehrt: Das Apriori der Realität Gottes hebt sich im Apriori der mit Gott ausgesprochenen Negation auf.) Ich glaube, das ist auch der Sinn des spekulativen Genitivs, den Cusanus gebraucht, wenn er von Gott als causa causarum spricht.

STALLMACH: Ich weiß nicht, ob wir uns so ganz richtig verstanden haben. Meine These war eigentlich gerade diese, daß in der Frage nach dem rechten Namen Gottes, nach dem Wesen dessen, dessen Existenz immer schon feststeht, das bloße Kausaldenken gerade keinen Platz mehr hat (ich meine hier causa im Sinne von  $\theta\theta\epsilon\nu \eta \kappa\acute{\alpha}\nu\eta\sigma\iota\varsigma$ ). Daß ich selbst und mein Denken nicht aus sich selbst sind, sondern irgendwo herkommen, das ist selbstverständlich. Es kommt darauf an, was das sei, von dem ich letztlich herkomme. Könnte mein Denken auch aus einer ewigen Materie stammen? Damit ist ja auch die Existenz eines Absoluten gedacht. Bei der Suche nach dem wahren Namen des Absoluten kommt es m. E. vor allem auf die rechte Selbstinterpretation des menschlichen Geistes an, der sich in seinem Denken sozusagen selbst auslegt. Selbstausslegung des denkenden Menschen als Weg zu einer Bestimmung des Wesens Gottes, das war der Gedanke, den ich hier vortragen wollte.

HAUBST: Ich möchte nochmals in dieselben Kerben hauen, wie eben Herr Dupré und Frau von Bredow. Das Wort *tricausalis* trifft der Sache nach den Anfang und Ansatz der genuinen cusanischen Grundkonzeption – ich wieder-

hole, was ich gestern gesagt habe<sup>4</sup> – der *coincidentia oppositorum*, hier von Aristoteles, Albert und Heimericus de Campo her. Dieser Ansatz ist das *tres causae coincidunt*; von daher kommt auch zweifellos das Prinzip der Trikausalität. Wegen dieser Koinzidenz der drei Ursachen zu einer verbietet Cusanus es sich, nur in der Kategorie der einen oder anderen zu denken. Wenn er auch von der einen spricht, meint er die anderen immer mit. Das, meine ich, ist grundlegend durchzuhalten. Hierzu läßt sich freilich auch eine Entwicklung feststellen, was die Blickkonzentration auf diese oder jene Ursache, formal gesehen, angeht. In einer Predigt – ich komme heute mittag darauf und möchte das jetzt nur kurz streifen –, in einer Predigt vom Neujahrstag 1439 ist dies noch die Kausalität der *causa movens*. Dann aber kommt mit *De docta ignorantia* das *unum*, das sich entfaltet, in den Blick; das *unum, in quo omnia* (*omnia uniter*) von Pseudo-Dionysius her. Da geht es darum, daß die ganze Fülle des Seins, die uns empirisch begegnet, und überhaupt alles Seinsmögliche (*quod esse potest*) in diesem Einen (und Dreieinen) eines ist; wobei dieses dreieinige Ureine vor allem als das eine Urbild anvisiert wird, das sich in der ganzen Schöpfung darstellt. Der Akzent liegt dabei mithin, wie Herr Stallmach es auch sagte, auf der *causa formalis* im boethianischen Sinne, gleich *forma formarum*, gleich *causa exemplaris*; und er liegt so nachdrücklich darauf, daß ich mich schon oft mit der Frage quälte: Ist das nur eine ideell gemeinte Umschreibung der Urbildursache, von der da Cusanus spricht, von *De docta ignorantia* an? Und bis wieweit? Nun, eine Rückbewegung, aber nur im Sinne einer Akzentverschiebung beginnt in *De beryllo*. Denn da geht es primär um die wirkende Ursache, die dort auch *principium* genannt wird. Diese Akzentverschiebung geht in *De principio* und in *De possesset* weiter. Auch das Kausalitätsprinzip kommt dort wieder ins Spiel. Und das bleibt bis zum Schluß so bei Cusanus. Das, was er sozusagen in der *visio intellectualis* geschaut und konzipiert hat, das absolute *unum in quo omnia*, das Verhältnis von *complicatio* und *explicatio*, wird nunmehr auch mit Hilfe des Kausalitätsprinzips verifiziert. Wobei aber, wie gesagt, *causa* weiterhin nie nur *causa movens* besagt, sondern immer zugleich die Fülle des Seins, die sich aktiv entfaltet. Von *De beryllo* an kommt auch immer mehr die Freiheit Gottes ins Spiel. Um den Eindruck zu vermeiden, diese Explikation sei ein nezessitarischer Prozeß, betont der Kardinal die schöpferische Freiheit Gottes immer mehr. Die Freiheit Gottes, *cuius rationis non est ratio*, die selbst von Grund auf den Sinn ihrer Schöpfung bestimmt.

