

# DIE STELLUNG DES NIKOLAUS VON KUES IN DER DEUTSCHEN PHILOSOPHIE

Von Klaus Kremer, Trier

## Kap. 1: Die vorliegende Situation

### § 1 *Repräsentative einschlägige Studien*

Mit dem Titel dieses Vortrages greife ich eine Thematik auf, die sogar mehr oder weniger unter demselben Titel schon früher angepackt und mit mehr oder weniger Erfolg behandelt worden ist. Jedoch die Problematik dieses Themas steht nach wie vor im Raum. Das ist der Grund, weshalb ich sie erneut angehen möchte.

Von den früheren Autoren ist an erster Stelle zu nennen der große und programmatische Aufsatz von J. Ritter aus dem Jahre 1939: »Die Stellung des Nicolaus von Cues in der Philosophiegeschichte«,<sup>1</sup> wozu man noch seinen weiteren Aufsatz von 1941 »Nicolaus von Cues« nehmen muß, der in der Reihe »Deutsche Philosophie«,<sup>2</sup> und dort wiederum in der von Th. Haering herausgegebenen Unterabteilung »Das Deutsche in der deutschen Philosophie«, als Heft 3 erschienen ist.<sup>3</sup> E. Hoffmann veröffentlichte 1940, ein zweitesmal 1947,<sup>4</sup> seinen Aufsatz mit dem Titel »Nikolaus von Cues und die deutsche Philosophie«. Sodann ist aufzuführen J. Kochs Beitrag »Nikolaus von Kues. 1401–1464«, zuerst publiziert, allerdings ohne Jahresangabe, in »Die großen Deutschen (Deutsche Biographie)« in 4 Bänden,<sup>5</sup> nunmehr aufgenommen in seine von K. Bormann herausgegebenen »Kleine(n) Schriften«, Bd. I.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> *Grundsätzliche Probleme der neueren Cusanus-Forschung*, in: Blätter für Deutsche Philosophie. Zeitschrift der Deutschen Philosophischen Gesellschaft, hg. v. H. Heimsoeth (Berlin 1939/40) Bd. 13, 111–155.

<sup>2</sup> Philosophische Gemeinschaftsarbeit deutscher Geisteswissenschaften, hg. v. F. Weinandl (Stuttgart 1941) H. 3.

<sup>3</sup> Ebd. 71–88.

<sup>4</sup> Zuerst in: NHJ, NF (Heidelberg 1940) 35–58, dann in: *Nikolaus von Cues. Zwei Vorträge* (Heidelberg 1947) 39–70 u. 74–79. Danach wird im folgenden zitiert.

<sup>5</sup> Hg. v. H. Heimpel, Th. Heus u. B. Reifenberg (Berlin o. J.) Bd. I, 275–287.

<sup>6</sup> (Roma 1973) 457–473, bes. 472f. Danach wird zitiert. – Vgl. auch DERS., *Die ars coniecturalis des Nikolaus von Kues*, in: Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Geisteswissenschaften, H. 16 (Köln u. Opladen 1956) bes. 47f.;

Es folgte, wenn auch auf *einen* deutschen Philosophen eingeschränkt, E. Metzke 1956 mit dem Vortrag »Nicolaus von Cues und Hegel«,<sup>7</sup> 1964 P. Wilpert mit einem Beitrag namens »Die philosophiegeschichtliche Stellung des Nikolaus von Kues«,<sup>8</sup> 1964 bzw. 1970 H.-G. Gadamer mit dem Aufsatz »Nikolaus von Kues im modernen Denken«,<sup>9</sup> der 1972 in der Reihe seiner »Kleine(n) Schriften« unverändert, allerdings unter dem abgewandelten Titel »Nicolaus Cusanus und die Philosophie der Gegenwart« erschien.<sup>10</sup> Im Jahre 1978 legte dann J. Hirschberger einen Aufsatz unter dem Titel »Die Stellung des Nikolaus von Kues in der Entwicklung der deutschen Philosophie« vor.<sup>11</sup>

In vielen Aufsätzen und Cusanus-Monographien liegen natürlich Ausführungen über vermeintliche oder wirkliche Bezugspunkte bzw. Ansätze der deutschen in der cusanischen Philosophie vor. Sie können hier nicht, und schon gar nicht vollständig aufgelistet werden. In seinem 1517 herausgegebenen Werk *De arte cabalistica* nennt J. Reuchlin NvK den *Germanorum philosophissimus archiflumen*,<sup>12</sup> und H. Cohen bezeichnet ihn in der 1902 erschienenen »Logik der reinen Erkenntnis« nicht nur als den »ersten deutschen großen Philosophen«, sondern als den »Begründer der deutschen Philosophie«. <sup>13</sup> Zur Gruppe der zuerst genannten Philoso-

DERS., *Der Sinn des Zweiten Hauptwerkes des Nikolaus von Kues »De coniecturis«*, in: Nicolò da Cusa. Relazioni tenute al Convegno interuniversitario di Bressanone nel 1960 (Firenze 1962) 101–119, jetzt in: Kleine Schriften, a. a. O. 599–616, bes. 616.

<sup>7</sup> *Nicolaus von Cues und Hegel. Ein Beitrag zum Problem der philosophischen Theologie*, in: Kant-Studien 48 (1956/57) 216–234; später in: *Coincidentia oppositorum. Gesammelte Studien zur Philosophiegeschichte*, hg. v. K. Gründer (Witten 1961) 241–263; DERS., *Nicolaus von Cues und Martin Luther*. Fragmente aus dem Nachlaß, ebd. 205–240.

<sup>8</sup> In: Schweizer Rundschau. Monatsschrift für Geistesleben und Kultur (Solothurn 1964) H. 6, 387–397.

<sup>9</sup> In: Nicolò Cusano agli inizi del mondo moderno (= NIMM). Atti del Congresso internazionale in occasione del V centenario della morte di Nicolò Cusano. Bressanone 6.–10. settembre 1964, hg. v. G. Santinello (Firenze 1970) 39–48. Danach wird zitiert.

<sup>10</sup> Kleine Schriften, Bd. III: *Idee und Sprache* (Tübingen 1972) 80–88.

<sup>11</sup> In: Sitzungsberichte der wissenschaftlichen Gesellschaft an der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main, Bd. XV, Nr. 3 (Wiesbaden 1978) 119–137.

<sup>12</sup> Zitiert nach H. RITTER, *Geschichte der Philosophie. Neunter Teil: Geschichte der neuern Philosophie. Erster Teil* (Hamburg 1850) 219 Anm. 1.

<sup>13</sup> Jetzt in: Werke VI (Hildesheim-New York 1977) 32; Vgl. auch DERS., *Einleitung mit kritischem Nachtrag zur »Geschichte des Materialismus« v. F. A. Lange* (1896, <sup>3</sup>1914), jetzt in:

phiehistoriker möchte ich noch nehmen Fr. A. Scharpff mit den größeren Abschnitten »Cusa und Leibnitz« sowie »Cusa und die neuere Philosophie« in seinem Buch »Der Cardinal und Bischof Nicolaus von Cusa als Reformator in Kirche, Reich und Philosophie des fünfzehnten Jahrhunderts«. <sup>14</sup> Außer Leibniz werden Kant, Schelling, Hegel und Franz von Baader bei ihm behandelt. Ferner soll hier noch angeführt werden die Arbeit von E. Cassirer »Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit« <sup>15</sup> mit dem großen Kapitel »Nikolaus Cusanus« und der Aufsatz von W. Schulz »Cusanus und die Geschichte der neuzeitlichen Metaphysik« aus dem Jahre 1955. <sup>16</sup>

Die Schwierigkeit bei den genannten und nicht genannten, aber für unsere Thematik einschlägigen Autoren liegt *erstens* und vor allem in dem Mangel, daß der Nachweis einer literarhistorischen Abhängigkeit der deutschen Philosophie etwa in den Gestalten von Leibniz, Schelling und Hegel von Cusanus nur schwierig oder gar nicht zu erbringen ist. *Zweitens* dann aber auch, wenn auch weniger, darin, was mit dem Begriff »Deutsche Philosophie« gemeint ist. Ich beginne mit letzterem.

### § 2 Zum Verständnis des Begriffes »Deutsche Philosophie«

Im Anschluß an L. Sturlese in dessen Buch »Die deutsche Philosophie im Mittelalter. Von Bonifatius bis zu Albert dem Großen (748–1280)« <sup>17</sup> verstehe ich unter »Deutscher Philosophie« eine auf die Region Deutschlands begrenzte Philosophie, ohne diese den allgemein europäischen Tendenzen zu entfremden. Der Ausdruck »Deutsche Philosophie« soll daher nicht mit der Vorstellung verwechselt werden, »die philosophischen Ideen nach ihrer nationalen Zugehörigkeit und Verwurzelung zu

---

Werke V/2 (Hildesheim-New York <sup>5</sup>1984) 20: »Durch diese Einsicht, daß Voraussetzungen die Grundlage der Wissenschaften bilden, ist er zum ersten Begründer der neueren Philosophie geworden.«

<sup>14</sup> (Tübingen 1871, ND Ffm. 1966) 476–494 u. 494–507.

<sup>15</sup> (<sup>1</sup>1900, <sup>3</sup>1922, Darmstadt <sup>4</sup>1994, als Reprint der 3. Aufl. v. 1922) 21–61. – Danach wird zitiert.

<sup>16</sup> Jetzt in: *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik* (Pfullingen 1957, <sup>6</sup>1978) 13–32. Danach wird zitiert.

<sup>17</sup> Aus dem Italienischen übers. v. J. Baumann (München 1993). Vgl. 12f. – Originaltitel: *Storia della filosofia tedesca nel medioevo* (Firenze 1990).

befragen.«<sup>18</sup> Dieser letzteren Auffassung erliegt J. Ritter in seinem schon genannten Beitrag von 1941, wenn er das Wissen des cusanischen Laien nicht auf »die gelehrte römische Überlieferung, sondern [auf] die Einfalt jener deutschen Frömmigkeit. . . [zurückführt], der Nicolaus selbst entstammt und deren Weltsinn er selbst zuerst in ihrem großen Genius, in Meister Eckhart, gefunden hatte.«<sup>19</sup> Nikolaus vollziehe nicht »nur gelegentlich und ansatzweise Gedanken des neuzeitlichen Philosophierens. . . In seiner Welthaltung ist grundsätzlich die mittelalterlich-antike Ordnung durchbrochen,«<sup>20</sup> und zwar »nicht auf Grund äußerer Einflüsse. Er (der Durchbruch) ist die unmittelbare, genial großartige Entfaltung der deutschen Lebenssubstanz des Cusanus selbst und das heißt, er ist die Verwirklichung jener großen deutschen Lebensbewegung, die ihren ersten sichtbaren Vertreter in Meister Eckhart hat.«<sup>21</sup> Der Mensch sei nach Cusanus Gott, jedoch nicht absolut, sondern ein menschlicher Gott.<sup>22</sup> »Und dieses Wort wird gesprochen von einem Deutschen, und dies nicht

<sup>18</sup> Ebd. S. 9 heißt es: »Nationalistische Überbetonung deutscher Denker und deutschen Denkens im 19. Jh. und die späteren bekannten nationalsozialistischen Versuche einer ideologischen Aneignung haben das Thema einer deutschen Philosophie völlig in Mißkredit gebracht.« So erschien der nationale Gesichtspunkt »politisch verdächtig und wissenschaftlich fragwürdig.« Vgl. auch Anm. 22.

<sup>19</sup> A. a. O. (wie Anm. 2) 86; vgl. auch 81.

<sup>20</sup> Ebd. DERS., a. a. O. (wie Anm. 1) 129.

<sup>21</sup> A. a. O. (wie Anm. 2) 86. DERS., a. a. O. (wie Anm. 1) 129: »Diese Deutung des menschlichen Gestaltens setzt den Bruch mit der ganzen aus der Antike stammenden Deutung des Menschen als eines in die Welt durch die Teilhabe der Vernunft eingestellten »Weltbürgers« voraus. . . Entsprechend wird »De Mentē« die traditionelle Deutung des Kunstschaffens als »Nachahmung« aufgehoben in dem Gedanken, es sei alles Gestalten auf das unsichtbare Urbild des Seins »änigmatisch« bezogen, so daß hier bereits diejenige Kunstlehre spricht, die, als eigentümliches Erzeugnis des deutschen Geistes, erst drei Jahrhunderte später – und abermals in der Abhebung gegen die Nachahmungslehre – durch Herder und die Romantik allgemein geworden ist.«

<sup>22</sup> A. a. O. (wie Anm. 2) 78; DERS., a. a. O. (wie Anm. 1) 129. Nationalistisch angehaucht ist auch R. FALCKENBERG, *Grundzüge der Philosophie des Nicolaus Cusanus mit besonderer Berücksichtigung der Lehre vom Erkennen* (Breslau 1880, ND Ffm. 1968), der nach TH. P. MCTIGHE, *Nicholas of Cusa and Leibniz' principle of indiscernibility*, in: *The modern Schoolman* 43 (1964/65) 33, »is one more expression of German nationalism's pride in its philosophical ancestors.« Er verweist auf A. ROSENBERG, *Der Mythos des XX. Jahrhunderts* (München 1935), den M. DE GANDILLAC in der französischen Ausgabe seines Werkes *La philosophie de Nicolas de Cues* (Paris 1942) 149 Anm. 3 dafür anführt. Vgl. auch Anm. 18.

zufällig, sondern aus der Tiefe des eigenen Lebens und aus der Eigenart der Kräfte, die dieses Leben tragen.«<sup>23</sup>

Näherhin ist J. Ritter daran gelegen, den »deutschen Geist«<sup>24</sup> von der antiken und mittelalterlichen Philosophie sowohl platonischer wie aristotelischer Prägung abzusetzen. Auf die Frage nach dem geistesgeschichtlichen Ursprung und Ort der cusanischen Spekulation könne weder die antik-mittelalterliche Tradition des Aristotelismus noch die des Platonismus eine Antwort geben, hören wir von ihm.<sup>25</sup> E. Hoffmann sehe zwar den Zusammenhang des NvK mit der deutschen Mystik, mit Meister Eckhart und Jan van Ruysbroeck, aber in der Sache träten diese dann hinter die antiken Fundamente seiner Systematik zurück.<sup>26</sup> Das Entscheidende sei vielmehr, »daß hier der deutsche Geist zwischen dem Nominalismus der Moderne und dem Realismus der Antike einen eigenen Weg findet, ohne sich doch vom Reichtum des Gewordenen abzusondern.«<sup>27</sup> »Hier in Deutschland [ist] im Jahrhundert des Cusanus eine Kraft wirksam. . . , die nach einer eigenen Weltdeutung drängt.«<sup>28</sup>

Man kann den scharfen Gegensatz, den J. Ritter zwischen der antiken und (hoch-)mittelalterlichen Tradition<sup>29</sup> einerseits und »der epochalen Bedeutung des Cusanus für die Entwicklung einer eigentümlichen deutschen Philosophiegeschichte«<sup>30</sup> andererseits nur verstehen, wenn man sich die Charakterisierung der antik-mittelalterlichen Tradition durch J. Ritter ansieht. Diese besteht in folgendem:<sup>31</sup> 1. Daß die Ideen aller Dinge urbildlich in Gott sind bedeutet, daß in Gott alles, was ist, seinen Ort hat. Das gelte für den Platonismus/Neuplatonismus wie für die von Aristoteles ausgehende Überlieferung mit dem Ersten Bewegter. 2. »Aber zugleich ist dieses »Alles-sein«, diese Wahrheit und dieser Inbegriff von allem was ist, auf eine reale Weise von der Welt getrennt. Dieser Gott ist

<sup>23</sup> A. a. O. (wie Anm. 2) 78.

<sup>24</sup> A. a. O. (wie Anm. 1) 129 (mehrmals).

<sup>25</sup> Ebd. 131; vgl. auch 137, 138, 140, 141, 146; ferner DERS., a. a. O. (wie Anm. 2) 78, 84, 87. Insbesondere zur antithomistischen Haltung des Cusanus (wie Anm. 1) 119, 121, 129, 134, 152<sup>24</sup>.

<sup>26</sup> Ebd. 125.

<sup>27</sup> Ebd.

<sup>28</sup> Ebd. 138.

<sup>29</sup> Ebd.

