



Abb. 4: Das dortige Cusanus-Wappen an der Decke

Gewölbeschlußsteinen die Wappen des Trierer Erzbischofs, des Papstes, das Wappen des Bistums Brixen und sein eigenes anbringen lassen, während die anderen Schlußsteine die Patronatsheiligen zeigen: also gewissermaßen himmlische und kirchliche Hierarchie. In St. Wendel ist die kirchliche und staatliche Ordnung dargestellt, wobei den Vertretern des staatlichen Bereichs das Vierfache an Repräsentation (3:12 Wappen) eingeräumt wird. Dies läßt sich vielleicht so begründen, daß unter Pius II. die kirchliche Sphäre geordnet schien, während im Reich die Lage anders aussah.

Wie dem auch sei, wie Hannig bemerkt, ist „die Wappenreihe nur vom Chor aus wie ein einziges Bild zu sehen. Nicht vom Eingang der Kirche her, sondern vom Altar aus gesehen, stehen die Wappen aufrecht im Blickfeld“. Kirchen- und Reichsfürsten sind also vor Gott und seinen Heiligen gestellt. Darunter versammelt sich, ganz dem mittelalterlichen Denken entsprechend, das einfache Volk. Hoch und niedrig verschmilzt zu einem vielfältigen Ganzen im Angesichte Gottes. Nehmen wir die Abbildungen der Blumen, Tiere, Sterne, Menschen, ja des Engels und des Teufels hinzu, so weitet sich die Darstellung in kosmische Dimensionen aus.

Die Frage, warum die Pfarrkirche St. Wendalin für diese Malerei ausgesucht wurde, bedarf einer Antwort. Es boten sich ja auch andere Kirchen an, an denen der Kardinal gewirkt hatte, etwa St. Florin oder Münstermaifeld. Hier sprechen folgende Überlegungen für St. Wendel: Während Chor und Turm der Kirche um das Jahr 1400 längst erbaut waren, wurde, wie sich aus dem feingliederten Netzwerk der Decke ergibt, das Gewölbe des Langhauses erst nach 1450 fertiggestellt. 1462 wurde von Kardinal Cusanus die Kanzel als Abschiedsgeschenk gestiftet und errichtet. Logischerweise mußte damals das Langhaus überwölbt und im wesentlichen fertig sein, so daß man in der Folge an die Ausschmückung der Kirche gehen konnte. Cusanus hatte 1461 die Pfarrei St. Wendalin an Johann von Baden abgetreten. Die Stiftung der Kanzel zeigt, daß der Kardinal auch weiterhin seiner ehemaligen Pfarrkirche verbunden blieb. Nichts spricht dagegen, in Nikolaus auch den Initiator der Malereien zu sehen.

IDENTITÄT UND DIFFERENZ. ZU DEM GLEICHNAMIGEN BUCH
VON WERNER BEIERWALTES¹

Von Klaus Kremer, Trier

In Anlehnung und unter Aufgreifen des von Martin Heidegger geprägten Titels „Identität und Differenz“ widmet Beierwaltes (B.) sich einem Thema, das nicht nur bis auf Heraklit und Parmenides zurückreicht, sondern sich auch schon in diesen Termini (ταὐτόν – ἕτερον, idem – diversum bzw. distinctum u. a.) von früher griechischer Philosophie an zur Sprache gebracht hat. Das Thema sowohl in dieser Gründlichkeit als auch in diesem Umfang behandelt zu haben, ist nichts anderes als die Erfüllung eines längst ausstehenden Desiderats. B. ist wie kaum ein anderer auf Grund seiner zahlreichen Arbeiten auf dem Gebiet von Platonismus-Neuplatonismus und Idealismus für eine derartige Untersuchung der berufene Mann. Denn „Identität und Differenz“ ist innerhalb des platonisch-neuplatonischen Denkens thematisiert worden und hat von dort über die mannigfachsten Stationen bis in die Philosophie des deutschen Idealismus und der Gegenwart hinein sich durchgehalten. Führt B. seine Untersuchung auch an exemplarischen Positionen der Philosophiegeschichte durch, so bringt eine solche Methode gerade den eminent sachphilosophischen Gehalt des Philosophems von „Identität und Differenz“ aufs deutlichste zur Anschauung. B. bietet daher nicht nur ein Stück Philosophiegeschichte, sondern ein Stück Philosophie selber.

Ist Ziel der Untersuchung die Erhellung von Identität und Differenz an herausragenden philosophischen Positionen, so bezeichnet B. die alle seine „Analysen zu Identität und Differenz bestimmende Grundansicht (als) ‚platonisch‘. Darin besteht bis zu ihrer antiplatonischen Kehre in der ‚Kritischen Theorie‘ hin trotz bestimmter Umformungen und Brüche ihre Kontinuität“ (6). Es handelt sich daher „um eine umfassende Begriffsgeschichte von Identität und Differenz“ (7), ohne „daß eine geschichtlich durchgängige Invarianz der Frage nach Identität und Differenz behauptet würde“ (8).

Behandelt werden die philosophischen Positionen von Platon (9 – 23), Plotin (24 – 36), Proklos (36 – 49), Dionysius Pseudo-Areopagita (49 – 56), Marius Victorinus (57 – 74), Augustinus (75 – 96), Meister Eckhart (97 – 104) und Cusanus (105 – 175). Die äußerst instruktiven Kapitel über G. Bruno (176 – 203), Schelling (204 – 240), Hegel (241 – 268) und Adorno (269 – 314) beschließen das Buch. Die Rezension konzentriert sich vor allem auf die erstgenannte Gruppe von Denkern und möchte selbst ein wenig mitphilosophierend die diesbezüglichen Ausführungen von B. verfolgen.