DUPRE: Ich glaube, daß dies durchaus so zu sehen ist, wie Sie es jetzt angedeutet haben. Ich meine allerdings, daß man das eine nicht vergessen soll, daß diese Sprache unter dem Gedanken oder dem Prinzip der *docta ignorantia* und unter der den Sprachgebrauch regelnden Differenzierung von *sensus*, *ratio*, *intellectus* steht. Das ist vor allen Dingen wichtig für die Idee des *exem-*

<sup>4</sup> Siehe oben S. 56 f.

plar. Denn was wird hier eigentlich gesagt, wenn es z. B. um die Universalien geht? Ich meine – und das will ich als Beispiel gebrauchen –, daß diese gerade von Cusanus her als Prinzipien, bzw. daß die Idee selbst als principium zu verstehen ist. Aber wenn ich dieses Prinzip zu begreifen versuche, wird das Eidos ins Spiel gebracht. Ich muß ja auf vorstellende Weise, imaginativ die Welt sehen. Damit werden „Abweichungen“ im Sprachgebrauch unvermeidlich, und mir scheint, daß das auch für das Wort *causa* gilt<sup>5</sup>

Das Problem des rechten Namens hängt mit dieser Fragestellung zusammen. Ich habe den Eindruck, daß Cusanus die Tendenz hat, die Frage nach dem rechten Namen in die Frage nach dem rechten Nennen einzubeziehen. Demnach handelt es sich nicht darum, daß ich von Gott einen adäquaten Begriff bilde, sondern daß ich Gott mit dem Bewußtsein der Unmöglichkeit der *prae-cisio* begreife. Und da haben wir dann auch die Nähe zum gelebten Leben. Gott ist im Sinne der *theosis* nicht jemand, der dem Intellekt, der Intelligenz im modernen Sprachgebrauch, besonders zugänglich wäre, sondern Gott ist Der, der im personalen Vollzug des Menschen als eines geistigen Wesens, das geistige Nahrung aufnimmt, gegeben ist. Deshalb ist die Frage nach dem rechten Namen als eine Frage nach dem rechten Nennen zu begreifen. Das, glaube ich, ist eine sehr wichtige Unterscheidung.

HINSKE: Ich gestehe, daß ich mit der Diskussion nicht zufrieden bin. Die Punkte, über die ich eigentlich Belehrung haben wollte, sind nicht beantwortet worden. Ich darf das vielleicht an einem einzelnen Punkt deutlich machen. Herr Kollege Stallmach hat gesagt, und auf Grund seines gestrigen Vortrags ganz konsequent, Cusanus philosophiere immer schon vom *absoluten Standpunkt* her. Er setze voraus, daß es Gott gibt; das eigentliche Problem sei daher für Cusanus nicht, sich des Absoluten zu vergewissern, sondern das Verhältnis von Absolutem und Endlichem zu denken. Scharf gesagt, für ein solches Denken ist nicht das Absolute, sondern das Endliche das wirkliche Problem. Das Endliche, das ist das Rätsel. Für mich als Außenstehenden, der ich Cusanus nicht kenne, ist nun natürlich die brennende Frage: Wie gelangt Cusanus eigentlich auf diesen absoluten Standpunkt? Es ist die gleiche Frage, die man etwa auch an die Hegelsche Philosophie stellen kann. Diese Frage hätte ich gern beantwortet gesehen. Entweder, Herr Dupré, hätten Sie die These von Herrn Stallmach bestreiten müssen, oder Sie hätten eben diese Frage beantworten müssen. Nur zu sagen: das hat er aus der Tradition, ist sachlich leichtfertig und historisch falsch. Es liegt vielleicht daran, daß manche Theologen immer nur Theologen lesen. Im Mittelalter hat es natürlich den Atheismus ebenso gegeben wie in unserer Zeit. Er ist ja nicht eine Erfindung der Neuzeit, sondern ein Zweifel, der sich durch die menschliche Existenz zieht. Und deshalb hat es auch im Mittelalter einen bestimmten Typ von Denkern

---

<sup>5</sup> Der Kausalbegriff selbst wird auf dialektische Weise analog; er wird nicht nur analog ausgesagt, sondern bestimmt auch noch das Aussagen.

gegeben, für den das Absolute ein ernstes Problem war, der also Gottesbeweise geführt hat mit allem Ernst, um sich des Absoluten zu vergewissern. Wenn ein Mann wie Cusanus vom absoluten Standpunkt aus philosophiert – noch einmal: diese These von Herrn Stallmach hätten Sie bestreiten können –, dann muß man sachliche Gründe dafür ins Feld führen und nicht bloß historische.