<sup>30</sup> Ebd.

<sup>31</sup> A. a. O. (wie Anm. 2) 82f.

– und das vollendet sich im Christentum – eine zweite Welt anderer Art neben dieser Welt und über ihr. Er thront im Himmel jenseits der sublunaren und translunaren Sphäre, jenseits dieser Welt in erhabener Ferne und an einem ewig und wesentlich von hier getrennten Ort. Und das gilt wiederum für die ganze Spätantike und mittelalterlich christliche Überlieferung. Die Lehre von Gott schließt eine Zweiweltentheorie ein. Gott ist als Schöpfer so von den Geschöpfen unterschieden, wie der schaffende Künstler von seinem Werk unterschieden ist.«<sup>32</sup> 3. Die Rede vom Nichtwissen in der spätantiken und mittelalterlichen Mystik habe daher den Sinn, daß der Mensch die *Ekstasis*, in der er zu seiner eigenen Wahrheit kommen will, in der Abwendung von allem Weltlichen und in der Zuwendung zum jenseitigen Ort der Wahrheit vollziehen muß. Diese Mystik sei in ihrem Bewegungsmotiv genauso strukturiert wie die rationale Metaphysik des Mittelalters: »die Ablösung der wahren Ordnung der Dinge von dem, was sie sichtbarlich sind. Gott wird immer als die Ursache der Welt verstanden, die sich so zur Welt verhält, wie die schaffende Idee zum Werk.«<sup>33</sup>

Was Ritter hier entwirft, ist ein Zerrbild der antik-spätantiken und mittelalterlichen Tradition. Man denke nur an Augustinus' Wort in den *Confessiones* IV 12,18: *Non enim fecit atque abiit, sed ex illo in illo sunt*, womit er die Parallelisierung von Gott mit einem schaffenden Künstler außer Kraft gesetzt hat. Und genau an diesen spätantiken Augustinus schließt der von Ritter so maßgeblich für den deutschen Genius beschworene Meister Eckhart an, wenn er in seiner vierfachen Auslegung des *in principio creavit* schließlich das *in principio* so deutet, daß das von Gott, dem *principium*, Geschaffene nicht von diesem aus sich herausgesetzt werde – sonst dürfte es nicht *in principio*, sondern müßte *a principio* heißen –, sondern in ihm verbleibe, im Unterschied zu allen menschlichen Schöpfen.<sup>34</sup> Daher ist auch mehr als Vorsicht geboten, wenn J. Ritter der von

<sup>32</sup> Weitere Belege für diese auf die Antike-Spätantike und das Mittelalter angeblich zutreffende Zweiweltentheorie sind: ebd. 83, 84, 87; ferner a. a. O. (wie Anm. 1) 140f. 146.

<sup>33</sup> A. a. O. (wie Anm. 2) 83.

<sup>34</sup> LW I, S. 160, Z. 13 – S. 162, Z. 8; II, S. 37, Z. 9–14. Ich darf für diesen Gedanken auf mein Buch verweisen: *Gott und Welt in der klassischen Metaphysik. Vom Sein der ›Dinge‹ in Gott* (Stuttgart 1969) sowie auf meinen Aufsatz: *Meister Eckharts Stellungnahme zum Schöpfungsgedanken*, in: TThZ 74/2 (1965) 65–82.

ihm charakterisierten antik-mittelalterlichen Tradition entgegenstellt, daß Nikolaus die Möglichkeit einer eigentümlichen Frage nach Gott streiche. »Und das heißt nicht mehr und nicht weniger: Nicolaus sagt, daß das Alles-sein, Gott, schlechthin nicht so bestimmt werden kann, wie ein Ding sonst bestimmt wird. Radikaler ist der Bruch mit der Überlieferung nicht denkbar. Denn Nicolaus macht gegen die ganze Überlieferung, und zwar bewußt auch gegen Platon und Aristoteles, geltend, daß sie das Alles-sein der Dinge in seiner wahren Bedeutung verdeckt und zugestellt haben, indem sie Gott oder das All, den Gesetzen unseres Denkens folgend, in der Unterscheidung von den anderen Dingen zu bestimmen unternahmen, so als ob er selbst ein Ding neben und über dieser Welt sei. Und das gleiche bedeutet es, wenn Nicolaus für das Sein des Ganzen die Grundregel des rationalen Denkens, den Satz vom Widerspruch aufhebt und vom »Zusammenfall der Gegensätze« spricht. Es ist das nun ebenfalls ein eckhartisches Argument. Nicolaus wiederholt hier im Mittelpunkt seiner Überwindung der überlieferten Metaphysik nur, was Eckhart schon gesagt hatte. . . Die Welt als Ganzes und Gott haben keinen eigentümlichen Begriff. Sie sind das verborgene, unberührbare Wesen aller Dinge. Es geht Nicolaus damit also gerade nicht wie der überlieferten Mystik darum, das Wesen Gottes als eines fernen Gottes unmittelbar zu erfassen. Alle solche Versuche bedeuten für ihn, daß man unsere Bindung an das Sichtbarliche und Gegebene verkennt.«<sup>35</sup>

### § 3 *Genannte Gestalten der deutschen Philosophie*

Fragt man Ritter nun, an welche Gestalten bei der deutschen Philosophie er denkt, dann führt er bald die Reihe Meister Eckhart, Cusanus, J. Böhme, I. Kant, G. W. Hegel<sup>36</sup>, bald die Reihe Cusanus, Paracelsus, J. Böhme, Leibniz, Deutscher Idealismus, Romantik<sup>37</sup> oder auch einfach Leibniz, Kant und die Großen des deutschen Idealismus an.<sup>38</sup> E. Hoffmann nennt als wichtigste Stationen für eine deutsche Philosophie den Geist der deutschen Mystik, Paracelsus, Ruysbroeck, Leibniz, Schleier-

<sup>35</sup> A. a. O. (wie Anm. 2) 84. Vgl. auch (wie Anm. 1) 146.

<sup>36</sup> A. a. O. (wie Anm. 1) 111, 115, 116.

<sup>37</sup> Ebd. 140.

<sup>38</sup> A. a. O. (wie Anm. 2) 72 u. 87.

macher und den deutschen Idealismus.<sup>39</sup> Wörtlich schreibt er in einem Aufsatz von 1935: »In diesem Vorhaben (d. h. *fromme* Logik und zugleich *wahrer* Glaube) führt die Linie der deutschen Geistesentwicklung von Albert über Eckhart zu Cusanus, der sie dadurch vollendete, daß er die belebenden Einflüsse der wiederentdeckten antiken Texte aufnahm, die er in Italien studierte, und so die Philosophie der Helenen mit christlicher Frömmigkeit verband zu einem Humanismus, welcher die deutsche Art zu vielleicht unvergleichlichem Ausdruck brachte.«<sup>40</sup> J. Koch zeichnet für die deutsche Philosophie die Linie Cusanus, Leibniz, Kant.<sup>41</sup> Folgt man R. Klibansky, so erfährt der Begriff »deutsche Philosophie« (er spricht von »*la pensée allemande*«) dadurch allerdings eine erhebliche Relativierung, daß man bei dem letzten großen Neuplatoniker, nämlich Proklos, eine Konzeption finden konnte, »*qui allait devenir fondamentale pour la pensée allemande.*«<sup>42</sup> Gerade Nikolaus von Kues und Meister

<sup>39</sup> A. a. O. (wie Anm. 4) 29, 32, 38, 66, 78 Anm. 23 u. 24; DERS., *Nikolaus von Cues als Philosoph*, in: Der Laie über die Weisheit. NvKdÜ, H. 1, hg. v. E. Bohnenstädt (Leipzig 1936, Hamburg <sup>5</sup>1977) 1, 2, 11, 13.

<sup>40</sup> *Nikolaus von Cues als Philosoph*, in: Kölnische Zeitung v. Sonntag, dem 20. Januar 1935. Im übrigen verwahrt sich E. HOFFMANN in diesem Aufsatz dagegen, Nikolaus entweder »als... letzte(n) mittelalterliche(n) oder als... erste(n) neuzeitliche(n) Philosoph(en) anzusprechen.« Für die Wiederaufnahme des antik-spätantiken Denkens führt E. HOFFMANN, bei aller Festlegung auf die renovatio-These des Platon durch Cusanus, folgende Autoren an: Augustinus, Boethius, Dionysios Pseudo-Areopagita, Johannes Eriugena u. die Schule von Chartres. Vgl. dazu auch DERS., a. a. O. (wie Anm. 4) 23 u. 45 sowie (wie Anm. 39) 4.

<sup>41</sup> *Die ars...* a. a. O. (wie Anm. 6) 47f. Ferner dessen beide anderen in Anm. 6 genannten Beiträge, in: Kleine Schriften, I, 472f. u. 616. Auf Kant weist auch noch bes. E. HOFFMANN, a. a. O. (wie Anm. 4) 54 u. 65f., hin.

<sup>42</sup> *Le Philosophe et la Mémoire du siècle. Tolérance, liberté et philosophie. Entretiens avec G. Leroux* (Paris 1998) 76; vgl. zur Verwendung dieses Begriffes bei Klibansky auch 72, 73, 74, 77, 78. Der Ausdruck *la tradition allemande* erscheint 73, 74; 84: *la vraie philosophie allemande*. – Klibansky ist zu Recht davon überzeugt, daß jede Philosophie in einem bestimmten historischen Kontext verwurzelt ist und dementsprechend (auch) durch die *Geschichte des Denkens* bedingt ist. Die aufgegriffenen Fragen erklären sich durch die Situation dessen, der sie stellt. Daher muß man die *Genese der Gedanken* zu verstehen suchen. Dabei erkennt man leicht, an welchem Punkt sich »das deutsche Denken« vom »französischen« wie »englischen« unterscheidet. Nun sei »das deutsche Denken« einerseits durch Kant und dessen Tradition, andererseits durch Hegel markiert. Man dürfe aber nicht die zurückreichenden Wurzeln des Kantischen Denkens – zu seiner Zeit vergessen – außer acht lassen. Um Hegel zu begreifen, müsse man ebenfalls in



Eckhart, die, mit S. Franck und J. Böhme auf der anderen Seite, vor allem »*la tradition allemande*« verkörperten, seien nicht ohne den tiefen und bestimmenden Einfluß der neuplatonischen Tradition, d. h. insbesondere des Proklos, zu verstehen.<sup>43</sup> Und über die Bedeutsamkeit dieses Denkers für die cusanische Philosophie und Theologie herrscht auch unter den anderen Cusanus-Forschern Einigkeit. Ich nenne hier, stellvertretend für viele, bloß zwei Arbeiten, die eine von R. Haubst aus dem Jahre 1961, die andere von W. Beierwaltes aus dem Jahre 2000.<sup>44</sup> Da stimmt auch E. Hoffmann zu,<sup>45</sup> der mit seiner vielleicht etwas überzogenen These

der Zeit zurückgehen. Dann entdecke man immer mehr die Bedeutung der »deutschen Tradition«, die einerseits durch S. Franck und J. Böhme sowie andererseits noch mehr durch M. Eckhart und NvK gekennzeichnet sei. Aber auch NvK und M. Eckhart könne man nicht begreifen, wenn man überdies nicht den bestimmenden (*déterminante*) Einfluß der neuplatonischen Tradition in Anschlag bringe, und zwar immer sicher gründlich. Es ist diese große Bewegung, die vom Platonismus zu Hegel führt (72f.).

<sup>43</sup> Ebd. 73; für Proklos 74, 75, 76. – Der ganze Abschnitt 71–86 ist überschrieben mit: *Les Maîtres allemands*. – Nach E. HOFFMANN, *Die Vorgeschichte*. . . , a. a. O. (wie Anm. 46) 34 Anm. 39, fußt NvK mit den drei für ihn grundlegenden Lehrstücken: 1. von der erkenntnistheoretischen Apriorität von Einheit, Andersheit u. Verknüpfung. 2. von simplicitas mit implicare u. explicare (basierend auf BOETHIUS' *Consolatio philosophiae* IV u. IV) und 3. mit der neuplatonisch-areopagitischen Koinzidenz auf der Antike.

<sup>44</sup> *Die Thomas- und Proklos-Exzerpte des »Nicolaus Treverensis« in Codicillus Strassburg 84*, in: MFCG 1 (1961) 20–23 u. 26–51; ferner DERS., in: *Sermo XXII: h XVI*, Quellenapparate, insbes. zu N. 7, Z. 1–3; N. 11, Z. 2–6; N. 19, Z. 20. W. BEIERWALTES, »*Centrum totius vite*«. *Zur Bedeutung von Proklos' »Theologia Platonis« im Denken des Cusanus*, in: *Proclus et la Théologie Platonicienne*, hg. v. H. D. Saffrey et C. Steel (Leuven-Paris 2000) 629–651; DERS., *Cusanus und Proklos. Zum neuplatonischen Ursprung des non aliud*, in: NIMM, a. a. O. (wie Anm. 9) 137–140. Vgl. außerdem: R. KLIBANSKY, *Ein PROKLOS-Fund und seine Bedeutung*, in: SHAW, *Philos.-hist. Kl.* 1928/29 (Heidelberg 1929) 3–41. DERS., *The continuity of the platonic tradition during the middle ages* (<sup>1</sup>1939, London <sup>2</sup>1981) 52; DERS., a. a. O. (wie Anm. 42) 75; M. DE GANDILLAC, *Nikolaus von Cues. Studien zu seiner Philosophie und philosophischen Weltanschauung* (Düsseldorf 1953) 109ff. (eine v. Verf. grundlegend überarbeitete Ausgabe der französischen Originalausgabe von 1942: wie Anm. 22); J. KOCH, *Die ars*. . . a. a. O. (wie Anm. 6) u. *Der Sinn*. . . , ebd.; DERS., *Über den Ursprung*, in: NvKdÜ (Heidelberg 1967); *Die Exzerpte und Randnoten des Nikolaus von Cues zu den lateinischen Übersetzungen der Proclus-Schriften*. 2.1 *Theologia Platonis. Elementatio theologica*, hg. v. H. G. Senger, AHAW, *Philos.-hist. Kl.* 1986 (Heidelberg 1986): CT III; *Die Exzerpte*. . . (wie zuvor) 2.2 *Expositio in Parmenidem Platonis*, hg. v. K. Bormann, AHAW, *Philos.-hist. Kl.* 1986 (Heidelberg 1986): CT III. Vgl. auch P. WILPERT, a. a. O. (wie Anm. 8) 387.

<sup>45</sup> J. Koch, *Über den Ursprung*, a. a. O. (wie Anm. 44) 19, nennt folgende Reihe, der Cu-

von der *renovatio* des genuinen Platonismus durch Cusanus<sup>46</sup> auf Widerstand gestoßen war.<sup>47</sup>

Deutsche Philosophie, so läßt sich abschließend sagen, stellt nicht den radikalen Bruch mit der spätantiken und mittelalterlichen Philosophie dar, den J. Ritter 1939 und 1941 behauptet hat.<sup>48</sup> Denn der Ritter von 1927<sup>49</sup> kam noch zu dem Ergebnis, daß die in der Mystik zu einer umfassenden Theorie ausgebildete *ignorantia* einem Bezirk der mittelalterlichen Mystik angehöre, »der von seinen Anfängen an nie ganz

sanus verpflichtet ist: Platon – Plotin – Augustinus – Proklos – Ps.-Dionysius Areopagita – Scotus Eriugena – Schule von Chartres – Meister Eckhart und verweist auf E. HOFFMANN, a. a. O. (wie Anm. 39) 4, 10, 12, bes. 16.

