

Scrinium Friburgense

Band 42

---

Das dynamische Sein  
bei Nicolaus Cusanus

von  
Marc Bayard



Das dynamische Sein bei Nicolaus Cusanus



# Scrinium Friburgense

Veröffentlichungen des Mediävistischen Instituts  
der Universität Freiburg Schweiz

Herausgegeben von

Michele Bacci · Hugo Oscar Bizzarri · Elisabeth Dutton  
Christoph Flüeler · Eckart Conrad Lutz · Yves Mause  
Hans-Joachim Schmidt · Tiziana Suarez-Nani · Marion Uhlig

Band 42

Reichert Verlag Wiesbaden 2019

# Das dynamische Sein bei Nicolaus Cusanus

Ein Beitrag zur Begriffsgeschichte  
der dynamischen Ontologie

von  
Marc Bayard

Reichert Verlag Wiesbaden 2019

Veröffentlicht mit Unterstützung des Hochschulrates  
der Universität Freiburg Schweiz.

Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde an der Philosophischen Fakultät  
der Universität Freiburg in der Schweiz.

Genehmigt von der Philosophischen Fakultät auf Antrag von Prof. Tiziana  
Suarez-Nani (1. Gutachterin) und Prof. Jean-Michel Counet (2. Gutachter).  
Freiburg, den 31. Mai 2017 (Datum der Thesenverteidigung).  
Prof. Bernadette Charlier, Dekanin.

### **Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek**

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen  
Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über  
<http://dnb.dnb.de> abrufbar.

Gedruckt auf säurefreiem Papier  
(alterungsbeständig – pH7, neutral)

© 2019 Dr. Ludwig Reichert Verlag Wiesbaden  
[www.reichert-verlag.de](http://www.reichert-verlag.de)  
ISBN: 978-3-95490-404-4  
eISBN: 978-3-95490-622-2  
DOI: 10.29091/9783954906222

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.  
Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes  
ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbe-  
sondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und  
die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany

für meine Familie  
die genauso alt ist wie diese Dissertation



## Vorwort

Die vorliegende Arbeit mit dem Thema des dynamischen Seins bei Nicolaus Cusanus wurde im Frühjahr 2017 an der philosophischen Fakultät der Universität Freiburg (CH) als philosophische Dissertation eingereicht und erfolgreich verteidigt. Es handelt sich um eine philosophiegeschichtliche Arbeit mit systematischem Interesse: ein Beitrag zur Begriffsgeschichte der dynamischen Ontologie innerhalb des philosophischen Rahmens der Prozessphilosophie. Schwerpunkte der Begriffsgeschichte sind neben der cusanischen Ontologie die aristotelische Theorie der Bewegung sowie die Prozessphilosophie von Charles S. Peirce, Alfred N. Whitehead und Nicholas Rescher.

Die Arbeit besteht aus zwei Teilen, der erste enthält eine Interpretation der cusanischen Philosophie als dynamische Seins- und Erkenntnislehre, während der zweite die begriffsgeschichtliche Diskussion dazu liefert. Eine Einleitung im klassischen Sinne findet sich im Kapitel IV zu Beginn des zweiten Teils. Diese kann für die Lektüre auch vorgezogen werden, um einem allfällig unvermittelten Einstieg in die Interpretation entgegen zu wirken.

Ich bedanke mich ganz herzlich bei allen, die zur Abfassung und Fertigstellung dieser Arbeit beigetragen haben. Besonderen Dank gilt meiner Doktormutter, Prof. Tiziana Suarez-Nani, für ihre Betreuung, ihr Vertrauen und ihre Geduld, für die lehrreiche Zeit und angenehme Zusammenarbeit während meiner Assistenz. Ebenso bedanke ich mich bei Prof. Jean-Michel Counet, der bereitwillig das zweite Lektorat übernommen hat. Prof. Filip Karfik danke ich für die erhellenden Gespräche über Aristoteles, Jacqueline Tusi für die Hilfe beim griechischen Text und PD Dr. William Duba für das weltanschaulich-wissenschaftliche Propädeutikum, das ich bei ihm als sein Bürogenosse erfahren durfte. Mein Dank geht auch an die Mitglieder des Mediävistischen Instituts der Universität Freiburg für die Aufnahme meiner Arbeit in ihre Publikationsreihe, insbesondere an Martin Rohde für die kompetente Betreuung der Publikation. Beim Hochschulrat Freiburg bedanke ich mich für die Unterstützung bei den Druckkosten. Alain Bayard danke ich für seinen CAD-Einsatz und meiner Frau, Sabine Bayard, für die gewissenhafte und unermüdliche Korrekturarbeit.

Bern, im Januar 2019



# Inhalt

## Erster Teil Interpretation

I	Dynamik des Seins („De docta ignorantia“)	3
I.1	Esse est movere	3
I.2	Esse creaturae	6
I.3	Gradus contractionis	15
I.4	Modi essendi	22
I.5	Philosophia circularis I	30
II	Dynamik der Erkenntnis („De coniecturis“)	37
II.1	Intelligere est movere	37
II.2	Mens humana	40
II.3	Mentales unitates	42
II.4	Modi coniecturandi	50
II.5	Philosophia circularis II	54
III	Synthese	63
III.1	Fassbare Inhalte der Erkenntnis	63
III.2	Anfang und Ziel rationaler Erkenntnis	68
III.3	Dynamisches Sein zwischen Bewegung und Statik	72
III.4	Parallelismus von Sein und Erkennen	78

## Zweiter Teil Diskussion

IV	Dynamik als Interpretament	85
IV.1	Die These	85
IV.2	Die Methode	88
IV.2.1	Philosophiegeschichtlich (Klaus Jacobi/Hubert Benz)	88
IV.2.2	Rein historisch (Kurt Flasch)	92
IV.2.3	Rein philosophisch (Johannes Hoff)	99
IV.2.4	Begriffswirkungsgeschichtlich	105
IV.3	Das Ziel	107

V	Der philosophische Ausgangspunkt . . . . .	109
V.1	Dynamik in der gegenwärtigen Prozessphilosophie . . . . .	109
V.2	Nicholas Rescher . . . . .	112
V.2.1	Jenseits von Substanz und Polarität . . . . .	112
V.2.2	Zwischen Sein und Erkennen . . . . .	116
V.2.3	Koinzidenz durch Priorität . . . . .	121
V.2.4	Einheit des Prozesses . . . . .	124
V.2.5	Absolute Erkenntnisdynamik . . . . .	129
V.2.6	Identitätslogik . . . . .	133
V.3	Philosophiegeschichte der Prozessphilosophie . . . . .	139
V.4	Charles Sanders Peirce . . . . .	142
V.4.1	Theorie der Kontinuität . . . . .	142
V.4.2	Dynamik als Handlung . . . . .	144
V.4.3	Cusanus des 20. Jahrhunderts? . . . . .	148
V.5	Alfred North Whitehead . . . . .	152
V.5.1	Das Einzelwesen als dynamischer Prozess . . . . .	152
V.5.2	Atomizität und Kontinuität . . . . .	155
V.5.3	Einheit von Gesellschaften . . . . .	158
V.5.4	Einheit von Prozessen . . . . .	161
V.5.5	Ein anderer Cusanus des 20. Jahrhunderts? . . . . .	163
VI	Der historische Ausgangspunkt . . . . .	169
VI.1	Die aristotelische Theorie der Bewegung . . . . .	169
VI.1.1	Das Aristoteles-Bild der Prozessphilosophie . . . . .	169
VI.1.2	Der doppelte Aristoteles . . . . .	174
VI.1.3	Erster Ansatz: Substanz und Akzidenz . . . . .	177
VI.1.4	Der Krampf der Interpreten . . . . .	181
VI.1.5	Zweiter Ansatz: Möglichkeit und Wirklichkeit . . . . .	189
VI.1.6	Die Lösung der Interpreten . . . . .	196
VI.1.7	Koinzidenz der Ursachen im göttlichen Nous? . . . . .	205
VI.2	Neuplatonisches Prozessdenken . . . . .	208
VI.2.1	Plotins Kraftmetaphysik . . . . .	208
VI.2.2	Göttliche Allmacht bei Dionysius und Augustinus . . . . .	213
VI.2.3	Universaler Kreislauf bei Eriugena . . . . .	222
VI.3	Die Grundlagen der mittelalterlichen Dynamik . . . . .	228
VI.3.1	Substantiales Denken . . . . .	228
VI.3.2	Dynamisches Denken . . . . .	231
VI.3.3	Eine Reorganisation der prozessphilosophischen Philosophiegeschichte . . . . .	233

VII	Nicolaus Cusanus innerhalb seiner Traditionen . . . . .	239
VII.1	Seine Quellen . . . . .	239
	VII.1.1 Das Karussell der philosophischen Traditionen . . . . .	239
	VII.1.2 In und gegen Albertus . . . . .	243
	VII.1.3 Platonismus und Aristotelismus . . . . .	247
VII.2	Die Vorlage . . . . .	250
	VII.2.1 Das Rätsel um den Verfasser . . . . .	250
	VII.2.2 Eine albertinische Redaktion der cusanischen Quelle . . . . .	254
	VII.2.3 Warum es nicht sein muss, dass Cusanus nicht der Verfasser ist . . . . .	259
VII.3	Auseinandersetzung mit der Platonischen Dynamis . . . . .	266
	VII.3.1 Potentia als Mangel und Eignung . . . . .	266
	VII.3.2 Kritik an Thierry von Chartres . . . . .	269
	VII.3.3 Cusanus ein Neuplatoniker? . . . . .	273
	VII.3.4 Potenz als göttliche Allmacht . . . . .	281
	VII.3.5 Augustinisch . . . . .	285
VII.4	Auseinandersetzung mit der aristotelischen Theorie der Bewegung . . . . .	290
	VII.4.1 Potentia als Materie oder Bewegungsvermögen? . . . . .	290
	VII.4.2 Kritik an Albertus Magnus . . . . .	293
	VII.4.3 Die Einschränkung der Kraft: Dynamik . . . . .	296
VIII	Ergebnisse für die Cusanus-Forschung . . . . .	301
VIII.1	Gott-Welt-Verhältnis . . . . .	301
VIII.2	Einfaltung-Ausfaltung . . . . .	305
VIII.3	Dynamik versus Dynamismus . . . . .	308
	Literaturverzeichnis . . . . .	315
	Antike und mittelalterliche Quellen . . . . .	315
	Literatur . . . . .	318
	Bibel und Nachschlagewerke . . . . .	326
	Personen . . . . .	327



Erster Teil  
Interpretation



# I Dynamik des Seins (‘De docta ignorantia‘)

## I.1 Esse est movere

Grundlegend für eine Herausarbeitung der Seinsdynamik bei Nicolaus Cusanus ist das zweite Buch seiner ersten großen philosophisch-theologischen Schrift von 1440, ‚De docta ignorantia‘.<sup>1</sup> Während das erste Buch dieser Schrift v. a. das absolut Größte behandelt, nämlich Gott sowie den philosophischen Zugang zu ihm, und das dritte, eher theologische Buch, eine Christologie enthält, entwickelt Cusanus im zweiten Buch eine Kosmologie, nicht ohne dabei ontologische Fragen mit zu behandeln. Das Thema ist hier zwar in erster Linie die Welt in sich und in ihrem Verhältnis zu Gott, zugleich aber werden auch das Sein und die Seinsweisen, Form und Materie, Möglichkeit und Wirklichkeit behandelt, alles Themen der Ontologie. In der Tat ist in keiner anderen Schrift des Cusanus dessen Seinsverständnis so fassbar wie hier.

Im Kap. 10 kommt er zum Schluss: *esse est movere*.<sup>2</sup> Die cusanische Seinsdynamik ist mit dieser These auf den Punkt gebracht. Sie ist jedoch nicht etwa das Hauptziel des zweiten Buches von ‚De docta ignorantia‘, dies ist nämlich nach den Angaben im Prolog die Erforschung der Natur dessen, was vom absolut Größten verursacht ist.<sup>3</sup> Das *esse est movere* ist eher eine Konsequenz, die sich im Gefolge daraus ergibt. Deshalb muss für die Herausarbeitung der Seinsdynamik das ganze zweite Buch mitberücksichtigt werden sowie das erste Buch, soweit es die Grundlegung für das zweite darstellt. So soll der Verlauf der Interpretation die These zunächst im Kontext des Kap. 10 auslegen, um sie dann rückwärts in den größeren Argumentationszusammenhang des zweiten Buches zu stellen. Dieses Vorgehen empfiehlt sich, damit der Fokus auf dem Seinsdynamismus bleibt und damit die philosophischen Voraussetzungen des Cusanus besser zum Vorschein kommen.

---

1 Die Zitate aus dem cusanischen Text sind aus: Nicolai de Cusa opera omnia, iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita, Leipzig/Hamburg 1932-. Die Aufschlüsselungen der Kurztitel sowie die einzelnen Bandangaben befinden sich im Literaturverzeichnis. Die Zitate aus ‚De docta ignorantia‘ stammen hingegen von der rezenten Ausgabe des lateinischen Texts in: Nikolaus von Kues, Philosophisch-theologische Werke, lat.-dt., mit einer Einleitung von Karl Bormann, Bd. 1: De docta ignorantia, übers. und hg. von Wilpert, Paul und Senger, Hans Gerhard, Hamburg 2002. Von den Stellenangaben bezieht sich die erste auf die Paragraphennummerierung dieser Ausgabe, die zweite hinter dem Schrägstrich auf die Seiten und Zeilen der Opera Omnia. Die Übersetzungen ins Deutsche stammen aus der zweisprachigen Ausgabe oder sind stark an sie angelehnt. Auf größere Abweichungen bei eigenen Übersetzungen wird hingewiesen, wenn es inhaltlich relevant ist.

2 De doc. ign. II n. 155,15 / 99,11.

3 De doc. ign. II n. 90 / 60.

Der unmittelbare Kontext des *esse est movere* findet sich am Ende des Kap. 10 über die Bewegung, mit dem Titel: „Der Geist des Alls“<sup>4</sup> (*De spiritu universorum*) und dient als zusammenfassender Abschluss des eigentlich kosmologisch-ontologischen Teils, bevor Cusanus zu eher naturphilosophischen Fragen gelangt:

Es gibt also keine schlechthin größte Bewegung, da sie mit der Ruhe zusammenfällt. Keine Bewegung ist deshalb absolut, da die absolute Bewegung Ruhe und Gott ist. Er ist die Einfaltung aller Bewegung. Wie also jede Möglichkeit in der absoluten Möglichkeit eingefaltet ist, welche der ewige Gott ist, und wie jede Form und jede Wirklichkeit in der absoluten Form eingefaltet sind, die das Wort des Vaters ist und der Sohn in der Gottheit, so ist jede Bewegung der Verknüpfung und jede einheitsstiftende Proportion und Harmonie in der absoluten Verknüpfung des göttlichen Geistes eingefaltet, so dass Gott der alleinige Urgrund von allem ist, in dem alles und durch den alles in einer gewissen Einheit der Dreifaltigkeit ist, freilich in abbildhafter Weise eingeschränkt nach dem Mehr und Weniger zwischen dem schlechthin Größten und dem schlechthin Kleinsten gemäß ihrer gradweisen Abstufung, so dass der Grad von Möglichkeit, Wirklichkeit und verknüpfender Bewegung ein anderer ist bei den Intelligenzen, bei denen das Erkennen Bewegen ist, und ein anderer der von Materie, Form und Verbindung in den körperhaften Dingen, bei denen das Sein Bewegen ist.<sup>5</sup>

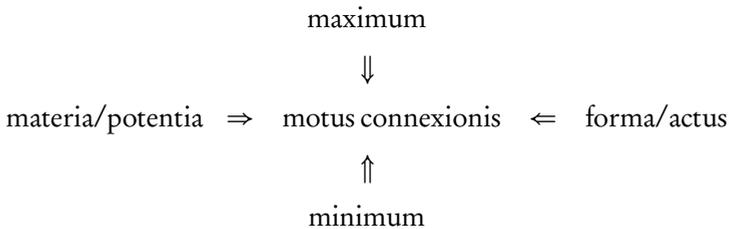
Im Lichte dieser Passage kann man nun die These des dynamischen Seins etwas enger fassen. So wird erstens klar, dass es sich beim *esse* um das Sein der körperlichen Dinge handelt. Das Sein der Dinge ist Bewegung. Davon unterscheidet Cusanus das Erkennen der Intelligenzen, das ebenfalls Bewegung ist. Die These des dynamischen Seins erhält sein noëtisches Pendant: *intelligere est movere*. Zweitens wird auch das *movere* näher bestimmt, nämlich als „Bewegung der Verknüpfung“ (*motus conexionis*), für die Cusanus auch Begriffe wie *proportio*, *harmonia* oder *nexus* bereit stellt. Bei den körperlichen Dingen meint nun Bewegung die Verknüpfung von Materie und Form, beim Erkennen die Verknüpfung von Möglichkeit und Wirklichkeit. Dabei zeigt sich drittens, dass Materie, Form und Bewegung, bzw. Möglichkeit, Wirklichkeit und Bewegung, gleichwertig sind. Das Sein eines Dinges besteht gleichermaßen aus Materie, Form und der Bewegung. Zwar erscheint die Bewegung der Verknüpfung als das, was bei einem Ding Materie und Form in eins bindet, jedoch „in eine Einheit der Dreifaltigkeit“ (*in quadam unitate trinitatis*). Es gibt für Cusanus keine schlechthin unabhängige, d. h. absolute Bewegung, sie ist als Verknüpfung stets mit dem, was sie verknüpft, verschränkt und dadurch begrenzt. Als Grund hierfür führt er an, dass eine absolute Bewegung, d. h. eine unbegrenzte, schlechthin größte Bewegung, mit der Ruhe zusammenfallen müsste.

4 De doc. ign. II n. 151,2 / 96,13.

5 De doc. ign. II n. 155,1–15 / 98,28–99,11: *Non est igitur aliquis motus simpliciter maximus, quia ille cum quiete coincidit. Quare non est motus aliquis absolutus, quoniam absolutus motus est quies et Deus; et ille complicat omnes motus. Sicut igitur omnis possibilitas est in absoluta, quae est Deus aeternus, et omnis forma et actus in absoluta forma, quae est Verbum Patris et Filius in divinis, ita omnis motus connexionis et proportio ac harmonia uniens est in absoluta connexione divini Spiritus, ut sit unum omnium principium Deus, in quo omnia et per quem omnia sunt in quadam unitate Trinitatis, similitudinariae contracta secundum magis et minus intra maximum et minimum simpliciter secundum gradus suos, ut alius sit gradus potentiae, actus et connexionis motus in intelligentiis, ubi intelligere est movere, et alius materiae, formae et nexus in corporalibus, ubi esse est movere [...]*

Dies ist aber weder im Bereich des Seins noch der Erkenntnis möglich. Allein bei Gott ist dies der Fall. Die Einheit der Dreifaltigkeit in Gott ist aber verschieden von derjenigen des Seins. Um diese Verschiedenheit anzuzeigen, braucht Cusanus die Begriffe der Einfaltung und der Einschränkung. Gott „faltet alle Bewegung ein“ (*complicat omnes motus*), so wie er auch alle Möglichkeit und Wirklichkeit einfaltet, und alles fällt in ihm zusammen. Gott ist die absolute Bewegung, weil er auch absolute Möglichkeit und absolute Wirklichkeit ist. Und als absolute Einheit der Dreifaltigkeit ist er sozusagen auf dreifache Weise der „Urgrund von allem“ (*omnium principium*), so dass alles dreifaltig eines ist, nur eben nicht absolut, sondern „eingeschränkt“ (*contracta*). Diese Einschränkung alles Seienden besteht nun viertens darin, dass es je nach seinem Grad zwischen dem schlechthin Größten und dem schlechthin Kleinsten abgestuft ist, so dass auch der Grad der Einheit in Dreifaltigkeit je verschieden ist.