¹ W. BEIERWALTES, *Identität und Differenz*. Philosophische Abhandlungen, Bd. 49 (Frankfurt am Main 1980), 328 S. – Die Zahlen im Text beziehen sich, soweit nicht anders vermerkt, auf das Buch von Beierwaltes.

1) Die problemgeschichtliche Untersuchung beginnt mit *Platon*, der den Bezug von Identität und Differenz im Horizont der Frage nach Einheit in der Vielheit, nach der einen Idee in den vielen nach ihr benannten Sinnendingen konzipiert (9). Die zwei Ausformungen der platonischen Dialektik – die erste in den frühen Dialogen geht auf die Definition oder den Begriff, die (auch geschichtlich) zweite auf die Ideen – „haben die Intention gemeinsam, das Allgemeine als den *Grund* des Besonderen und damit den Bezug von Einheit und Vielheit, Identität und Differenz zu erkennen: wie Eines zugleich Vieles, und wie Vieles Eines sei“ (11). Als dritter Modus platonischer Dialektik stellt sich die *Dihairesis* dar (11f.). Die Diskussion der sogenannten μέγιστα γένη im „*Sophistes*“ ermöglicht Platon eine Antwort auf die parmenideische Aporie, daß nur Sein ist, Nicht-Sein nicht ist: nämlich „Nicht-Sein als ein Konstituens des Seins selbst zu verstehen“ (21), was bedeutet, Nicht-Sein als Anders- oder Verschieden-Sein zu bestimmen (22).

2) Andersheit, Verschiedenheit, Differenz auf der einen, Selbigkeit und Einheit auf der anderen Seite sind für neuplatonisches Denken konstitutive Begriffe (24). Das *Eine Plotins* kennt zwar keine ἑτερότης in sich bzw. in seinem An-sich, aber es ist das πάντων ἕτερον (25, 27, 136, 140). Es ist daher zugleich und in einem Anderes und nicht Anderes. Nicht Anderes, weil ohne jede Andersheit in sich, was bereits das spätere cusanische *non-aliud* vorbereitet. Denn dieses besagt wesentlich: keinerlei Andersheit in sich haben (27f., 114f., 162). „Ohne Andersheit in sich absolut anders als alles Andere zu sein, kommt nur der absoluten Einheit zu. So sind ‚unum‘ und ‚non aliud‘ identisch“ (28). Dennoch kann nicht übersehen werden, daß das plotinische Eine im Unterschied zum cusanischen *non-aliud* zumindest der begrifflichen Sphäre der Andersheit verhaftet bleibt. Es wird von Plotin als das gegenüber allem anderen *Andere* verstanden. Die Andersheit selbst stammt jedoch nach Plotin erst aus dem Einen (28f., 34, 87), findet sich erstmalig im *Nous*, der sowohl auf Grund seiner Selbsterkenntnis wie seines Wesens als Inbegriff der Ideen Andersheit notwendigerweise in sich hat, wie er auch das andere gegenüber dem Einen ist. Die intelligible Welt des Geistes ist daher Identität und Differenz in einem (32), exakter: Identität in der Differenz und Differenz in der Identität.

3) Mit Plotin geht *Proklos* darin konform, daß das Eine in sich ohne jede Andersheit ist, Andersheit daher ihren systematischen Ort erst *nach* dem Einen hat (39, 54), unterscheidet sich aber von Plotin darin, daß er das Eine nicht als ein πάντων ἕτερον bezeichnet (42), ohne indessen seine Transzendenz auch nur in geringster Weise in Frage zu stellen. Das „aus allem Seienden herausgehobene Eine ist nicht deshalb herausgehoben, weil es Anderes ist, damit es nicht, Anderes seiend, doch *nicht* aus allem herausgehoben wäre“ (In *Parm.* 1185, 2 – 3, bei B. 42). Das ist konsequent gedacht, und damit haben wir auch schon, was den *Ausschluß von Andersheit* anbelangt, das cusanische *non-aliud*. Denn dieses meint nicht nur den Ausschluß jedweder Andersheit in seinem Wesen,

sondern auch die Aufhebung seiner Andersheit gegenüber allem anderen, ohne daß deswegen seine Transzendenz angetastet wird: oportet enim omne aliud ab alio esse aliud, cum solum non-aliud sit non aliud ab omni alio (*De non aliud*, prop. XVIII; 64, 27 – 29, bei B. 165 Anm. 86). Cusanus sagt daher in *De ven. sap.* 14, N. 40: . . . deum non esse aliud ab alio, quia ipsum aliud diffinit. Über die Abhängigkeit des cusanischen non-aliud vom proklischen Einen hat B. sich bereits an anderer Stelle geäußert, an der er auch die Unterschiede zwischen beiden aufweist².

Fehlt Andersheit in jedweder Form im Einen des Proklos, sowohl gegenüber Anderem als auch gegenüber sich selbst, so ist sie für alles aus dem Einen Hervorgehende und ihm Nachgeordnete konstitutiv, wenn auch in negativer Form. B. bringt es treffend zum Ausdruck:

„Andersheit ist auch da, wo sie nicht eigens genannt ist, das negierend-bewegende Element im System des Seienden; sie leistet die Selbstdifferenzierung des Einen ins Viele, den πολλαπλασιασμός. Der sollte im Grunde nicht sein; da er aber ist – im Modus der Vereinzlung (ιδίωσις), Abspaltung (ἀποσπᾶσθαι), Entfremdung (ἄλλοτριώσις) –, wird er zum Bewegenden dieser Philosophie, auch und gerade in ihrem ständigen Versuch, ihn denkend zu überwinden. Die ‚Identität‘ des Einen und das ‚reduktiv-identifizierende‘ Denken durchdringen und begrenzen also die Differenz, so daß auch das Ganze – außer dem von Differenz absolut freien Einen selbst – nie chaotische Vielheit wird, sondern immer Identität in der Differenz bleibt“ (47).