<sup>46</sup> *Das Universum des Nikolaus von Cues*, in: CSt I (Heidelberg 1930) bes. 40; DERS., *Nikolaus von Kues. 1401–1464*, in: Die großen Deutschen, hg. v. W. Andreas u. W. Scholz, Bd. I (Berlin 1935) 248, 253f., 262f.; DERS., *Die Vorgeschichte der cusanischen Coincidentia oppositorum*, in: Über den Beryll, NvKdÜ, H. 2, übers. v. K. Fleischmann (Leipzig 1938) 1–35, bes. 9–21, 35; DERS., a. a. O. (wie Anm. 4) 23, 38, 47, 51f.; DERS., a. a. O. (wie Anm. 39) 4, 7, 10, 14f., 17. – Zugunsten von E. HOFFMANN sei jedoch folgendes gesagt: NvK übernimmt 1. den platonischen Begriff der participatio, neigt 2. in seinem Erkenntnisapriorismus stärker Platon als Aristoteles zu, trotz des in *De mente* 4 (h<sup>2</sup>V, N. 77, Z. 1–26) gemachten Einwandes gegen die platonischen *ideae innatae*, übernimmt 3., worauf H.-G. GADAMER, a. a. O. (wie Anm. 9) 41f., ausdrücklich hinweist, die platonische Ansicht von dem »ontologischen Hiatus zwischen dem Genauen und dem Ungenauen«, d. h. von der Ungenauigkeit der sichtbaren Dinge, und verhartet 4. wie E. Hoffmann, a. a. O. (wie Anm. 4) 51f., sich ausdrückt, »bei dem Dualismus zwischen Grund und Folge, zwischen absoluter und relativer Unendlichkeit, zwischen Maßgebendem und Maßnehmendem, also christlich gesprochen: zwischen Schöpfer und Geschöpf, oder platonisch gesprochen: zwischen Eidos und Eidolon. Dies ist derjenige einzige Gegensatz, den Cusanus durch seine Systematik nicht auflösen, sondern vielmehr aufs neue erweisen will. Die Gegensätze sind in Gott geeint, aber gerade hierdurch bleibt zwischen Gott selber und den Gegensätzen der einzig grundlegende Gegensatz erhalten. In dieser Hinsicht denkt Cusanus genuin platonisch.« Zudem bemerkt E. HOFFMANN, a. a. O. (wie Anm. 39) 16, ausdrücklich, daß Cusanus in bezug auf die philosophischen Grundprobleme Platons »viele nur aus Proklos hatte schöpfen können.« Vgl. auch R. KLIBANSKY, a. a. O. (wie Anm. 42) 75.

<sup>47</sup> Vgl. J. RITTER, a. a. O. (wie Anm. 1) 124, 125f., 129f., 131, 153<sup>25</sup>, 154<sup>29</sup>; K. JACOBI, *Die Methode der cusanischen Philosophie* (Freiburg/München 1969) 65; L. u. R. STEIGER, *Die Gotteslehre des Nicolaus Cusanus*. Rezension Jacobi, Schneider u. Dangelmayr, in: PhR 18 (Tübingen 1972) 56.

<sup>48</sup> Bei J. RITTER, a. a. O. (wie Anm. 2) 84, fällt das Wort: »Radikaler ist der Bruch mit der Überlieferung nicht denkbar.« Vgl. auch 86 u. DERS., a. a. O. (wie Anm. 1) 131, 138.

<sup>49</sup> *Docta ignorantia. Die Theorie des Nichtwissens bei Nicolaus Cusanus* (Leipzig/Berlin 1927).

in den Umkreis der offiziellen Theologie einging, sondern – als Bewahrer der neuplatonischen Spekulation – als ein zweiter Strom des Denkens sich mehr oder weniger abseits durch das Mittelalter zog. Beruft sich Cusanus in der »Apologie« auf Eckhart als Autorität,<sup>50</sup> so ist darin der deutliche Anschluß an diese Tradition ausgesprochen, die in ihrer »inoffiziellen« Stellung die beste, weil beweglichste Grundlage für die Cusanischen Ideen bieten konnte.«<sup>51</sup> In Anbetracht nicht nur von Ähnlichkeiten zwischen Eckhart und Cusanus, sondern auch inzwischen aufgezeigter literarhistorischer Abhängigkeit des Nikolaus von Kues von Eckhart<sup>52</sup> hat H.-G. Gadamer gar geurteilt, heute sähe es fast so aus, »als hätte der Cusaner (sich) die Aufgabe gesetzt, die christliche Richtigkeit der Eckhartschen Theologie in einwandfreier Weise festzustellen.«<sup>53</sup> Schon 1935 hat E. Hoffmann geschrieben,<sup>54</sup> daß »Eckhart mehr als irgendein anderer sein (des Cusanus) Lehrer genannt werden muß.« Und nach dem Urteil von J. Ritter von 1939 kann sich die cusanische Metaphysik »in den Lehren Eckharts begreifen.«<sup>55</sup>

<sup>50</sup> *Apol.*: h II, S. 22, Z. 16; S. 24, Z. 26; S. 25, Z. 15; S. 26, Z. 15.

<sup>51</sup> J. RITTER, a. a. O. (wie Anm. 49) 7. RITTER verweist dazu auf seine Ausführungen S. 1ff., daß nämlich der Begriff des Nichtwissens als ein spezifisch theologischer Begriff zu verstehen sei und als solcher in der Geschichte des christlichen Denkens, und zwar speziell in der Mystik, begegne. Er beruft sich dafür auch auf J. UEBINGER, *Der Begriff der docta ignorantia in seiner geschichtlichen Entwicklung*, in: AGPh, NF VIII (1895) 1–35 u. 206–240.

<sup>52</sup> H. WACKERZAPP, *Der Einfluß Meister Eckharts auf die ersten philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues (1440–1450)*, hg. v. J. Koch, in: BGPhThMA 39 (Münster 1962). Dazu die Rezension v. R. HAUBST, in: ThRv 59 (1963) 383–385 u. DERS., *Nikolaus von Kues als Interpret und Verteidiger Meister Eckharts*, in: U. Kern (Hg.), *Freiheit und Gelassenheit. Meister Eckhart heute (München-Mainz 1980)* 75–96. Ferner die Hinweise von R. Klibansky zur Ausgabe von *De docta ignorantia*, in: h I, 16; II, 2; sodann J. KOCH, *Meister Eckharts Weiterwirken im deutsch-niederländischen Raum im 14. u. 15. Jahrhundert*, in: *Kleine Schriften*, a. a. O. (wie Anm. 6) bes. 452–455, mit Verweis auf seine Arbeit: *Vier Predigten im Geiste Eckharts*, in: CT I 2/5 (1937) 50ff.

<sup>53</sup> A. a. O. (wie Anm. 9) 44.

<sup>54</sup> *Die großen Deutschen*, a. a. O. (wie Anm. 46) 262. Vgl. ferner K. JASPERS, *Nikolaus Cusanus* (München <sup>1</sup>1964, <sup>2</sup>1987) 127.

<sup>55</sup> A. a. O. (wie Anm. 1) 135.

## Kap. 2: Leibniz und Cusanus

§ 1 *Unmittelbare Kenntnis des Cusanus durch Leibniz*

Nach diesem langen, aber kaum vermeidbaren ersten Kapitel komme ich zum zweiten Kapitel, und damit zum eigentlichen Teil meines Vortrages. Es dürfte offenkundig sein, daß ich nicht alle im vorigen genannten Stationen des deutschen Geistes behandeln kann. Ein solches Mammutunternehmen wäre noch nicht einmal in einem *Buch* zu leisten. Mit Vorliebe hat man sich in der Vergangenheit auf die Beziehung Cusanus – Deutscher Idealismus, d. h. vor allem Hegel und Schelling gestürzt. Hierzu liegen außerordentlich viele Arbeiten vor.<sup>56</sup> Wiederum stellvertretend für viele nenne ich die behutsam abwägenden Ausführungen von W. Beierwaltes dazu in seinen verschiedenen Büchern, die deutlich machen, daß wir über strukturelle Ähnlichkeiten zwischen Cusanus und den beiden Genannten nicht hinauskommen.<sup>57</sup> Und auch bei diesen strukturellen bzw. sachlichen Analogien dürfen die Differenzen nicht übersehen werden. So schreibt Beierwaltes an einer Stelle in bezug auf Cusanus – Hegel: »Die einem ersten Hinblick auffallende Affinität beider Denkstrukturen muß freilich immer wieder korrigiert oder modifiziert werden – sowohl von den Voraussetzungen her als auch auf das Ziel des jeweiligen Denkens hin.«<sup>58</sup> Etwas plakativ ausgedrückt unterscheidet sich Hegels Absolutes vom cusanischen durch den Prozeßcharakter seines

<sup>56</sup> Genannt seien hier: E. METZKE, a. a. O. (wie Anm. 7); J. STALLMACH, *Ansätze neuzeitlichen Philosophierens bei Cusanus*, in: MFCG 4 (1964) 339–356; DERS., *Das Absolute und die Dialektik bei Cusanus im Vergleich zu Hegel*, in: NIMM (wie Anm. 9) 241–255 (mit weiterer Literatur dort); M. DE GANDILLAC, *Nikolaus von Kues zwischen Platon und Hegel*, in: MFCG 11 (1975) 21–38; E. FRÄNTZKI, *Nikolaus von Kues und das Problem der absoluten Subjektivität* (Meisenheim am Glan 1972). Kritisch zur bisherigen Literatur über Cusanus-Neuere Philosophie: H. BENZ, *Individualität und Subjektivität. Interpretationstendenzen in der Cusanus-Forschung und das Selbstverständnis des Nikolaus von Kues*. BCG XIII (Münster 1999). Ferner K. FLASCH, *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung* (Frankfurt am Main 1998), etwa 282f., 292, 301, 459, 655.

<sup>57</sup> Folgende Arbeiten von W. BEIERWALTES seien genannt: *Platonismus und Idealismus* (Ffm. 1972); *Identität und Differenz* (Ffm. 1980); *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte* (Ffm. 1985); *Eriugena. Grundzüge seines Denkens* (Ffm. 1994); *Platonismus im Christentum* (Ffm. 1998, <sup>2</sup>2001); vgl. auch J. HIRSCHBERGER, a. a. O. (wie Anm. 11).

<sup>58</sup> *Identität*. . . a. a. O. (wie Anm. 57) 128.

Gottes,<sup>59</sup> durch die Negativität im Sinne Hegels als bewegendem Element in der Idee<sup>60</sup> und durch die Triplizität, die im Unterschied zur cusanischen *trinitas* das Moment der Andersheit notwendig in sich hat.<sup>61</sup>

Im Unterschied zu Hegel und Schelling, erst recht zu Kant, hat Leibniz nun unmittelbare Kenntnis von cusanischem Schrifttum, nennt mehrfach seinen Namen, wenn er auch, so das allgemeine Urteil der Philosophiehistoriker,<sup>62</sup> wenig von dessen Denken Gebrauch gemacht habe. Das ist überraschend, da der Name des Cusanus bzw. Schriftstellen und auch Schriften von ihm dem Leibniz ab 1668 bzw. 1670 bis zum Jahre 1707, also rund 40 Jahre lang, begegnen. D. h.: Bereits der 22jährige Leibniz führt den Namen des Cusanus auf,<sup>63</sup> und noch der 61jährige verrät in den 1707 zu Hannover herausgegebenen *Scriptores rerum Brunsvicensium* unmittelbare Kenntnis des Cusanus.<sup>64</sup> Es sind, soweit ich sehe, insgesamt neun Zeugnisse bei Leibniz, die entweder den Namen des Cusanus enthalten oder auf Inhalte in seinem Schrifttum eingehen.<sup>65</sup>

<sup>59</sup> W. BEIERWALTES, *Denken des... a. a. O.* (wie Anm. 57) 223. Für HEGEL verweise ich in diesem Punkt auf folgende Schriften: *Phänomenologie des Geistes*, in: G. W. F. HEGEL, Werke in zwanzig Bänden, hg. v. E. Moldenhauer u. K. M. Michel, Bd. 3, S. 24; *Vorlesungen über Geschichte der Philosophie*, ebd. Bd. 12, S. 104; *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I*, ebd. Bd. 16, S. 192; *II*, ebd. Bd. 17, S. 203.

<sup>60</sup> W. BEIERWALTES, *Identität... a. a. O.* (wie Anm. 57) 129; ähnlich auch in seinen anderen Schriften.

<sup>61</sup> Ebd. 130 u. in den anderen Schriften.

<sup>62</sup> R. KLIBANSKY, *Die Wirkungsgeschichte des Dialogs »De pace fidei«*, in: MFCG 16 (1984) 120.

<sup>63</sup> S. *Ad Octavii Pisani Lycurgum* (1668–70?) Nr. 31, in: G. W. LEIBNIZ, Sämtliche Schriften und Briefe, hg. v. der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. 6. Reihe, 2. Band (Berlin 1966) S. 114, Z. 18. – Soweit erschienen, zitiere ich im folgenden nach dieser Akademie-Ausgabe = A, römische Ziffer (= Reihe), arabische Ziffer (= Band), also hier A VI 2 plus Seiten- und Zeilenangaben bzw. auch Nummern.

<sup>64</sup> *Scriptores rerum Brunsvicensium illustrationi inservientes* (II, Hannoverae 1707).

<sup>65</sup> 1. S. Anm. 63.

2. JOHANNIS BODINI *Colloquium heptaplomeres* (Herbst 1668 – Frühjahr 1669?), in: A VI 2, S. 130, Z. 18–20. 22f. 29.

3. *Nota: Nicolaus Cusanus egregie* (Januar-August 1677?), in: A VI 4, N. 330, Z. 6.

4. *De vera proportione circuli ad quadratum circumscriptum in numeris rationalibus expressa*, in: G. W. LEIBNIZ, *Mathematische Schriften*, hg. v. C. I. Gerhardt, Bd. V (Halle 1857, ND Hildesheim 1962) S. 119, Z. 18–21 (zitiert im folgenden: GM).

5. *Contemplatio de historia literaria statumque presenti eruditionis* (Frühjahr 1682?) Nr. 114<sub>2</sub>, in: A VI 4, S. 487, Z. 2–18.

6. *Schreiben* des J. Wallis vom 1. 12. 1696 an Leibniz (vgl. GM, Bd. 4, Halle 1859, 9f.);

Freilich zeigt sich bisweilen, vor allem *in rebus mathematicis*, ein verzerrtes Bild des Cusanus bei Leibniz. Der Kardinal, so hören wir, soll zwar bewiesen haben, daß die christliche Religion von der Kirche stamme, aber für die Christen nicht bewiesen haben, daß die Kirche auch wahr sei. Das sei, bemerkt Leibniz, eine *Petitio principii*.<sup>66</sup> Cusanus habe ferner wie Orontius Finaeus, Josephus Scaliger und andere geglaubt, den *perfectum Tetragonismum* entdeckt zu haben, aber für ihn wie die Genannten gelte, daß dies falsch sei (*sed omnes falso*).<sup>67</sup> Leibniz reiht Cusanus sodann in die Schar der *Semi-Geometrae* ein, die in der Mathematik lediglich empirisch verführten, daher nicht über eine *Geometria probabilis et Empirica* hinaus gelangten, im Gegensatz zum axiomatisch-deduktiven Verfahren des Euklid, und natürlich des Leibniz selbst, wie er sich schmeichelt. Ohne Archimedes, Euklid und ihn würden die Menschen heute noch im Status der *probabilis Geometria* verharren.<sup>68</sup> Sowohl was die angeblich in Anspruch genommene vollkommene Kreisquadratur wie die bloß em-

*Replik* des Leibniz vom 19. 03. 1697 an J. Wallis; *Bestätigung* des Wallis vom 6. 4. 1697, daß die Zyklode Galileis, die Trochoide Mersennes und seine eigenen Zyklode mit der Kurve des Cusanus identisch seien; 28.5.1697: *Empfang und Bestätigung* des Schreibens Wallis durch Leibniz; im Brief des Leibniz vom 19. 03. 1697 schreibt Leibniz: nam Cusanus erat natione Germanus. Vgl. zum Ganzen J. WALLIS, *A Letter of Dr. Wallis to Dr. Sloane, Secretary of the Royal Society, giving an Account of some late Passages between him and Myn Heer Leibnitz of Hannover*, in: *Philosophical Transactions* 21 (1699) 273–274; ferner F. NAGEL, *Nicolaus Cusanus und die Entstehung der exakten Wissenschaften*. BCG IX (Münster 1984) bes. 159–165. S. auch JOH. WALLIS, *Opera mathematica* (Oxford 1693–1699) III, 673.

7. Brief des GERHARD WOLTER MOLANUS an LEIBNIZ (Hannover 1. Februarhälfte 1698), in: A I 15, S. 295, Z. 12–14.

8. G. W. LEIBNIZ, *Mantissa codicis iuris gentium diplomatici* (Hannoverae 1700) 2. Teil, S. 156–159. 5. Brief des Cusanus an die Böhmen vom 27. 6. 1452 in Regensburg: p II/2, fol. XIV<sup>v</sup> – XV<sup>v</sup>, bzw. b 847–849.