Die Bewegung erscheint demnach in einer Art Mittelstellung einer doppelten, sich durchkreuzenden Polarität, derjenigen von Materie und Form, bzw. Möglichkeit und Wirklichkeit, nämlich als deren Verknüpfung, und derjenigen der Graduation zwischen dem Größten und dem Kleinsten:



Gemäß der Einspannung der Bewegung in diese doppelte Polarität bedeutet also *esse est movere* nicht, dass Cusanus das Sein in der bloßen Bewegung aufgehen lässt, da er es als Einheit von Materie, Form und Bewegung fasst. Vielmehr will er mit dieser starken These anzeigen, dass sich das Sein nicht allein in der Verknüpfung von Materie und Form erschöpft, sondern auch ein dynamisches Element beinhaltet. Die Verknüpfung ist nicht die Zusammensetzung von Materie und Form als Teile zu einem statischen Ganzen, vielmehr ist sie die bewegte Mitte zwischen Materie und Form als Polen. Und wenn Cusanus wirklich ernst macht mit der dreifaltigen Einheit des Seienden, dann verschwindet die Bewegung nach der Verknüpfung nicht, sondern bleibt konstitutiv, ebenso wie Materie und Form nicht aufhören Pole der Bewegung zu sein. Das dynamische Seinsverständnis des Cusanus zeigt seine ersten Umriss. Auch bei der zweiten, der vertikalen Polarität zwischen dem Größten und dem Kleinsten macht Cusanus ernst mit der Dynamik des Seins. Zwar nimmt er bei der Bewegung eine Graduation nach dem Mehr und Weniger an, wenn es dabei aber keine kleinste oder größte Bewegung als absoluten Anfang gibt, was bedeutet es anderes, als dass einem Seienden die Bewegung letztlich nicht von außen zukommt, sondern aus ihm selbst heraus?

Was hier angedeutet ist, soll nun im weiteren Verlauf unter Berücksichtigung des zweiten Buches von ‚De docta ignorantia‘ klarer werden: Die Einspannung der Bewegung

in jene doppelte Polarität erweist das Sein als dynamisch, weil das Sein selbst darin eingespannt ist: *esse est movere*. Zu diesem Zweck werden in den nächsten zwei Kapiteln die beiden Polaritäten getrennt behandelt, wobei sich zeigen wird, dass sie sich gewissermaßen gegenseitig durchschneiden und bedingen. Eine abschließende Sicht auf die eine ist also ohne die Perspektive der anderen nicht möglich. Dieses Durchschneiden in der Sache erklärt auch, wieso auf der Ebene des Textes innerhalb von ‚De docta ignorantia‘ die verschiedenen Themen immer wieder kehren. Dennoch kann man im zweiten Buch die Kapitel zu schwerpunktmäßig thematischen Abschnitten gruppieren:

- Kap. 1–3: Unterschied und Zusammenhang zwischen Gott und Geschöpf
- Kap. 4–6: Das All als eingeschränkt Größtes in abgestufter Graduation
- Kap. 7–10: Die Dreifaltigkeit des Alls
- Kap. 11–13: Naturphilosophische Konsequenzen

Die eigentliche Kosmologie, bzw. Ontologie, behandelt Cusanus in den Kap. 4–10, zuerst in der Perspektive der vertikalen (Kap. 4–6), danach in derjenigen der horizontalen (Kap. 7–10) Polarität. In Kap. 11–13 macht er dann den Übergang zur Naturphilosophie, indem er ausgehend von der entwickelten dynamischen Ontologie nach den Konsequenzen für die Betrachtung der Sphären, der Erde und der Elemente fragt. Dem Ganzen vorgeordnet ist in den Kap. 1–3 der Anschluss an das erste Buch von ‚De docta ignorantia‘. Cusanus versucht hier die Ergebnisse seiner Bemühungen um das absolut Größte, d. h. seiner belehrten Unwissenheit (*docta ignorantia*) über Gott, für die Kosmologie nutzbar zu machen. Es ist klar, dass dieser Abschnitt für die Darstellung der vertikalen Polarität mitberücksichtigt werden muss, da ja das absolut Größte *prima facie* als Kandidat für den einen Pol dieser Polarität in Frage kommt.

## I.2 *Esse creaturae*

Mein Blick richtet sich also zunächst auf die Kap. 1–3 des zweiten Buches von ‚De docta ignorantia‘ sowie auf die Stellen des ersten Buches, auf die Cusanus darin verweist; und zwar unter folgender Fragestellung: Es wurde gezeigt, dass es bei der horizontalen Polarität eine gewisse Verschränkung der Pole gibt. Die Zwischenstellung des Seins als Bewegung zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit schließt diese mit ein, so dass Cusanus von einer Dreifaltigkeit des Seins sprechen kann. Wie ist es nun bei der vertikalen Polarität? Liegt das in verschiedenen Graden abgestufte Sein so zwischen dem Größten und dem Kleinsten, dass es sie mit einschließt? Oder liegen diese Pole außerhalb der Graduation? Mit anderen Worten, gibt es innerhalb des Seins ein Größtes und ein Kleinstes? Für die Beantwortung dieser Frage ist das Kap. 5 des ersten Buches sehr aufschlussreich. Cusanus nähert sich hier der Fragestellung über die Zahl, indem er das Seiende unter der Perspektive der numerischen Quantität betrachtet. Der Bereich des Seienden wird

so zum Bereich der Vielheit, in dem es größere und kleinere Mengen gibt, geordnet nach Zahlen auf der Zahlenreihe, bzw. der Graduation numerischer Quantität. Cusanus fragt sich nun, ob es auf dieser Zahlenreihe eine schlechthin größte Zahl gibt und er gibt eine aporetische Antwort:

Wenn man also bei den Zahlen im Aufstieg tatsächlich zu einer größten Zahl kommt, da ja die Zahl endlich ist, so gelangt man doch nicht zur größten schlechthin, gegenüber der es eine noch größere nicht geben kann, denn diese Zahl wäre unendlich.<sup>6</sup>

Die Zahl ist endlich, was bedeutet, dass die Zahlenreihe begrenzt ist. Das wiederum heißt, dass es eine größte Zahl geben muss. Doch diese größte Zahl ist nicht so die größte, dass ihr nicht noch etwas dazu addiert werden könnte, denn die Zahl lässt per definitionem ein Mehr oder Weniger zu. Die Zahlenreihe scheint also trotz ihrer Endlichkeit gegen oben hin unbegrenzt zu sein. Doch eine unendliche Zahl ist für Cusanus unmöglich, auch ein unendliches Fortschreiten auf der Zahlenreihe durch ein unendliches Addieren, denn beim Unendlichen gibt es kein Mehr oder Weniger. Jeder Teil des Unendlichen ist ebenfalls unendlich. Die größte Zahl würde so „mit dem Kleinsten zusammenfallen“ (*cum quo coincideret minimum*) und „es gäbe überhaupt keine Zahl“ (*non esset numerus*). Dasselbe gilt auch für die kleinste Zahl der Zahlenreihe. Die Teilung kann unmöglich ins Unendliche fortgeführt werden, man gelangt notwendigerweise zu einem Kleinsten. Doch auch hier lässt diese kleinste Zahl als Zahl ein Mehr oder Weniger zu, so dass eine weitere Teilung möglich bleibt.<sup>7</sup> Damit haben wir die aporetische Lage der Zahlenreihe erfasst: Sie ist zugleich begrenzt und unbegrenzt; begrenzt, weil sie nicht unendlich sein kann, und unbegrenzt, weil ihre Grenzen nicht als feste Größen fassbar sind. Es gibt also für die Zahl keine Grenze, außer die der Unmöglichkeit unendlich zu sein. Die Zahlenreihe ist also unbegrenzt, aber nicht unendlich, d. h. nur im Endlichen unbegrenzt, aber begrenzt durch das Unendliche. Oder umgekehrt: Indem die endliche Zahlenreihe durch das Unendliche begrenzt wird, ist sie im Endlichen unbegrenzt.

Dieselbe aporetische Lage gilt nun auch für das Sein überhaupt, die nun in den Kap. 1–3 des zweiten Buches das Thema ist. Auf der einen Seite der Aporie, wenn „alles in verschiedenen Graden ist“ (*omnia in diversis gradibus esse*)<sup>8</sup>, braucht eine solche Graduation feste Bezugsgrößen; und zwar die des höchsten und die des tiefsten Grades, d. h. ein Größtes und ein Kleinstes. Cusanus hält dies als ein Ergebnis des ersten Buches von ‚*De docta ignorantia*‘ fest:

Im Voraufgehenden lehrte uns die heilige Unwissenheit, dass nichts aus sich ist außer das schlechthin Größte, bei dem aus sich, in sich, durch sich und auf sich hin dasselbe sind, nämlich das absolute Sein selbst. Sie lehrte uns ferner, dass notwendigerweise alles, was ist, das, was es

6 De doc. ign. I n. 13,17–20 / 12,9–12: *Si igitur ascendendo in numeris devenitur actu ad maximum, quoniam finitus est numerus, non devenitur tamen ad maximum, quo maior esse non possit, quoniam hic foret infinitus.*

7 De doc. ign. I n. 13–14 / 12.

8 De doc. ign. II n. 120,11 / 78,3–4.

ist, und insofern es ist, vom Sein selbst her besitzt. Wie könnte nämlich das, was aus sich selbst nicht ist, in anderer Weise Sein besitzen als vom ewigen Sein her?<sup>9</sup>

An dieser Stelle spricht Cusanus von der Notwendigkeit eines schlechthin Größten für die Graduation des Seins, von dem her sich jeder mindere Seinsgrad bemisst. Denn die tiefere Einstufung eines Seienden auf der Graduation besteht auch darin, dass es in seinem Sein abhängig ist. Deshalb braucht es einen höchsten Grad von Unabhängigkeit im Sein zur Ermöglichung der Graduation überhaupt. Cusanus nennt es daher „absolutes Sein“ (*absolutum esse*) und unterscheidet es vom „Sein des Geschöpfes“ (*esse creaturae*),<sup>10</sup> „das ein abgeleitetes Sein ist“ (*quae ab-esse est*) und jeweils nur ein minderer Grad an Sein besitzt.<sup>11</sup> Es scheint also Gott, der Schöpfer der Welt, der Ausgangspunkt der vertikalen Polarität zu sein.

Doch sogleich zeigt sich die andere Seite der Aporie. Denn obwohl es ein absolutes Sein und schlechthin Größtes als Ermöglichungsgrund alles Seienden in höherem oder tieferem Grad notwendig geben muss, kann es dennoch nicht als höchste Stufe innerhalb dieser Graduation gesetzt werden.

Da ein Aufstieg zum schlechthin Größten und ein Abstieg zum schlechthin Kleinsten nicht möglich ist, da sonst ein Übergang ins Unendliche stattfände, was bei der Zahl und bei der Teilung eines Kontinuums deutlich wird, so ist klar, dass gegenüber jedem gegebenen Endlichen stets ein Größeres oder Kleineres, sei es der Quantität, der Kraft, der Vollendung oder sonstigen Bestimmungen nach mit Notwendigkeit gegeben werden kann, da das schlechthin Größte oder Kleinste in den Dingen nicht gegeben werden kann.<sup>12</sup>

Wäre Gott innerhalb der Seins-Graduation, könnte er also immer noch größer sein und wäre so nicht mehr der notwendig geforderte feste Bezugspunkt, von dem alles Seiende abhängt. Das Argument hierfür findet sich wiederum im ersten Buch, unmittelbar nach dem Zahlenbeispiel in Kap. 6: Abhängig von einem Größten im Sein bedeutet für ein Seiendes, dass es endlich und begrenzt ist, und als solches „einen Anfang und eine Grenze“ (*a quo incipit et ad quod terminatur*) aufweist. Diese Grenze kann nun aber in ihrem Sein selbst nicht auch begrenzt sein, weil sie dann wiederum von einer Grenze begrenzt würde und immer so weiter ins Unendliche. Der Fortgang ins Unendliche ist aber nicht möglich, weil dann das Unendliche innerhalb des Endlichen wäre, das Unbegrenzte im Begrenzten. Also dasselbe Ergebnis wie bei der Zahl: Das Unendliche ist die Grenze des Begrenzten, aber nicht innerhalb des Begrenzten. Gott, das absolute Sein, ist also

9 De doc. ign. II n. 98,4–9 / 65,13–17: *Docuit nos sacra ignorantia in prioribus nihil a se esse nisi maximum simpliciter, ubi a se, in se, per se et ad se idem sunt: ipsum scilicet absolutum esse; necesseque esse omne quod est id quod est in quantum est, ab ipso esse. Quomodo enim id, quod a se non est, aliter esse posset quam ab aeterno esse?*

10 De doc. ign. II n. 98,2 / 65,11.

11 De doc. ign. II n. 98,11–12 / 65,19–23.

12 De doc. ign. II n. 96,1–8 / 63,23–64,2: *Quoniam ascensus ad maximum et descensus ad minimum simpliciter non est possibilis, ne fiat transitus in infinitum, ut in numero et divisione continui constat, tunc patet, quod dato quocumque finito semper est maius et minus sive in quantitate aut virtute vel perfectione et ceteris necessario dabile, cum maximum aut minimum simpliciter dabile in rebus non sit.*

durchaus Anfang und Grenze alles Seienden, weil in dessen Unendlichkeit die beiden festen Bezugsgrößen der Seins-Graduation zusammenfallen, „da das kleinste Sein zugleich das größte Sein ist“ (*cum minime esse sit maxime esse*), dies jedoch „jenseits allen benennbaren Seins“ (*super omne esse nominabile*).<sup>13</sup>

Wie beim Begriff des Größten gibt es also auch bei dem des Seins die Unterscheidung zwischen dem Endlichen und Unendlichen. Das endliche Sein ist das abhängige Sein, nach verschiedenen Graden abgestuft, das unendliche Sein ist das absolute, ursprüngliche Sein Gottes.<sup>14</sup> Doch „zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen gibt es keine Proportion“ (*infiniti ad finitum proportionem non esse*), sie sind nicht zwei Arten der einen Gattung Sein, sie sind völlig verschieden. Der menschliche Intellekt gelangt zwar vom dinglichen Sein durch Ähnlichkeiten zu einem Wissen über das göttliche Sein, doch wie weit er auch die Stufenleiter der Seins-Graduation empor klimmt, kann er diese dabei niemals hinter sich lassen und den Graben zwischen dem Endlichen und Unendlichen überspringen. Alles Wissen um das absolute Sein bleibt demnach „ungenau“ (*non prae-cise*)<sup>15</sup> und ist eigentlich mehr „ein Wissen um unser Nichtwissen“ (*scire nos ignorare*), höchstens eine „belehrte Unwissenheit“ (*docta ignorantia*)<sup>16</sup>.

Oben wurde schon erwähnt, dass Gott für Cusanus die Einfaltung aller Bewegung ist, so wie er auch die Einfaltung alles Möglichen und Wirklichen ist und überhaupt des ganzen ausgefalteten Seins. Die Disproportionalität zwischen dem Endlichen und Unendlichen erklärt nun eigentlich die Begriffe von Einfaltung und Ausfaltung: Beim endlichen Seienden gibt es die Polarität der Gegensätze, alles ist kleiner oder größer, ruhiger oder bewegter. Beim unendlichen hingegen fallen diese Gegensätze zusammen zum absoluten Sein oder zur absoluten Einheit. Das Verhältnis zwischen beiden ist, wie gesehen so, dass das Gegensätzliche vom Zusammenfall der Gegensätze abhängig ist, jedoch ohne jegliche Proportionalität zwischen beiden. Das aber bedeutet nun, dass die Gegensätze nicht so in Gott zusammenfallen, wie sie im Kreatürlichen vorkommen; die Einfaltung des Kleiner und Größer, Ruhiger und Bewegter und jedes Mehr oder Weniger ist nicht einfach die gewaltsame und widersprüchliche Zusammenstellung dieser Gegensätze. Denn vom kreatürlichen Sein her gibt es nichts, das zugleich das Kleinste und das Größte oder zugleich Ruhe und Bewegung wäre. Vielmehr meint Einheit durch Einfaltung, dass „die entfaltete Verschiedenheit nicht in Gegensatz steht zur ein-

---

13 De doc. ign. I n. 15-17 / 13-14.

14 Z. B. in: De doc. ign. I n. 6,1-2 / 7,16: *absoluta maximitas est entitas absoluta*, oder in: De doc. ign. I n. 22,7-8 / 17,7: *Deus namque ipsa est rerum entitas*.

15 De doc. ign. I n. 9-10 / 8,20-9,16.

16 De doc. ign. I n. 4,12, 17 / 6,18, 23.

faltenden Identität“ (*ubi diversitas explicata identitati complicanti non opponitur*).<sup>17</sup> Die Gegensätze sind also so in der absoluten Einheit eingefaltet, dass ihre ausgefaltete Verschiedenheit mit ihrer Identität zusammenfällt. Gottes Schöpfung muss man sich nicht derart vorstellen, dass sich die identische, absolute, göttliche Einheit in die Verschiedenheit als ihrem Gegenteil ausfaltet. Gott hat kein Gegenteil. In ihm gibt es schon diese Verschiedenheit, er selbst ist schon Ausfaltung, nur ist diese ihm selbst identisch. Nur so kann für Cusanus etwas Seiendes vom absoluten Sein abhängen, ohne dass dieses etwas von seiner Absolutheit einbüßen müsste. Schließlich erlaubt jene Disproportionalität Cusanus das starke Wort:

Gott ist die Einfaltung von allem insofern, als alles in ihm ist; er ist die Ausfaltung von allem insofern, als er in allem ist.<sup>18</sup>

In der größten Disproportionalität ist Gott seiner Schöpfung am nächsten. Wie die Einheit bei den Zahlen als Kleinstes und Größtes nicht selbst Teil der Zahlenreihe sein darf, um das Prinzip und die Grenze sein zu können, so ist auch beim Seienden überhaupt die unendliche Einheit, als Zusammenfall aller Gegensätze Prinzip und Grenze, weil es selbst nicht Teil des Seienden ist. Wie sich in jeder Zahl nichts anderes als Einheit findet, so im Seienden nichts anderes als das Größte.<sup>19</sup>

Wer nun aber eine Erklärung erwartet, wie denn Gott das Seiende aus sich Entfalten kann, obwohl die Vielheit und Verschiedenheit in ihm identisch bleibt, oder wie die Welt in ihrer Einfaltung Bestand haben kann, wenn sie doch durch die Disproportionalität unendlich von ihr getrennt ist, wird von Cusanus enttäuscht: „Es übersteigt jedoch unseren Geist“ (*Excedit autem mentem nostram*)<sup>20</sup>. Es bleibt bei der *docta ignorantia*. Doch es stellt sich die Frage, wie Cusanus trotzdem Kenntnis hat vom absolut Größten, von der Einfaltung alles Seienden. Wie begründet er die widersprüchliche Lage an den Polen seiner vertikalen Seinspolarität? Auf den ersten Blick scheint Cusanus theologisch zu begründen. So findet man im ersten Buch Elemente einer affirmativen Theologie etwa im Anschluss an Augustinus. Mit Hilfe von ihr versucht Cusanus den Zusammenfall von Identität und Verschiedenheit, von Einfaltung und Ausfaltung trinitarisch zu erklären. Die göttliche Person des Sohnes ist gezeugt von der göttlichen Person des Vaters, aber zusammen sind sie der eine Gott. Genau so entfaltet sich die absolute Einheit oder

17 De doc. ign. II n. 107,4-5 / 70,9-10. Anstelle von *explicata* steht in den Handschriften, die der Edition von 1932 zugrunde liegen, der Gegenbegriff *complicata*. Die Änderung in der neuen Edition ist jedoch gut begründet: einmal durch die Handschrift aus Florenz, die als das Widmungsexemplar für Cesarini, den Adressaten der cusanischen Schrift gilt, vgl. Karl Bormann in der Einleitung zu: De doc. ign. I, S. XIX, dann aber auch sachlich. Das Problem des Zusammenfalls der Gegensätze ist ja nicht die Einfaltung zu einem Identischen an sich, sondern ergibt sich erst bei der Einfaltung des Verschiedenen als Verschiedenes, d. h. gerade in seiner Gegensätzlichkeit.