Unter Zugrundelegung des von Proklos urgierten Prinzips: πάντα ἐν πᾶσιν, οἰκείως δὲ ἐν ἐκάστῳ (Stoicheiosis theologiké, prop. 103), kann man auch so sagen: Wenn alles in allem ist, dann ist das Eine natürlich auch in allem von ihm unmittelbar oder mittelbar bis zur Materie herab Hervorgebrachten, jedoch in der Weise der jeweiligen Seinsstufe. Jede Seinsstufe ist daher *noch* das Eine, weil sie es *abbildet*, sie ist es *nicht mehr*, weil sie es nur noch *abbildet*. Sie ist daher noch dasselbe und doch nicht mehr dasselbe, weil abgewandelt. Identität und Differenz durchdringen sich derart, daß das Identische zugleich das Differenten und das Differenten zugleich das Identische ist. Ein von B. S. 102 Anm. 30 gebrachtes *Eckhart*-Zitat bringt den gleichen Gedanken sehr schön zum Ausdruck: *Creatura est deo similis, quia id ipsum est in deo et creatura, dissimilis tamen, quia sub alia ratione est hinc et inde* (LW II 117, 9f.).

4) Mit *Dionysius Pseudo-Areopagita* (49 – 56), *Marius Victorinus* (57 – 74), *Augustinus* (75 – 96), dem öfters angezogenen *Johannes Eriugena* (z. B. 169f.), *Meister Eckhart* (97 – 104) und *Cusanus* (105 – 175) stellt sich angesichts des von diesen Denkern rezipierten trinitarischen Gottesgedankens die Frage nach einer möglichen Andersheit im absoluten mit Gott identischen Grund neu.

² *Cusanus und Proklos*. Zum neuplatonischen Ursprung des non-aliud: NIMM (1970) 113 – 135; vgl. auch hier B. 114 Anm. 41.

Leider ist es im Rahmen dieser Besprechung nicht möglich, die vielen ausgezeichneten Einzelinterpretationen von B. bei den genannten Denkern zu würdigen und die vielen von B. aufgezeigten ideengeschichtlichen Filiationen hier zu bringen: z. B. die Trinitätsspekulation des Marius Victorinus auf dem Hintergrund eines wahrscheinlich Porphyrios zuzuschreibenden Parmenides-Kommentars (60f.). *Porphyrios* verbindet nämlich den neuplatonischen Gottesgedanken als des Vorseienden mit dem aristotelischen Gottesgedanken als reiner Wirksamkeit oder Tätigkeit, die das Sein selbst ist. „Präzis diese Denkstruktur aber kommt der christlichen Theologie entgegen: diese mußte Gott nicht als relationslos und daher als über-seiend und über-denkend in sich, sondern als denkende trinitarische Relation verstehen“ (61).

a) Genau an diesem Punkt stellt sich nun aber auch ein Problem, das ich an Hand von B.s *Cusanus*-Darstellung erörtern möchte. Gott als das idem absolutum ist „vor jeder Differenzierung in Identität und Differenz, die reine, sich denkende und sich auf sich selbst zu einer *triunitas* zurückbeziehende Selbstgleichheit“ (117f.). „Trinitarischer Selbstaufschluß ist also denkender Rückgang des *einen* Prinzips auf sich selbst“ (127). „Trinitarisch-reflexive Selbstidentität fügt unter philosophischer Rücksicht den neuplatonischen Begriff des Einen selbst und des zeitfreien, sich selbst, d. h. die Ideen als sein eigenes Sein denkenden Geistes ineins zum ‚ersten ewigen Prinzip‘“ (128; vgl. 124, 131, 144, 146, 150–152, 154–157, 170, 226). Dem trinitarisch gedachten Gott kommt Denken seiner selbst zu. Dieses Denken seiner selbst ist für *Plotin* ein, wenn nicht gar *der* Grund, den *Nous* für eine erste Vielheit zu erklären und damit Andersheit in ihm zu konstatieren (VI 9, 6, 42; V 3, 10, 24–26; V 1, 4, 37f.). Der andere Grund für die Vielheit des *Nous* ist nach *Plotin* der Umstand, daß der *Nous* Inbegriff der Ideen ist, die, wie er in VI 9, 5, 16 sagt, „unscheidbar ungeschieden und doch wieder geschieden sind“. Dieser zweite, im *Nous* Vielheit bewirkende Grund kann hier außer acht gelassen werden. Über die auf Grund des Sich-selbst-Denkens zustandegekommene Vielheit im *Nous* äußert sich *Plotin* folgendermaßen:

„Ferner ist der Geist Denkendes und Gedachtes zugleich, mithin zweierlei zusammen; ist er aber zweierlei, so gilt es, das vor dieser Zweiheit Liegende zu erfassen; und was ist das? Etwa reiner Geist? Indessen ist mit jeglichem Geist der geistige Gegenstand verkoppelt; soll also kein geistiger Gegenstand mit ihm verkoppelt sein, so kann es auch nicht Geist sein. Ist es also nicht Geist und soll doch die Zweiheit hinter sich lassen, so muß es, als das dieser Zweiheit Vorausgehende, jenseits des Geistes liegen. Warum nun kann es nicht das Gedachte sein? Nun, weil auch das Gedachte mit dem Geist verkoppelt war. Ist es also weder Geist noch Gedachtes, was kann es dann sein? Dasjenige, so müssen wir behaupten, aus welchem der Geist und das mit ihm verkoppelte Geistige hervorgehen“ (III 8, 9, 5–13).