9. *Scriptores rerum*. . . a. a. O. (wie Anm. 64). Der Text enthält verschiedene historisch interessante Urkunden des NvK, abgedruckt hauptsächlich nach J. BUSCH, *De reformatione monasteriorum quorundam Saxoniae*, lib. 6.

Vgl. zu diesen neun Zeugnissen des Leibniz insgesamt F. NAGEL, ebd. 133–139, 159–165 u. ST. MEIER-OESER, *Die Präsenz des Vergessenen. Zur Rezeption der Philosophie des Nicolaus Cusanus vom 15. bis zum 18. Jahrhundert*. BCG X (Münster 1989) 170/171 Anm. 198.

<sup>66</sup> A. a. O. (wie Anm. 65) N. 2.

<sup>67</sup> Ebd. N. 4.

<sup>68</sup> Ebd. N. 5.

pirische Geometrie betrifft, ist mit F. Nagel festzuhalten,<sup>69</sup> daß Leibniz beides nicht durch eigene Cusanuslektüre, sondern von ihrer Existenz lediglich aus einer sekundären Quelle erfahren haben wird. Während Leibniz ferner den Cusanus in einer Notiz zu einem Brief des Molanus aus dem Jahre 1698 zu den Nachfolgern des Raimundus Sabundus zählt, die das Trinitätsdogma *naturaliter* beweisen wollten,<sup>70</sup> bescheinigt er ihm hingegen bei anderer Gelegenheit, vielleicht in der Zeit von Januar bis August 1677, ein *egregie*: ausgezeichnet. Was ist gemeint? Auf einem Zettel in der Größe von 10 x 4 cm, aufbewahrt unter den Leibniz-Handschriften der Königlich-öffentlichen Bibliothek zu Hannover, finden sich folgende drei Zeilen: *Nicolaus Cusanus egregie: id est creare primae Mentis, quod numerare est nostrae*. D. h.: »Nicolaus Cusanus [sagt es] ausgezeichnet: [nämlich], was für unseren Geist Zählen ist, das ist für den Ersten Geist Erschaffen.«<sup>71</sup> Die Herausgeber der Leibniz-Ausgabe notieren zu dieser Stelle,<sup>72</sup> daß der cusanische Gedanke den Leibniz zu einer Fußnote im *Dialogus* vom August 1677 angeregt haben könnte. Im engeren Kontext dieser Stelle des *Dialogus* heißt es, daß die Gedanken zwar ohne Worte, aber nicht ohne andere Zeichen entstehen können. »Versuche bitte«, fordert der Gesprächspartner A auf, »ob Du den arithmetischen Kalkül ohne zahlenartige Zeichen durchführen kannst.«<sup>73</sup> Dazu macht Leibniz die folgende Anmerkung: »Indem Gott rechnet (*calculando*) und das Denken vollzieht (*cogitationem exercet*), entsteht die Welt.«<sup>74</sup>

Was für unseren Geist Zählen ist, das ist für den göttlichen Geist Erschaffen, das läßt sich bei Cusanus gut belegen. Am nächsten kommt ihm eine Stelle aus *De dato patris luminum*. Sie lautet:<sup>75</sup> »Und dieses selbst bedeutet für den Schöpfer Erschaffen, was für unseren Verstand schlußfolgerndes Denken oder Zählen ist.« Cusanus möchte die Parallelität von

<sup>69</sup> A. a. O. (wie Anm. 65) 135f. u. 138.

<sup>70</sup> A. a. O. (wie Anm. 65) N. 7. Vgl. auch F. NAGEL, a. a. O. (wie Anm. 65) 138f. u. 139, Anm. 20.

<sup>71</sup> A. a. O. (wie Anm. 65) N. 3.

<sup>72</sup> Ebd. N. 330, Z. 5f.

<sup>73</sup> A VI 4, N. 8; S. 22, Z. 21–23.

<sup>74</sup> Ebd. Anm. 1. Bei Cusanus vgl. z. B. *De ludo* II: h IX, N. 80, Z. 5: qui (= Deus) cognoscendo creat. Dazu weitere Hinweise im Parallelen-Apparat.

<sup>75</sup> h IV, N. 105, Z. 2f.: Et hoc ipsum est creatoris creare, quod est rationis ratiocinari seu numerare.

den aus dem göttlichen Grund *herabsteigenden* Dingen und den aus unserem Verstand *herabsteigenden* Zahlen verdeutlichen. Das vom ewigen Geber zu Gebende ist in diesem ewig und die Ewigkeit selbst. Jedes Gegebene (*datum*) war daher in Ewigkeit beim Vater, von dem es, wenn es aufgenommen wird, *herabsteigt* (*descendit*). Da der göttliche Geber jedoch immer und ewig gibt, bedeutet ein solcher Abstieg (*descensus*) die Einschränkung der Ewigkeit in die Dauer, die einen Anfang hat.<sup>76</sup> Noch einfacher sieht dies nach Cusanus so aus: Aus dem ewigen Grund (Gottes) steigt die Vielheit der Dinge herab. Vielheit ist aber Zahl. Die Zahl jedoch, die aus unserem Verstand hervorgeht, hat einen Anfang (*principium*), nämlich die Einheit. Sie hat jedoch kein Ende, da über jede gegebene Zahl hinaus eine weitere Zahl gegeben werden kann. Die Zahl ist daher eine prinzipiierte Ewigkeit, wogegen der (mit Gott identische) absolute Grund eine absolute Ewigkeit ist. Grund (*ratio*) bedeutet nämlich Ursache, und der absolute Grund verneint sich als prinzipiiert oder verursacht.<sup>77</sup> Der Hervorgang der Kreaturen aus der Ewigkeit des göttlichen Vaters, in der sie immer waren, ist daher genauso ein Abstieg, wie der Hervorgang der unserem Geist zugehörigen Zahlen aus der Einheit des Geistes. Und wie die Ewigkeit sich nicht anders als in die mit einem Anfang versehene Dauer einschränken kann, so hat auch die Zahl als die Ausfaltung des Verstandes<sup>78</sup> zwar die Einheit als Grund und Anfang, ist jedoch ohne Ende.

Die von Leibniz erwähnte Parallele läßt sich bei Cusanus schon früh und mehrfach belegen.<sup>79</sup> Heißt dies, daß Leibniz einen dieser Cusanus-Texte unmittelbar vor sich hatte? Die Frage kann sicher nicht ohne weiteres mit einem Ja beantwortet werden. Die angeführte Stelle gibt jedoch, um mit St. Meier-Oeser zu sprechen, »einen interessanten Hinweis auf Leibnizens Kenntnis der für das cusanische System zentralen Konzeption der Analogie von göttlicher Welterschöpfung und humaner Erkenntnis.«<sup>80</sup>

<sup>76</sup> Ebd. N. 105, Z. 2–8.

<sup>77</sup> Ebd. N. 104, Z. 1f. 4–9.

<sup>78</sup> Vgl. *De con.* I,2: h III, N. 7, Z. 4f.; II,1: N. 77, Z. 8f.; II,2: N. 83, Z. 14–16; *De ludo* II: h IX, N. 90, Z. 17–23.

<sup>79</sup> *De docta ign.* I,5: h I, S. 13, Z. 6–9 (N. 14): II,3: S. 70, Z. 17–32 (N. 108); *De con.* I,2: h III, N. 7, Z. 3f. 4–11; *De ludo* II: h IX, N. 90, Z. 2f. 8. 10–13. 17–23 (letzteres allerdings nur auf die Zahl bezogen).

<sup>80</sup> A. a. O. (wie Anm. 65) 171, Anm. 198.



Die weiteren, oben bereits pauschal genannten Zeugnisse,<sup>81</sup> wie z. B. die im Briefwechsel mit J. Wallis gemachte Bemerkung Leibnizens: *nam Cusanus erat natione Germanus*<sup>82</sup> oder der Abdruck des der Zählung nach fünften Böhmenbriefes vom 27.6.1452 im Jahre 1700 zu Hannover,<sup>83</sup> behandle ich nicht, da sie uns in der literarhistorischen Beziehung Cusanus – Leibniz nicht weiterbringen. Ich wende mich sogleich *mittelbarer* bzw. *vermittelter* Kenntnis des Cusanus durch Leibniz zu, will jedoch nicht vergessen zu erwähnen, daß Leibniz des J. Kymeus' Schmähchrift »Des Babsts Hercules wider die Deudschen«, 1538 zu Wittenberg erschienen, besaß.<sup>84</sup>

## § 2 Stationen vermittelter Kenntnis cusanischer Ideen an Leibniz

### 1. Die *figura paradigmatica* (= P)

J. Koch<sup>85</sup> wie W. Hübener<sup>86</sup> konnten keine Antwort auf die Frage geben, woher Leibniz die Kenntnis von der in seiner wohl 1670–71 niedergeschriebenen Schrift »Von der Allmacht und Allwissenheit Gottes und der Freiheit des Menschen«<sup>87</sup> enthaltenen *figura P* habe. Unter den vielen Lösungsversuchen von der Kompatibilität göttlicher Allmacht und Allwissenheit mit dem freien Willen des Menschen führt Leibniz den »der Platonischen Christen« an. Sie bestehe in der »vermischung [von] Nichts und Etwas, schatten und Liechts, so sie durch in einander strahlung zweyer einander entgegen gesetzten Triangel ercläret.«<sup>88</sup> Daneben befindet sich die Zeichnung Leibnizens, die genau der *figura P* des Cusanus entspricht. St. Meier-Oeser kann nunmehr m. E. zu Recht für die Kenntnis dieser *figura P* durch Leibniz zwei Wege angeben: der eine Weg<sup>89</sup> führt über die reichlich dokumentierten Exzerpte des NvK, die seine Be-

<sup>81</sup> A. a. O. (wie Anm. 65).

<sup>82</sup> Ebd. N. 6.

<sup>83</sup> Ebd. N. 8.

<sup>84</sup> Vgl. O. MENZEL, *Johannes Kymeus' Des Babsts Hercules wider die Deudschen* (Wittenberg 1538), eingel. u. hg. (Heidelberg 1941), in: CSt 6.

<sup>85</sup> *Die ars. . .* a. a. O. (wie Anm. 6) 28f. u. Anm. 52

<sup>86</sup> *Scientia de aliquo et nihilo*, in: Denken im Schatten des Nihilismus. FS W. Weischedel, hg. v. A. Schwan (Darmstadt 1975) 46f.

<sup>87</sup> A VI 1 (1930, ND 1971) S. 538, Z. 3.

<sup>88</sup> Ebd. Z. 1–3.

<sup>89</sup> A. a. O. (wie Anm. 65) 169.

schäftigung mit verschiedenen Schriften des Valentin Weigel (1533–1588)<sup>90</sup> und auch mit dessen Schrift »Der güldene Griff« bezeugen, in der die *figura P* erscheint;<sup>91</sup> der andere Weg<sup>92</sup> führt über Athanasius Kircher (1601–1680), mit dem Leibniz im Briefwechsel stand,<sup>93</sup> und dessen *Musurgia universalis* neben dem *Syntagma musicum* des Michael Praetorius (1571/72–1621) die wichtigste Quelle seines musikalischen Wissens darstellte. Denkbar sei ferner, erwägt St. Meier-Oeser, daß Leibniz die *figura P* »auch von der nicht zuletzt durch die zahlreichen polemischen Erwidernngen bekannt gewordenen Kosmogonie [R.] Fludds<sup>94</sup> her vertraut war.«<sup>95</sup> Diese drei Quellen reichen nach St. Meier-Oeser jedoch kaum aus, die *figura P* bei Leibniz als Modell der »Platonischen Christen« zu verstehen, wenn Leibniz nicht auch noch an anderen Stellen, wahrscheinlich sogar bei Cusanus selbst, auf die Doppelpyramide gestoßen wäre.<sup>96</sup>

<sup>90</sup> Ebd. 145, 152 u. ö. über Weigel Näheres.

<sup>91</sup> Ebd. 96, 145ff., 169. S. 380, Abb. 10 zeigt die *figura P* aus Weigels »Der güldene Griff«.

<sup>92</sup> ST. MEIER-OESER, a. a. O. (wie Anm. 65) 169f. mit Verweis auf D. MAHNKE, *Die Rationalisierung der Mystik bei Leibniz und Kant*, in: Blätter für Deutsche Philosophie 13 (1939/40) Anm. 9.

<sup>93</sup> Vgl. LThK<sup>3</sup>, VI, 85f.

<sup>94</sup> 1574–1637. R. Fludd ist ein Anhänger des NvK. 1638 erscheint unter dem Titel *Philosophia Moysaica* ein Buch von ihm, das Leibniz in den *Nouveaux Essais* (NE) zitiert: a. a. O. (wie Anm. 63) A VI 6, S. 68, Z. 16.

<sup>95</sup> ST. MEIER-OESER, a. a. O. (wie Anm. 65) 170.

<sup>96</sup> Ebd. 170, Anm. 198; Begründung einmal mit den dortigen Zeugnissen, sodann S. 170f. mit folgenden Sätzen: »Hierfür spricht auch die Form, in der er sie an den Rand seines Manuskriptes gezeichnet hat. Die beiden Pyramiden durchdringen sich – links die *pyramis lucis*, rechts die *pyramis tenebrarum* – horizontal. Weder bei Weigel oder Fludd, wo die Pyramiden stets vertikal angeordnet sind, noch bei Kircher, der sie entweder integriert in das komplexe Schema der *Musurgia universalis*, seitenverkehrt oder aber, wie im *Oedipus aegyptiacus*, ebenfalls vertikal darstellt, findet sich die Leibnizens Zeichnung zugrundeliegende Disposition. Sie entspricht dagegen bezüglich der Anordnungen der Pyramiden exakt dem Darstellungsmodus bei Johann Eck, Gérard Roussel sowie in den Cusanusdrucken. Da hier jedoch, anders als bei Leibniz, die *figura paradigmatica* stets nichtkoloriert abgebildet ist, wird die unscheinbare Randzeichnung aus *Von der Allmacht* zum relativ sicheren Indiz für eine umfassendere Vertrautheit Leibnizens mit der Rezeptionsgeschichte dieses cusanischen Schemas.«

## 2. Die Streitschrift des J. A. Comenius

Als zweite, cusanisches Gedankengut an Leibniz vermittelnde Station wird die Streitschrift *De irenico irenicorum* (Amsterdam 1658) von J. A. Comenius angeführt.<sup>97</sup> Comenius unterscheidet darin gegen das *Irenicum Irenicorum* des Daniel Zwicker (1612–1678) deutlich zwischen der aristotelischen Theorie und der cusanischen Koinzidenzlehre einer *logica divinior*.<sup>98</sup> Seine Koinzidenzthese belegt Comenius ausführlich anhand des aus *De docta ignorantia* entnommenen Modells des Ineinsfalls von unendlichem Kreis und gerader Linie.<sup>99</sup> Leibniz verwendet die Streitschrift des Comenius für seine eigene Auseinandersetzung mit dem Sozinianismus.<sup>100</sup>

## 3. G. Bruno

Schließlich ist in der Literatur für eine mittelbare Kenntnis des Cusanus durch Leibniz der Hinweis auf G. Brunos Schrift *De l'infinito, universo e mondi* zu finden,<sup>101</sup> die Leibniz, wie er ausdrücklich vermerkt, sowohl in der lateinischen wie italienischen Fassung besaß und gelesen hat.<sup>102</sup> Im dritten Dialog seines Werkes geht Bruno auf Cusanus' Homogenität des Weltalls ein und zitiert einen wesentlichen Abschnitt aus *De docta ignorantia*.

<sup>97</sup> DERS., a. a. O. (wie Anm. 65) 170, Anm. 198, mit Verweis auf D. MAHNKE, a. a. O. (wie Anm. 92) 11ff. Weitere Literatur bei MEIER-OESER, ebd. 118, Anm. 348.

<sup>98</sup> Entscheidende Textstelle bei MEIER-OESER, ebd. 118: *Contraria et Contradictoria de eadem re nunquam dici posse iuxta Logicam Aristotelicam: quae regulas tantum de entibus finitis. . . factas continet. Divinior autem Logica, entis infiniti affectiones contemplans. . . etiam distantissimas, et diametraliter oppositas, jungit, quia ibi omnia coincidere videt.*

<sup>99</sup> Ebd. 118f.