18 De doc. ign. II n. 107,11-12 / 70,14-16: *Deus ergo est omnia complicans in hoc, quod omnia in eo. Est omnia explicans in hoc, quod ipse in omnibus.*

19 De doc. ign. II n. 105, 107 / 69,4-21, 70,6-16.

20 De doc. ign. II n. 109,1 / 70,29.

das absolute Sein in das Sein des Geschaffenen, doch ist dieses Sein nichts anderes als die Gleichheit der absoluten Einheit oder des absoluten Seins.<sup>21</sup> Im dritten Buch führt er dann dieses theologische Argument auf den Kolosserhymnus des Paulus (Kol 1,15–20) zurück, nach dem der Sohn als Ebenbild Gottes das Medium der Schöpfung ist: „alles ist durch ihn und in ihm geschaffen, und er ist vor allen, und alles hat seinen Bestand in ihm“ (*omnia per ipsum et in ipso creata sunt, et ipse est ante omnes, et omnia in ipso constant*)<sup>22</sup>. Solche theologische Ausführungen sind für das Verständnis des Unsagbaren nicht zu unterschätzen, sie bleiben jedoch innerhalb der Theologie. Solange theologische Spekulationen positiv von der göttlichen Offenbarung her geschehen, „bleibt die gesamte Theologie zirkulär“ (*tota est in circulo theologia*). Wie Gottes Allmacht und Sein sich gegenseitig erklären lassen, so gelangt man auch von der Schöpfung und Trinität zum Begriff der Ein- und Ausfaltung Gottes und wieder zurück. Doch stets „muss man sich eingestehen, dass man über die Art und Weise, wie die Einfaltung und Ausfaltung vor sich gehen, ein völliges Nichtwissen besitzt“ (*necesse est igitur fateri te penitus et complicationem et exölicationem, quomodo fiat, ignorare*).<sup>23</sup>

Man findet bei Cusanus aber auch die negative Theologie im Anschluss an Dionysius, der gemäß Gott der Schöpfer der Welt ist, jedoch in unendlichem Abstand über ihr stehend, so dass er als die Ursache jenseits des Seins und über allen Setzungen des menschlichen Intellekts steht.<sup>24</sup> Als solche ist die negative Theologie notwendig für die affirmative, da sie sicherstellt, dass alle positiven Aussagen von Gott nicht im selben Sinne gemacht werden, wie wenn man sie vom Geschöpflichen macht. Gemäß der Disproportionalität zwischen dem Endlichen und Unendlichen kommt alles, was man vom Geschöpflichen heranzieht, um es von Gott auszusagen, „ihm nur in unendlich vermindelter Weise zu“ (*per infinitum diminute sibi convenire*).<sup>25</sup> Nur durch „Entfernen und Verneinung“ (*per remotionem et negationem*) dessen, was Vater und Sohn geschöpflich bedeuten, kann man überhaupt angemessen von Gott als Vater und Sohn sprechen.<sup>26</sup>

Auch wenn Cusanus das Verhältnis zwischen Theologie und Philosophie in ‚De docta ignorantia‘ nicht eigens thematisiert, zeigt sich im Grunde genommen hier das starke Ineinander in Verschiedenheit der beiden Disziplinen, das sein Denken durchgehend prägt: Die theologischen Spekulationen über die Schöpfung und Trinität als Inhalte des Glaubens erweisen Gott als die Einfaltung und Ausfaltung allen Seins. Doch alles, was Einfaltung und Ausfaltung philosophisch im Bereich des geschöpflichen Seins bedeutet, muss negiert werden, um es von Gott auszusagen. Das heißt letztlich, dass es keinen philosophischen Zugang zur zirkulären Theologie gibt, außer dem der Negation. Die sich im Kreise drehenden Argumentationen der Theologie finden keinen Stand, keinen festen Ausgangspunkt in einem Argument der Philosophie. Es gibt keinen gradlinigen

21 De doc. ign. I n. 80 / 50,26–51,10.

22 De doc. ign. III n. 203,22–34 / 130,7–17.

23 De doc. ign. II n. 111,7–15 / 72,9–16.

24 De doc. ign. I n. 43,4–22 / 30,22–31,12.

25 De doc. ign. I n. 78,2 / 49,27.

26 De doc. ign. I n. 87,3–10 / 54,21–55,2.

Aufstieg vom Geschöpflichen zum Göttlichen etwa in der Form eines Beweises. Der Zusammenhang von Philosophie und Theologie ist ein anderer. Die Negation ist nicht gradlinig, sondern belässt der Theologie ihren zirkulären Charakter. Was bedeutet das für die Philosophie? Doch wohl nur, dass es auch umgekehrt für sie keine gradlinigen, direkten Argumente von der Theologie her gibt. Cusanus wird nicht müde, immer wieder zu mahnen, dass es vom Göttlichen und Absoluten kein anderes Wissen gibt als das des Nichtwissens. Wie gesehen, gibt es für ihn in Ontologie und Kosmologie keine absolute Position, es gibt nur Polaritäten und die Dynamik dazwischen. Möglichkeit und Wirklichkeit sind begrenzt und in einander verschränkt; das Größte und Kleinste sind begrenzt und in einander eingeschränkt. Das Absolute ergibt sich erst aus der Negation dieser Polaritäten. Das Entscheidende für die Philosophie ist dabei nun, dass mit der Negation jedes absoluten Ausgangspunktes die Philosophie selbst zirkulär wird. Die Polaritäten des Geschöpflichen begründen sich kraft der Negation gegenseitig und erst dieses zirkuläre Begründungsverhältnis stellt diejenige unwissend-wissende Philosophie bereit, von der her sich eine Theologie aufbauen kann, die ihrerseits wiederum zirkulär ist. Philosophie und Theologie bedingen sich so gegenseitig, ohne dass sie sich auseinander begründen lassen.

Dies wird sogleich klar, wenn man sieht, wie Cusanus die vertikale Seinspolarität philosophisch zu begründen sucht. Um die widersprüchliche Lage des begrenzt-unbegrenzt Größten innerhalb des Seins zu erklären, zieht er nämlich tatsächlich die horizontale Polarität zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit heran. Dies macht er schon beim oben besprochenen Zahlenbeispiel:

Der Aufstieg in der Zahlenreihe ist also einsichtigerweise aktuell begrenzt, doch steht jene Zahl in Möglichkeit zu einer anderen.<sup>27</sup>

Jede Zahl auf der Zahlenreihe ist eine Verbindung von Möglichkeit und Wirklichkeit. Sofern nun die größte Zahl in Wirklichkeit ist, stellt sie die obere Grenze der Zahlenreihe dar, sofern sie aber in Möglichkeit ist, kann man ihr noch etwas dazu zählen und die Zahlenreihe erscheint unbegrenzt. Entscheidend dabei ist nun die dynamische Fassung der Verbindung von Möglichkeit und Wirklichkeit. Eine wirkliche Zahl ist stets ein aus der Möglichkeit Wirkliches, d. h. ein tatsächliches Dazuzählen von Dazuzählbarem oder ein tatsächliches Abzählen von Abzählbarem und insofern verhält sie sich dynamisch. Jede wirkliche Zahl hat so die Möglichkeit, sich auf der Zahlenreihe auf- oder abwärts zu bewegen. Die Zahlenreihe wird also von der Möglichkeit-Wirklichkeit-Dynamik durchschnitten, wodurch sie selbst sich ebenfalls als dynamisch erweist. Obwohl es auf dieser Zahlenreihe eine aktuell größte Zahl gibt, ist ihre Größe dennoch niemals jenseits von Abzählbarkeit und Abzählen. Weder gibt es eine größte Zahl als Vorgriff auf die unendliche Abzählbarkeit, ohne diese tatsächlich abzählen zu müssen, noch gibt es sie als Vorgriff auf das unendliche Abzählen, ohne es am Abzählbaren realisieren zu müssen.

---

27 De doc. ign. I n. 13,20–21 / 12,12–13: *Quare manifestum est ascensum numeri esse finitum actu et illum in potentia fore ad alium.*

Den Vorgriff auf das Unendliche gibt es bei Cusanus nicht innerhalb des Seins, auch nicht des mathematischen, sondern nur in der alles Seiende negierenden Form. So spricht er im ersten Buch etwa von einem „Erfassen in einfacher Intellektion“ (*simpliciter intellectione apprehendere*), das „alle mathematischen Figuren überspringen“ (*omnes mathematicas figuras transilire*) muss,<sup>28</sup> um zum schlechthin Größten zu gelangen. Mathematische Figuren sind stets „aus der Möglichkeit heraus“ (*ex possibili*) wirklich, „sowie aus der Linie das Dreieck erzeugt wird“ (*sicuti ex linea triangulus educitur*). Wenn nun Cusanus in einer Art Vorgriff von einer unendlichen Linie spricht, meint er dabei eben nicht, dass er in der Lage ist, diese Linie bis ins Unendliche hinein ziehen zu können. Vielmehr wird gerade jene dynamische Verschränkung von Möglichkeit und Wirklichkeit negiert, so dass „die unendliche Linie all das in unendlicher Weise wirklich ist, was in der Möglichkeit der endlichen Linie liegt“ (*infinita linea est omnia illa actu infinite, quae in potentia sunt finitae*). In ihr fallen also jenseits aller endlichen Figürlichkeit alle mathematischen Figuren zusammen. Alle Figuren, die in der endlichen Linie möglich sind, wie Dreieck, Kreis und Kugel, sind im Unendlichen identisch: die eine unendlich wirkliche Linie.<sup>29</sup> Man muss aber die Negation alles Seienden gemäß der Disproportionalität zwischen dem Endlichen und Unendlichen noch weiter ziehen. Sofern nämlich die unendliche Linie in ihrer Koinzidenz und ihrer Negation das absolut Größte selbst ist, das mit dem Kleinsten zusammenfällt, ist sie nicht allein das in Wirklichkeit, was in der endlichen Linie möglich ist, sondern sie ist in Wirklichkeit, was überhaupt möglich ist:

Das Größte ist in vollendeter Wirklichkeit all das, was in der Möglichkeit der absoluten Einfachheit liegt.<sup>30</sup>

Da die endliche Linie stets eine endliche Wirklichkeit ist, die nur in Möglichkeit zu einer weiteren endlichen Verwirklichung steht, kann die unendliche Linie nicht die Verwirklichung dessen sein, was in der endlichen Linie in Möglichkeit ist. Sonst wäre sie Teil der Graduation zwischen dem Größten und Kleinsten. Dieser Umstand erklärt den etwas eigenartigen Status der ‚Geometrie im Unendlichen‘, die Cusanus im ersten Buch betreibt, um „auf dem Wege des Symbols“ (*symbolice investigare*)<sup>31</sup> zum schlechthin Größten hinzuführen. Die unendlichen Figuren kommen nämlich in ihrer Eigenschaft als Vollendung dessen in Blick, was in den endlichen Figuren möglich ist und suggerieren so, dass sie in der bloßen Verlängerung der endlichen Geometrie zustande kämen, als Vorgriff auf das Unendliche als der höchsten Stufe der Graduation zwischen dem Größten und Kleinsten. Deshalb kann Cusanus nicht dabei stehen bleiben, bei aller anschaulicher Nützlichkeit einer solchen ‚Geometrie im Unendlichen‘. Es braucht einen weiteren Schritt:

---

28 De doc. ign. I n. 29,12–16 / 21,14–17.

29 De doc. ign. I n. 42 / 30,8–18.

30 De doc. ign. I n. 42,7–8 / 30,10–11: *ipsum maximum est actu maxime omnia illa, quae in potentia sunt simplicitatis absolutae*.

31 De doc. ign. I n. 33,6 / 24,15.

Dann aber müssen wir [...] die Verhältnisse der unendlichen Figuren im weiteren Aufstieg auf das unendlich Einfache in seiner Ablösung von aller Figürlichkeit übertragen<sup>32</sup>

Den Vorgriff auf das Unendliche gibt es nur als Negation des Endlichen. Natürlich bleibt hier die Frage, wie denn der menschliche Intellekt zu dieser Negation, zu diesem ‚Erfassen in einfacher Intellektion‘ des Unendlichen, fähig ist. Cusanus beschäftigt sich in späteren Schriften damit. Für jetzt ist festzuhalten, dass es im endlichen Sein, weil es horizontal stets dynamische Verbindung von Möglichkeit und Wirklichkeit ist, in der vertikalen Graduation keinen Vorgriff auf das Unendliche gibt, es sei denn in der Negation dieser dynamischen Verbindung. Die horizontale Polarität durchschneidet die vertikale und kann so der aporetischen Lage an deren Polen einen Sinn verleihen: Es gibt im Sein kein schlechthin Größtes oder Kleinstes, weil jedes Seiende ein aus Möglichkeit Wirkliches ist; dennoch gibt es die Graduation des Seienden zwischen einem Größten und Kleinsten, aber nur sofern diese als Grenze und Prinzip jenseits der dynamischen Verbindung in der Koinzidenz von Möglichkeit und Wirklichkeit liegen. Was im Seienden dynamisch ausgefaltet ist, liegt disproportional dazu in Gott eingefaltet.

Wenn man also jenes seinsdynamische Verhältnis negiert, gelangt man zur Koinzidenz von Möglichkeit und Wirklichkeit überhaupt; und wenn man es im Bereich der Geometrie negiert, gelangt man zur Koinzidenz von Möglichkeit und Wirklichkeit des Figürlichen. Im Kap. 3 des zweiten Buches macht Cusanus nun die nötige Präzisierung und lässt die unendliche Wirklichkeit des Figürlichen nicht mit der Möglichkeit der endlichen Linie verbunden sein, sondern lässt sie mit dem Punkt zusammenfallen. Der Punkt ist für ihn das Kleinste „im Hinblick auf die Quantität“ (*in respectu quantitatis*). Als solcher ist er die absolute Einfachheit und Einheit und die reine Möglichkeit zu all dem, was Größe hat, jedoch nicht als Möglichkeit, die zu dieser oder jener Größe verwirklicht wird, sondern eben in der Koinzidenz mit der unendlichen Wirklichkeit aller Größe überhaupt:

Es gibt indes nur einen Punkt, der nichts anderes ist als die unendliche Einheit selbst. Sie ist ja Punkt, der Grenze, Vollkommenheit und Ganzheit der Linie und der Quantität ist, indem er diese in sich einfaltet.<sup>33</sup>

So wie der Punkt also die Einfaltung der Quantität ist, findet Cusanus nun eine Reihe weiterer Fassungen der Einfaltung, je nachdem in welcher Hinsicht das Seiende betrachtet wird. Man findet im Kap. 3 folgende Begriffspaare, welche die Einfaltung des im Seienden Ausgefalteten bezeichnen: ‚Einheit-Alles‘ (*unitas-omnia*), ‚Einheit-Zahl‘ (*unitas-numerus*), ‚Punkt-Quantität‘ (*punctus-quantitas*), ‚Ruhe-Bewegung‘ (*quies-motus*), ‚Jetzt-Zeit‘ (*nunc-tempus*), ‚Identität-Verschiedenheit‘ (*identitas-diversitas*),

32 De doc. ign. I n. 33,28–30 / 24,21–23: *post haec [...] adhuc altius ipsas rationes infnitarum figurarum transsumere ad infinitum simplex absolutissimum etiam ab omni figura.*

33 De doc. ign. II n. 105,21–24 / 69,17–20: *Nec est plus quam unus punctus, qui non aliud quam ipsa unitas infinita, quoniam ipsa est punctus, qui est terminus, perfectio et totalitas lineae et quantitatis, ipsam complicans.*

‚Gleichheit-Ungleichheit‘ (*aequalitas-inaequalitas*), ‚Einfachheit-Teilung‘ (*simplicitas-divisio*), ‚Einheit-Andersheit‘ (*unitas-alteritas*), ‚Vollkommenes-Unvollkommenes‘ (*perfectum-imperfectum*).<sup>34</sup> Immer handelt es sich dabei aber um die eine Einfaltung, das eine absolut Größte, das mit dem Kleinsten zusammen fällt:

Nur das absolut Größte ist also in negativer Weise unendlich. Darum ist es allein das, was es nach all seinen Möglichkeiten sein kann.<sup>35</sup>

### I.3 Gradus contractionis

Nachdem Cusanus in den Kap. 1–3 geklärt hat, inwiefern Gott die Einfaltung und Ausfaltung alles Seienden ist, kann er nun im Kap. 4 den Begriff der Einschränkung behandeln. Wie nämlich schon in der obigen Passage über die Bewegung deutlich geworden ist, braucht Cusanus den Begriff der Einschränkung genau um die Einfaltung und Ausfaltung im Bereich des Geschöpflichen anzuzeigen, d. h. sofern sie disproportional von der Einfaltung und Ausfaltung in Gott abgehoben ist. Diese eingeschränkte Ein- und Ausfaltung, von der das Kap. 5 handelt, führt ihn dann schließlich im Kap. 6 zu den verschiedenen Graden des Seienden. Die Kap. 4–6 bilden somit eine fortlaufende Argumentationskette zur Einspannung des Seienden in die vertikale Polarität zwischen dem Größten und dem Kleinsten.

Zunächst, im Kap. 4, stellt Cusanus scheinbar eine Proportion zwischen Gott und Geschöpf auf, bzw. zwischen der göttlichen und der geschöpflichen Weise von Ein- und Ausfaltung:

Wir stellen also die Behauptung auf, dass das, was wir im ersten Buch über das absolut Größte kennengelernt haben, so wie es als Absolutes dem Absoluten in unbedingter Weise zukommt, dem Eingeschränkten in eingeschränkter Weise zukomme.<sup>36</sup>

So gibt es im Geschöpflichen ebenfalls eine Einfaltung alles Seienden, aber eben nicht in absoluter, sondern in eingeschränkter Weise. Cusanus nennt sie „Welt oder Universum“ (*mundus sive universum*). Das Universum ist „das eingeschränkt Größte“ (*maximum contractum*) und als eingeschränkte Einfaltung „in eingeschränkter Weise das Sein aller Dinge“ (*contracte id quod sunt omnia*). In ihm sind alle Dinge „in eingeschränkter Einfachheit und Ununterschiedenheit“ (*cum contracta simplicitate et indistinctione*). Cusanus kehrt zurück zu seinem Beispiel aus der Geometrie und stellt das Universum auf dieselbe Stufe wie die unendliche Linie: Wie die unendliche Linie in Wirklichkeit alles ist, was im Figürlichen möglich ist, so ist das Universum in Wirklichkeit alles, was

34 De doc. ign. II n. 105–107 / 69–70.

35 De doc. ign. II n. 97,1–2 / 64,14–15: *Solum igitur absolute maximum est negative infinitum. Quare solum illud est id, quod esse potest omni potentia.*

36 De doc. ign. II n. 112,11–14 / 73,4–7: *Igitur quae in primo libro de absoluto maximo nobis nota facta sunt, illa ut absoluta absoluto maxime conveniunt, contracto contracte convenire affirmamus.*

im Seienden möglich ist. Das Universum erscheint also als das Sein in vollendeter Wirklichkeit und somit als das Maß alles Seienden.<sup>37</sup> Wie zuvor bei der unendlichen Linie, gibt es deshalb auch beim Universum die eigenartige Zwischenstellung zwischen den seienden Dingen und dem Absoluten: Zum einen ist es durch Negation unterschieden von den Dingen, die stets aus der Möglichkeit wirklich und darin in Möglichkeit zu weiterer Verwirklichung hin sind. Zum andern besteht aber auch das Universum in einer Art *conexio* von Wirklichkeit und Möglichkeit, weil es vollendete Wirklichkeit dessen ist, was im Seienden möglich ist. Genau diese universale, aber immer noch geschöpfliche *conexio* im Unterschied zum göttlichen Zusammenfall von absoluter Wirklichkeit und absoluter Möglichkeit macht nun den eigentlichen Sinn der *contractio* aus. Ein Unterschied, der leicht übersehen werden kann, denn es sieht auf den ersten Blick so aus, „als ob sich die absolute Notwendigkeit ohne Beimischung mitteilen würde und in Einschränkung in ihrem Gegenteil begrenzt würde“ (*quasi absoluta necessitas se communicet absque permixtione et in eius opposito contracte terminetur*).<sup>38</sup> Doch ein absolut Notwendiges gibt es unter den Geschöpfen nicht. Wiederum wird der Aufstieg vom Eingeschränkten zum Absoluten durchschnitten von der horizontalen Polarität und verhindert so jegliche Proportion. Denn die Notwendigkeit, die dem Universum zukommt, bleibt stets eingeschränkt in das dynamische Verhältnis von Möglichkeit und Wirklichkeit konkreter Dinge. Das Universum ist nicht die Einfaltung all dessen, was überhaupt möglich ist, sondern all dessen, was im Seienden möglich ist. Deshalb ist seine All-Wirklichkeit dennoch in *conexio* mit Möglichkeit, jedoch nicht sofern es aus der Möglichkeit heraus wirklich wäre, sondern sofern es in der Seinsdynamik eingeschränkt bleibt.

Während also in Gott als der absoluten Einheit Möglichkeit und Wirklichkeit zusammenfallen, so dass er selbst den kontradiktorischen Gegensatz von Notwendigkeit und Möglichkeit eint, bleibt die Einheit des Universums eine geschöpfliche *conexio*. Doch gerade in dieser Fassung des Universums als Verbindung von Wirklichkeit all dessen, was möglich ist, und Möglichkeit all dessen, was wirklich sein kann, gibt es auch beim ihm einen Zusammenfall der Gegensätze, jedoch den der konträren Gegensätze. Denn wie die unendliche Linie nichts anderes ist als der Punkt, und damit Wesen und Wirklichkeit alles Figürlichen, d. h. aller konträren Gegensätze im Bereich der Quantität, so ist das universale Sein zugleich Grenze und Prinzip alles Seienden. Als *conexio* von All-Wirklichkeit und All-Möglichkeit ist es zugleich das Größte und das Kleinste, in dem alles konträr entgegengesetzte Mehr oder Weniger an Sein zusammenkommt. Doch weil diese Koinzidenz stets in den Gegensätzen, die Einheit stets in der Vielheit ist, muss sie von der Koinzidenz des Absoluten unterschieden werden, genauso wie oben die unendliche Linie vom absolut Unendlichen unterschieden werden musste.