Das Eine kann also nicht Geist sein, weil mit dem Geist der geistige Gegenstand gegeben ist; auch nicht das Gedachte, weil mit diesem der Geist gegeben ist. In jedem Fall haben wir eine Zweiheit, damit eine erste Vielheit und damit Andersheit. Nun darf man nicht meinen, Geist und das von ihm Gedachte

unterschieden sich realiter, der Sache nach, vielmehr denkt der Geist sich selbst, deutlicher noch: der ganze Geist als solcher denkt sich als solchen ganz. Denksubjekt und Denkobjekt sind daher der Sache nach eins, sie unterscheiden sich begrifflich. Und nicht nur Denksubjekt und Denkobjekt sind im *Nous* der Sache nach ein und dasselbe, sondern auch der Denkkakt fällt ineins damit:

„Mithin ist also dieses allesamt eins (ἐν): Geist, Denken des Geistes, gedachter Gegenstand. Ist nun aber das Denken des Geistes der gedachte Gegenstand, und der gedachte Gegenstand eben der Geist selber, so wird er folglich selbst sich selber denken. Denn er denkt vermöge des Denkens (und das ist er ja selber), und denkt sich gedachten Gegenstand (und der ist er selber); folglich denkt er in beider Hinsicht sich selber, insofern er selber das Denken ist und insofern er selber das Gedachte ist, eben der Gegenstand, den er im Denken denkt und der er selber ist“ (V 3, 5, 43 – 48).

Eben diese so verstandene Selbstidentität des Sich-selbst-Denkens, deren drei Momente: Denkendes – Gedachtes – Denken, der Sache nach sich nicht voneinander unterscheiden, spricht Plotin dem Einen deshalb ab, damit nicht Vielheit und Andersheit in ihm entstehen (VI 7, 39, 4 – 21). Daß der entzweiende Akt des Sich-selbst-Denkens auch wiederum Einheit und Identität stiftet, hat Plotin nur zu deutlich gesehen: „Denn indem es *denkt*, macht es sich selbst zu zweien; oder richtiger: weil es *denkt*, ist es zwei, und weil es *sich selber* denkt, ist es Eines“ (V 6, 1, 22f.).

Von dieser plotinischen Konzeption des sich selbst denkenden Geistes her – und diese ist ja nach B. (167f., 174) für die Geschichte der Philosophie und Theologie bestimmender geworden als die aristotelische Konzeption, wenn auch letztere dann durch erstere – ist es nicht leicht verständlich, wie aus dem sich selbst denkenden Gott der christlichen Trinität die Andersheit herausgehalten werden kann. Wenn *Cusanus* und die anderen vor ihm beteuern, daß der trinitarische Gott vor jeder alteritas sei, so kann dies über das skizzierte Problem doch kaum hinwegtäuschen. Ja man muß fragen: Wenn Plotin schon in der zwar begrifflichen Unterscheidung, aber realen Identität von Denkendem, Gedachtem und Denken eine Vielheit und erste Andersheit erblickt, wie kann dann der Trinitätsgedanke der Vorstellung von Andersheit entgehen? Denn Vater, Sohn und Hl. Geist sind ja sicher nicht nur Modi des einen Gottes, so wie Denkendes, Gedachtes und Denken nichts anderes als verschiedene Modi des einen selben *Nous* sind. Vater, Sohn und Hl. Geist unterscheiden sich z. B. nach Thomas v. Aquin³ realiter ab invicem. In *De possess* (h XI/2) N. 49, Z. 1 – 5, wird von den drei göttlichen Personen ausdrücklich konstatiert, daß sie jeweils *alia* persona sind, allerdings nicht per aliquam alteritatem, wie *Cusanus* hinzufügt. Bei aller Anerkennung der cusanischen und augustinischen Trinitätsspekulation stellt sich eben doch die Frage, ob, unter philosophischer Rücksicht betrachtet, durch die Zusammenfügung von neuplatonischem unum

³ De ver. I 1 ad 5um.

und sich selbst denkendem Geist zum trinitarischen Gott, von dem dann jede Andersheit ausgeschlossen werden soll, nicht doch die angedeutete Problematik verdeckt worden ist. Das Problem eines sich selbst denkenden Geistes ist ja nicht das einer realen Differenz, wie B. es zuweilen anklingen läßt, wenn er von einem „realen Auseinander“ (152f.), einer „realen Differenz“ (155) spricht, sondern einer realen Identität, die dennoch dank der Struktur des Sich-selbst-Denkens Andersheit impliziert, andererseits auf Grund der geforderten absoluten Einheit keine Andersheit implizieren darf.

Man kann natürlich den Ausweg versuchen, *Plotin* habe den Begriff der Andersheit zu eng, *Cusanus* und die anderen christlichen Denker hätten ihn weiter gefaßt, so daß bei letzteren die Trinität nicht mehr darunter fiel. Man wird aber auch dann der Frage nicht entgehen können, ob das plotinische und erst recht das *proklische* Eine von seiner Struktur her überhaupt geeignet war, in den christlichen Gottesbegriff adaptiert zu werden, wenn dieser Gott zugleich sich selbst denken solle. Auf die Verbindung des aristotelischen sich selbst denkenden Gottes mit dem plotinischen Einen als einem Über-Denkenden und Über-Seienden bei Porphyrios, also einem Neuplatoniker selbst, zu verweisen, nützt nichts. Denn eine solche Verbindung wäre für *Plotin* undenkbar gewesen. Hat er doch die aristotelische Position, ein Prinzip, das sich selber denkt, zum absoluten Ersten zu machen, aufs schärfste kritisiert (V 1, 9, 7 – 9). Seinem Ersten, dem unum, kommt höchstens Selbstbewußtsein (συναίσθησις, παρακολούθησις, σύνεσις) zu, wobei der frühe *Plotin* eher negativ formuliert, daß das Eine „nicht gleichsam bewußtlos sei“ (V 4, 2, 16), und der spätere *Plotin* auch das Selbstbewußtsein wieder streichen möchte, da es augenscheinlich Vielheit involviere (V 3, 13, 21).