<sup>100</sup> Ebd. 170, Anm. 198 u. MAHNKE, a. a. O. (wie Anm. 92) 11ff. Zum Begriff des Sozinianismus vgl. z. B. LEIBNIZENS *Theodizee*, übers. v. A. Buchenau, eingef. v. M. Stockhammer (Hamburg<sup>2</sup>1968) 508, Sachregister, s. v. Sozinianer u. 489, Anm. 3. Vgl. auch LThK<sup>3</sup>, IX, 796–798.

<sup>101</sup> Vgl. F. NAGEL, a. a. O. (wie Anm. 65) 139; ebenfalls St. MEIER-OESER, a. a. O. (wie Anm. 65) 170, Anm. 198.

<sup>102</sup> Vgl. LEIBNIZENS *Brief an John Toland* vom 30.04.1709, in: *The Miscellaneous Works of John Toland*, vol. 2 (London 1747) 387; ferner G. W. LEIBNIZ, *Opera omnia*, coll. . . L. Dutens, Bd. V (Hildesheim 1989) 369, 385, 492, 493. S. 385 schreibt er: *Jordanus Brunus* libro de infinito tum Latino cum Italico, qui sunt diversi, sed ambos habeo. Vgl. auch F. NAGEL, a. a. O. (wie Anm. 65) 139.

tia II 12.<sup>103</sup> Die schwarze Farbe der Erde sei z. B. kein Beweis gegen den geringeren Wert der Erde, im Vergleich etwa zur Sonne. Gleichzeitig stellt G. Bruno fest, daß Cusanus »einer der hervorragenden Geister sei, den wir in dieser Luft ausgeatmet haben.«<sup>104</sup> Cusanus habe sich allerdings noch nicht ganz von den *falsi principii* der Tradition freimachen können. Der »emphatische Hinweis auf Cusanus«, konstatiert F. Nagel zu Recht,<sup>105</sup> kann Leibniz nicht entgangen sein.

Überblickt man die beiden Paragraphen dieses zweiten Kapitels, so läßt sich zumindest eine *mittelbare* Kenntnis cusanischer Ideen durch Leibniz nicht von der Hand weisen. Darin stimmen nicht nur F. Nagel und St. Meier-Oeser, sondern auch ältere Autoren wie R. Zimmermann,<sup>106</sup> Fr. A. Scharpff unter Rückgriff auf diesen,<sup>107</sup> E. Hoffmann,<sup>108</sup> G. Gawlick<sup>109</sup> und J. Hirschberger<sup>110</sup> überein. Ob man Zimmermanns Ergebnis: »Von einer direkten Beziehung Leibnizens auf die Werke des Cardinals von Cusa ist *uns* (Hervorh. v. mir) jedoch wenigstens nichts bekannt,«<sup>111</sup> zu der Behauptung Gawlicks verstärken kann: »Von unmittelbarer Kenntnis des Cusanus kann jedoch bei Leibniz keine Rede sein,«<sup>112</sup> scheint mir dennoch fraglich. Da jedoch die direkten Beziehungen des Leibniz zu Cusanus schwierig aufzuzeigen sind, ist unter Beachtung des bisher Aufgezeigten und in Ergänzung dazu erneut und vor allem auf sachliche Parallelen bzw. Analogien im Denken beider zurückzugreifen.

<sup>103</sup> h 1, S. 105, Z. 3–8 u. 8–16 (N. 164 u. N. 165).

<sup>104</sup> »uno de particularissimi ingegni ch'abbiamo spirato sotto questo aria«, zit. nach F. NAGEL, a. a. O. (wie Anm. 65) 139; vgl. auch F. A. SCHARPFF, a. a. O. (wie Anm. 14) 465f.

<sup>105</sup> A. a. O. (wie Anm. 65) 139.

<sup>106</sup> *Der Cardinal Nikolaus Cusanus als Vorläufer Leibnizens*, in: Sitz. ber. d. K. u. K. Acad. d. Wiss. zu Wien. Philos.-hist. Kl. 8 (Wien 1852) 306–328. Auch als Sonderdruck erschienen (Wien 1852) 25 S. (danach wird zitiert). Wiederabgedruckt in: R. ZIMMERMANN, *Studien und Kritiken zur Philosophie und Ästhetik*, Bd. 1 (1870).

<sup>107</sup> A. a. O. (wie Anm. 14) 493f.

<sup>108</sup> A. a. O. (wie Anm. 4) 57f., 63, 65f., 78 Anm. 25.

<sup>109</sup> *Zur Nachwirkung cusanischer Ideen im siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert*, in: NIMM, a. a. O. (wie Anm. 9) 255, Anm. 1.

<sup>110</sup> A. a. O. (wie Anm. 11) 124, 130.

<sup>111</sup> A. a. O. (wie Anm. 106) 24.

<sup>112</sup> A. a. O. (wie Anm. 109) 225, Anm. 1.

## § 3 Parallelen (auch Beeinflussung?) im Denken von Leibniz und Cusanus

R. Zimmermann hatte bereits 1852 in einer nach wie vor beachtlichen Weise<sup>113</sup> den Versuch einer solchen Parallelisierung unternommen.<sup>114</sup> Einige Punkte sind allerdings zu kritisieren, wie wir noch sehen werden. Die von Zimmermann zunächst hervorgehobenen Parallelen – ein von ihm selbst immer wieder verwendeter Ausdruck<sup>115</sup> – betreffen den »vielseitige(n) Charakter« der beiden Denker, ihre »Erhabenheit über Parteistandpunkte« sowie ihr »stetes Streben nach Einigung« in Kirche und Reich, den Verbund des »Theologe(n), Denker(s) und de(r)s Mathematiker(s)« in einer Person bei dem jeweils einzelnen sowie die Vorwegnahme der »glänzendsten Entdeckungen der Nachwelt«, die »wie im Keime« im Geist der beiden »schlummerten.«<sup>116</sup> Zimmermann kommt sodann auf »die Übereinstimmung beider in sehr wesentlichen Grundlagen ihrer Lehre«<sup>117</sup> zu sprechen. Es sind im wesentlichen sieben Punkte:

## I Zu Cusanus

1. Aus Nikolaus' Lehre von Gott etwa Gott als *possest* ergibt sich, daß Gott »weder das Sein noch das Nichtsein, weder das Unendliche noch das Endliche, weder die höchste Intelligenz allein, noch das Intelligible (ist), denn dieses Alles setzt Gegensätze voraus. Wäre Gott das Sein, so wäre er dies nur im Gegensatz gegen das Nichtsein, wäre er unendlich,

<sup>113</sup> Vgl. W. ТОТОК, *Handbuch der Geschichte der Philosophie*, Bd. II (Frankfurt a. Main 1973) 606, Nr. 2 zur Arbeit Zimmermanns: »Noch heute nicht überholte Arbeit über N. v. C. u. Leibniz.«

<sup>114</sup> A. a. O. (wie Anm. 106). Jüngere Arbeiten hierzu: TH. P. MCTIGHE, a. a. O. (wie Anm. 22); H.-B. TELTSCHER, *Verwandte Strukturen im Systemdenken von Cusanus und Leibniz*, in: Akten des II. Internat. Leibniz-Kongresses, Hannover, 17.–22. Juli 1972, Bd. I (Wiesbaden 1973) 149–164; M. J. SOTO BRUNA, *Le Calcul infinitesimal de G. W. Leibniz et la Coincidentia oppositorum de Nicolas de Cues*, in: IV. Internat. Leibniz-Kongreß, Hannover, 14.–19. November 1983 (Hannover 1983) 724–731. Außer MCTIGHE (vgl. auch unten Anm. 145) geben die beiden genannten Arbeiten nicht viel her (zu TELTSCHER vgl. unten Anm. 206). Die Arbeit von T. SHIMIZU, *Kao-shutaiteki zentaino sekai* [Gesichte. Welt der subjektiven Ganzheit] (Tokio 1981), war mir nicht zugänglich.

<sup>115</sup> A. a. O. (wie Anm. 106) 6, 7. Vgl. auch J. HIRSCHBERGER, a. a. O. (wie Anm. 11), der von »Parallelen« zwischen Deutschem Idealismus und Cusanus spricht.

<sup>116</sup> A. a. O. (wie Anm. 106) 6–8.

<sup>117</sup> Ebd. 8.

so wäre er dies nur im Gegensatz gegen das Endliche; er ist aber was er ist ohne allen Gegensatz, denn er ist schrankenlos und die Einheit aller Gegensätze. Von ihm muß Alles bejaht und Alles verneint werden; er ist als Prinzip aller Dinge Alles und zugleich Nichts von Allem, weil er keine von den Einschränkungen an sich trägt, durch welche ein Etwas zum besonderen Etwas wird.«<sup>118</sup>

2. Daraus folgt, daß wir uns von Gott keinen Begriff machen können, da jeder Begriff Einschränkung des göttlichen Wesens bedeutet. Nur durch »Nichtwissen« ist Gott zu erkennen.<sup>119</sup>

3. »Nur die sinnliche Materie, welche die Welt ist, ist geschaffen; die höhere, die Möglichkeit aller Dinge, welche in Gott ist, ist ewig.«<sup>120</sup>

4. Da Gott als Grund aller Dinge weder größer noch kleiner sein kann, können alle Dinge »nur durch Grade, die zwischen den äussersten Gliedern des Gegensatzes liegen, also durch Einschränkung des Schranken-, Begrenzung des Grenzenlosen, Verendlichung des Unendlichen entstehen.«<sup>121</sup> Die Welt versteht sich daher als Kosmos, da sie eine »geordnete mannigfaltige Darstellung des unerreichbar Selbigen« ist.<sup>122</sup> Zimmermann zitiert die bekannte Stelle aus *De possess.*<sup>123</sup> »Wie das *Wesen* der Hand wahreres Sein in der Seele hat als in der Hand, weil in der Seele Leben ist und eine tote Hand keine Hand ist – ebenso gilt es von dem ganzen Körper und den einzelnen Gliedern –; in gleicher Weise verhält sich das Universum zu Gott, ausgenommen, daß Gott keine Weltseele ist, so wie die Seele Seele des Menschen ist.«

5. Gott ist auf eingeschränkte Weise im All, so daß durch Einschränkung das All zum All und ebenso die einzelnen Dinge im All zu dem werden, was sie als einzelne sind. Gott ist im All, und da das All *in der Ordnung der Natur* den einzelnen Dingen vorausgeht, ist das All in Jeglichem, und zwar auf dessen ihm eigentümliche Weise, und folglich Jegliches in Jeglichem.<sup>124</sup> »So ruht Jegliches in Jeglichem sicher aus, weil eine

<sup>118</sup> Ebd. 8f.

<sup>119</sup> Ebd. 9.

<sup>120</sup> Ebd. 9. Vgl. *De poss.*: h XI/2, N. 28, Z. 1–10 u. N. 29, Z. 5–10.

<sup>121</sup> A. a. O. (wie Anm. 106) 10.

<sup>122</sup> Ebd.

<sup>123</sup> *De poss.*: h XI/2, N. 12, Z. 15–19. – Hervorh. v. mir.

<sup>124</sup> R. ZIMMERMANN, a. a. O. (wie Anm. 106) 11; vgl. *De docta ign.* II,5: h I, S. 76, Z. 21–25 (N. 118): »Da nun das All in jedwedem wirklich Seienden eingeschränkt ist, so ist klar,

Seinsstufe nicht ohne die andere sein kann.«<sup>125</sup> wofür Cusanus' Vergleich mit den verschiedenen Gliedern in dem einen Körper herangezogen wird: »Da nämlich das Auge nicht in aktueller Wirklichkeit Hand und Fuß und all die anderen Glieder zu sein vermag, so gibt es sich mit seinem Auge-Sein zufrieden und der Fuß mit seinem Fuß-Sein. Und alle Glieder unterstützen sich gegenseitig, so daß jedwedes in bestmöglicher Weise das ist, was es ist. Hand und Fuß sind nicht im Auge, vielmehr sind sie im Auge Auge, insofern das Auge selbst unmittelbar im Menschen ist. Und so sind alle Glieder im Fuß, insofern der Fuß unmittelbar im Menschen ist, so daß jedwedes Glied durch jedwedes Glied unmittelbar im Menschen ist und der Mensch, d. h. das Ganze, durch jedwedes Glied in jedwedem Glied ist, so wie das Ganze in seinen Teilen ist, nämlich durch jeden Teil in jedem Teil.«<sup>126</sup>

6. Ist das All in allen, und in Jeglichem wiederum auf dessen, d. h. aber verschiedene Weise, dann gibt es so viele sich voneinander unterscheidende Darstellungen des Alls, wie es Einzeldinge gibt, in deren Jeglichem sich das All nach dessen Weise offenbart. Daher können zwei Individuen nicht einander vollkommen gleich sein.<sup>127</sup>

7. Wenn das All (bzw. auch Gott) in Jeglichem auf dessen Weise ist, so folgt ferner, »dass auch Jegliches das All nur auf seine Weise verstehen und einsehen kann, dass es nichts zu erkennen vermag, was nicht schon in seinem eigenen Wesen vorgebildet liegt, und dass folglich das Einzelne nichts erkennt, was es nicht in eingeschränkter Weise selbst ist.«<sup>128</sup> »Die Erkenntnis. . . der Wahrheit kann unsererseits lediglich eine unvollkommene sein, weil sie nur von einem außerhalb des Centrums gelegenen particularen Standpuncte ausgeht, weil zwar die Wahrheit in Allem ist, in

daß Gott, der im Universum ist, in jedwedem ist und jedwedes wirklich Seiende unmittelbar in Gott ist, so wie das Universum in Gott ist. Die Aussage »jedwedes ist in jedwedem« bedeutet also dasselbe wie die, daß Gott durch alles in allem ist und alles durch alles in Gott ist.«

<sup>125</sup> A. a. O. (wie Anm. 106) 11.

<sup>126</sup> *De docta ign.* II,5: h I, S. 78, Z. 9–18 (N. 121). Zugrunde liegt Meister ECKHART, *Sermo* XXX/1, in: LW IV, 275, N. 312. Für ZIMMERMANN vgl. auch, a. a. O. (wie Anm. 106), 11, 12, 13, 20, 23.

<sup>127</sup> R. ZIMMERMANN, a. a. O. (wie Anm. 106) 12; vgl. auch 14 u. 16. *De docta ign.* II,11: h I, S. 99, Z. 20f. (N. 156); ferner: I,3: S. 9, Z. 6–9 (N. 9); I,17: S. 34, Z. 4f. 12–16 (N. 49); II,1: S. 63, Z. 13f. (N. 95); *De ludo* I: h IX, N. 6, Z. 3–6.

<sup>128</sup> R. ZIMMERMANN, a. a. O. (wie Anm. 106) 13; bes. schön S. 19.

Jedem aber auf eine andere Weise.«<sup>129</sup> Zimmermann beruft sich dafür auf *De coniecturis*, näherhin auf zwei Stellen,<sup>130</sup> von denen die erstere aussagt, »daß der Geist alles umgreife. . . Und er (der Geist) schließt daraus, daß er in allem und alles in ihm ist; so kann er behaupten, nichts könne es geben, was außerhalb seiner ist und seinem Gesichtskreis entflieht.«

Die erwähnten Punkte zeigten, so schließt Zimmermann den ersten Teil seiner Untersuchung ab, daß »die Hauptgrundzüge« der Weltanschauung des Leibniz bei Cusanus bereits vorgebildet vorlägen: die Monade, der Grundsatz der durchgängigen Harmonie, vernünftiger Zweckmäßigkeit und stetiger Wiederholung des Ganzen im kleinsten Teil, das Prinzip der Identität des Nichtunterscheidbaren, der strenge Idealismus der einzelnen *Monas*, vermöge dessen diese nichts zu erkennen vermag, was sie nicht bereits dem Keime nach in sich trägt. Ja, wir begegneten, formuliert Zimmermann, bei Cusanus einer Fassung der *Monadologie*, die »nur ein(en) Grad der Klarheit und Präcision« gegenüber der Fassung des Leibniz vermissen lasse.<sup>131</sup>

## II Zu Leibniz

Schaut man sich die Ausführungen Zimmermanns zu Leibniz auf der Folie der Leibniz-Schriften selbst und seiner eigenen Leibniz-Darstellung an, kann man leicht mit Zimmermann folgende Gesichtspunkte herausheben:

1. Der Schrankenlosigkeit Gottes bei Cusanus entspricht bei Leibniz die absolute unendliche Vollkommenheit Gottes.<sup>132</sup>

2. Im Umgang mit einem Begriff von Gott ist Leibniz allerdings großzügiger. Er führt im Unterschied zu Cusanus Gottesbeweise,<sup>133</sup> und erneuert den sogenannten ontologischen Gottesbeweis.<sup>134</sup> Ob und inwie-

<sup>129</sup> Ebd. 14.