Dieser Unterschied zwischen den beiden Weisen der Koinzidenz scheint nun tatsächlich in der Verschiedenheit der Gegensätzlichkeit zu liegen, die in der Koinzidenz geeint wird. Das Universum ist demnach der Zusammenfall aller konträren Gegensätze,

---

37 De doc. ign. II n. 113 / 73,8–21.

38 De doc. ign. II n. 114,14–15 / 74,3–4.

während der Zusammenfall aller kontradiktorischen Gegensätze nur dem Absoluten zukommt.<sup>39</sup> Zwar deutet Cusanus hier nur an, doch legt die bisherige Argumentation vom Seinsdynamismus her eine solche Sicht nahe. Dieser besagt nämlich, dass die seienden Dinge stets ein aus der Möglichkeit Wirkliches sind, und darin zugleich in Möglichkeit zu weiterer Verwirklichung stehen. Ein Ding in Möglichkeit steht dabei in konträrer Gegensätzlichkeit zu seiner Wirklichkeit, was bedeutet, dass sie nicht zugleich der Fall sein können, es aber sein kann, dass beide nicht der Fall sind. Ist ein Ding wirklich, dann ist es nicht mehr in Möglichkeit; ist es in Möglichkeit, dann ist es noch nicht wirklich. Wenn aber ein Ding nicht wirklich ist, dann muss es nicht in Möglichkeit sein, sondern kann auch in einer weiteren Verwirklichung sein; und wenn es nicht in Möglichkeit ist, bleibt der Grad seiner Verwirklichung offen. Der Seinsdynamismus eröffnet eine vertikale Abstufung des Seienden in konträren Gegensätzen. Diese konträre Gegensätzlichkeit wird nun an den äußersten Grenzen dieser Abstufung am höchsten. Das Größte und das Kleinste stehen in konträrem Gegensatz zueinander. Das Größte ist aber nicht die Wirklichkeit schlechthin ohne jegliche Möglichkeit, sondern, wie gesehen, die vollkommene Verwirklichung all dessen, was im Seienden möglich ist. Es ist also zwar deshalb das Größte, da es nicht in Möglichkeit zu einer weiteren Verwirklichung steht, aber nicht, weil es die Wirklichkeit schlechthin ist, sondern weil es durch seine Verschränkung mit dem, was im Seienden möglich ist, nicht in Möglichkeit zu einer weiteren Verwirklichung sein kann. Dass das Universum tatsächlich das Größte im Sein ist, ohne absolut das Größte zu sein, hat also seinen letzten Grund darin:

Das ist eine Folge des Mangels, denn die Möglichkeit, d. h. die Materie erstreckt sich nicht weiter.<sup>40</sup>

Aufgrund dieses Mangels bestimmt Cusanus das Universum als „privativ unendlich“ (*privative infinitum*) in Abgrenzung zu Gott, der „negativ unendlich“ (*negative infinitum*) ist.<sup>41</sup> Das Entscheidende für die Koinzidenz ist nun, dass das Größte in seiner Fassung als privative Unendlichkeit zu einem Nicht-Größten nicht im kontradiktorischen Widerspruch steht, wie dies beim schlechthin Größten der Fall ist, sondern im konträren. Ein Ding, das in bestimmter Weise in Möglichkeit ist, steht hingegen in kontradiktorischem Gegensatz zur All-Wirklichkeit, die jegliche Möglichkeit negiert. Deshalb bestimmt Cusanus Gott, sofern er alles in sich einfaltet, auch alles Mögliche, als die Koinzidenz der kontradiktorischen Gegensätze, was jedoch unseren Geist übersteigt. Wenn aber die All-Wirklichkeit selbst auch nur in *conexio* mit der Möglichkeit besteht, dann steht sie nur noch in konträrer Gegensätzlichkeit zu einem Ding, das in bestimmter Weise in Möglichkeit ist. Umgekehrt gilt dies auch für das Kleinste als Prinzip alles Sei-

39 De doc. ign. II n. 113,2–10 / 73,8–16: *Deus est absoluta maximitas atque unitas, absolute differentia atque distantia praeveniens atque uniens, uti sunt contradictoria, quorum non est medium. [...] mundus sive universum est contractum maximum atque unum, opposita praeveniens contracta, ut sunt contraria.*

40 De doc. ign. II n. 97,7–8 / 64,19–20: *Hoc quidem ex defectu evenit. Possibilitas enim sive materia ultra se non extendit.*

41 De doc. ign. II n. 97,1–5 / 64,14–17.

enden. Es ist nicht derart in Möglichkeit zu allen wirklichen Dingen, dass diese zu ihm in kontradiktorischem Widerspruch stehen würden. Vielmehr ist die erste Möglichkeit selbst nur in der *conexio* mit der Wirklichkeit, sofern sie eben nicht schlechthin Möglichkeit ist, sondern stets Möglichkeit all dessen, was im Seienden wirklich sein kann.

Wenn Cusanus also das Größte und das Kleinste im Sein zusammenfallen lässt, und von der Einfaltung alles Seienden spricht, so dass die universale Einheit zugleich Grenze und Prinzip alles Seienden ist, dann meint er mit dieser Einfaltung nicht die Koinzidenz aller seienden Dinge, als stünden sie im kontradiktorischen Gegensatz zu ihr. Dann würde er nämlich das Universum an die Stelle des Absoluten rücken. Dies würde bedeuten, dass die Dinge gar nicht als eigene Teile des Universums subsistieren könnten. Sie wären das Wesen des Universums selbst, es gäbe keine Vielheit, alles wäre die ununterschiedene Einheit. Dies kommt aber nur der absoluten Einheit zu, in der jenseits kontradiktorischer Gegensätze alles ein Wesen ist. Dort sind das Größte und Kleinste absolut, d. h. uneingeschränkt und in doppelter Negation außerhalb des Seinsdynamismus. Die absolute Einfachheit unendlicher Möglichkeit und die absolute Größe unendlicher Wirklichkeit gibt es im Bereich des Geschöpflichen nicht, auch nicht als Prinzipien. Dies bedeutete der Zusammenbruch der sich durchkreuzenden Polaritäten des Seins, weil auf der einen Seite die Pole des Kleinsten und der Möglichkeit in eins fallen würden, und auf der anderen Seite die Pole des Größten und der Wirklichkeit. Dann gäbe es keine dynamische Mitte, kein eigenständiges Sein der Dinge mehr. Fasst man aber das Universum als eingeschränkte Einfaltung, d. h. als Koinzidenz der konträren Gegensätze, dann können die seienden Dinge weiterhin von ihm unterschieden werden:

Das All ist deshalb, obwohl es weder Sonne noch Mond ist, dennoch in der Sonne Sonne und im Monde Mond.<sup>42</sup>

Das Bisherige zusammenfassend kann man sagen, Einschränkung bedeutet, dass das geschöpfliche Sein in seiner Einfaltung stets in den konträr entgegengesetzten Einzeldingen ausgefaltet existiert, sei es nun gefasst als universales Sein oder als prinzipielles Sein. Ob man die Einheit des Seins in den vielen Seienden als größte Einheit aus dem Vielen oder als kleinste Einheit zum Vielen hin bestimmt, kommt auf dasselbe heraus, beides meint die Koinzidenz aller konträren Gegensätze.

Wenn aber das eine universale Sein nur in der Einschränkung in den vielen Einzeldingen existiert, was bedeutet dies für das Einzelding selbst? Dieser Frage geht Cusanus im Kap. 5 nach und kommt zum Schluss:

Und jedwedem ist im Universum das Universum selbst – obwohl das All in jedwedem auf die eine Weise ist und jedwedem auf andere Weise im All.<sup>43</sup>

Universum und Einzelding stehen zueinander wie das vollendet Wirkliche zum Teil-Verwirklichten dessen, was im Sein möglich ist. Das Einzelding ist im Universum das

42 De doc. ign. II n. 115,13–14 / 74,19–20: *Unde universum, licet non sit nec sol nec luna, est tamen in sole et in luna luna.*

43 De doc. ign. II n. 118,15–17 / 77,4–6: *et quodlibet in universo est ipsum universum, quamvis universum in quolibet sit diverse et quodlibet in universo diverse.*

Universum selbst, weil es darin nicht eine Teil-Verwirklichung neben anderen ist, sondern mit diesen zum einen vollendet Wirklichen zusammenfällt. Umgekehrt ist das Universum im Einzelding, weil dieses als Teil-Verwirklichung in Möglichkeit zu jeder anderen Teil-Verwirklichung steht. So ist in jedem Ding das Universum als Grenze und Prinzip präsent, die bleibende Einheit und Gleichheit dessen, was in Vielheit und Verschiedenheit eingeschränkt existiert.

Da nun aber das Universum nur in Teil-Verwirklichungen existiert und diese untereinander verschieden sind, „so bewirkt dieser Umstand, dass alles in verschiedener gradweiser Abstufung Sein hat“ (*hoc fecit omnia in diversis gradibus esse*).<sup>44</sup> Schon im Kap. 1 des zweiten Buches stellt Cusanus die These der Seinsgradation auf:

Da wir in den Gegensätzen Überschreitendes und Überschrittenes finden, etwa im Einfachen und Zusammengesetzten, im Abstrakten und Konkreten, im Formalen und Materialen, Vergänglichen und Unvergänglichen usw., deshalb kommt man nicht zum reinen Gegenteil oder zu dem, in dem die Gegensatzglieder in genau gleicher Weise zusammentreffen. Alles besteht also aus entgegengesetzten Bestandteilen in gradweiser Verschiedenheit, indem es vom einen mehr, vom anderen weniger besitzt, und auf diese Weise die Natur des einen der Gegenteile dadurch erreicht, dass die eine der gegensätzlichen Bestimmungen die andere besiegt.<sup>45</sup>

Was dort angedeutet ist, erhält nun seine Begründung durch die Seinsdynamik. Alles Seiende ist jeweils eine bestimmte Wirklichkeit von Möglichem, die je nach Verwirklichung größer oder kleiner ist. Die dynamische Fassung dieser Verwirklichung als bewegte *conexio* lässt aber die Dinge einander überschreiten. Ein Seiendes, in dem etwas verwirklicht ist, was in einem anderen nur der Möglichkeit nach ist, wird so zum Überschreitenden (*excedens*) des Überschrittenen (*excessum*). In größerer Verwirklichung übersteigt so das Einfache das Zusammengesetzte, das Abstrakte das Konkrete, das Formale das Materiale oder das Unvergängliche das Vergängliche. Überschreitendes und Überschrittenes verhalten sich aber gegensätzlich zueinander, denn es gibt kein Ding, in dem sie „in genau gleicher Weise zusammentreffen“ (*concurrant praecise aequaliter*); doch bedeutet dies keinen kontradiktorischen Gegensatz, weil man bei ihnen „nicht zum reinen Gegenteil kommt“ (*ad alterum purum oppositorum non devenitur*). Ein Ding kann zwar nicht in derselben Weise zugleich einfach und zusammengesetzt sein, doch bleibt das Einfache auf das Zusammengesetzte als sein Überschrittenes, ohne das es nicht ein Einfaches sein könnte, verwiesen, genauso wie das Universum Einheit in Vielheit ist, ohne selbst Vielheit zu sein. So besteht alles Seiende „aus entgegengesetzten Bestandteilen in gradweiser

44 De doc. ign. II n. 120,10–11 / 78,3–4.

45 De doc. ign. II n. 95,1–9 / 63,10–17: *Quoniam in oppositis excedens et excessum reperimus, ut in simplici et composito, abstracto et concreto, formali et materiali, corruptibili et incorruptibili et ceteris, hinc ad alterum purum oppositorum non devenitur, aut in quo concurrant praecise aequaliter. Omnia igitur ex oppositis sunt in gradus diversitate habendo de uno plus, de alio minus, sortiendo naturam unius oppositorum per victoriam unius supra aliud.* Wilpert/Senger übersetzen hier *excedens* und *excessum* mit „ein Mehr oder Weniger“. Kurz zuvor, in n. 91,9 / 61,8, haben sie dasselbe Begriffspaar mit ‚Überschreitendes und Überschrittenes‘ übersetzt. Ich brauche diese Variante auch hier, da sie mehr das Dynamische der vertikalen Abstufung betont, vgl. das Folgende.

Verschiedenheit“ (*ex oppositis sunt in gradus diversitate*), ohne dass zwei Dingen genaue Gleichheit zukommt. Denn auch die geschöpfliche Gleichheit gibt es nur als gradweises Überschreiten des Ungleichen, und nicht etwa als kontradiktorischer Gegensatz dazu.

Weil nun alles im Universum ist und das Universum in allem, und dadurch alles in einer Seinsgradation zusammenhängt und geordnet ist, räumt Cusanus dem Universum eine Vorrangstellung ein, jedoch nur so, „als ob es in der Naturordnung als das Vollkommenste allem voran ging“ (*quasi ordine naturae ut perfectissimum praecessit omnia*). Die Einzeldinge existieren zwar nur als Einschränkungen des universalen Seins, doch letztlich sind sie es, die in Wirklichkeit existieren. Dem Universum kommt so eine *quasi*-Mittlerrolle zwischen dem Schöpfergott und den einzelnen Geschöpfen zu, nur so „als ob Gott durch das Universum vermittelt“ (*deum quasi mediante universo*) in allem wäre.<sup>46</sup> Die Vorrangstellung und Mittlerrolle des Universum verbleibt also ganz in seiner Einschränkung. Für Cusanus ist klar, dass alle seienden Dinge „zugleich mit dem Universum ins Sein traten“ (*simul cum universo in esse prodierunt*)<sup>47</sup> und dass „es zwischen dem Absoluten und dem Eingeschränkten kein Mittleres gibt“ (*nec cadit [...] medium inter absolutum et contractum*)<sup>48</sup>.

Diese *quasi*-Mittlerrolle des Universums betrachtet Cusanus anschließend im Kap. 6 etwas näher und führt in diesem Zusammenhang die Universalien (*universalia*) ein, die allgemeinen Seienden. Auch wenn er es bis hierher nicht explizit gemacht hat, war klar, dass es sich beim Universum um das Allgemeine handelt. So wie die unendliche Linie nichts anderes sein kann als die allgemeine Linie, in der alle Linien enthalten sind, so ist auch das Universum nichts anderes als das allgemeine Sein alles Seienden. Die Einschränkung gibt dabei das Verhältnis vom Allgemeinen zum Einzelnen an. Wie aber die Einzeldinge gemäß ihrer Seinsdynamik in einer vertikalen Seinsgradation geordnet sind, so findet sich ebenfalls im Allgemeinen eine Graduation:

So gibt es eine gradweise Abstufung des Allgemeinen. Es existiert nach einer gewissen Ordnung der Natur in gradweiser Abstufung vor dem Ding, das es in seiner aktuellen Existenz einschränkt.<sup>49</sup>

Weil das eingeschränkt Größte trotz der Negation der Seinsdynamik auf diese bezogen bleibt, – weshalb man bei dieser ersten Negation mit Cusanus eher von *privation* sprechen sollte –, ist es als Grenze selbst ein Teil der vertikalen Seinsgradation. Dies bedeutet, dass die Einschränkung innerhalb dieser Graduation vom Größeren zum Kleineren verläuft. Und da sich die Seinsgradation durch die Dynamik zwischen Möglichkeit

---

46 De doc. ign. II n. 117,7–10 / 76,6–9. Wilpert/Senger übersetzen an diesen beiden Stellen das *quasi* mit ‚gewissermaßen‘ und ‚gleichsam‘. Letzterer Begriff benutzen sie auch in De doc. ign. II n. 104,3 / 68,15. Es empfiehlt sich hier jedoch die Übersetzung mit dem stärkeren ‚als ob‘, wie sie es in De doc. ign. II n. 114,14 / 74,3 verwendet haben, vgl. das Folgende. Zum *quasi*-Begriff vgl. auch weiter unten, S. 308.

47 De doc. ign. II n. 116,7 / 75,2.

48 De doc. ign. II n. 150,11–12 / 95,29.

49 De doc. ign. II n. 124,13–15 / 80,2–4: *Et ita universalia sunt illa secundum gradus suos, quae ordine quodam naturae gradatim ante rem, quae actu ipsa contrahit, existunt.*

und Wirklichkeit ebenfalls als dynamisch erweist, hindert für Cusanus nichts daran, dass das Universums durch verschiedene Seinsgrade hindurch vermittelt in den Einzel dingen einschränkt wird. Dies ist genau der ontologische Ort der Universalien, nämlich „vor den Dingen“ (*ante rem*), „nicht als ob das Allgemeine vor der Einschränkung in anderer Weise wirklich wäre“ (*non quod sint actu ante contractionem aliter*)<sup>50</sup>, sondern stets gefasst als eingeschränkt „in den Dingen“ (*in rebus*)<sup>51</sup>. Wie also das Universum die Vermittlung zwischen dem Absoluten und den Dingen ist, so ist seine Einschränkung wiederum durch die verschiedenen Grade der Universalien vermittelt. Cusanus kennt drei solcher allgemeinen Grade:

Das All ist also gleichsam die Allheit der zehn allgemeinsten Begriffe, dann folgen die Gattungen, darauf die Arten.<sup>52</sup>

*Generalissima*, *genera* und *species* sind natürlich logische oder erkenntnistheoretische Begriffe, die hier ontologisch verwendet werden. Cusanus ist sich dessen durchaus bewusst, er zeigt es mit *quasi* an. Auch wenn die Ontologie beim Allgemeinen auf erkenntnistheoretische Begrifflichkeit angewiesen ist, dürfen die Disziplinen nicht miteinander vermischt werden. So unterscheidet er von den Universalien in den Dingen die Universalien außerhalb der Dinge (*extra res*), wie sie „durch Abstraktion“ (*per abstractionem*) des Intellekts zustande kommen.<sup>53</sup> Cusanus führt hier nicht weiter aus und verweist wiederum auf seine Schrift ‚De coniecturis‘, wo er davon spreche, wie die Einheit des Universums als eine zweite Einheit von der ersten, absoluten Einheit abhängt, selbst in den zehn Kategorien (*praedicamenta*) eingeschränkt sei und sich in einer zweiten und dritten Einheit weiter einschränke,<sup>54</sup> „um vermittelt durch sie zu den Einzeldingen abzustiegen“ (*ut eius medio in particulare deveniat*).<sup>55</sup>

Es scheint demnach innerhalb der Seinsgradation ein gewisser Bruch vorzuliegen, nämlich zwischen dem Einzelnen und dem Allgemeinen, oder wie Cusanus diesen Bruch zwei Kapitel früher nennt, zwischen dem Konkreten und dem Abstrakten. Denn das Konkrete bedeutet Einschränkung (*contractio*) „zu etwas, d. h. um das oder jenes zu sein“ (*ad aliquid, ut ad essendum hoc vel illud*), das Abstrakte hingegen ist „eingeschränktes Wesen“ (*quiditas contracta*).<sup>56</sup> Nach allem Bisherigen kann man diesen Bruch am besten als Negation der Seinsdynamik bezeichnen. Universalien sind nicht aus der Möglichkeit heraus wirklich, sondern sind vollendete Wirklichkeit dessen, was im Seienden möglich ist. Als solche bleiben sie aber auf das dynamisch Seiende verwiesen, weshalb die Negation besser als erste Negation (oder als Privation) von der zweiten Negation, die das Absolute in völliger Seins-Jenseitigkeit aufweist, unterschieden wird.