Mit diesen Bemerkungen soll natürlich nicht die Überzeugung des *Cusanus* und der übrigen Autoren in Abrede gestellt werden, daß sie das erste Prinzip, d. h. den trinitarischen Gott, ohne alle Andersheit gedacht haben. Ob dies allerdings, philosophisch gesehen, auf der Basis der Verbindung von neuplatonischem unum und einem sich selbst denkenden Geist zum trinitarischen Gott möglich war, entgeht wohl kaum der aufgezeigten Schwierigkeit. Neuplatonisches unum entbehrt des Denkens und jeder inneren Relationalität; neuplatonischer Geist ist Sich-selber-Denken und enthält daher Vielheit und Andersheit. Offenbar war die Verbindung beider Größen nur möglich um den Preis einer Modifizierung sowohl des Einen wie des Geistes, was B. ja auch S. 152f. zu verstehen gibt. In seinem Buch „Platonismus und Idealismus“ (1972) weist B. darauf hin, daß *Meister Eckhart* die Schwierigkeit nur allzu gut gefühlt habe, wie mit der Prävalenz der Einheit im Gottes-Begriff die Verschiedenheit der göttlichen Personen überzeugend gedacht werden könne (49f.). Er zitiert Eckhart, LW III, 114, 5 – 7: quanto plus procedit ad extra, tanto plus sapit alietatis et diversitatis. Propter quod in divinis primus processus minimum habet alietatis, diversitatis nihil.

b) Eine andere Verbindung zum und Abhängigkeit vom Neuplatonismus: die *coincidentia oppositorum* bzw. *contradictorium*, die, um die Metapher von

Mauer und dahinter sich verbergendem Paradies aufzugreifen, von Cusanus auf die Mauer und nicht auf den im Paradies wohnenden Gott gemünzt wird. Vor allem die Schrift *De visione Dei* macht dies deutlich. B. kommt mehrfach auf die Frage zu sprechen: 111 mit Anm. 30, 112, 120, 159f., 166. Wenn von einem Zusammen- bzw. Ineinsfall der Gegensätze die Rede ist, dann kann eine derartige coincidentia oppositorum für Gott nicht zutreffen. Denn dem Zusammen- bzw. Ineinsfall geht die Unterscheidung „voraus“. Die Mauer des Paradieses ist darum der Ort, an dem die Gegensätze ineins fallen⁴. Für Plotin ist dies der Nous (V 8, 4), also auch nicht Gott. Bei der crux vexata plotinischen Philosophierens, wie das Eine denn etwas hervorbringen könne, ergibt sich folgende Aporie: Entweder hat das Eine die Dinge, die es dargibt, oder es hat sie nicht. „Indes, was Er nicht hat, wie kann Er das dargeben? Und hat Er sie, ist Er nicht einfach. Hat Er sie nicht, wie kann dann aus ihm die Vielheit kommen?“ (V 3, 15, 1 – 3). Die Antwort Plotins lautet nun nicht, daß Er die Dinge eben als nicht geschiedene (ὥς μὴ διακεκριμένα) in sich habe und sie erst auf der zweiten Stufe (= Nous) geschieden würden, sondern: Er hat sie überhaupt nicht, weil er sie *ist* im Sinne der δύναμις πάντων (V 3, 15, 32 – 41). Die Gegensätze fallen daher im plotinischen Einen weder zusammen noch sind sie in ihm aufgehoben, sondern sie sind noch in gar keiner Form existent, weil das Eine sie allererst ermöglicht und hervorbringt. Genau darauf will Cusanus hinaus, und hier dürfte seine eigentliche Intention liegen, wenn er von Gott erklärt: deum supra omnem differentiam, varietatem, alteritatem, tempus, locum et oppositionem esse (*De possesset*, N. 20, Z. 9f.).

c) Zur Bezeichnung Gottes als (omne id) *quod esse potest* (bei B. 110 Anm. 26, 120, 123, 149). P. Wilpert⁵ war der Meinung, daß einige Texte⁶ nur die Übersetzung „Was *es* sein kann“ zulassen. Diese Übersetzung wird dem cusanischen Gottesgedanken, und zwar auch schon in *De doct. ign.*, nicht gerecht⁷. In der Schrift *De possesset* überlegt Cusanus in folgender Weise: Kein innerweltliches Seiendes ist das, was es sein kann. „Denn obgleich die Sonne wirklich das ist, was sie ist, so ist sie doch nicht das, was sie sein kann“ (N. 8, Z. 10f.). Die Größe (magnitudo) aber, durch die Gott groß ist, ist alles das, was sie sein kann (N. 9, Z. 9 – 12). Die Pointe liegt nun nicht darin, daß Gott ist, was *er* sein kann. Das trifft ja schon für die magnitudo in Gott zu, ebenso für die

⁴ Darunter ist natürlich nicht ein ontologischer Vorgang bzw. ein wirkliches Geschehen verstanden. Das Wort will vielmehr folgendes besagen: Von der Vielheit und Gegensätzlichkeit der Dinge in dieser Welt ausgehend, steigen wir bis zu jenem Punkt (nach Cusanus: murus paradisi) auf, an dem wir die Dinge als ineins-fallend denken müssen, und erst „hinter“ dem so verstandenen Ineinsfall läßt Gott sich finden.