<sup>130</sup> I,4: h III, N. 12, Z. 2–5; sodann N. 15, Z. 1–8.

<sup>131</sup> R. ZIMMERMANN, a. a. O. (wie Anm. 106) 14.

<sup>132</sup> Ebd. 14f. Für LEIBNIZ vgl. *Monadologie*, § 48; *Theodizee*, §§ 7, 149, 150.

<sup>133</sup> *Theodizee*, § 7; *Monadologie*, §§ 36–38; *Vernunftprinzipien*, § 8.

<sup>134</sup> *De la Démonstration Cartésienne de l'existence de dieu*, Brief an R. P. Lami, in: *Œuvres philosophiques de Leibniz*, par M. P. Janet, T. II (Paris 1866) 568f.; vgl. auch *Quod Ens Perfectissimum existit*, in: G. W. LEIBNIZ, *Die philosophischen Schriften*, hg. v. C. I. Gerhardt, Bd. VII (Berlin 1890, ND Hildesheim 1978) 261f. (im folgenden zitiert: GPh).



fern dieser eine innere Beziehung zu der cusanischen Überlegung enthält, daß jede Frage über Gott das Gefragte bereits voraussetze,<sup>135</sup> müßte einmal untersucht werden.

3. Dem cusanischen Gedanken, daß es nicht an dem Geber Gottes liege, wenn das von diesem in der Schöpfung Gegebene nicht mehr Gott, sondern zwangsläufig weniger, geringer als Gott sei,<sup>136</sup> entspricht bei Leibniz exakt die Vorstellung, »daß die Geschöpfe ihre Vollkommenheit (zwar) dem Einflusse Gottes verdanken, ihre Unvollkommenheiten jedoch aus ihrer eigenen Natur haben, die nicht ohne Schranken zu sein vermag.«<sup>137</sup>

4. Erweist sich nach Cusanus die Mannigfaltigkeit der Einzeldinge als vielfältige Darstellung des Einen und Selbigen, so besteht nach Leibniz »das ganze Wesen der Substanzen, ihr Zweck, ihr Vermögen und ihre Aufgabe nur darin. . . , Gott und das Universum auszudrücken (*exprimer*).«<sup>138</sup> Denn »jede Substanz« ist nach Leibniz »gleichsam eine Welt im ganzen und ein Spiegel Gottes oder vielmehr des ganzen Universums, das jede in der ihr eigentümlichen Weise ausdrückt, etwa so, wie sich die eine und selbe Stadt, je nach den verschiedenen Standpunkten des Betrachters, verschiedenartig darstellt. Daher wird das Universum gewissermaßen so viele Male vervielfältigt, wie es Substanzen gibt, und die Herrlichkeit Gottes wird allen diesen so völlig verschiedenen Darstellungen seines Werkes entsprechend vermehrt. Man kann sogar sagen, daß jede Substanz in irgendeiner Weise das Gepräge der unendlichen Weisheit und Allmacht Gottes trägt und ihn nachahmt, soweit sie es vermag.«<sup>139</sup> Und die *Monadologie* ergänzt:<sup>140</sup> »Diese Verknüpfung oder diese Anpassung aller erschaffenen Dinge an jedes einzelne und jedes einzelnen an alle anderen hat zur Folge, daß jede einfache Substanz Beziehun-

<sup>135</sup> Vgl. meinen Aufsatz: *Nicolaus Cusanus: »Jede Frage über Gott setzt das Gefragte voraus.«* (Omnis quaestio de deo praesupponit quaesitum), in: *Concordia discors*. FS G. Santinello, hg. v. G. Piaia (Padova 1993) 145–180.

<sup>136</sup> Vgl. z. B. vorzüglich in: *De dato* 2: h IV, N. 102, Z. 1–9, bes. Z. 3f.; ferner *De docta ign.* II,2: h I, S. 65, Z. 17–S. 66, Z. 6 (N. 98 u. N. 99); S. 68, Z. 17–30 (N. 104).

<sup>137</sup> *Monadologie*, § 42; *Theodizee*, §§ 20, 27–31, 153, 167, 377ff. u. *Abriss der Einwände*, 5. Einwand.

<sup>138</sup> *Met. Abhandlung*, § 35.

<sup>139</sup> Ebd. § 9; vgl. ferner *Monadologie*, §§ 56–58; *Theodizee*, §§ 120, 124, 130, 147, 214, 241–243, 275, 300; *Vernunftprinzipien*, § 12.

<sup>140</sup> § 56.

gen enthält, welche die Gesamtheit der anderen zum Ausdruck bringen, und daß sie in folgedessen ein lebendiger, immerwährender Spiegel des Universums ist.«<sup>141</sup> Implizit ist damit auch schon zum Ausdruck gekommen, daß es sowohl innerhalb des Universums wie im Hinblick auf das Universum und Gott eine hierarchische Ordnung gibt, wie die *Metaphysische Abhandlung* eigens betont.<sup>142</sup> Denn die Geister drücken – im Unterschied zu den untergeistigen Naturen – die Gottheit am besten aus. Gott wiederum ist der vollendetste Geist. Und er darf nicht nur als das Prinzip und die Ursache der Substanzen, sondern muß zugleich als Oberhaupt aller Personen oder vernünftigen Substanzen gesehen werden. Daher kann das Universum, das sich aus allen Geistern zusammensetzt, mit dem vollkommensten Staatswesen bzw. Gemeinwesen und Gott als dem absoluten Monarchen an der Spitze verglichen werden.<sup>143</sup>

5. Aus Punkt 4 ergibt sich, daß wir bei Leibniz daher in der Sache genau die Vorstellung finden, die Cusanus einmal in *De docta ignorantia* auf den Punkt gebracht hat: »Da nun das All in jedwedem wirklich Seienden eingeschränkt ist, so ist klar, daß Gott, der im Universum ist, in jedwedem ist und jedwedem wirklich Seiende unmittelbar in Gott ist, so wie das Universum in Gott ist. Die Aussage »jedwedem ist in jedwedem« bedeutet also dasselbe wie die, daß Gott durch alles in allem ist und alles durch alles in Gott ist.«<sup>144</sup>

6. Wo Cusanus bei zwei völlig gleichen Dingen keine Differenz mehr zu erkennen vermag, spricht Leibniz vom *principium identitatis indiscernibilium*.<sup>145</sup> Das sei, so Zimmermann, »im Grunde eine mit überraschender

<sup>141</sup> Vgl. auch *Theodizee*, §§ 130 u. 360; *Briefe an Arnauld* vom September/Okttober 1687 u. an Kurf. Sophie v. 6. 2. 1706, in: GPh VII, a. a. O. (wie Anm. 134) 565ff.

<sup>142</sup> § 35

<sup>143</sup> Ebd.

<sup>144</sup> II,5: h I, S. 76, Z. 21–25 (N. 118). Ferner II,4: S. 75, Z. 16–18 (N. 116).

<sup>145</sup> Für diese Interpretation des Cusanus vgl. G. SANTINELLO, *Il Pensiero di Nicolò Cusano nella Sua prospettiva Estetica* (Padova 1958) 115; F. VAN STEENBERGHE, *Le Cardinal Nicolas de Cues* (Paris 1920) 450, sich stützend auf R. ZIMMERMANN; E. HOFFMANN, *Das Universum...* a. a. O. (wie Anm. 46) 13; der Sache nach auch M. DE GANDILLAC, a. a. O. (wie Anm. 22) 408.

McTighe, a. a. O. (wie Anm. 22), kommt zu einem anderen Ergebnis: Schon in der *Met. Abhandlung* von 1686 hat Leibniz klargestellt, daß seine Substanzen sich nicht numerisch, sondern spezifisch voneinander unterscheiden, wofür er ausdrücklich sich auf Thomas von Aquin stützt, für den die Engel sich ebenfalls der *species* nach un-

Schärfe ausgesprochene Entdeckung des Cusaners.<sup>146</sup> – Zimmermann

terscheiden (§ 9). Wir haben daher *vielen, realen* Wesenheiten (*essentiae*). Da ferner alles, was einem Subjekt bzw. einer Substanz widerfahren kann, bereits in ihrem Begriff enthalten ist, könnte derjenige, »der den Begriff des Subjekts vollkommen verstünde, . . . alle Prädikate des Subjekts, dem dieser Begriff zukommt, . . . aus ihm herleiten.« (ebd. § 8). Das führt nach McTighe zur vollständigen Eliminierung der Kontingenzen. Da bei den Substanzen nach Leibniz der Unterschied zwischen Individuum und *essentia* aufgehoben ist, ist das *pluralizing principle* nicht mehr Quelle von Untergang, Verderben und Teilung. Vergleichbar den thomanischen Engeln bilden die Individuen des Leibniz eine Vielheit von »real, absolut beings« (ebd. 39).

In der cusanischen Konzeption dagegen gibt es bloß *eine* Wesenheit, nämlich Gott, der, gemäß *Sermo* CCXVI z. B., das *esse omnis esse* (*est*), *sicut esse unitatis est esse omnis numeri* (h XIX, N. 17, Z. 17f.). Wir haben hier keine formale (*formal*) oder essentielle (*essential*) Verschiedenheit. Vielmehr ist die Wesenheit von 10 und von allen Zahlen das Eine bzw. die Monas, die selber keine Zahl mehr ist (*De fil.* 4: h IV, N. 72, Z. 18–20). Jede Verschiedenheit ist daher, im Unterschied zu Leibniz, numerisch bzw. akzidentell (vgl. *De non aliud* 8: h XIII, S. 17, Z. 4–8; vgl. *De docta ign.* III,1: h I, S. 119, Z. 11–15 [N. 182]; S. 120, Z. 9–13 [N. 184]). McTighe schreibt zu Recht: »The final effect, therefore, of Cusa's doctrine of the unity of essence is the radical divorce of individual and essence. The finite individual and its essence nowhere exhibit even a partial identity« (ebd. 44).

Die radikale Ungleichheit aller Dinge ist eine Konsequenz von Cusanus' Lehre einer einzigen Wesenheit. Daher ist jedes Ding ein *magis* oder *minus*. Keine Kreatur kann sich der universalen Bedingung der Relationalität entziehen: *Plura enim ut plura non habent esse nisi ut sunt conexas* (*De ludo* II: h IX, N. 82, Z. 9). So kann McTighe gegen Ende festhalten: »Leibnizian singulars and Cusan individuals are, therefore, polar opposites. In the universe of Leibniz singulars are completely rational, if not from the point of man, at least in the sight of God. Essence has absorbed the singular with the result that contingency is eliminated and truths of fact can in principle be transformed into truths of reason. In the Cusan universe singulars are utterly contingent. Necessity is either the *necessitas absoluta* which is God or the *necessitas complexionis* of the human mind. The radical inequality which Cusa expresses in the axiom – no one thing is like another – does not mean that each singular is defined by a positive principle of differentiation entirely internal to itself. The very reverse is the case. Finite reality for Cusa, far from being a harmony of »substantial atoms« or of »metaphysical points« is, as Abel Rey accurately described it, *l'ensemble des relations*. The ontology of the finite is an ontology of intrinsic relations. We must look to Hegel and Bradley, not to Leibniz, to find a modern counterpart of Cusan metaphysics.« Und: »Clearly, then, Leibniz's principle of the identity of indiscernibles is only verbally foreshadowed in Cusa's thesis of the radical inequality of all things other than God.«

Daraus ergeben sich für McTighe Zweifel auch im Hinblick auf andere Begriffe Leibnizens, die Cusanus vorweggenommen haben soll: nämlich Materiebegriff sowie Cusanus' Konzeption des Universums und Leibnizens Monadologie (ebd. 46).

<sup>146</sup> A. a. O. (wie Anm. 106)16.

weist sodann noch auf die Parallele hin, daß sowohl in Leibnizens wie Cusanus' Weltansicht ein Leeres, das Vakuum, keinen Platz habe.<sup>147</sup>

7. Zu der siebenten von Zimmermann aufgezeigten Parallele im Denken beider, nämlich ihrer Erkenntnisauffassung, wonach das einzelne, weil das Universum bzw. Gott nur auf die ihm jeweils eigentümliche Weise sich in ihm spiegele, niemals über die Erkenntnis seiner individuellen Natur hinausgelangen könne,<sup>148</sup> ist nun doch folgendes zu sagen. Zimmermann spricht hier bei Cusanus von einem »vollständigen Idealismus. . ., der dem Skepticismus die Hand reicht;«<sup>149</sup> in bezug auf Leibniz von einem »aparten« Idealismus,<sup>150</sup> in bezug auf beide wiederum von einem »schroff abgesperrten Idealismus.«<sup>151</sup> Das kann so nicht stehen bleiben. Cusanus lehrt ausdrücklich, daß der Verstand (*ratio*) seine Erkenntnisinhalte mittels der Sinne aus der Erfahrung schöpft,<sup>152</sup> für welche Tätigkeit dieser auf die Arteriengeister angewiesen ist.<sup>153</sup> Die ganze Lehre von den Arteriengeistern machte ohne dieses Hinausgreifen des Verstandes über sich selbst auf die Sinneserfahrung keinen Sinn. Erst für die Vernunft (*intellectus*) trifft bis zu einem gewissen Grad das zu, was Zimmermann als »vollständigen Idealismus« bezeichnet, wobei das Bündnis mit dem Skepticismus für beide kaum zutreffend ist. Nach *De venatione sapientiae* vermag die Vernunft tatsächlich nichts zu erfassen, was sie nicht in sich selbst vorfindet,<sup>154</sup> aber auch sie bedarf stets der Anregung von seiten der Sinnendinge. Ohne Sinneserkenntnis bliebe die Vernunft außer Gefecht gesetzt. In *De coniecturis*<sup>155</sup> erfahren wir, daß in der menschlichen Natur alles so auf menschliche Weise (*humaniter*) ausgefaltet ist, wie im Universum auf allgemeine Weise (*universaliter*). In der menschlichen Natur ist aber auch alles auf menschliche Weise eingefaltet,

<sup>147</sup> Ebd. 17f.

<sup>148</sup> Ebd. 13f. u. 19–23.

<sup>149</sup> Ebd. 20.

<sup>150</sup> Ebd.

<sup>151</sup> Ebd. 23.

<sup>152</sup> Vgl. z. B. *De mente* 2: h <sup>2</sup>V, N. 64, Z. 8–11. Trefflich auch beobachtet v. H. HEIMSOETH, *Die sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik und der Ausgang des Mittelalters* (Darmstadt <sup>8</sup>1987) 36.

<sup>153</sup> Vgl. *De mente* 7 u. 8: h <sup>2</sup>V, NN. 97–115.

<sup>154</sup> 29: h XII, N. 86, Z. 7f.: *Nihil enim apprehendit intellectus, quod in se ipso non reperit.* Vgl. z. B. auch E. CASSIRER, a. a. O. (wie Anm. 15) 31f.