50 De doc. ign. II n. 125,6–7 / 80,13.

51 De doc. ign. II n. 126,16 / 81,8.

52 De doc. ign. II n. 124,13–14 / 80,1–2: *Est igitur universum quasi decem generalissimorum universitas, et deinde genera, deinde species.*

53 De doc. ign. II n. 125,16–17 / 80,21–22.

54 De doc. ign. II n. 123,9–22 / 79,7–18.

55 De doc. ign. II n. 124,9–10 / 79,26–27.

56 De doc. ign. II n. 116,14–20 / 75,8–13.

Darum gibt es auch bei den Universalien verschiedene Grade, und nicht bloß das eine Universum. Wenn das Allgemeine die Wirklichkeit dessen ist, was möglich ist, kann sie nämlich größer oder kleiner sein, je nachdem auf welchen Bereich des dynamisch Seienden sich seine Privation richtet. Dann aber ist das Reich der Universalien kein statischer Ideenhimmel, sondern selbst dynamisch verfasst. Obwohl gemäß der Hierarchie der Graduation von oben nach unten – der vergleichbare Aufbau von unten, d. h. vom Universum als Kleinstem fehlt hier – das Allgemeine das Sein an die Einzeldinge vermittelt, existiert es dennoch nur in diesen und erhält von diesen seine Beschränkung. Selbst das universale Sein in seiner höchsten Negation bleibt kategoriales Sein.

#### I.4 Modi essendi

Nach der Beschreibung der vertikalen Polarität des Seins geht Cusanus im Kap. 7 über zur horizontalen Polarität, und zwar unter dem Titel: „Die Dreifaltigkeit des Alls“ (*De trinitate universi*).<sup>57</sup> Die Einheit des Universums besteht in einer gewissen Dreifaltigkeit. Dieses In-Sein ist jedoch anderer Natur als das In-Sein des Einen im Vielen. Es geht jetzt also nicht mehr um die Polarität zwischen dem Universum und dessen Einschränkung, vielmehr wird die Einschränkung selbst in ihrer eigenen Polarität betrachtet:

Kann doch die Einschränkung nicht ohne Einschränkungbares, Einschränkungendes und Verbindung beider sein, welche Verbindung durch das gemeinsame Tätigsein beider vollendet wird.<sup>58</sup>

Ein Seiendes als Einschränkung (*contractio*) des Universums ist in die Polarität zwischen dem Einschränkungbaren (*contrahibili*) und dem Einschränkungenden (*contrahente*) eingespannt. Dass es sich dabei um eine bleibende Polarität handelt, die nicht in den einen oder andern Pol aufgelöst werden kann, zeigt Cusanus durch „das gemeinsame Tätigsein beider“ (*per communem actum utriusque*) an, in dem ihre Verbindung (*nexus*) besteht. Es handelt sich dabei um nichts anderes als die Polarität zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit, durch deren Verbindung sich das Seiende als dynamisch erweist. Was also bisher für die Begründung herangezogen worden ist, wird nun selbst zum Thema gemacht. Der Ternar von *contrahibilis-contrahens-contractio* stellt dabei nur den Übergang zur Begrifflichkeit her, wie sie Cusanus im Weiteren verwendet. Zunächst spricht Cusanus vom Ternar *possibilitas-necessitas-nexus*:

- *Possibilitas*: „Einschränkbarkeit bedeutet eine gewisse Möglichkeit.“ (*Contrahibilitas vero dicit quandam possibilitatem.*) Sie geht allem Seienden voran, das nur ist, weil es sein kann.<sup>59</sup>

---

57 De doc. ign. II n. 127,2 / 81,17.

58 De doc. ign. II n. 128,12–14 / 82,15–17: *Non potest enim contractio esse sine contrahibili, contrahente et nexu, qui per communem actum utriusque perficitur.*

59 De doc. ign. II n. 128,15–22 / 82,18–22.

- *Necessitas*: „Da das Einschränkende die Möglichkeit dahingehend angleicht, dass sie in eingeschränkter Weise dieses oder ein anderes ist“ (*Unde cum contrahens sit adaequans possibilitatem ad contracte istud vel aliud essendum*) und dadurch die Möglichkeit „nötigt und zusammenzieht“ (*necessitat et constringit*), wird sie „Notwendigkeit der Verknüpfung“ (*necessitas complexionis*) genannt.<sup>60</sup>
- *Nexus*: Die Einschränkung ist die Verbindung zwischen der Möglichkeit und der Notwendigkeit, „die durch eine Art Bewegung jene beiden vereint“ (*motu quodam illa unientis*) „zur Wirklichkeit dieses oder jenes Seins“ (*ad actu esse hoc vel illud*).<sup>61</sup>

Anschließend setzt Cusanus diese Dreifaltigkeit des Seins gleich dem Ternar *potentia-actus-nexus*.<sup>62</sup> Während die Gleichsetzung von *possibilitas* und *potentia* keine Schwierigkeiten bereitet, muss man bei der Gleichsetzung von *necessitas* und *actus* genauer hinschauen, zumal ja Cusanus soeben die Verbindung zwischen Möglichkeit und Notwendigkeit als *actus* charakterisiert hat. Man muss also die Wirklichkeit, sofern sie Notwendigkeit bedeutet, unterscheiden von der Wirklichkeit dieses oder jenes Seienden. Diese Doppeldeutigkeit gibt es auch auf Seiten der Möglichkeit. Cusanus bestimmt nämlich die Wirklichkeit dieses oder jenes Seienden auch als „bestimmte Möglichkeit“ (*determinata possibilitas*),<sup>63</sup> die von der Möglichkeit als Sein-Können unterschieden werden muss. Es gibt also eine gewisse Spannung sowohl im Begriff der Möglichkeit als auch in dem der Wirklichkeit; und es wird sich weiter unten<sup>64</sup> zeigen, dass diese doppelte Spannung gerade die horizontale Polarität des Seins ausmacht. Denn in ihr ist der *nexus*, bzw. die *conexio*, wie Cusanus es später ausdrückt, als bleibende Mitte konstituiert, nämlich als Bewegung.

Weiter fasst Cusanus die Dreifaltigkeit des Seins als drei Seinsweisen (*tres modi essendi*), jedoch nicht sofern das Seiende aus Möglichkeit, Wirklichkeit und deren Verbindung als seinen Teilen bestehen würde, sondern weil das Seiende in verschiedener Weise möglich, wirklich oder wirklich aus Möglichem ist. Es handelt sich dabei aber nicht um alternative Weisen des Seienden, vielmehr gibt es dieses nur als Einheit der drei Weisen, „da ohne sie nichts existiert“ (*quoniam sine illis nihil est*), „noch ist eine Seinsweise ohne die anderen aktuell wirklich“ (*neque est unus sine alio actu*). Cusanus bringt das Beispiel einer Rose, „die im Rosenstock während des Winters der Möglichkeit nach steckt und der Wirklichkeit nach im Sommer erscheint“ (*quae est in rosario in potentia in hieme et in actu in aestate*). Das Beispiel soll zeigen, wie ein Seiendes „von der Seinsweise der Möglichkeit zu der der wirklichen Bestimmtheit übergegangen ist“ (*transivit de uno modo essendi possibilitatis ad determinatum actu*). Wie jedoch die Rose nur

60 De doc. ign. II n. 129 / 82,23–83,11.

61 De doc. ign. II n. 130,1–9 / 83,12–19.

62 De doc. ign. II n. 130,10–12 / 83,20–21.

63 De doc. ign. II n. 130,33 / 83,15.

64 Siehe S. 29.

als Einheit von ihrer Wirklichkeit im Sommer und ihrer Möglichkeit im Winter und darüber hinaus noch von ihrem notwendigen Wirklichsein existieren kann, bzw. wie die bestimmte Wirklichkeit der Rose im Sommer nur aktuelle Wirklichkeit der Rose sein kann, weil sie ihre Möglichkeit im Winter sowie deren Notwendigkeit jenseits der Jahreszeiten mit umfasst, bleibt noch ungeklärt. Es müssen zunächst die einzelnen *modi essendi* eigens behandelt werden. Für jetzt bleibt festzuhalten, dass die drei Seinsweisen allgemein genommen, d. h. nicht sofern sie von diesem oder jenem Seienden gelten, das eine, universale Sein ausmachen. „Sie bilden zusammen eine universale Seinsweise“ (*ex quibus est unus universalis modus essendi*).<sup>65</sup> Dass Cusanus von einer universalen Seinsweise statt vom universalen Sein oder vom *ens inquantum ens* spricht, hat seinen Grund darin, dass er es von der Seinsweise Gottes abhebt, der das „Seiende der Seienden“ (*ens entium*) ist.<sup>66</sup> Das *ens inquantum ens* ist bei Cusanus göttlich und nicht geschöpflich, denn gemäß der vertikalen Seinspolarität ist das Sein nicht für sich, sondern kategorial eingeschränkt; und gemäß der horizontalen Polarität ist das Sein zwar gewissermaßen transzendental, weil sich die Seinsdynamik durch alle Kategorien hindurch zieht, aber auch als solches ist es stets in den drei Seinsweisen und nicht für sich. Das allgemeine geschöpfliche Sein ist niemals Sein schlechthin, sondern immer universales Sein, gespannt in seine doppelte Polarität, d. h. entweder kategorial-eingeschränktes Sein oder transzendental-dynamisches Sein.

In den folgenden drei Kapiteln behandelt Cusanus die einzelnen *modi essendi* für sich. Er beginnt in Kap. 8 mit der „Potenz, Möglichkeit oder Materie“ (*potentia, possibilitate sive materia*).<sup>67</sup> Sein Vorgehen dabei ist zunächst philosophiegeschichtlich. Die Bezugnahme auf die verschiedenen philosophischen Quellen werden weiter unten<sup>68</sup> thematisiert, für jetzt nur soviel: Gewisse Alte (*veteres*) sprachen von der Materie, die „jedweden Ding von Natur aus vorangehe“ (*omnem rem natura praere*), weil sie „weder dieses noch jenes“ (*neque hoc neque illud*) sei, „sondern Möglichkeit zu allem und doch in aktueller Wirklichkeit nichts von allem“ (*sed possibilitas ad omnia et nihil omnium actu*). Auf Grund dieser Eigenschaft, alles sein zu können, nannten sie diese Materie eine ewige, „absolute Möglichkeit“ (*absoluta possibilitas*), ohne sie aber mit Gott gleich zu setzen.<sup>69</sup>

Die Platoniker (*platonici*) beschrieben dann diese absolute Möglichkeit mehr im Gegenüber zur Notwendigkeit oder Form, und zwar in dreifacher Weise. Sie nannten sie erstens Mangel (*caerentia*), „weil sie keine Form besitzt“ (*quod formam non habet*); zweitens Eignung (*aptitudo*), „die der Notwendigkeit gehorcht, wenn sie ihr gebietet, d. h. zum Wirklichsein hinführt“ (*quia oboedit necessitati, quae ei imperat, id est attrahit ad esse actu*); und drittens als Formlosigkeit (*informitas*), die „gleichsam die Form der Möglichkeit“ (*quasi forma possibilitatis*) ist.<sup>70</sup>

65 De doc. ign. II n. 131 / 84,10–20.

66 De doc. ign. II n. 130,14–15 / 84,3.

67 De doc. ign. II n. 140,9–10 / 89,22.

68 Siehe S. 267.

69 De doc. ign. II n. 132,6–22 / 85,1–14.

70 De doc. ign. II n. 133 / 85,15–86,17.

Die Peripatetiker (*peripatetici*) schließlich sagten, dass „in der absoluten Möglichkeit die Gesamtheit der Dinge ihrer Möglichkeit nach“ (*in possibilitate absoluta universitatem rerum possibiliter*) liege, und diese „würden durch eine Wirkursache hervorgebracht“ (*per efficientem educi*). Als solche sei die absolute Möglichkeit „unbegrenzt und unendlich“ (*interminata et infinita*), auch wenn sie als privativ unendlich von der negativen Unendlichkeit Gottes unterschieden wird.<sup>71</sup>

Für Cusanus ist aber die Unendlichkeit, gerade weil sie eine privative ist, nicht eine absolute, sondern eine eingeschränkte. Wie es das unendliche Universum nur gibt, sofern es in den Dingen eingeschränkt ist, so gibt es auch die unendliche Möglichkeit nur als eingeschränkte Möglichkeit zu diesem oder jenem Verwirklichten:

Jedwede Möglichkeit ist also eingeschränkt. Sie wird aber eingeschränkt durch die Verwirklichung. Es findet sich also keine reine Möglichkeit, die völlig unbegrenzt durch irgendwelche Wirklichkeit wäre.<sup>72</sup>

Den obigen Bestimmungen seiner Vorgänger kann Cusanus also durchaus zustimmen, was er aber an ihnen zurückweist, ist die Absolut-Setzung der Möglichkeit. Absolut von der Möglichkeit sprechen kann man nur, wenn man dabei im Blick behält, dass sie durch die Wirklichkeit eingeschränkt wird.<sup>73</sup> Dann ist sie aber gerade nicht mehr absolut im eigentlichen Sinne der göttlichen Unendlichkeit und Ewigkeit, „sondern steht hinter der Ewigkeit zurück wie das Eingeschränkte hinter dem Absoluten, deren Abstand ein unendlicher ist“ (*sed cadens ab ipsa, ut contractum ab absoluto, quae distant per infinitum*)<sup>74</sup>. Für Cusanus scheint also eine universale Möglichkeit, die größer ist, als was im Universum tatsächlich verwirklicht ist, eine unerlaubte Gleichsetzung mit der göttlichen Möglichkeit. Doch auch eine Position, die die absolute Möglichkeit von der göttlichen Allmacht unterscheiden will, ist unhaltbar. Denn wenn die Möglichkeit in keiner notwendigen Beziehung zur Wirklichkeit steht, dann hat sie kein Gegenüber mehr, zu dem sie kontingent wäre.<sup>75</sup> Dies führt entweder zur Ansicht, dass die Möglichkeit selbst Notwendigkeit ist, so wie nach Cusanus die Stoiker (*Stoici*) erklärt hätten, dass „die Formen in der Möglichkeit wirklich seien“ (*formas omnes in possibilitate actu esse*) und nur je anders freigelegt werden,<sup>76</sup> oder aber es führt zur Annahme des Epikur (*Epicurus*), dass „alles zufällig wäre“ (*casu omnia essent*).<sup>77</sup> In beiden Fällen wird die dynamische Möglichkeit, d. h. die Möglichkeit zu dieser oder jener Verwirklichung aufgelöst, im ersten Fall in das Immer-schon-Wirklichsein, im zweiten Fall in die Zufälligkeit. Es

71 De doc. ign. II n. 135 / 87,4–20.

72 De doc. ign. II n. 137,1–3 / 88,9–11: *Omnis igitur possibilitas contracta est. Per actum autem contrahitur. Quare non reperitur pura possibilitas, penitus indeterminata per quemcumque actum.*

73 De doc. ign. II n. 137,9–12 / 88,16–18: *Quare contrahitur actus per possibilitatem, ut non sit absolute nisi in potentia. Et potentia non est absolute, nisi per actum sit contracta.*

74 De doc. ign. II n. 140,6–8 / 89,20–21.

75 De doc. ign. II n. 137,6–7 / 88,13–14: *Sed possibilitas essendi est contingenter. Si igitur possibilitas est absoluta, cui contingit?*

76 De doc. ign. II n. 134,6–9 / 87,1–3.

77 De doc. ign. II n. 138,1–3 / 88,24–25.

bleibt also nur übrig, dass „die Möglichkeit nur die Eignung zum Sein dieser Welt besaß“ (*possibilitas ad essendum mundum istum tantum aptitudinem habuit*).<sup>78</sup>

Den eigentlichen Grund gegen eine absolute Möglichkeit findet Cusanus aber in seiner „belehrten Unwissenheit“ (*per doctam ignorantiam*), darin nämlich, dass man im Sein nicht zu einem Kleinsten und Größten gelangen kann. Sie ist also entweder als das schlechthin Kleinste „in Gott Gott selbst“ (*in deo est deus*), dann fällt sie mit dem schlechthin Größten zusammen, oder sie ist überhaupt nicht möglich.<sup>79</sup> Es zeigt sich hier wiederum die kreisförmige Philosophie des Cusanus. Während er die vertikale Polarität mit ihrer Seinsgradation mit Hilfe der horizontalen begründet, macht er es hier nun umgekehrt. Die horizontale Polarität zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit wird von der vertikalen zwischen dem Größten und Kleinsten durchschnitten, worin sie erst Bestand hat. Absolute Möglichkeit heißt Freiheit von jeglicher Wirklichkeit. Solcherart steht sie aber in kontradiktorischem Widerspruch zu all dem, was in Wirklichkeit seiend ist, d. h. sie kann nicht selbst seiend sein, auch nicht als das kleinste Seiende. Weil es aber im Absoluten einen Zusammenfall der kontradiktorischen Gegensätze gibt, so dass die absolute Möglichkeit als Nichts mit der absoluten Wirklichkeit als *ens entium* zusammenfällt, kommt sie nur Gott zu. Die absolute Möglichkeit ist transzendent, weil es im Sein keinen Zusammenfall der kontradiktorischen Gegensätze gibt. Innerhalb des Seins ist also die universale Möglichkeit nicht das schlechthin Kleinste, weil sie nicht Nichts sein kann. Sie ist also stets in Möglichkeit zu dem, was im Seienden wirklich ist, und deshalb bleibt sie ein *modus essendi* des eingeschränkten Universums, das als Zusammenfall von nur konträren Widersprüchen jede Absolutsetzung verhindert.

Dies gilt natürlich auch umgekehrt für die universale Notwendigkeit oder Wirklichkeit. Mit derselben Begründung zeigt Cusanus im Kap. 9 auf, dass auch sie ein *modus essendi* bleibt:

Es wurde gezeigt, dass man nicht zum schlechthin Größten gelangen kann. Es kann deshalb keine absolute Möglichkeit oder absolute Form bzw. Wirklichkeit geben, die nicht Gott wäre.<sup>80</sup>

Cusanus findet in der philosophischen Tradition viele Namen für die Seinsweise der Notwendigkeit: Geist (*mens*), Intelligenz (*intelligentia*), Weltseele (*anima mundi*), Schicksal (*fatum*) und Notwendigkeit der Verknüpfung (*necessitas complexionis*).<sup>81</sup> Immer ist dabei aber gemeint, „dass das Sein-Können nur durch ein wirkliches Sein in die Wirklichkeit überführt wird, weil nichts sich selbst in die Wirklichkeit hervorbringen kann“ (*quod posse esse ad actu esse non potest nisi per actu esse deduci, quoniam nihil se ipsum ad actu esse producere potest*).<sup>82</sup> Wiederum unterscheidet er dabei zwischen der Lehre der Platoniker und derjenigen der Peripatetiker.