DUPRE: Ich glaube, ich kann hier einige Mißverständnisse aufklären. Was die These vor Herrn Stallmach anbelangt, so meine ich, diese bestritten zu haben, indem ich das Moment der Selbstverfahrung des Geistes hineingebracht habe. In formalisierender Sprache könnte man hier sagen: dem Moment, wie es vom Absoluten zum Endlichen kommt, steht das Moment, wie es vom Endlichen zum Absoluten hingeht, gegenüber. Ich meine, so selbstverständlich ist das Absolute für Cusanus auch nicht. Es stimmt, daß wir bei Cusanus nicht das Problem eines Gottesbeweises im Sinne einer demonstratio haben. Aber ich habe z. B. vom Aufweis, vom Ansichtigwerden Gottes gesprochen. Ja, die ganze Frage nach der Gegenstandskonstitution war in gewisser Weise eine Umdrehung dessen, was Herr Stallmach gestern gesagt hat. Aber es ist zugleich auch eine Umdrehung, in die die gegenüberstehende These mit hineingenommen ist. So kommt es zum Sowohl-als-auch. Weil dem so ist, glaube ich, müssen wir bei Cusanus von Dialektik sprechen. (Außerdem ist das Problem des absoluten Standpunktes nicht auch ohne weiteres das der Gottesfrage.)

Was die Tradition anbelangt, so glaub ich ebenfalls, daß hier ein Mißverständnis vorliegt. Ich gebrauchte den Traditionsbegriff im Zusammenhang mit Cusanus nicht im Sinne ideengeschichtlicher, sondern im Sinne lebendiger Überlieferung. Tradition ist dabei als Wesensmoment des lebenden Menschen zu verstehen. Ob dieser Mensch jetzt etwas von Aristoteles weiß oder nicht, ist eine andere Sache. Worum es sich handelt, ist das Sein der Tradition im Sinne einer lebenden Sprache, die gesprochen wird und im Sprechen bestimmte Ideen, Vorstellungsinhalte vermittelt. Was hier zum Problem wird, ist die Frage, ob man außerhalb des Sprachgebrauches, der Cusanus eigen war, dasselbe Problem des Gottesbewußtseins überhaupt formulieren kann. Davon bin ich sehr wohl überzeugt, und zwar im Rahmen einer Philosophie der Mythologie. Mythologie ist dann allerdings nicht zu reduzieren auf irgendwelche Geschichtchen, die über irgendwelchen Anfang handeln, sondern als das Bewußtsein von Anfang und Sein überhaupt zu begreifen, das im Sprechen der Sprache gegenwärtig ist (und als solches den Intelligibilitätscharakter von Tradition überhaupt bestimmt). Es stimmt, damit ist noch keine Antwort auf das Problem von Gottesbewußtsein und Reflexion gegeben. Dazu bedarf es einer systematischen Aufarbeitung des Traditionsbegriffs, wo dieser nach allen Seiten hin analysiert wird. Daß ich das nicht hier tun konnte, liegt auf der Hand.

KREMER: Ich möchte Herrn Dupré doch eine kleine Hilfestellung leisten; denn auch Herr Kollege Stallmach hat – das soll jetzt natürlich in keiner Weise eine Kritik sein – ja nicht gezeigt, wie Cusanus zu diesem Standpunkt

kommt, daß das Absolute für ihn zweifelsfrei ist; von diesem Standpunkt aus hat vielmehr gestern auch Herr Kollege Stallmach sein Referat entfaltet. Das gleiche hat Herr Dupré vorausgesetzt. Wir kommen aber heute mittag in dem Vortrag von Herrn Kollegen Haubst noch ausdrücklich auf diese Frage zu sprechen. Wenn Sie damit einverstanden sind, schlage ich vor, daß wir diesen Punkt der Diskussion jetzt auf sich beruhen lassen.

SCHNARR: Bei der Frage nach Gott sollte man dem Apriorismus in gewisser Weise den Vorrang einräumen vom Begriff *praesuppositum* her, wie er in *De coniecturis*<sup>6</sup> entwickelt wird. Wenn man fragt, ob Gott ist, *an sit*, oder, was Gott ist, *quid sit*, dann ist Gott immer schon vorausgesetzt, praesuppositum.

DUPRE: Es gibt genügend Texte, die eine Art Apriorismus bei Cusanus belegen. Aber ich glaube nicht, daß man darum das Denken des Cusanus schon einfachhin als Apriorismus interpretieren sollte. Daß Cusanus von diesem Praesuppositum spricht, darüber hat er sich Gedanken gemacht. Das entscheidende Moment in dieser Sache ist eben die Selbsterfahrung des Geistes. Wenn ich dieses Moment der Selbsterfahrung des Geistes ernstnehme, dann fällt meines Erachtens der Apriorismus als System weg.

KREMER: In der Diskussion, die ich hiermit schließen muß, ist jetzt ein neuralgischer Punkt sichtbar geworden, den wir, glaube ich, nicht so stehen lassen dürfen. Er soll, wie gesagt, heute Nachmittag zu Ende diskutiert werden.

---

<sup>6</sup> *De coni.* I, 5 (h III, N. 20).