⁵ *Das Problem der coincidentia oppositorum in der Philosophie des Nikolaus von Cues: Humanismus, Mystik und Kunst in der Welt des Mittelalters*, ed. J. KOCH, *Texte und Studien zur Geistesgeschichte des Mittelalters* III (1953) 39 – 55.

⁶ *De doct. ign.* I (h I, N. 10, Z. 12 – 16) u. *Ven. sap.* 35 (h XII, N. 105).

⁷ Vgl. dazu R. HAUBST, *Die Christologie des Nikolaus von Kues* (1956) 139 Anm. 7 u. 147.

Schönheit (N. 10, Z. 12f.). Sondern: Gefragt, was Gott ist, antwortet Cusanus: Er ist das, *was überhaupt sein kann* (N. 12, Z.12f.; N. 17, Z. 12f.). Die cusanische Überlegung gipfelt in folgender Steigerung: Kein innerweltliches Seiendes ist das, was *es sein kann*. Gott dagegen ist das, was er sein kann. Was aber kann *er sein*? Alles, *was überhaupt sein kann*! Darin erblickt Cusanus das Proprium Gottes. Bei B. kommt dies S. 123, S. 149 und S. 224 gut zum Ausdruck.

d) Ein Letztes noch zu diesem Abschnitt, wobei man mit Bedauern so vieles glänzend Interpretierte ausscheiden muß. Gemeint ist das *Eckhartsche Dictum*: Deus indistinctum quoddam est, quod sua *indistinctioe distinguitur* (97). Auf Grund seiner Ununterschiedenheit in sich ist Gott von allem Nichtgöttlichen unterschieden (97f., 99, 101, 110), wogegen das Geschaffene ein distinctum in se ist (99, 100, 103), wodurch es sich zugleich von jedem anderen Geschaffenen unterscheidet. Die indistinctio Gottes bezieht sich aber nicht nur auf dessen Wesen, sondern auch auf das Verhältnis Gottes zur Kreatur. Eckhart wagt die kühne Formulierung: „Dicens ergo deum esse unum vult dicere deum esse indistinctum ab omnibus, quod est proprietatis summi esse et primi et eius bonitas exuberans . . . Nichts ist so eines und ununterschieden wie Gott und alles Geschaffene . . . Gott ist von jeglichem Seienden ununterschieden“ (101; vgl. 102f.). Das meint keinen Pantheismus, wie B. zurecht hervorhebt (101f.), sondern den Sachverhalt, „daß Gott als universal gründender, Sein-setzender Grund dem Seienden innerlicher ist als dieses sich selbst sein kann . . . analog dem augustinischen paradoxen Gedanken . . ., daß Gott dem Menschen innerlicher sei als sein Innerstes und höher als sein Höchstes, daß er jedem Seienden ‚das Innerste‘ sei“ (101). In der Predigt 77 (DW III 340, 1ff.) erklärt Eckhart: „Daz ander: ez meinert, daz got ungescheiden ist von allen dingen, wan got ist in allen dingen, wan er ist in inniger, dan sie in selben sind. Alsô ist got ungescheiden von allen dingen“ (B. 102 Anm. 29).

Für das Problemfeld der Andersheit ergibt sich daher: Gott ist der von allem und jedem Geschaffenen Unterschiedene (distinctissimus), was dem plotinischen $\epsilon\nu$ als einem $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\omega\nu$ $\epsilon\tau\epsilon\rho\nu$ entspricht, aber nicht dem proklischen unum und dem cusanischen non-aliud. Kommt Gott daher nach Eckhart, ebenso nach Plotin, Proklos und Cusanus, keine Andersheit *in sich* zu, so doch nach Eckhart Andersheit in bezug auf das Andere, das von ihm Geschaffene. Zwar versucht Eckhart diese Andersheit (nicht die Transzendenz!) Gottes gegenüber der Kreatur dadurch wieder aufzuheben, daß er Gott und Kreatur als ein indistinctum bezeichnet. Im Unterschied zum proklischen unum und vor allem zum cusanischen non-aliud meint dies aber nicht, daß ich das göttliche Transzendente nicht mehr als ein Anderes bezeichnen kann, womit ich es zwangsläufig in Gegenüberstellung zu anderem Anderen brächte, sondern nur(!) die innerlichste Gegenwart des in sich ununterschiedenen Gottes in jedem Seienden.

Proklos und *Cusanus* gelingt es beinahe, ihr unum bzw. non-aliud sogar aus dem *Begriffsfeld* des Anderen und der Andersheit herauszuhalten, wenn auch

nur in Form der Negation des Anderen: οὐδενὸς ἕτερον bzw. *non-aliud*. Das Nicht-Andere und aus allem Herausgehobene kann aber selbst bei ihnen nicht unter Verzicht auf den Begriff des Anderen gefaßt werden. Im Geschaffenen dagegen macht sich bei Eckhart wie bei den übrigen Autoren die Andersheit in allen Dimensionen breit: Das Geschaffene ist *distinctum in se*, *distinctum* von jedem anderen Geschaffenen und *distinctum* von Gott.