78 De doc. ign. II n. 138,4-6 / 88,27-28.

79 De doc. ign. II n. 136,1-8 / 87,21-88,3.

80 De doc. ign. II n. 148,5-7 / 94,12-14: *Nam ostensum est non perveniri ad maximum simpliciter, et ita non posse esse aut absolutam potentiam aut absolutam formam sive actum, qui non sit deus.*

81 De doc. ign. II n. 142,1-3 / 90,5-7.

82 De doc. ign. II n. 141,3-5 / 89,28-90,1.

Gemäß den Platonikern werden die Dinge durch die Weltseele von der Möglichkeit in die Wirklichkeit überführt, und zwar „mit Hilfe der Bewegung wie mittels eines Instruments“ (*mediante motu tamquam instrumento*). Diese Bewegung kommt aber nicht von außen, sondern wird von der Weltseele selbst vollzogen, kraft der Notwendigkeit der Verknüpfung, die „in sich die Wahrheit der Formen trägt“ (*in se veritatem habens formarum*). Die Form dieses oder jenes verwirklichten Seienden ist lediglich ein „Abbild der wahren intelligiblen Form“ (*imaginem verae intelligibilis formae*), von der sie gewirkt ist.<sup>83</sup> Als Vielheit solcher Urbilder (*exemplaria*) stellt die Weltseele die Ausfaltung des einen göttlichen Urbilds dar, das durch ihre Bewegung an die Dinge weiter vermittelt wird.<sup>84</sup>

Die Peripatetiker hingegen lehnen für die Formen jedes Sein außerhalb der Materie und des abstrahierenden Intellekts ab. Die allgemeinen Formen sind demgemäß für die Peripatetiker „dem Ding nachgeordnet“ (*sequitur rem*)<sup>85</sup>, und nicht etwa für sich bestehende Urbilder, obwohl sie grundsätzlich „das Werk der Natur als Werk einer Intelligenz zugestehen“ (*fateantur opus naturae esse opus intelligentiae*).<sup>86</sup>

Es überrascht nicht, dass Cusanus hier die platonische Theorie gegenüber der peripatetischen favorisiert, scheint doch nach dem Ausscheiden einer absoluten Materie eine eigene Sphäre der Formen nicht ganz abwegig zu sein. Außerdem hat er doch schon in Kap. 6 die Universalien *ante rem* bejaht. Aber eben, die Universalien gehören in die vertikale Seinspolarität, und nicht in die horizontale. Sie gehören zum dynamischen Zueinander von Möglichkeit und Wirklichkeit und sind nur insofern *ante rem*, als dass sie seinsvermittelnd in den Dingen eingeschränkt sind. So auch hier:

Die Weltseele hat also Sein nur in Verbindung mit der Möglichkeit, die sie einschränkt. Ihr Sein ist nicht wie das des Geistes, von den Dingen losgelöst oder loslösbar.<sup>87</sup>

Wirklichkeit, auch im Sinne der Notwendigkeit, ist immer Wirklichkeit von Möglichem, d. h. Wirklichkeit von Dingen, entweder sofern diese einzeln existieren oder sofern sie ein Allgemeines einschränken. So bleibt die universale Wirklichkeit lediglich ein *modus essendi*, weil selbst das Universum als das Allgemeinste noch im Sein der Dinge eingeschränkt bleibt. Das Universum ist nicht einfach die Ausfaltung Gottes, vielmehr sind die Dinge die Ausfaltung des Universums, und nur in diesem uneigentlichen Sinne kann es Medium der Ausfaltung Gottes genannt werden. Als solches hat es aber nicht in sich selbst Bestand. Bei aller Sympathie für die platonischen Urbilder, die Gleichsetzung der Wirklichkeit und des Allgemeinen mit dem Resultat einer absoluten Wirklichkeit in der Gestalt der Weltseele muss Cusanus zurückweisen. Alleiniges Urbild und absolute

83 De doc. ign. II n. 142,7–17 / 90,10–18.

84 De doc. ign. II n. 143,6–14 / 91,8–14: *affirmantes eam [anima mundi] esse explicationem mentis divinae, ut omnia, quae in deo sunt unum exemplar, sint in mundi anima plura et distincta.*

85 De doc. ign. II n. 142,17–20 / 91,1–3.

86 De doc. ign. II n. 147,1–2 / 93,19–20.

87 De doc. ign. II n. 148,13–15 / 94,19–21: *Anima igitur mundi non habet esse nisi cum possibilitate, per quam contrahitur, et non est ut mens separata a rebus aut separabilis.*

Wirklichkeit ist für ihn nur Gott, während das Allgemeine Wirklichkeit von Möglichem ist, wenn auch in einem höheren Seinsgrad als die Einzeldinge. Von einer solchen Sicht sind aber wiederum die Peripatetiker gar nicht weit entfernt, was Cusanus durchaus anzudeuten scheint. Denn er räumt ein, dass ihre Ablehnung der Urbilder dann nicht fehlt, wenn sie das Werk der Natur aus der göttlichen Intelligenz hervorgehen lassen.<sup>88</sup> Auf jeden Fall aber darf man nicht wie die Platoniker, die Urbilder und die Formen, wie sie im menschlichen Intellekt sind, gleichsetzen,<sup>89</sup> vielmehr muss man sie genau so unterscheiden wie die Urbilder von den Formen in den Dingen. Denn die Formen im Intellekt sind zwar gemäß dessen Natur „in absoluterer Weise“ (*magis absolute*), sind aber dennoch eingeschränkt, weil „Erkennen mittels abstrahierender Ähnlichkeitsbilder“ (*intelligere per similitudinem abstractivam*) vor sich geht, worin sich Cusanus mit Aristoteles explizit in Übereinstimmung sieht.<sup>90</sup>

Im Kap. 10 behandelt Cusanus schließlich den *nexus* zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit, für den er hier v. a. auch den Begriff der *conexio* braucht. Es geht also nun um das Zentrale der Seinsdynamik, das Cusanus am Ende des Kapitels mit *esse est movere* auf den Punkt bringt. Nach dem Durchgang durch die ersten beiden Bücher von „De docta ignorantia“ kommen wir also zurück zur These, die am Anfang stand. Die oben<sup>91</sup> abgedruckte Textpassage zur Einführung in die Thematik, die jene These enthält, kann nun anhand der doppelten Seinspolarität aufgeschlüsselt werden.

Zunächst aber führt Cusanus auch in diesem Kapitel einige Positionen aus der Tradition an. Dieser Teil fällt diesmal jedoch deutlich kürzer aus, ohne dabei explizit auf die Platoniker oder Peripatetiker zu verweisen. Er bezieht sich ganz allgemein auf einige (*quidam*) und auf gewisse Weise (*sapientes*).<sup>92</sup> Diese hätten „eine Art Geisthauch“ (*spiritum quendam*) angenommen, um die „Bewegung, welche die Verbindung von Form und Materie bewirkt“ (*motum per quem est conexio formae et materiae*), zu erklären. Sie hielten nämlich „den Geist oder die Weltseele“ (*mentem sive animam mundi*) für die Ursache der Bewegung, sofern die Weltseele die Urbilder durch die Bewegung in der Materie ausfaltet.<sup>93</sup> Eine solche platonische Sichtweise kommt für Cusanus natürlich nicht in Frage, hat ja das vorhergehende Kapitel ergeben, dass die Weltseele nicht absolut sein kann, sondern stets die Wirklichkeit von Möglichem ist. Wenn es sie aber erst gibt, sofern sie mit der Möglichkeit verbunden ist, kann diese Verbindung nicht von ihr selbst ausgehen. Cusanus geht darauf aber nicht ein und kommt auf eine Ansicht zu sprechen, die seiner eigenen wohl mehr entgegenkommt. Es ist nicht ganz klar, von wem er hier

---

88 De doc. ign. II n. 147,1–3 / 93,19–21: *Peripatetici vero quamvis fateantur opus naturae esse opus intelligentiae, exemplaria tamen illa non admittunt. Quos certe, nisi per intelligentiam deum intelligent, deficere puto.*

89 De doc. ign. II n. 144 / 92,2.

90 De doc. ign. II n. 150,21–25 / 96,6–9.

91 Siehe S. 4.

92 De doc. ign. II n. 151,5, 18 / 96,15, 97,5–6.

93 De doc. ign. II n. 151, 3–24 / 96,14–97,11.

spricht, ob von den Vertretern der Weltseele oder von anderen Weisen. Sachlich gesehen handelt es sich auf jeden Fall um eine neue Position:

Dieser Geist der Verbindung sollte nach ihrer Meinung von beidem ausgehen, von der Möglichkeit und von der Weltseele.<sup>94</sup>

Weil weder die Möglichkeit noch die Wirklichkeit absolut ist, kann die Bewegung ihrer Verbindung nicht exklusiv auf einen der beiden Pole zurückgeführt werden. Der Geist der Verbindung muss deshalb von der Weltseele unterschieden werden. Weil er aus beiden Polen gleichermaßen hervorgeht, ist er als eigener *modus essendi* dazwischen konstituiert. Die verbindende Bewegung ist nämlich „das Mittel der Verknüpfung von Möglichkeit und Wirklichkeit“ (*medium conexionis potentiae et actus*), das sich „im Aufstieg und Abstieg“ (*ex ascensu et descensu*) aus beiden ergibt. Denn die Materie hat ein Verlangen (*appetitum*) von der Möglichkeit zur Wirklichkeit aufzusteigen und umgekehrt verlangt (*desideret*) die Form „in Wirklichkeit zu sein und zu subsistieren“ (*esse actu et subsistere*)<sup>95</sup> und „steigt herab“ (*descendit*), „um die Möglichkeit zu begrenzen, zu vollenden und zu bestimmen“ (*ut sit finiens, perficiens et terminans possibilitatem*). Die Bewegung ist also als Medium zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit, wodurch die beiden verbunden sind; die „Bewegung als Medium“ (*movere medium*) zwischen der Möglichkeit als „Möglichkeit des Beweglichen“ (*possibilitate mobili*) und der Wirklichkeit als dem „formalen Beweger“<sup>96</sup> (*motore formali*).<sup>97</sup>

Hier zeigt sich, mit welcher Spannung die horizontale Polarität geladen ist, nämlich mit der Spannung der bewegten Mitte. Schon im Kap. 7 zeigt Cusanus diese Spannung an, wenn er den *nexus* zugleich „bestimmte Möglichkeit“ (*determinata possibilitas*) und „Wirklichkeit dieses oder jenes Seins“ (*actus esse hoc vel illud*) nennt.<sup>98</sup> Es ist gemäß der gegenseitigen Verschränkung der beiden Pole eine doppelte, sich überlagernde Spannung. Da ist einmal die Spannung aufseiten der Wirklichkeit, nämlich zwischen der Wirklichkeit im Modus der Notwendigkeit und der Wirklichkeit im Modus der Verbindung mit der Möglichkeit, d. h. sofern sie subsistiert. Doch auch auf Seiten der Möglichkeit gibt es eine Spannung, nämlich zwischen der Möglichkeit in ihrem eigenen Modus und der Möglichkeit, die zur Wirklichkeit aufgestiegen ist. So gelangt Cusanus zu seinem Begriff

94 De doc. ign. II n. 152, 1–2 / 97,16–17: *Hunc spiritum conexionis procedere ab utroque, scilicet possibilitate et anima mundi, dixerunt.*

95 Der Zusatz *et subsistere* fehlt in den Handschriften, die der Edition von 1932 zugrunde liegen. Er ist jedoch gut begründet: einmal durch die Handschrift aus Florenz, die als das Widmungsexemplar für Cesarini, den Adressaten der cusanischen Schrift, gilt, vgl. Bormann in der Einleitung zu: De doc. ign. I, S. XIX, dann aber auch durch den nachfolgenden Hinweis im Text, dass die Form „nicht absolut zu subsistieren vermag“ (*non possit absolute subsistere*), sondern eben nur in der Verbindung mit der Materie, sowie durch den späteren Zusatz, der das Subsistierende explizit dem Seinsmodus der Bewegung zuordnet, vgl. das Folgende.

96 ‚Formal‘ hier und im Weiteren in der mittelalterlichen Weise gebraucht als Gegenbegriff zu ‚material‘ und nicht als Gegenbegriff zu ‚inhaltlich‘.

97 De doc. ign. II n. 152 / 97,16–26.

98 De doc. ign. II n. 130,5–7 / 83,14–17.

der *conexio* in der Spannungsmitte der Möglichkeit in Wirklichkeit und der Wirklichkeit in Möglichkeit: *ut potentia per eius medium sit in actu et actus eius medio in potentia*. Es ist die Verbindung, „ohne die nichts eines sein oder subsistieren kann“ (*sine quo nihil est unum aut subsistere potest*).<sup>99</sup> *Esse est movere*, jedes Seiende als eine solche Verbindung ist letztlich bewegte Mitte und das Sein als Ganzes erweist sich als dynamisch. Alles, was ist, ist Spannung zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit, Bewegung als Aufstieg und Abstieg.

Es verhält sich nun aber nicht nur so, dass Möglichkeit und Wirklichkeit, weil sie nicht absolut sind, notwendigerweise in einem Dritten, Mittleren verbunden sind, sondern auch umgekehrt, dass dieses Mittlere in seiner Zwischenstellung notwendigerweise auf die beiden Pole bezogen bleibt. Die *conexio* ist ebenfalls nur ein *modus essendi* und keine Bewegung innerhalb des Seins ist absolut, auch die universale nicht. „Es gibt also keine schlechthin größte Bewegung.“ (*Non est igitur aliquis motus simpliciter maximus.*) Uningeschränkt und absolut ist nur Gott, und so ist auch nur „er die Einfaltung aller Bewegung“ (*ille [deus] complicat omnes motus*), wobei diese absolute Bewegung in Gott „mit der Ruhe zusammenfällt“ (*cum quiete coincidit*).<sup>100</sup> Die universale Bewegung hingegen ist nur als *quasi*-Einfaltung (*quasi complicatio*) zu nehmen, d. h. es gibt sie nur eingeschränkt in den vielen einzelnen Bewegungen. Das bedeutet für sie, dass sie zwar „vom göttlichen Geist herabsteigt“ (*descendit a spiritu divino*), doch ist sie selbst nicht der absolute Geist, sondern lediglich das, „wodurch dieser alles bewegt“ (*per ipsum motum cuncta movet*), „so wie es beim Sprechen einen gewissen Geist gibt, der von dem ausgeht, der spricht“ (*sicut in loquente est quidam spiritus procedens ab eo qui loquitur*).<sup>101</sup> So nennt Cusanus diese universale Bewegung ebenfalls Geist, aber eben im Unterschied zum göttlichen Geist „geschaffener Geist“ (*spiritus creatus*)<sup>102</sup>, der nur als *quasi*-Einfaltung und *quasi*-Vermittlung zwischen Gott und den einzelnen Bewegungen fassbar ist und jederzeit im aus Möglichkeit und Wirklichkeit Verbundenen eingeschränkt bleibt.

## I.5 Philosophia circularis I

Damit treten die *contractio* und *conexio* der Bewegung in ein gegenseitiges Begründungsverhältnis. Dies ist die eigentliche Schnittstelle, an der sich die beiden Seinspolaritäten durchschneiden. Klar, wie schon bei der horizontalen Polarität scheint Cusanus auch bei der vertikalen zunächst theologisch zu begründen. Schon in Kap. 7 führte er die Dreifaltigkeit des Universums theologisch ein: Weil Gott, von dem alles abhängt, dreifaltig Einer ist, muss auch alles Seiende Einheit in Dreifaltigkeit sein.<sup>103</sup> Nach dem Durchgang

99 De doc. ign. II n. 154,1-6 / 98,14-18.

100 De doc. ign. II n. 155,1-4 / 98,28-99,1.

101 De doc. ign. II n. 153,1-4, 12-16 / 97,27-29, 98,7-13.

102 De doc. ign. II n. 154,1 / 98,14.

103 De doc. ign. II n. 127,3-10 / 81,18-24.

durch die einzelnen Seinsweisen zieht er im Kap. 10 zusammenfassend gar die Parallele zwischen den drei göttlichen Personen und den einzelnen *modi essendi*:

Wie also jede Möglichkeit in der absoluten Möglichkeit eingefaltet ist, welche der ewige Gott ist, und wie jede Form und jede Wirklichkeit in der absoluten Form eingefaltet sind, die das Wort des Vaters ist und der Sohn in der Gottheit, so ist jede Bewegung der Verknüpfung und jede einheitstiftende Proportion und Harmonie in der absoluten Verknüpfung des göttlichen Geistes eingefaltet, so dass Gott der alleinige Urgrund von allem ist.<sup>104</sup>

Dieses theologische Argument mag für Cusanus überzeugend und wichtig sein, für die Kosmologie und Ontologie ist es jedoch alles andere als zwingend. Dessen ist er sich bewusst. Theologische Argumente erlangen wir nur durch die Offenbarung. Die Offenbarung führt aber zum Glauben, und nicht direkt zu positivem Wissen über Gott. So schließt Cusanus das zweite Buch von ‚De docta ignorantia‘ mit dem paulinischen Wort aus dem Römerbrief, dass „es nicht an uns ist, ins Unzulängliche einzutreten, sondern an dem, der uns ein ihm zugewandtes Antlitz gegeben hat.“ (*non est nostrum, ut inaccessibilem accedamus, sed eius qui nobis dedit faciem ad ipsum conversam*).<sup>105</sup> Positives Wissen über Gott, gerade auch im Glauben, gibt es stets nur negativ als *docta ignorantia*. Dann aber können theologische Argumente innerhalb der Philosophie wie jene Ableitung der Dreifaltigkeit des Universums aus derjenigen Gottes nicht zur Begründung herangezogen werden. Ihr zweifelsfrei starker Einfluss auf das Denken des Cusanus muss anders bestimmt werden.<sup>106</sup> Auf jeden Fall braucht Cusanus eine andere, eine eigens philosophische Begründung der Seinsdreifaltigkeit, ansonsten wird die Ontologie zur Theologie, was mit ihrem Charakter der *docta ignorantia* völlig unvereinbar wäre.

Bei näherem Hinsehen zeigt sich tatsächlich ein anderes Muster der Begründung, das bisher schon stets an den entscheidenden Stellen aufgetaucht ist und jetzt im Kap. 10 zusammenfassend wiederkehrt. Man kann es am besten als Sich-Durchschneiden der beiden Seinspolaritäten bezeichnen: *conexio* weil *contractio* und *contractio* weil *conexio*.

- Warum ist jedes Seiende bewegte Verbindung von Möglichkeit und Wirklichkeit? Weil es eingeschränkt ist: Die Bewegung befindet sich in ihrer Zwischenstellung „nach dem Mehr und Weniger zwischen dem schlechthin Größten und dem schlechthin Kleinsten gemäß ihren verschiedenen Graden“ (*secundum magis et minus intra maximum et minimum simpliciter secundum gradus suos*),<sup>107</sup> indem sie „stufenweise vom Allgemeinen zum Einzelnen herabsteigt“ (*gradatim de universo in particulare descendit*),<sup>108</sup> bzw. eingeschränkt wird. Die Spannung

104 De doc. ign. II n. 155,4–9 / 99,2–6: *Sicut igitur omnis possibilitas est in absoluta, quae est Deus aeternus, et omnis forma et actus in absoluta forma, quae est Verbum Patris et Filius in divinis, ita omnis motus connexionis et proportio ac harmonia uniens est in absoluta connexione divini Spiritus, ut sit unum omnium principium Deus.*

105 De doc. ign. II n. 180,14–15 / 114,2–4.

106 Siehe unten S. 286.

107 De doc. ign. II n. 155,11–12 / 99,7–9.

108 De doc. ign. II n. 153,10–11 / 98,6.

zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit wird also durchkreuzt durch die vertikale Polarität, so dass ihre Verbindung nicht absolut für sich bestehen kann und die Spannung der bewegten Mitte erst dadurch zustande kommt.

- Warum ist jedes Seiende eingeschränkt? Weil es Verbindung von Möglichkeit und Wirklichkeit ist: Denn „die ganze Welt und alles in ihr ist natürlicherweise in Verknüpfung das, was es ist“ (*totus iste mundus et omnia, quae in eo sunt, [...] naturaliter id sunt conexive quod sunt*).<sup>109</sup> In der Einschränkung bleibt daher auch das Allgemeinste und Größte, die ganze bewegte Welt, „in der zeitlichen und natürlichen Ordnung eingeschränkt“ (*contrahitur ordine temporali aut naturali*).<sup>110</sup> Die Durchkreuzung der Polaritäten, in denen sich die Bewegung befindet, gilt also auch umgekehrt, so dass die bleibende Spannung zwischen dem Eingeschränkten und der Einschränkung gerade erst durch die Spannung der *modi essendi* zustande kommt.

Die beiden Polaritäten stehen also in einem gegenseitigen Begründungsverhältnis, die Ontologie wird von Cusanus von Grund auf zirkulär-philosophisch aufgebaut. Es stellt sich hier natürlich die Frage, ob dieser Begründungszirkel mehr ist, als bloß eine *Petitio principii*. Will man aber untersuchen, ob das Bewiesene nichts anderes ist als das Prinzip, von dem aus bewiesen wird, muss zuerst klar sein, was denn dieses Prinzip ist:

- Inwiefern ist die *contractio* Prinzip für die *conexio*? Wenn man sie nicht schon positiv als Wirklichkeit von Möglichem auffasst, kann hier die Antwort nur noch eine Negation sein. Einschränkung auf diese negative Weise meint dann nichts anderes als das Prinzip der *docta ignorantia* überhaupt, wie es Cusanus zu Beginn des zweiten Buches bestimmt, nämlich dass man im Sein nicht zu einem Größten gelangen kann.<sup>111</sup> Seiendes ist also bewegte Verbindung, weil es kein Größtes im Sein gibt. Gäbe es nämlich ein Größtes, so wäre es reine Wirklichkeit, genauso wie ein Kleinstes reine Möglichkeit wäre. Dies ist jedoch nicht möglich, weil das Größte mit dem Kleinsten zusammenfallen würde, und damit auch die reine Wirklichkeit mit der reinen Möglichkeit. Mit einer solchen Einheit der kontradiktorischen Gegensätze als Prinzip gäbe es aber kein Mittleres, keine Verbindung, keine Spannung, keine Bewegung, alles wäre „ohne Vielheit in vollkommener Einfachheit das absolut Größte selbst ohne Unterscheidung“ (*sine pluralitate ipsum maximum absolutum simplicissime, indistincte*).<sup>112</sup>
- Inwiefern ist umgekehrt die *conexio* Prinzip für die *contractio*? Auch hier ist die Antwort eine Negation. Ist der Grund dessen, dass das Seiende bewegte Verbindung ist, nicht schon positiv die Einschränkung des Universalen im Einzel-

109 De doc. ign. II n. 154,2-4 / 98,15-17.

110 De doc. ign. II n. 153,11-12 / 98,6-7.

111 De doc. ign. II n. 91,5-10 / 61,4-9.

112 De doc. ign. II n. 113,1-6 / 73,8-14.

nen, dann bleibt nur das negative Prinzip übrig, dass keine Seinsweise allein bestehen kann.<sup>113</sup> Das Seiende ist also Einschränkung, weil es im Sein weder Möglichkeit noch Wirklichkeit schlechthin gibt. Gäbe es die reine Wirklichkeit, wäre sie das uneingeschränkt Größte, so wie eine reine Möglichkeit das uneingeschränkt Kleinste wäre. Doch weil die reine Wirklichkeit die Wirklichkeit der absoluten Möglichkeit ist und umgekehrt die reine Möglichkeit die Möglichkeit zur absoluten Wirklichkeit, müssten sie als kontradiktorische Gegensätze zusammenfallen und könnten ohne Mittleres nicht mehr Prinzip der Einschränkung sein.