<sup>155</sup> II,14: h III, N. 144, Z. 1–9; vgl. auch I,1: N. 5.

da sie ja ein menschlicher Gott ist (*humanus deus*). Denn die menschliche Natur ist Einheit, somit auf menschliche Weise eingeschränkte Unendlichkeit. Eigenschaft der Einheit ist es nun, sich als Ziel der Ausfaltungen zu setzen. »Daher besteht für die Schöpferkraft der menschlichen Natur kein anderes Ziel als die menschliche Natur selbst. Indem sie schafft, macht sie sich nicht auf nach draußen, sondern sie gelangt, indem sie ihre Kraft entfaltet, zu sich selbst. Auch bewirkt sie nichts Neues, sondern alles, was sie durch Ausfaltung schafft, erfährt sie dabei als schon in sich gewesen.«<sup>156</sup>

Und für Leibniz ist immerhin anzumerken, daß er ausdrücklich zwischen dem *système commun* und dem *système nouveau* unterscheidet.<sup>157</sup> Diese beiden Systeme bzw. Denkebenen bei Leibniz überzeugend herausgearbeitet zu haben, ist das Verdienst von Werner Schüßlers Arbeit: »Leibniz' Auffassung des menschlichen Verstandes (*intellectus*)« von 1992.<sup>158</sup> Innerhalb der Denkweise des *système commun*, das Leibniz vor allem einsetzt, um denen zu begegnen, die *alle* unsere Begriffe bzw. Kenntnisse entweder aus der äußeren oder inneren Sinneserfahrung ableiten wollen, weist er nach, daß selbst eine solche Auffassung nicht ohne angeborene Ideen wie z. B. die Ideen des Seins, des Möglichen, des Selbigen usw. auskommt,<sup>159</sup> während erst im *système nouveau*, d. h. im System der prästabilierten Harmonie, es nichts mehr gibt, was der Seele nicht aus ihrem eigenen Grund erwächst.<sup>160</sup> Eine Anregung von seiten der Sinneserfahrung ist hier ebenso unnötig wie unmöglich. Erst auf der Ebene des *système nouveau* trifft sich daher *mutatis mutandis* Leibniz mit Cusanus, und zwar auf der Ebene von dessen Vernunftbegriff, ohne Cusanus bereits die prästabilierte Harmonie unterschieben zu wollen. Aber beide brauchen, und das hat Zimmermann richtig erfaßt, die »Vermittlung der Gottheit«, um »aus dem schroff abgesperrten Idealismus der einzelnen Wesen. . . zur. . . Erkenntnis des Objectiven« zu gelangen.<sup>161</sup>

<sup>156</sup> Ebd. N. 144, Z. 9–13; vgl. auch R. ZIMMERMANN, a. a. O. (wie Anm. 106) 19, 20.

<sup>157</sup> Vgl. z.B. *NE* (wie Anm. 94), A VI, 6, S. 71, Z. 14; S. 74, Z. 17–24.

<sup>158</sup> Untertitel der Arbeit: *Eine Untersuchung zum Standpunktwechsel zwischen »Système commun« und »Système nouveau« und dem Versuch ihrer Vermittlung.*

<sup>159</sup> *NE* (wie Anm. 94), S. 101, Z. 22–S. 102, Z. 1f.

<sup>160</sup> Vgl. *Met. Abhandlung*, §§ 29, 32, 33; *Theodizee*, § 300; *Monadologie*, § 18; 9. Brief des Leibniz an Foucher, in: *GPh* (wie Anm. 134) I, S. 391, Z. 12–14. Vgl. auch W. SCHÜSSLER, a. a. O. (wie Anm. 158) 115ff.; H. HEIMSOETH, a. a. O. (wie Anm. 152) 113; M. TH. LISKE, *Gottfried Wilhelm Leibniz* (München 2000), bes. 137, 150, 151, 163.

Korrekturbedürftig ist auch Zimmermanns Behauptung, daß für die von Gott stammende Harmonie zwischen der Welt des Vorstellens und der Welt des Seins Cusanus auf einen »mystischen Anflug«<sup>162</sup> zurückgreife. Der Verstand dringe nach Cusanus um so mehr in die Erkenntnis seines eigenen Wesens und das Wesen der Gottheit ein, desto mehr er sich von den Schranken befreie, die ihm seine Stellung als eingeschränktes Bild des Ganzen auferlege. Cusanus verlasse »hier den sicheren Boden und streif(t)e in das Gebiet theosophischer Mystik über.«<sup>163</sup> Die cusanische Korrespondenz mit Abt und Mönchen von Tegernsee, insbesondere der Brief vom 14. September 1453, aber auch die Schriften *De visione Dei* und *De possess* z. B. zeigen dagegen, wie rational der ganze Weg zur Selbsterkenntnis und schließlich zur Einung mit Gott, die eine *visio sine velamine* ist, angelegt ist.<sup>164</sup> Es handelt sich um einen *ictus*-artigen Sprung des Menschen über Verstand (*ratio*) und sogar Vernunft (*intellectus*) hinaus, der für Cusanus einen Sturz in die Dunkelheit bedeutet.<sup>165</sup>

### III Ergänzungen

Ich möchte den grundsätzlich richtigen Versuch von Zimmermann abschließend noch um einige Gesichtspunkte ergänzen.

1. Cusanus schlägt sich in der Erkenntnisauffassung in *De mente*<sup>166</sup> ziemlich eindeutig auf die Seite des Aristoteles und nicht des Platon, obwohl er aufs Ganze gesehen doch letzterem zuneigt. In der Auseinandersetzung um die Weltseele in *De docta ignorantia*<sup>167</sup> attestiert er jedoch

<sup>161</sup> R. ZIMMERMANN, (wie Anm. 106) 23. Für NvK vgl. z. B. *De beryl.*: h<sup>2</sup>XI/1, N. 7, Z. 2–11; für Leibniz verweise ich bloß auf H. HEIMSOETH, a. a. O. (wie Anm. 152) 116.

<sup>162</sup> A. a. O. (wie Anm. 106) 23.

<sup>163</sup> Ebd. 21f.

<sup>164</sup> Vgl. hierzu meine Abhandlung: *Größe und Grenzen der menschlichen Vernunft (intellectus) nach Cusanus*, bes. den Abschnitt: § 2, V: Die Rolle der Vernunft in der *visio mystica* im einzelnen, in: Nicholas of Cusa. A Medieval Thinker for the Modern Age, ed. K. Yamaki (Surrey 2002) 5–34, hier: 18–23.

<sup>165</sup> Ebd. mit Verweis auf eine Stelle im *Brief* vom 14. Sept. 1453: *Unde necesse est mystice theolo(g)izantem supra omnem racionem et intelligenciam . . . se in caliginem inicere*, in: E. VANSTEEBERGHE, *Autour de la docte ignorance. Une controverse sur la théologie mystique au XV<sup>e</sup> siècle*. BGPhMA 14 (Münster 1915) S. 115, Z. 3f.

<sup>166</sup> Kap. 4: h<sup>2</sup>V, N. 77, Z. 1 – N. 78, Z. 12

<sup>167</sup> II,9: h I, S. 89, Z. 28–S. 96, Z. 11 (NN. 141–150).

den *Platonici*, ohne deren Auffassung von der Weltseele als einer Gott subordinierten Größe zu übernehmen,<sup>168</sup> daß deren Äußerungen über eine alle Wesensgründe der Dinge enthaltende Vernunft<sup>169</sup> »recht scharfsinnig und logisch seien; sie seien daher in ziemlich unvernünftiger Weise von Aristoteles getadelt worden. Dessen Widerlegungsversuche stützten sich mehr auf die Schale ihrer Worte als auf den Kern ihrer Einsicht.«<sup>170</sup> Leibniz seinerseits übernimmt die platonische Erkenntnisauffassung, reinigt sie, wie er schreibt,<sup>171</sup> »vom Irrtum der Präexistenz« und erklärt dann: »Aristoteles hat unsere Seele lieber mit noch leeren Täfelchen verglichen, auf denen Platz zum Schreiben ist, und er hat behauptet, nichts sei in unserem Verstand (*entendement*), was nicht von den Sinnen komme. Das stimmt mehr überein mit den populären Begriffen, wie das ja die Art des Aristoteles ist, während Platon mehr in die Tiefe geht.«<sup>172</sup>

2. Nach NvK enthält unser Geist in seiner Kraft (*virtute*)<sup>173</sup> alles in begrifflicher Weise eingefaltet (*notionaliter complicantur*).<sup>174</sup> Bei Leibniz entspricht dem das unzählige Male in dem Dialog zwischen Philaethes und Theophilus betonte *virtuellement*,<sup>175</sup> das er außerdem nochmals absichert durch die wiederholte Bemerkung, daß dies kein aktuelles Wissen sei,<sup>176</sup>

<sup>168</sup> Ebd. S. 95, Z. 29 – S. 96, Z. 4 (N. 150).

<sup>169</sup> Ebd. S. 93, Z. 26 – S. 94, Z. 8 (N. 147).

<sup>170</sup> Ebd. S. 94, Z. 9–11 (N. 148).

<sup>171</sup> *Met. Abhandlung*, § 26; zur Kritik an der platonischen Präexistenz der Seele vgl. *NE* (wie Anm. 94) A VI, 6, S. 47, Z. 5 – S. 48, Z. 1; S. 52, Z. 24 – S. 53, Z. 3; S. 78, Z. 27 – S. 79, Z. 11; S. 106, Z. 11 – S. 107, Z. 9.

<sup>172</sup> *Met. Abhandlung*, § 27; vgl. auch § 28 die Bemerkung, daß auch die »Kirchenväter(n) . . . stets mehr für Platon als für Aristoteles waren.«

<sup>173</sup> *De ven. sap.* 29: h XII, N. 86, Z. 5; vgl. auch *De ludo* II: h IX, N. 103, Z. 7f; Z. 8 betont: non tamen actu sentimus; N. 119, Z. 7f.; *Sermo* CLXIX (162): V<sub>2</sub>, fol. 63<sup>va</sup>; *De vis.* 7: h VI, N. 22, Z. 10–22: in semine bzw. virtualiter, bezogen hier auf den schon im Samen vorliegenden Nußbaum. Ferner *De fil.* 1: h IV, N. 53, Z. 2–4.

<sup>174</sup> *De ven. sap.* 29: h XII, N. 86, Z. 5f.; *De ludo* II: h IX, N. 91, Z. 8; *De mente* 2: h<sup>2</sup>V, N. 58, Z. 9–11; *De aequal.*: h X/1, N. 14, Z. 1f.; *Sermo* CCLI (248): V<sub>2</sub>, fol. 189<sup>ra</sup>.

<sup>175</sup> *NE* (wie Anm. 94) A VI,6, S. 52, Z. 12–14; S. 76, Z. 25f. 28; S. 77, Z. 18; S. 83, Z. 26; *Met. Abhandlung*, § 26. LEIBNIZ versteht sein »Virtuelles« u. a. auch mit Josef Scaliger als *semina aeternitatis* (*NE*, S. 49, Z. 4f.). Bei Cusanus wird dieses virtuelle Enthaltensein ebenfalls als *semen* bezeichnet, beides sogar zusammen, in *virtute* u. *semen*: *Sermo* CLXIX (162): V<sub>2</sub>, fol. 63<sup>rb</sup>–64<sup>va</sup>; ferner *De mente* 5: h<sup>2</sup>V, N. 81, Z. 6f.; *Sermo* CCLI (248): V<sub>2</sub>, fol. 189<sup>ra</sup>.

<sup>176</sup> *NE* (wie Anm. 94) A VI,6, S. 78, Z. 24; S. 79, Z. 24f.; S. 86, Z. 10; S. 87, Z. 9; S. 90, Z. 17; S. 92, Z. 15–18; S. 95, Z. 15f.; S. 96, Z. 18f.; S. 102, Z. 13–15; S. 106, Z. 1f. 8f.

ein Mißverständnis, das auch bei Cusanus nicht auszuschließen ist.<sup>177</sup> Um schließlich alle Mißverständnisse aus dem Weg zu räumen, werden die apriorischen Inhalte in unserem Geist auch noch als *inclinations, aptitudes, préformations, dispositions, habitudes ou virtualités naturelles* charakterisiert,<sup>178</sup> also in entschiedenster Weise abgehoben etwa von den Edikten des Prätors auf seinem Anschlag oder in seinem Album,<sup>179</sup> da unser Geist sie bloß *implicitement*<sup>180</sup> enthalte. Jedoch sie machen allemal mehr als eine *tabula rasa* aus.<sup>181</sup> Es sind, versucht Leibniz in einem anderen Anlauf zu umschreiben, innere, angeborene Prinzipien,<sup>182</sup> unserer Seele eingeprägt oder eingraviert,<sup>183</sup> die man auch als »angeborene Lichter« bezeichnen könne.<sup>184</sup>

3. An mehreren Stellen in seinem Werk charakterisiert Cusanus den Apriorismus in unserem Geiste so, daß unser Geist bei seinem Urteilen auf das schaut, was er in sich trägt<sup>185</sup>, bzw. daß er, indem er sich anblickt, aller Dinge Ähnlichkeiten findet, durch die er sich Begriffe von allem bilden kann.<sup>186</sup> Deutlich wird daher unterschieden zwischen dem in unserem Geist Angelegten (*quod in se habet*) und der ausdrücklichen Begriffsbildung (*notiones facere*). Das entspricht genau Leibnizens Position, die die Idee in unserem Geist, die gleichsam die Materie ist, abgrenzt von dem Gedanken, den wir daraus bilden. Leibniz forciert diesen Unterschied. Wir verfügen zwar über eingeborene Ideen (*idées innées*), aber nicht über eingeborene Gedanken (*pensées innées*).<sup>187</sup> Gedanken sind Tätigkeiten,

<sup>177</sup> Vgl. *De mente* 4: h<sup>2</sup>V, N. 78, Z. 10f.: *careat omni notione actuali visibilium*. Dazu meine Arbeit: *Erkennen bei Nikolaus von Kues. Apriorismus-Assimilation-Abstraktion*, in: MFCG 13 (1978) 23–57, hier 26.

<sup>178</sup> *NE* (wie Anm. 94) S. 52, Z. 11f.; S. 80, Z. 2–25; S. 86, Z. 11; S. 87, Z. 10.

<sup>179</sup> *Ebd.* S. 89, Z. 18–20.

<sup>180</sup> *Ebd.* S. 84, Z. 22.

<sup>181</sup> *Ebd.* S. 106, Z. 9–11; vgl. auch S. 53, Z. 1f.; ferner der häufige Vergleich des Virtuellen mit den Adern im Marmor: S. 52, Z. 13; S. 80, Z. 24–28; S. 86, Z. 10–12; S. 87, Z. 3f.

<sup>182</sup> *Ebd.* S. 50, Z. 10 i. V. mit S. 90, Z. 21 u. S. 91, Z. 12. An diesen Stellen bringt Leibniz auch noch nach-platonische Beispiele aus der Vergangenheit.

<sup>183</sup> *Ebd.* S. 84, Z. 11. 14; S. 86, Z. 15. 23; S. 89, Z. 17. 25; S. 91, Z. 2.

<sup>184</sup> *Ebd.* S. 51, Z. 18.

<sup>185</sup> *De mente* 5: h<sup>2</sup>V, N. 85, Z. 5f.

<sup>186</sup> *Ebd.* Z. 13–16. Vgl. ferner *Sermo* CCXXXIII (230): V<sub>2</sub>, fol. 156<sup>ra</sup>; *Sermo* CCLXXIII (270): V<sub>2</sub>, fol. 234<sup>va</sup>; *De aequal.*: h X/1, N. 14, Z. 1–23. Vgl. dazu meinen Aufsatz: *Das kognitive und affektive Apriori bei der Erfassung der Sittlichen*, in: MFCG 26 (2000) 101–144, hier: 105f., 106, Anm. 32, 120.

<sup>187</sup> *NE* (wie Anm. 94) A VI,6, S. 86, Z. 26–30; S. 87, Z. 1–11; S. 106, Z. 1f.



nicht dagegen das uns Angeborene, wie wir auch sonst viele Dinge wüßten (*savons*), an die wir kaum denken (*pensons*), repliziert Theophilus auf den Einwand von Philalethes.<sup>188</sup> Die Begriffs- bzw. Gedankenbildung erfordert mühsame Arbeit, weshalb Leibniz sie als »ein Herausziehen aus dem Grund« (*tirer de son fonds*),<sup>189</sup> als ein »Nachgraben« (*creuser*) im Grund unseres Geistes bezeichnet.<sup>190</sup> R. Zimmermann hat in bezug auf Cusanus wie Leibniz sehr treffend notiert: »Alles Bilden und Vorstellen des Subjectes ist nur ein Entdecken des von der Gottheit ins Innere gepflanzten Wissensschatzes.«<sup>191</sup>

4. Bei Cusanus wie Leibniz läßt sich sodann die Anschauung belegen, daß das im voraus zu aller Sinneserfahrung in uns Angelegte Schriftzeichen gleicht, die unserem Geist eingeschrieben sind. »Daher ist unser Geist eine lebendige Beschreibung der ewigen und unendlichen Weisheit,« heißt es bei Cusanus.<sup>192</sup> Das Apriorische, erklärt Leibniz, macht sozusagen einen Bestandteil unseres Geistes aus, dem es, wie man sagt, in unauslöschlichen Schriftzeichen eingeprägt ist.<sup>193</sup> Er führt dafür auch noch *Röm* 2,15 an.<sup>194</sup>

5. Nicht unerwähnt bleiben soll auch die Überzeugung beider Denker, daß die Ordnung der Natur mit dem Einfachsten den Anfang macht,<sup>195</sup> ferner daß analog zum cusanischen Menschen als *deus humanatus*<sup>196</sup> oder *humanus*<sup>197</sup> bzw. *creatus*<sup>198</sup> bzw. *secundus*<sup>199</sup> Leibniz von den Geistern und uns Menschen als *petits Dieux* spricht, die den großen Bau-

<sup>188</sup> Ebd. S. 86, Z. 7–30.