5) Das wohl überraschendste Ergebnis des *Giordano Bruno*-Kapitels (176 – 203) ist die jetzt gut belegte Ansicht von B., daß Bruno Cusanus, und damit der die Differenz von Gott und Welt aufrechterhaltenden Philosophie, näher stehe als dem geläufigen Brunoverständnis, wonach dieser die Welt vergöttlicht habe im Sinn einer restlosen Selbstaufgabe Gottes in die Welt hinein (bes. 196 – 200). „Es geht nicht um die Befreiung Brunos von einem solchen (Pantheismus-), Verdacht“, sondern um die Klärung des Verhältnisses von In-Sein und Über-Sein des Prinzips oder des Bezugs Gottes zur Welt“ (199). Bruno habe zwar dem Verständnis seiner Lehre als Pantheismus Vorschub geleistet: „durch den Gedanken der ‚Göttlichkeit‘ der Materie und des sie begeistenden Prinzips der Weltseele“, „durch die als *unendlich* postulierte Wirkung der unendlichen Ursache“, durch Überwindung der im Mittelalter geläufigen Lehre, die Dinge existierten auf eine bessere Weise des Seins im Denken Gottes als in ihnen selbst (199). Letztere Lehre kommt jedoch für Bruno dadurch zustande, daß die göttliche Substanz jedem Seienden innerlicher ist, als seine Form und seine Natur dies zu sein vermag. „Durch die Immanenz Gottes in ihnen sind also die Dinge so *in sich* selbst, daß sie – hypothetisch – als sie selbst genommen nicht ‚*besser*‘ sein könnten. Das Göttliche ist das *ihnen* Eigene, ohne daß damit beide in eine diffuse Identität aufgingen“ (200). An folgendem Satz Brunos läßt sich vielleicht am deutlichsten seine Verwurzelung im neuplatonischen Denken erkennen: *est (Deus) enim omnia in omnibus, quia dat esse omnibus; et est nullum omnium, quia est super omnia, singula et universa essentia et nobilitate et virtute praetergrediens* (aus Brunos *Summa terminorum metaphysicorum*, bei B. 197). Diese und viele andere von B. angeführten Belege aus dem Werk Brunos machen deutlich, daß die gängige Etikettierung von Bruno als eines Pantheisten der Überprüfung bedarf. Die cusanische Unterscheidung von Gott und Welt, wonach in Gott alles Gott ist und Gott in allem alles ist, hat jedoch bei Bruno an Schärfe eingebüßt: Bruno bereitet einen Begriff von Welt vor, „der diese immer entschiedener *aus ihr selbst* zu verstehen und zu begründen sucht“ (200). Die Frage daher, ob sich Grund und Gegründetes unterschiedslos zu einer alle Differenz ausschließenden Identität vermischen, wird man nicht ohne weiteres mit Ja beantworten können (vgl. auch 227 u. 229).

6) *Schelling* (204 – 240) beantwortet die neuplatonische Grundfrage, „welches Verhältnis die absolute Einheit zur Vielheit oder das Unendliche zum real-Endlichen habe“ (234f.), nicht etwa mit einer dem plotinischen Grundge-

danken in VI 8, 18, 18 ähnlichen Überlegung, daß das Eine sich gleichsam in den Nous entwickle, ohne *selbst* entwickelt zu werden, so wie der Mittelpunkt des Kreises durch die Radien entfaltet wird, ohne selbst der Einfaltung zu unterliegen. Ein vermittelndes Ableiten oder ein kontinuierlicher Übergang vom Unendlichen zum Endlichen, in dem das Absolute sich selbst auf Grund eigener Spontaneität entfaltet, ist für Schelling nicht denkbar (235). Statt dessen führt er in seinem „Bruno“ die Kategorie der „Absonderung“ ein. „Derartige Benennung soll deutlich machen, daß der Grund zu dieser Bewegung nicht im Absoluten, sondern in der Freiheit des Sich-Absondernden selbst liegt. Die Motivation dieser Freiheit bleibt allerdings unaufgeklärt“ (235f.). Erblickt Plotin den Grund des Hervorganges des Vielen aus dem Einen durchweg in der neidlosen und reinen Güte des Einen, so spricht er gelegentlich auch davon, daß der Nous „sich erküht hat, in gewisser Weise von dem Einen abzustehen“ (VI 9, 5, 29). Sehr nahe rückt Schelling an Plotin heran, wenn er bei dieser Absonderung des Endlichen vom Unendlichen auf dem Innebleiben und Verharren der absoluten Einheit insistiert (238f.).

7) In seiner *Hegel*-Darstellung (241 – 268), bei der es B. um die Funktion von Identität und Differenz innerhalb der Hegelschen Trinitätsspekulation geht (243, 249, 261), knüpft B. an Hegels „absolute Idee“ an. Platonisches wie Aristotelisches ist darin bewahrt: Platonisches, weil die Idee „allein“ als „das wahrhaft Wirkliche“ begriffen wird; Aristotelisches, insofern sie „nur *ist* als ein sich selbst Begreifendes“. „Hegel hat so – geschichtlich gesprochen – der platonischen Idee als dem wahrhaften Sein oder Wirklichen im Begriff ein ‚Subjekt gegeben‘ und zugleich das aristotelische Denken des Denkens in die reflexive Selbstbewegung der absoluten Idee transformiert“ (252). Das Sich-selbstunterscheiden der Idee bedeutet nun nicht Zerstörung von deren Identität, sondern stellt diese gerade her (253), was ja auch Plotin betont hat (V 6, 1, 22f.). Die Aufhebung der Religion in die philosophische Reflexion hat zur Folge, daß Gott als die an und für sich seiende Idee gedacht wird.

„In dieser Identifikation aber zeigt sich – von dem offenbarungstheologischen Inhalt her – eine weitere Bestimmung des Begriffs Idee: durch Manifestation in Zeit und Geschichte und durch Versöhnung stiftende Rückkehr aus Zeit und Geschichte ist die Idee (die) Trinität. Horizont der Hegelschen Trinitätsspekulation ist der Wesenszug Gottes, absoluter Geist zu sein“ (260). Von Gott als Geist gilt jedoch das bekannte Wort Hegels: Gott als „lebendiger Geist“ ist dies: „sich von sich zu unterscheiden, ein Anderes zu setzen und in diesem Anderen mit sich identisch zu bleiben, in diesem Anderen die Identität seiner mit sich selbst zu haben“.