Als Prinzipien der gegenseitigen Begründung sind die *contractio* und die *conexio* also jeweils eine Negation des Absoluten, im ersten Fall die Negation des Absoluten im Sinne eines größten, vollkommenen Seienden, im zweiten Fall die Negation des Absoluten im Sinne einer unabhängigen Seinsweise. Das Absolute in seiner Koinzidenz der kontradiktorischen Gegensätze ist außerhalb des Seins und „übersteigt all unser Denken, das auf dem Wege des Verstandes das Widersprechende nicht in seinem Ursprung zu verbinden vermag“ (*omnem nostrum intellectum transcendit, qui nequit contradictoria in suo principio combinare via rationis*).<sup>114</sup> Es hat nun den Anschein, als ob sich die beiden Prinzipien in Bezug auf das Absolute decken würden. Das Absolute wäre so zugleich das Größte und das völlig Unabhängige, von dem her das Seiende als Nicht-Größtes, bzw. Eingeschränktes, und als Nicht-Unabhängiges, bzw. Verbindung, erkannt werden könnte. Dann müsste man Cusanus allerdings eine doppelte *Petitio principii* vorwerfen, weil dann *contractio* und *conexio* dieselbe Nicht-Absolutheit bedeuten würden. Angenommen, das Absolute wäre das Größte in reiner Wirklichkeit, das im Seienden eingeschränkt ist, indem es sich dort mit der Möglichkeit verbindet, würden *contractio* und *conexio* genau dasselbe bezeichnen und ihre gegenseitige Begründung wäre nicht möglich. Aber eben, das Absolute mag das erste Prinzip überhaupt sein, es ist Prinzip nur durch die Negation hindurch, und so unterscheidet es sich je nach dem, was negiert wird, um zu ihm zu gelangen. Negiert wird aber die Absolutsetzung der jeweiligen Pole, und damit auch ihre Koinzidenz innerhalb des Seins, so dass das Absolute nur insofern Prinzip ist, als es die beiden Polaritäten ermöglicht, und zwar über Kreuz. *Contractio* und *conexio* können sich also deshalb gegenseitig begründen, weil sie befreit durch die Negation des Absoluten die jeweils andere Polarität aufspannen. So sind sie sich gegenseitig Prinzip, negativ in ihrer doppelten Abhebung vom Absoluten, und nicht-reduktiv in ihrer Zirkularität, da sie positiv von nichts anderem abhängen als gegenseitig durch sich selbst.

Dynamische Ontologie bei Cusanus ist also zirkuläre Philosophie. Das *esse est movere* ist der Kreuzungspunkt der sich durchschneidenden Polaritäten, an dem sich das im Seienden eingeschränkte universale Sein und die bewegte Verbindung von Möglichkeit und

113 De doc. ign. II n. 131,11–13 / 84,19–20: *sine illis [tres modi essendi] nihil est, neque est unus sine alio actu, 156,7 / 99,17–19: nihil universonum esse, quod non sit unum ex potentia, actu et conexionis motu, et nullum horum sine alio absolute subsistere posse.*

114 De doc. ign. I n. 12,18–20 / 11,12–13.

Wirklichkeit gegenseitig bedingen. Das *esse* meint also im eigentlichen Sinne nicht das *ens inquantum ens*, sondern das Sein der subsistierenden Dinge in ihrer Verbindung von Materie und Form, so dass alles Allgemeine nur in deren Einschränkung existiert. Im Kap. 11 bemerkt Cusanus zusammenfassend: „Es gibt nichts im Universum, was nicht eine Einheit aus Möglichkeit, Wirklichkeit und Bewegung der Verbindung wäre“ (*nihil universorum esse, quod non sit unum ex potentia, actu et conexione motu*).<sup>115</sup> Und umgekehrt bedeutet das *movere* nicht, dass das Sein in eine reine Bewegtheit aufgelöst wird, vielmehr umfasst es als polare Bewegung die beiden Pole mit. Das seiende Ding ist nicht die Bewegung schlechthin, sondern die Bewegung als Verbindung, d. h. letztlich die aus Materie und Form dynamisch zusammengesetzte Substanz. *Esse est movere* bedeutet also nicht eine Auflösung des Seins in Bewegung oder umgekehrt, sondern besagt lediglich für das Sein, dass es bewegt ist, und für die Bewegung, dass sie seiend ist. Substanz-Statik und Bewegungs-Dynamik des Seins schließen sich nicht aus, vielmehr bauen sie aufeinander auf. Es ist nicht zuerst das subsistierende Seiende, dass dann bewegt wird, auch nicht zuerst der Fluss der Bewegung, der sich dann zur Substanz verdichtet. Weil sowohl das kategoriale Sein als auch die Bewegung je für sich eine Spannungsmittelpunkt in einer Polarität ist, stehen sie auch zueinander in einer Spannung, die nicht in den einen oder anderen Pol aufgelöst werden kann. Das dynamische Sein ist weder prävalent Substanz noch prävalent Prozess, sondern die Spannungsmittelpunkt zwischen beiden.

Es stellt sich natürlich die Frage, wie die substantielle Zusammensetzung von Materie und Form überhaupt Bewegung sein kann. Sind subsistierende Dinge nicht doch eher etwas Statisches? Sprechen wir nicht von Gegen-Ständen? Ist es mit der Bewegung doch vielleicht eher so, dass es zuerst Dinge in mehr oder weniger stabilen Zuständen gibt, die sich dann bewegen? So könnte man annehmen, Cusanus spreche bloß über die metaphysische Seins-Bewegung, die eher eine Werde-Bewegung ist, und hebe sie dann von der physischen Bewegung ab. Doch so ist es nicht. Die metaphysische Seins-Bewegung ist grundlegend. Als solche gibt sie die Erklärung für die physische Bewegung ab und umfasst diese so mit. Für Cusanus ist also auch das physische Sein der Dinge Bewegung. Dies wird aus Kap. 11 klar ersichtlich, wo er aus dem Bisherigen Schlüsse zieht für die physische Bewegung der Welt:

Bei Betrachtung der verschiedenartigen Bewegungen der Sphären ist es deshalb unmöglich, dass diese Weltmaschine diese sinnlich wahrnehmbare Erde oder die Luft oder das Feuer oder irgend etwas anderes als feststehenden und unbeweglichen Mittelpunkt besitzt.<sup>116</sup>

So gelangt Cusanus ausgehend vom dynamischen Sein zur Überzeugung, dass sich auch die Erde bewegt: *Ex his quidem manifestum est terram moveri*.<sup>117</sup> Denn in der Welt ist kein Kleinstes zu finden, etwa in der Form eines Mittelpunktes, um den sie sich bewe-

---

115 De doc. ign. II n. 156,5–6 / 99,17–18.

116 De doc. ign. II n. 156,12–15 / 99,21–100,3: *Propter quod machinam mundanam habere aut istam terram sensibilem aut aërem vel ignem vel aliud quodcumque pro centro fixo et immobili variis motibus orbium consideratis est impossibile.*

117 De doc. ign. II n. 159,10 / 102,9.

gen würde. Ebenso ist es auch mit allen Dingen in ihr. Es gibt bei ihnen keine kleinste Bewegung, keine Grenzbewegung, die als ruhender Fixpunkt der Bewegung zugrunde liegen könnte. Substanzen sind zwar gegenüber den Universalien Einzeldinge, aber sie sind nicht das Kleinste, weil sie dann mit dem Größten zusammenfallen würden. Ebenso sind die Elemente, aus denen die Substanzen zusammengesetzt sind, bewegt und kein Kleinstes, das als Fixpunkt dienen könnte. Solche Fixpunkte haben für Cusanus eher etwas mit unserer Wahrnehmung und unserem Verstehen zu tun, etwa als „unsere Voraussetzungen für das Messen von Bewegung“ (*in mensuris motuum praesupponimus*).<sup>118</sup> Damit weist Cusanus aber über ‚De docta ignorantia‘ hinaus auf ‚De coniecturis‘, sein nächstes Werk, in welchem der menschliche Geist ins Zentrum des Interesses rückt.

---

118 De doc. ign. II n. 159,2-5 / 102,2-4.



## II Dynamik der Erkenntnis („De coniecturis“)

### II.1 Intelligere est movere

Die Ontologie und Kosmologie des dynamischen Seins führt Cusanus weiter in die Erkenntnistheorie und Anthropologie. Bei der vertikalen Seinspolarität tut sich nämlich die Frage auf, wie man Kenntnis vom Größten und Kleinsten im Sein haben kann, wenn diese nur in Einschränkung und nicht für sich subsistieren, sondern nur in Gott. Und bei der horizontalen Polarität gibt es Klärungsbedarf bezüglich der Erkennbarkeit der Seinsweisen, weil diese ja nicht für sich existieren, sondern stets in gegenseitiger Verschränkung. Diese erkenntnistheoretischen Probleme sind nicht ganz belanglos, hängt doch von ihrer Lösung die Möglichkeit einer Erkenntnis vom einzelnen Seienden überhaupt ab, das sich in der Spannungsmitte der Polaritäten befindet, ja das gar diese Spannungsmitte selbst ist. Doch wie ist eine Spannungsmitte fassbar? Man kann das Seiende nicht als Substanz fassen, da hierfür eine Kenntnis des universalen Seins vonnöten wäre, das aber nur in der Substanz eingeschränkt existiert. Wie gelangt man aber zur Erkenntnis von etwas, das selbst als solches nicht subsistiert? Und als Bewegung scheint das Seiende ebenso wenig erkennbar zu sein, weil es die Möglichkeit und Wirklichkeit für sich nicht gibt, von denen her als Ausgangs- und Zielpunkt die Bewegung bestimmt werden könnte. Wenn Cusanus also vom Seienden als einer bestimmten Bewegung zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit spricht, muss er aufzeigen können, wie er von diesen Seinsweisen Kenntnis hat.

Die doppelte Dynamik des Seins wird nun also zum Problem der Erkenntnistheorie, das man mit der Frage zusammenfassen kann: Wie ist Erkenntnis eines Dinges überhaupt möglich? Dabei scheint die Antwort von der Seinsordnung schon vorgezeichnet zu sein: die gegenseitige Durchkreuzung der Polaritäten. Die Bewegung ist deshalb nicht unbestimmt, weil sie eingeschränkt ist, und umgekehrt kommt die Einschränkung des Seins in der Substanz gerade dadurch zustande, weil es Bewegung ist. Es muss also auch in der Erkenntnis jene Durchkreuzung der Polaritäten, jene Gegenseitigkeit von Bewegung und Substanz geben. Denn die *docta ignorantia* verbietet jeden positiven Vorgriff auf eine absolute Position, so dass sich Erkenntnis nur in der Gegenseitigkeit von Bewegung und Substanz begründen lässt, d. h. als dynamische Erkenntnis. In „De docta ignorantia“ scheint dies in der Tat die Sichtweise des Cusanus zu sein. Im Kap. 10 des zweiten Buches hat er ja explizit die Parallele zwischen der Seins- und Erkenntnisordnung gezogen, indem er dem *esse est movere* der körperlichen Dinge das *intelligere est movere* der Intelligenzen zur Seite gestellt hat. Wie die Dinge sind auch die Intelligenzen

in die vertikale Graduation zwischen dem Größten und Kleinsten eingespannt, ebenso als bewegte Verbindung in die horizontale zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit.<sup>1</sup>

Um diese Dynamik der Erkenntnis parallel zur Dynamik des Seins geht es nun in ‚De coniecturis‘.<sup>2</sup> Das absolute Sein oder das schlechthin Größte erscheint parallel in der Erkenntnisordnung als absolute Wahrheit oder als völlige Genauigkeit. Und wie das Absolute nicht im geschöpflichen Sein gefunden werden kann, so auch nicht in der Intelligenz, die ein „erschaffenes Erkenntnisvermögen“ (*creata intelligentia*)<sup>3</sup> ist. Hier kann Cusanus an ‚De doctignorantia‘ anknüpfen. Im Vorwort verweist er auf „die unerreichbare Genauigkeit der Wahrheit“ (*praecisionem veritatis inattingibilem*)<sup>4</sup> als ein Ergebnis seiner früheren Schrift. Daran anschließend erklärt er, dass in der Erkenntnisordnung gemäß der Disproportionalität zwischen dem Geschöpflichen und dem Absoluten jede Erkenntnis letztlich eine Mutmaßung bleibt:

Wenn nun unser tatsächliches Wissen zu dem größten, für die Menschen unerreichbaren Wissen in keinem Verhältnis steht, so macht der Abfall unserer schwachen Fassungskraft von der Reinheit der Wahrheit hinab ins Ungewisse unsere Aussagen über das Wahre zu Mutmaßungen.<sup>5</sup>

Weil also die Intelligenz die absolute Wahrheit nicht in Genauigkeit erreichen kann, produziert sie bloß Mutmaßungen, und weil sie umgekehrt bloß mutmaßt, kann sie die absolute Wahrheit nicht erreichen. Dies ist die Reformulierung des Dynamismus’ in der Erkenntnisordnung, wobei hier der Begriff der Bewegung durch den der Mutmaßung angezeigt wird. Durch die Negation der absoluten Wahrheit gibt es in der Erkenntnis keine Wahrheit als feste Größe, sondern nur Bewegung zur Wahrheit, Mutmaßungen als „Schritte auf dasselbe unerfassbare Wahre hin“ (*eiusdem inapprehensibilis veri gradualis*).<sup>6</sup>

Im Folgenden soll nun also gezeigt werden, dass und wie Cusanus in ‚De coniecturis‘ eine Dynamik der Erkenntnis entwickelt, und zwar in Parallele zur doppelten Seinspolarität. Klar, das eigentliche Ziel von ‚De coniecturis‘ ist nicht so sehr eine Erkenntnistheorie als vielmehr eine Erkenntnis-Methodologie. Im Vorwort erklärt Cusanus, er werde im ersten Teil seiner Schrift „zur allgemeinen Kunst des Mutmaßens“ (*ad generalem coniecturandi artem*) hinführen, um diese dann im zweiten Teil bei verschiedenen

1 De doc. ign. II n. 155,1–15 / 98,28–99,11, siehe Zitat auf S. 4.

2 Die Zitate aus dem cusanischen Text stammen aus: Opera omnia, Bd. III: De coniecturis, hg. Josef Koch, Karl Bormann und Hans Gerhard Senger, Hamburg 1972, die Übersetzungen ins Deutsche aus: De coniecturis, Mutmaßungen, übers. und hg. von Winfried Happ und Josef Koch, in: Phil.-theol. Werke, Bd. 2, Hamburg 2002. Auf größere Abweichungen bei eigenen Übersetzungen wird hingewiesen, wenn es inhaltlich relevant ist.

3 De con. I n. 3,1.

4 De con. I n. 2,4.

5 De con. I n. 2,7–10: *Hinc ipsam maximam humanitus inattingibilem scientiam dum actualis nostra nulla proportione respectet, infirmae apprehensionis incertus casus a veritatis puritate positiones nostras veri subinfert coniecturas.*

6 De con. I n. 3,4.

philosophischen Problemen anzuwenden.<sup>7</sup> Bevor aber über die Kunst des Mutmaßens gehandelt werden kann, muss natürlich geklärt werden, was eine Mutmaßung ist. So enthält der erste Teil von ‚De coniecturis‘ tatsächlich eine Beschreibung der menschlichen Erkenntnis überhaupt. Aber auch einige Kapitel aus dem zweiten Teil sind für die Erkenntnislehre von Bedeutung, weil Cusanus hier seine Mutmaßungskunst an erkenntnistheoretischen und anthropologischen Problemen durchführt. So findet man etwa im Kap. 16. über die menschliche Seele eine Passage, an der Cusanus die Dynamik der Erkenntnis zusammenfassend auf den Punkt bringt. In ihr zeigt sich, was *intelligere est movere* heißt:

Dadurch also, dass der Intellekt im Sinn in Wirklichkeit ist, wird durch das Staunen die schlafende Ratio aufgeweckt, dass sie zum Wahrscheinlichen hinlaufe. Darauf wird die Intelligenz angestoßen, dass sie losgelöst von der schlafenden Möglichkeit zur Erkenntnis des Wahren wachend sich erhebe. [...] Falte also den Aufstieg mit dem Abstieg in der Weise des Intellekts zusammen, damit du es erfassest. Es ist nämlich nicht die Absicht des Intellekts, Sinn zu werden, sondern vollkommener und wirkender Intellekt; aber weil er Wirklichkeit nicht auf andere Weise werden kann, wird er Sinn, damit er so durch dieses Mittel von der Möglichkeit zur Wirklichkeit gelangen kann. So kehrt also der Intellekt in einer zirkulären ‚vollendeten Rückkehr‘ zu sich selbst zurück.<sup>8</sup>

In der *reditio completa* des Intellekts erweist sich die Erkenntnis als Bewegung. Der Intellekt steigt in den Sinn hinab, auf dass die Erkenntnis vom Sinn über die Ratio wieder zum Intellekt aufsteige. Diese Dynamik in der Vertikalen zwischen den Elementen des Erkenntnisapparates, nämlich Intellekt, Ratio und Sinn,<sup>9</sup> wird aber durch eine horizontalen Dynamik durchschnitten. Erkenntnis des Intellekts ist Bewegung von der Möglichkeit zur Wirklichkeit. Wie beide Bewegungsrichtungen miteinander in Beziehung stehen, wird sich noch zeigen. Für jetzt bleibt festzuhalten, dass die Bewegung der Erkenntnis von der Möglichkeit zur Wirklichkeit im Aufstieg des Sinns zum Intellekt zustande kommt, weil die Möglichkeit des Intellekts darin besteht, im Abstieg Wirklichkeit des Sinns zu sein.

Es ist klar, dass hier das Werk ‚De coniecturis‘ nicht in seiner ganzen Breite behandelt werden kann. Es kommen die Stellen in den Blick, welche die Natur der Mens betreffen, ihre vertikal abgestuften Einheiten, ihre Bewegung in der Horizontalen, sowie die Stellen, die für das dynamische Verständnis der Erkenntnis von Bedeutung sind. Viele

---

7 De con. I n. 4,11–12.

8 De con. II n. 159,1–18 : *Per hoc igitur quod intellectus in sensu in actu est, excitatur admiratione dormitans ratio, ut ad verisimile discurrat. Deinde intelligentia pulsatur, ut absolutius a dormitante potentia in cognitionem veri vigilantius erigatur. [...] Complicata igitur ascensum cum descensu intellectualiter, ut apprehendas. Non est enim intentio intellectus, ut fiat sensus, sed ut fiat intellectus perfectus et in actu; sed quoniam in actu aliter constitui nequit, fit sensus, ut sic hoc medio de potentia in actum pergere queat. Ita quidem supra se ipsum intellectus redit circulari ‚completa reditione‘.*

9 Um unnötigen Verwirrungen durch die deutsche Übersetzung aus dem Weg zu gehen, werden in der vorliegenden Arbeit die Begriffe *intellectus*, *ratio*, *sensus* und *mens* in ihrer eingedeutschten Fassung verwendet.

Anwendungsbeispiele der Mutmaßungskunst im zweiten Teil werden beiseite gelassen, ebenso das symbolische Zahlenbeispiel aus dem ersten Teil, anhand dessen Cusanus seine Kunst entwickelt.

## II.2 Mens humana

Wie schon aus dem obigen Zitat deutlich geworden ist, umfasst die menschliche Erkenntnis mehr als das *intelligere* der Intelligenz, nämlich auch die Erkenntnisweisen der Ratio und des Sinns. So beginnt Cusanus in Kap. 1 von „De coniecturis“ seine Untersuchung über die Erkenntnis nicht unter dem Begriff der Intelligenz oder des Intellekts, sondern unter dem umfassenderen der Mens. Und schon von Anfang an ist der Parallelismus der Erkenntnisordnung zur Seinsordnung präsent. Cusanus erklärt nämlich die Mens, indem er sie in Parallele zu Gott als dem Schöpfer des Seienden setzt.