<sup>189</sup> Ebd. S. 80, Z. 3. 26; S. 85, Z. 25.

<sup>190</sup> Ebd. S. 53, Z. 6.

<sup>191</sup> A. a. O. (wie Anm. 106) 23.

<sup>192</sup> *De mente* 5: h<sup>2</sup>V, N. 85, Z. 7f.; vgl. ähnlich *De fil.* 6: h IV, N. 86, Z. 5f.: *Intellectus autem cum sit intellectualis viva dei similitudo omnia in se uno cognoscit, dum se cognoscit; De sap.* I: h<sup>2</sup>V, N. 18, Z. 2f.

<sup>193</sup> *NE* (wie Anm. 94) A VI,6, S. 91, Z. 1f.; S. 92, Z. 17f.; S. 95, Z. 20f.

<sup>194</sup> Ebd. S. 48, Z. 17–S. 49, Z. 1.

<sup>195</sup> Ebd. S. 83, Z. 25 – S. 84, Z. 5; für NvK vgl. *De sap.* I: h<sup>2</sup>V, N. 6, Z. 14–16; *De coni* I,2: h III, N. 8, Z. 1–3; I,10: N. 45, Z. 5.

<sup>196</sup> *De dato* 2: h IV, N. 102, Z. 12f.; vgl. auch N. 97, Z. 8.

<sup>197</sup> *De coni* II,14: h III, N. 143, Z. 8.

<sup>198</sup> *De docta ign.* II,2: h I, S. 68, Z. 18f. (N. 104): vgl. auch II,5: S. 78, Z. 22 (N. 122).

<sup>199</sup> *De beryl.*: h<sup>2</sup>XI/1, N. 7, Z. 1. Vgl. dazu K. BORMANN, *Nikolaus von Kues: »Der Mensch als zweiter Gott«*. Trierer Cusanus Lecture, H. 5 (Trier 1999).

meister der Welt nachahmen<sup>200</sup> bzw. die in sich irgend einen Strahl der Lichte der Gottheit haben.<sup>201</sup>

6. Wie außerdem Leibniz nicht müde wird zu betonen, daß erst die Aufmerksamkeit (*attention*) uns das in der Seele virtuell Enthaltene und nicht durch Erfahrung Erworbene erkennen läßt,<sup>202</sup> so ist es nach NvK auch die Aufmerksamkeit (*attentio*), die uns das virtuell in der Seele Gegebene erfassen läßt.<sup>203</sup> Er erläutert dies am Beispiel eines an uns Vorübergehenden, den wir zwar sozusagen in *obliquo* bemerken, aber nicht als einen bestimmten wahrnehmen, weil wir in Gedanken mit etwas anderem befaßt sind.<sup>204</sup>

#### IV Abschließend

Nun wird man nicht sagen können, daß alle zuletzt aufgeführten Punkte ein *Proprium* des Cusanus und Leibniz seien. Daß die Natur mit dem Einfachen bzw. Einfachsten beginnt, lehrt z. B. auch Boethius.<sup>205</sup> Nimmt man jedoch Zimmermanns Ausführungen, ergänzt um die meinigen, zusammen, so wird man Zimmermanns Fazit von der »innere(n) Verwandtschaft Cusanischer und Leibnitz'scher Weltanschauung in den Grundzügen« nicht von der Hand weisen können.<sup>206</sup> Für Zimmermann avanciert Cusanus damit »wahrhaft« zum »geistige(r)n Vorläufer Leibnit-

<sup>200</sup> *NE* (wie Anm. 94) IV 3, § 27; *GPh* (wie Anm. 134) V, S. 370, Z. 14f. Dazu paßt hervorragend NvK, *De coni.* I,1: h III, N. 5, Z. 3–8: *realis mundus a divina infinita ratione – coniecturalis . . . mundi = humana mens forma existit.*

<sup>201</sup> *GPh* (wie Anm. 134) IV, S. 479, Z. 29–33; vgl. auch II, S. 125, Z. 6–10. Für NvK vgl. *De coni.* I,11: h III, N. 56, Z. 1–4; I,8: N. 35, Z. 98f.; *De mente* 4: h<sup>2</sup>V, N. 74, Z. 16–21; 5: N. 81, Z. 6.

<sup>202</sup> *NE* (wie Anm. 94) A VI, 6, S. 77, Z. 17–20; S. 83, Z. 26 – S. 84, Z. 8; S. 96, Z. 18–22; S. 100, Z. 5–7; vgl. auch W. SCHÜSSLER, a. a. O. (Anm. 158) bes. 110–112.

<sup>203</sup> *De ludo* II: h IX, N. 103, Z. 5–16.

<sup>204</sup> Ebd. Das Beispiel von den nicht bemerkten *praetereuntes* auch in: *De quaer.* 2: h IV, N. 33, Z. 8–11; *De coni.* II, 16: h III, N. 157, Z. 14–16; *De vis.* 22: h VI, N. 98, Z. 1–6; 23: N. 102, Z. 16–20; *Comp.* 13: h XI/3. N. 41, Z. 6–9.

<sup>205</sup> *De consolatione philosophiae* III,10: *neque enim a deminutis inconsummatisque natura rerum cepit exordium, sed ab integris absolutisque procedens in haec extrema atque effeta dilabitur*, S. 266, Z. 16–18, ed. Rand-Stewart (London 1953).

<sup>206</sup> A. a. O. (wie Anm. 106) 23f. Ähnlich H.-B. TELTSCHER, a. a. O. (wie Anm. 114) 160, 161.

zens.«<sup>207</sup> Den Kardinalpunkt in der inneren Verwandtschaft beider erblickt Zimmermann mit M. Carriere<sup>208</sup> in der über G. Bruno an Leibniz übermittelten Lehre, »dass Gott als Einheit sich offenbart in einem System unendlicher Einheiten, die nicht qualitätslose Atome, sondern von so unendlicher Lebensfülle sind, daß Alles in Allem ist.« Das jedoch gehöre Cusanus zu.<sup>209</sup> Dennoch: Die Beziehung G. Bruno – Leibniz müßte noch eingehender als bisher untersucht werden.<sup>210</sup> Sodann empfindet auch Zimmermann die Schwierigkeit, die innere Verwandtschaft zwischen Cusanus und Leibniz durch äußere Belege, die für eine »Entlehnung gewisser Lehrsätze aus des Cusaners Werken« sprechen, darzutun. Er muß daher, wie schon angemerkt,<sup>211</sup> eingestehen: »Von einer directen Beziehung Leibnitzens auf die Werke des Cardinals von Cusa ist uns jedoch wenigstens nichts bekannt.«<sup>212</sup> »Nichts desto weniger,« fährt Zimmermann fort, »ist es außer Zweifel, dass ihm (Leibniz) der wesentliche Inhalt der Cusan'schen Lehre, wenn auch vielleicht aus zweiter Hand, nicht fremd geblieben sein kann.«<sup>213</sup> Wir hätten daher »wenn keinen directen, doch

<sup>207</sup> A. a. O. (wie Anm. 106) 24.

<sup>208</sup> Ebd. u. M. CARRIERE, *Die philosophische Weltanschauung der Reformationszeit in ihren Beziehungen zur Gegenwart* (Stuttgart-Tübingen 1847) 365–494, bes. 471ff., bzw. (Leipzig 21887) 2. Teil, 46–189. Vgl. auch H. HEIMSOETH, a. a. O. (wie Anm. 152) 6, 38, 45, 52, 78, 180.

<sup>209</sup> R. ZIMMERMANN, a. a. O. (wie Anm. 106) 24.

<sup>210</sup> Folgende Arbeiten sind mir bekannt: F. J. CLEMENS, *Giordano Bruno und Nicolaus von Cusa* (Bonn 1847); H. BRUNNHOFER, *Giordano Bruno's Lehre vom Kleinsten als Quelle der prästabilierten Harmonie des Leibniz* (Leipzig 21899, 1890); H. SCHARZBAUER, *Grundzüge der Metaphysik bei Giordano Bruno und Leibniz* (Graz 1947) 144 S. Maschinenschrift, II 3 (S. 15f.): Leibniz und seine Zeit; V (S. 72–139): Leibniz; H. HEIMSOETH, *Giordano Bruno und die deutsche Philosophie*, in: *Blätter für die deutsche Philosophie* 15 (1942) 394–443; S. RICCI, *Bruno »spinozista«, Bruno »martire luterano«*. *La Polemica tra Lacroze e Heumann*, in: *Giornale crit. filos. ital.* Ser. 6, Vol. 6, A 65,1 {67} (1986) 42–61 (über Leibniz' Gespräch mit J. Toland u. a. über G. Bruno, S. 43–47); A. VEGA ESQUERRA, *Lógica y monadología. Algunos aspectos de la herencia Juliana en Bruno y G. W. Leibniz*, in: *Estudios Lulianos* 29,1 (1989) 59–75 (S. 78 Resümee). H. HEIMSOETH, a. a. O. (wie Anm. 152) 6, bemerkt, daß die Abhängigkeit des Leibniz von Bruno »niemand so recht nachweisen konnte.« Vgl. auch G. BRUNO, *Von der Ursache, dem Prinzip und dem Einen*. Aus dem Italienischen von A. LASSON, mit einer Einl. v. W. BEIERWALTES, hg. v. P. R. Blum (Hamburg 1983) XL (krit. Bemerkung v. W. B.)

<sup>211</sup> Vgl. oben Anm. 111.

<sup>212</sup> A. a. O. (wie Anm. 106) 24.

<sup>213</sup> Ebd.

einen indirecten Beweis, dass die grossartige Weltansicht des Cardinals nicht ohne nachhaltigen Einfluss auf seinen um dritthalb Jahrhunderte späteren und grösseren Landsmann geblieben ist.«<sup>214</sup>

Sehr vieles spricht zugunsten dieser These Zimmermanns. Es kann jedoch nicht übersehen werden, daß zentrale Ideen des Cusanus wie die der Koinzidenz der Gegensätze und der von Cusanus in Parallelität zu Gott urgierten *vis creativa* der *mens humana* soweit ich sehe, bei Leibniz keinen Niederschlag gefunden haben.<sup>215</sup> Und es darf ebenfalls nicht außen vor gelassen werden, daß Leibniz zeitlebens an den zwei fundamentalen Prinzipien seines Denkgebäudes festgehalten hat, nämlich am Prinzip vom zu vermeidenden Widerspruch und am Prinzip des zureichenden Grundes.<sup>216</sup> Nichts deutet in puncto Kontradiktionsprinzip auf eine

<sup>214</sup> Ebd. 24f. F. A. SCHARPPF, a. a. O. (wie Anm. 14) 476–494, stützt sich ganz auf ZIMMERMANN.

<sup>215</sup> Nach Ausweis des *Leibniz-Lexicon*, hg. v. R. FINSTER u. a. (Hildesheim 1988), erscheint der Begriff der *Koinzidenz* in den philosophischen Schriften des Leibniz zweimal, und zwar in der Ausgabe GPh (wie Anm. 134) VII, S. 196, Z. 24 u. S. 228, Z. 6–8. Koinzidenz wird dort verstanden als das in Wahrheit Selbe, das (bloß) verschieden erscheint. Von einer Koinzidenz der Gegensätze, gar Widersprüche, ist keine Rede. Die Arbeit SOTA BRUNA, a. a. O. (wie Anm. 114), die den Bericht des NvK über seine ihm von oben geschenkte Einsicht der *docta ignorantia* und Koinzidenz der Gegensätze der Schrift *De visione Dei* zuweist, versucht, auf ganz wenigen Seiten die »Intuition« dieser Einsicht als Fundament der Infinitesimalrechnung aufzuzeigen; jedoch ungenügend. Auch die Arbeit TELTSCHER, a. a. O. (wie Anm. 114), bleibt erheblich hinter der Leistung ZIMMERMANNS zurück. Sie enthält auch Unrichtigkeiten, wenn es z. B. nach Leibniz »nur eine Substanz« (151. 152) geben soll. Vgl. dagegen *Met. Abhandlung*, § 14, die ausdrücklich von »erschaffenen Substanzen« (*substances créées*) spricht, die »von Gott abhängen«. – Ob die Charakterisierung der Monade als eines *être capable d'action* u. ähnliches (*Vernunftprinzipien* § 1; vgl. auch GPh, wie Anm. 134, II, 170,9; 256,12; III, 464,9; VI, 488,24; 519,11; 598,3; 615,12; VII, 502,2) ausreicht, um darin bereits den von NvK der *mens humana* zugewiesenen spezifischen Charakter einer *vis creativa* in Parallele zu Gott erblicken zu können (vgl. HEIMSOETH, a. a. O., wie Anm. 152, 113, u. TELTSCHER, 150 u. 154), ist zu bezweifeln. Auch das *repraesentare* des Leibniz läßt sich nicht mit dem cusanischen *creare* gleichsetzen (TELTSCHER, 158). Die Ausführungen der jüngsten Arbeit über Leibniz von M.-TH. LISKE, a. a. O. (wie Anm. 160), zu den Begriffen Unabhängigkeit, Weite und Spontaneität der Seele, bes. 137, aber auch ö. (s. Sachregister), lassen diese Parallelisierung m. E. nicht zu. Für Leibniz vgl. *Met. Abhandlung*, §§ 29 u. 32; *Theodizee*, § 301; speziell für den Begriff der Spontaneität vgl. in der Ausgabe GPh (= Anm. 134) II, 47,7; III, 66,10; IV, 519,32; VI, 296,7; 441,27; VII, 108,20.

<sup>216</sup> Für das Kontradiktionsprinzip vgl. z. B. *Monadologie*, § 31, *Theodizee*, §§ 44, 169. Vgl. W. SCHÜSSLER, a. a. O. (Anm. 158) Index s. v. *principium*.

sachliche Annäherung an Cusanus hin. Ferner kann nach McTighe's gut fundierten Ausführungen Leibnizens *principium identitatis indiscernibilium* nicht ohne weiteres mit den diesbezüglichen Ausführungen des Cusanus gleichgesetzt werden, trotz der anders lautenden und inzwischen eingebürgerten *opinio communis*.<sup>217</sup>

Kein Zweifel, Cusanus lebt in Leibniz, einer zentralen Station bzw. besser Figur der deutschen Philosophie<sup>218</sup> weiter, so schwierig der Weg des Ersteren zu letzterem aufzuzeigen sein mag. Es ist jedoch ein gewandelter/verwandelter Cusanus. Daher scheint mir richtiger für Leibniz in bezug auf Cusanus das zuzutreffen, was dessen Verhältnis zur Tradition betraf: Traditionserhaltung und zugleich neues Bilden, das über die Gesamtheit alles schon Gegebenen hinausgeht? Für Leibniz gelte, so hat H. Heimsoeth gesagt, »als die höchste Gegenwarts- und Zukunftspflicht, das Alte tiefer zu verstehen, als es sich selbst verstand, und im Erhalten doch auch über das Erhaltene hinauszugehen.«<sup>219</sup>

<sup>217</sup> A. a. O. (wie Anm. 22) u. dazu die Anm. 145.

<sup>218</sup> Vgl. auch HEIMSOETH, a. a. O. (Anm. 152) 5, 6, 8.

<sup>219</sup> Ebd. 146.