In der Frage nach dem Bezug von Identität und Differenz gibt es von der Sache her gesehen eine Kontinuität von Hegels Trinitätsspekulation mit dem neuplatonischen Gedanken des Hervorgangs und der Rückkehr als konstitutiver Bewegung sowohl der Wirklichkeit insgesamt als auch des Geistes in besonderem Sinne und mit dem trinitarischen Selbstaufschluß des göttlichen

Prinzips im Kontext einer philosophischen Theologie. Was Cusanus, Meister Eckhart und Marius Victorinus auf der einen und Hegel auf der anderen Seite innerhalb der Metaphysik aneinanderrückt, ist im Bereich der Trinitätsspekulation die *Struktur absoluter Reflexion*, die ihrerseits ihre neuplatonischen und aristotelischen Implikationen hat (268).

Die Unterschiede dürfen dabei nicht vergessen werden. Sie betreffen vor allem, was insbesondere *Hegel* und *Cusanus* anbelangt: Hegels Trinität hat das Moment der Andersheit notwendig in sich, die cusanische triunitas dagegen ist „der Selbstaufschluß *in* die Gleichheit (aequalitas) der Einheit, die *als* Gleichheit mit dem zeitlosen Anfang des Selbstaufschlusses, der unitas, verbunden ist“ (130).

Cusanus – genauso Plotin und Aristoteles – kennt kein Zu-sich-selbst-Kommen des Absoluten, keine Selbstexplikation des Absoluten, um es selbst oder – in der Terminologie Hegels – das an und für sich seiende Absolute zu sein. Es ist schon immer, was es ist (128, 170, 255). Darin schließlich, daß Gott in der vollkommensten Selbstmanifestation auch dem endlichen Geist vollkommen erkennbar wird, unterscheidet sich Hegel zutiefst sowohl von dem konjekturalen Erkenntnisbegriff eines Cusanus wie von der negativen Theologie Plotins (130, 173, 249, 259).

8) Ein höchst aufschlußreiches Kapitel über *Adornos* Konzeption des *Nicht-Identischen*, die sich entschieden gegen das von Platon bis Hegel reichende Verständnis einer Identität in der Differenz bzw. einer Differenz in der Identität wendet, beschließt das Buch von B. Aufschlußreich deshalb, weil hier in verhältnismäßig verständlicher Weise in das nicht leicht aufzuschließende Gedankengebäude *Adornos* eingeführt wird und dadurch die Grundintention *Adornos* sehr gut zum Vorschein kommt. Die Schwierigkeit liegt in einer präzisen Bestimmung von *Adornos* Nicht-Identischem. Sicher meint es die radikal aus- und abgrenzende Negation von Identität, die immer in einem pejorativen Sinne verstanden ist: System als Denken oder Gesellschaft (269f.), die Erste Philosophie mit Ihrem Ersten oder Absoluten, den Primat des Allgemeinen vor dem Besonderen (270f.). „Weil ‚Erstes‘ als Prinzip (arche) verdeckt oder offen, zumindest in *Adornos* Verständnis, immer mit ‚Herrschaft‘ identifiziert ist, kann ihm auch leicht der Charakter einer Identität zugesprochen werden, welche Nicht-Identisches, d. h. Individuelles, Einzelnes, dem Ganzen gegenüber Antinomisches, so wie es *als es selbst* ist oder sein könnte, unterdrückt“ (271). Das Nicht-Identische wäre somit das Individuelle, Einzelne, Besondere (271, 272, 273, 278), weniger in sich als in seinem Gegensatz zum Allgemeinen, zum Ganzen von Geschichte und Gesellschaft gesehen, das in Umkehrung des Hegelschen Satzes nicht das Wahre, sondern das Unwahre ist (275). Kunst, zumal die Musik, ist „das Nicht-Identische schlechthin. Ihre Wahrheit ist das Nicht-Identische“, nämlich ihre Differenz zum Bestehenden hin, ihr wesensmäßiges Anderssein. „Wahr‘ kann ein Kunstwerk deshalb nur dann heißen, wenn es sich in irgendeiner Weise und Form dem jetzt bestehenden Zustand, der als ein ‚unwahrer‘ vorausgesetzt wird, entgegenstellt, ihn negiert, ihn durch sein eigenes Sein kritisiert oder transzendiert“ (282f.). Fraglich bleibt, ob ein so verstandenes Nicht-Identisches, etwa als „Selbst-Identität des Individuums gegenüber der ‚großen Identität‘ der Gesellschaft“ (278), oder bei *Adornos* Begriff von Mimesis, wonach das Kunstwerk als Identität mit sich selbst

gegenüber dem als unwahr deklarierten Ganzen durchaus als Nicht-Identität begriffen werden muß (297), wirklich, freilich gegen Adorno's erklärte Intention, gänzlich aus dem klassischen Identitätsdenken herauszuspringen vermag.

„Identität und Differenz“ von Beierwaltes ist ein materialreiches und stets in seinem Denken an diesem Material sich orientierend geschriebenes Buch, das mit bewunderungswürdiger Akribie schwierigsten Gedankengängen etwa bei Cusanus, Hegel und Adorno nachgeht. Heideggers Anspruch bzw. Vorwurf, die in der Identität waltende Vermittlung komme erst im spekulativen Idealismus zum Vorschein (4), dürfte durch dieses imposante Werk B.s eine Relativierung erfahren haben.