Wie die reale Welt aus der unendlichen göttlichen Ratio, so gehen entsprechend die Mutmaßungen aus unserer Mens hervor. Indem nämlich die menschliche Mens, das hohe Abbild Gottes, an der Fruchtbarkeit der schöpferischen Natur, soweit sie vermag, teilhat, entlässt sie aus sich, als dem Bild der allmächtigen Form, als Abbild der realen Dinge die rationalen. Die menschliche Mens stellt daher die Form der mutmaßlichen Welt dar, wie die göttliche die Form der realen. Wie also jene absolute göttliche Seinsheit in jedem Seienden all das ist, was es ist, so ist auch die Einheit der menschlichen Mens die Seinsheit ihrer Mutmaßungen.<sup>10</sup>

Zwischen Gott und der menschlichen Mens gibt es einen gewissen Parallelismus. Wie der göttliche Geist die reale Welt hervorbringt, so bringt der menschliche Geist die Welt der Mutmaßungen hervor. Die Mens wird zum Bildnis (*imago*) Gottes, da sie „in höchster Ähnlichkeit mit Gott“ (*alta dei similitudo*) die rationalen Dinge produziert, so wie Gott die realen Dinge. Doch sogleich wird dieser Parallelismus durchbrochen, nämlich durch den Umstand, dass diese Produktion der Mens nicht ein Erschaffen ist, sondern ein Nachahmen. Sie produziert die rationalen Dinge in Ähnlichkeit (*similitudine*) zu den realen. Durch die Parallelisierung mit dem göttlichen Geist soll die Mens also nicht auf dieselbe Stufe gestellt werden, vielmehr erweist sie sich dadurch als Vermittlerin zwischen der Welt der Realität und der Welt der Mutmaßungen. Nur in dieser Mittelstellung ist der menschliche Geist ein Bildnis Gottes.

Es zeigt sich also, dass die Parallele zwischen Gott und Mens entlang der Trennung von Sein und Erkennen läuft. So wie alles Seiende in Gott als seiner Seinsheit bestand hat, so ist die Mens „die Seinsheit ihrer Mutmaßungen“ (*coniecturarum suarum entitas*).

---

<sup>10</sup> De con. I n. 5,3–11: *Coniecturas a mente nostra, uti realis mundus a divina infinita ratione, prodire oportet. Dum enim humana mens, alta dei similitudo, fecunditatem creatricis naturae, ut potest, participat, ex se ipsa, ut imagine omnipotentis formae, in realium entium similitudine rationalia exserit. Coniecturalis itaque mundi humana mens forma existit uti realis divina. Quapropter ut absoluta illa divina entitas est omne id quod est in quolibet quod est, ita et mentis humanae unitas est coniecturarum suarum entitas.*

Damit ist das Erkennen, bzw. das Sein der Mutmaßungen vom realen Seienden getrennt, eine von der Mens selbst produzierte Welt. So kommt der Mens innerhalb dieser Welt alles das zu, was im Sein für Gott gilt: Die Mens „faltet aus der Kraft ihrer einfaltenden Einheit die Vielheit aus“ (*ex vi complicativae unitatis multitudinem explicat*),<sup>11</sup> in ihrer einfaltenden Einheit „umgreift sie alles, durchstreift sie alles und erfasst sie alles“ (*omnia se ambire omniaque lustrare comprehendereque*), so „dass sie in allem und alles in ihr ist“ (*se in omnibus atque omnia in ipsa esse*).<sup>12</sup>

Sofern aber die Mens ihre Mutmaßungen in Ähnlichkeit produziert, hängt sie wieder von Gott ab. Das Abbild-Sein der Mutmaßungen scheint also nicht die Parallele zwischen Sein und Erkennen zu durchbrechen, sondern ergibt sich durch die Abhängigkeit der Mens von Gott, d. h. dadurch, dass sie selbst Abbild Gottes ist. Diese Abhängigkeit ist dann aber gemäß dem Parallelismus kein Verhältnis des Seins, als vielmehr der Erkenntnis, oder dann höchstens des Seins in dem Sinne, wie die Mutmaßungen Seiende sind. Cusanus klärt hier den Begriff des Seins nicht. Einmal braucht er ihn für die realen Dinge, um sie von den Mutmaßungen abzuheben, ein andermal braucht er ihn auch für die Mutmaßungen um den Parallelismus anzuzeigen. Auf jeden Fall lässt er aber die Mens nicht seinsmäßig von Gott abhängen, wie er es bei den realen Dingen tut. Denn die Mens ist Erkennen und daher selbst Ursprung von mutmaßlichem Seienden. Die Abhängigkeit von Gott verläuft vielmehr ganz innerhalb der Erkenntnisordnung, ist selbst ein Erkennen göttlichen Erkennens. Die Mens „begreift die schöpferische Natur nur als intellektuelle“ (*non nisi intellectualem naturam creatricem concipit*).<sup>13</sup> Die Tatsache, dass die reale Welt von der Welt der Mutmaßungen abgebildet wird, findet also ihre Erklärung in der doppelten Abhängigkeit von Gott, einmal als Teilhabe des Seins, ein andermal als durch die Mens vermittelte Teilhabe der Erkenntnis, und hat ihren letzten Grund darin, dass in Gott Sein und Erkennen ursprünglich zusammenhängen, sofern „die reale Welt aus der unendlichen göttlichen Ratio“ (*realis mundus a divina infinita ratione*) hervorgeht.

Allerdings argumentiert Cusanus hier theologisch. Dass die reale Welt aus der göttlichen Ratio hervorgeht, meint nichts anderes, als dass Gott „in seinem gleichewigen Wort den Dingen das Sein mitteilt“ (*in verbo coaeterno rebus esse communicat*).<sup>14</sup> Die letzte Begründung des Parallelismus-in-Abhängigkeit zwischen Sein und Erkennen findet Cusanus also in der trinitarischen Schöpfungslehre, was natürlich rein philosophisch nicht zu überzeugen vermag. Wie gesehen, bleibt ja menschliches Erkennen deshalb stets Mutmaßung, weil es disproportional zur göttlichen Wahrheit steht, dies muss auch für das theologische Erkennen gelten. So kann man in ‚De coniecturis‘ auch eine philosophische Begründung für den Zusammenhang von Sein und Erkennen ausmachen, die der theologischen Letztbegründung vorgelagert ist, weil sie es erst erlaubt, den trinitarisch-

---

11 De con. I n. 6,15–16.

12 De con. I n. 12,3–4.

13 De con. I n. 6,7–8.

14 De con. I n. 7,12–13.

schöpfungstheologischen Schlussstein daraufzusetzen. Und der Weg hierzu bahnt sich ganz in Fortführung der polaren Denkform aus ‚De docta ignorantia‘ gerade über die bleibende Disproportionalität zwischen göttlichem und menschlichem Erkennen an, sowie über die damit zusammenhängende Dynamik der Erkenntnis, die in der *reditio completa* des Intellekts ihren Ausdruck findet.

### II.3 Mentales unitates

Erkenntnis kommt also durch eine *reditio completa* des Intellekts in Ratio und Sinn zustande, wobei sie dabei stets eine von der Mens produzierte Mutmaßung bleibt. Die Frage ist nun: Wie hängt die Mens mit dem Intellekt, der Ratio und dem Sinn zusammen? Nach dem Bisherigen ergeben sich vier mögliche Antworten. Auf den ersten Blick müsste die Mens dasselbe sein wie der Intellekt, da die Produktion von Mutmaßungen im Erkennen eine Tätigkeit des Intellekts ist. Sofern der Intellekt jedoch im Sinn in Wirklichkeit ist, müsste man sich fragen, ob die Mens nicht auch mit dem Sinn gleichgesetzt werden müsste. Man könnte sie gemäß dem obigen Zitat<sup>15</sup> aber auch mit der Ratio identifizieren, weil Cusanus mit der Bestimmung der Mutmaßungen als rationale Dinge (*rationalia*) anzeigt, dass die mentalen Mutmaßungen ihren primären Ort in der Ratio haben. Daneben gibt es aber noch eine weitere Möglichkeit. Die Mens kann sich nämlich nicht in der Ratio erschöpfen, weil sie ja die Seinsheit, bzw. Wahrheit der rationalen Dinge ausmacht. So könnte man die Mens auch als etwas Absolutes betrachten, das in seiner göttlichen Abbildhaftigkeit der *reditio completa* vorhergeht. Tatsächlich findet man alle vier Antworten bei Cusanus. In den Kap. 4–8 bestimmt er die Mens als vierfältige Einheit:

Es betrachtet also die Mens ihre gesamte Seinsheit in diesen vierfältig unterschiedenen Einheiten.<sup>16</sup>

Cusanus formuliert so die *reditio completa* als gradweiser Ab- und Aufstieg der mentalen Einheit:

Die Mens unterscheidet und verknüpft gleichzeitig alles durch eine wunderbare gegenläufige Reihung: Die göttliche absolute Einheit steigt gradweise in die Intelligenz und die Ratio hinab, und die eingeschränkte sinnhafte Einheit steigt durch die Ratio zur Intelligenz hinauf.<sup>17</sup>

Die Mens begreift die Welt der Mutmaßungen als ihr ausgefaltetes Abbild in verschiedenen Graden der Ausfaltung. Die vertikale Seinsgradation aus ‚De docta ignorantia‘

15 Siehe S. 40.

16 De con. II n. 13,12–14: *Contemplatur itaque mens ipsa universam suam entitatem in his quaterne distinctis unitatibus.*

17 De con. I n. 16,6–10: *ut admiranda in invicem progressionem divinam atque absolutam unitatem gradatim in intelligentia et ratione descendente et contracta sensibili per rationem in intelligentiam ascendente mens omnia distinguat pariterque conectat.*

kehrt wieder, diesmal als Graduation der Erkenntnis. Die Ausfaltung der mentalen Einheit vollzieht sich vermittelt über mehrere Grade der Einschränkung, von der göttlichen über die intellektuelle und rationale zur sinnhaften Einheit. Wie also das absolute Sein vermittelt durch das universale Sein und die kategoriale Ordnung das Maß des dinglichen Einzelseins ist, so gibt es parallel dazu keine Erkenntnis der Sinnendinge, ohne sie als Ausfaltung und Einschränkung der durch Intellekt und Ratio vermittelten göttlichen Mens zu fassen. Ebenso gilt in umgekehrter Richtung, wie bei der Einheit in Vielheit des Universums, dass jede höhere Erkenntnis immer in der Erkenntnis des Sinnhaften eingeschränkt bleibt.

Diese Parallelsetzung von Seins- und Erkenntnisordnung verläuft jedoch nicht so ganz reibungslos. Cusanus spricht sie nicht explizit an, vielmehr wird sie im Verlaufe der Abhandlung erst sichtbar. Zunächst stört die Erinnerung an das Kap. 6 aus dem zweiten Buch von ‚De docta ignorantia‘, in welchem Cusanus als Vorankündigung seiner Schrift ‚De coniecturis‘ von den vier Einheiten spricht, um die gradweise Einschränkung zu erklären: 1. Die absolute, uneingeschränkte Einheit steigt 2. in die Einheit des Universums in zehnfacher Einschränkung gemäß den Kategorien, um 3. durch die Gattungen und 4. die Arten in den Einzeldingen eingeschränkt zu werden. Wie oben gesehen, geht es dort nicht um die ganze Seinsgradation, sondern nur um die Grade des Allgemeinen, durch die die Einschränkung vermittelt ist. Darauf kommt Cusanus in ‚De coniecturis‘ erst im Kap. 3 des zweiten Buches zu sprechen, wovon später noch die Rede sein wird. Hier im Kap. 4 des ersten Buches geht es Cusanus aber um die Graduation der Erkenntnis von Gott bis zum einzelnen Sinnending, so dass die Parallele nicht zu jener partiellen Graduation gezogen werden muss, sondern zu derjenigen, die bis zum einzelnen Seienden reicht: 1. Gott, 2. Universum, 3. Universalien, 4. Einzeldinge.

Es sei hier angemerkt, dass Cusanus bei der Benennung der „mentalen Einheiten“ (*mentales unitates*)<sup>18</sup> zwei Varianten braucht, die er das ganze Werk hindurch abwechselnd braucht. Neben der erkenntnistheoretisch gefassten Reihung: Absolute Einheit, Intellekt, Ratio und Sinn, steht schon ab den Kap. 1 die anthropologisch gefasste: Gott, Intelligenz, Seele und Körper, ohne dass diese Variation selbst zum Thema gemacht wird. Beide Reihungen stehen aber für dieselbe mentale Graduation.<sup>19</sup>

Die Mens ist also in der Lage, sich parallel zu den Seinsgraden in ihrem Erkennen auf einer eigenen vertikalen Graduation auf und ab zu bewegen. Dabei bleibt dieses Erkennen stets Mutmaßung, deren Wahrheitswert an den jeweiligen Erkenntnisgrad gekoppelt ist:

Das heißt nichts anderes, als dass die Mens alles umfängt, und zwar entweder auf göttliche, auf intellektuelle, auf seelische oder auf körperliche Weise: göttlich, insofern der Gegenstand die Wahrheit ist; intellektuell, insofern der Gegenstand nicht die Wahrheit selbst ist, aber wahr;

18 De con. I n. 14,1.

19 De con. I n. 15–16.

seelisch, insofern der Gegenstand wahrscheinlich ist; körperlich, insofern der Gegenstand auch die Wahrscheinlichkeit verlässt und in die Undeutlichkeit eintritt.<sup>20</sup>

Die Grade der mentalen Einheiten entsprechen also verschiedenen Graden der Mutmaßungen je nach Seinsgrad des erkannten Gegenstandes.

Mentale Einheiten	Grade der Mutmaßung	Seinsgrade
1. Gott/absolute Einheit	1. Wahrheit	1. Gott
2. Intelligenz/Intellekt	2. Wahres	2. Universum
3. Seele/Ratio	3. Wahrscheinliches	3. Universalien
4. Körper/Sinnenhaftes	4. Undeutliches	4. Einzeldinge

Diese Parallelsetzung bereitet aber immer noch einige Schwierigkeiten. Man muss sich nämlich bei der absoluten Einheit fragen, ob Cusanus nicht, wenn er sie als Einheit der Mens ansetzt, gegen die Disproportionalität zwischen dem Absoluten und dem Geschöpflichen verstößt. Doch Cusanus lässt keinen Zweifel offen, dass die Mens die göttliche Wahrheit nur in negativer Weise erreicht, so dass der Anschluss an die Disproportionalität und an das Prinzip der *docta ignorantia* gewahrt bleibt. Denn „diese absolute Einheit gehört zu keiner Art, hat keinen Namen und keine Gestalt“ (*ipsa absoluta unitas nullius speciei est, nullius nominis, nulliusque figurae*).<sup>21</sup> Wer sie begreift, „sieht, dass sie unaussagbar ist“ (*ineffabilem eam videt*).<sup>22</sup> Zwar geht ihre Erkenntnis auf die Wahrheit schlechthin, deren „Gewissheit völlig genau ist“ (*praecisissima est certitudo*), als „Washeit aller Washeiten“ (*quiditas omnium quiditatum*), als unbezweifelbare Voraussetzung allen Denkens, so dass „die Mens alles in ihr und durch sie wirkt“ (*mens omnia in ipsa atque per ipsam agat*);<sup>23</sup> gerade als solches Licht der Mens, „ist sie aber dennoch Mutmaßung, weil sie in völliger Genauigkeit sowohl für die Ratio als auch für den Intellekt unaussagbar und unerreichbar bleibt“ (*coniecturalis autem est, cum praecisissima ineffabilis inattingibilisque tam ratione maneat quam intellectu*).<sup>24</sup> Cusanus bestimmt in ‚De docta ignorantia‘ das absolute Sein als die uneingeschränkte Einfaltung alles Seienden, wobei diese Bestimmung gerade nicht in einer Verlängerung des universalen Seins als positive Setzung geschieht, sondern in der Negation der Einschränkung durch das Seiende. Parallel dazu nennt er nun auch die göttliche Einheit der Mens an sich zwar eine uneingeschränkte, aber dennoch „eingeschränkt nach Weise des Individuums“ (*individualiter quidem contracta*),<sup>25</sup> d. h. sofern sie zu den übrigen mentalen Einheiten in Bezug der

20 De con. I n. 15,2–8: *Quod aliud non est quam mentem omnia complecti vel divine vel intellectualiter vel animaliter aut corporaliter; divine quidem, hoc est prout res est veritas; intellectualiter, hoc est ut res non est veritas ipsa, sed vere; animaliter, hoc est ut res est verisimiliter; corporaliter vero etiam veri similitudinem exit et confusionem subintrat.*

21 De con. I n. 17,13–14.

22 De con. I n. 18,12–13.

23 De con. I n. 19,4–12.

24 De con. I n. 21,18–20.

25 De con. II n. 179,3.

Negation steht. Dann ist aber eine solche göttliche Einheit nicht etwa gleich der Mens Gottes, vielmehr ein „Teilhaben am göttlichen Licht“ (*lumen divinitatis participare*),<sup>26</sup> bzw. selbst ein abbildhaftes Licht, wodurch der Intellekt seine Kraft zur Erkenntnis erlangt und durch ihn vermittelt auch die Seele und der Körper.<sup>27</sup> Und obwohl der Intellekt nur Wahres erkennen kann, sofern er an der völlig genauen Wahrheit teilhat, so kann er dennoch die Wahrheit selbst nicht erfassen, außer durch die Negation der individuellen Einschränkung, d. h. durch Negation der Einschränkung der Mens in Intelligenz, Seele und Körper. Parallel zur *docta ignorantia* über das absolute Sein bleibt daher gemäß dieser Negation die Erkenntnis der absoluten Wahrheit eine Mutmaßung.

Nur dieses negative Wissen ist dir zugänglich, die Genauigkeit aber bleibt dir unerreichbar.<sup>28</sup>

Obwohl also die Negation auf die völlige Genauigkeit hinzielt, kann sie diese dennoch nicht erreichen, „weil ihr die Affirmation entgegensteht“ (*cui obviat affirmatio*). Zwar „scheint es wahrer zu sein, dass Gott nichts von all dem ist, was man begreifen oder aussprechen kann“ (*verius videatur deum nihil omnium, quae aut concipi aut dici possunt*), aber weil diese Negation im Gegensatz zur Affirmation steht, kann sie die absolute Wahrheit und Einheit nicht erreichen, die ja „jedem Gegensatz unendlich vorausgeht“ (*per infinitum omnem praebet oppositionem*). Die höchste Negation, die der göttlichen Wahrheit und Genauigkeit am nächsten kommt, ist also diejenige, die nicht der Affirmation entgegensteht, sondern diejenige, die den Gegensatz zwischen Negation und Affirmation überhaupt nochmals negiert. Für Gott gilt also, „dass er weder ist noch nicht ist und dass er ist und nicht ist“ (*quod ipse nec est nec non est, atque quod ipse [nec]<sup>29</sup> est et non est.*) Doch auch diese Negation steht nicht ohne ihr Entgegengesetztes. Immerhin negiert sie die Affirmation der Gegensätzlichkeit überhaupt, wie sie für Intellekt und Ratio bestimmend ist, so dass auch sie letztlich eine ungenaue Mutmaßung bleibt.<sup>30</sup>

Indem Cusanus die göttliche Mens als das bestimmt, was jedem Gegensatz unendlich vorausgeht, entwickelt er seine Lehre der *coincidentia oppositorum* aus ‚De docta ignorantia‘ weiter:

Soweit ich mich erinnere, habe ich in meinem früheren Buch ‚De docta ignorantia‘ von Gott oft nach Weise des Intellekts gesprochen, nämlich durch Verbindung von kontradiktorisch Entgegengesetztem in einer einfachen Einheit.<sup>31</sup>

26 De con. II n. 174,10.

27 De con. II n. 176, zusammengefasst in n. 177,6–9: *In aequalitate igitur seu similitudine divini luminis intellectualiter participati te noscas intelligendi virtutem assecutum, ita quidem et ratiocinandi sententiaque.*

28 De con. I n. 51,1–2: *Haec sola illa negativa scientia, praecisionem scilicet inattingibilem, tibi subinfert.*

29 Hier ist des besseren Verständnisses wegen der ersten Redaktion von ‚De coniecturis‘ zu folgen, der gemäß kein *nec* vorkommt.

30 De con. I n. 21,3–14.

31 De con. I n. 24,1–4: *Nam in ante expositis ‚De docta ignorantia‘ memor sum de deo me intellectualiter saepe locutum per contradictoriorum copulationem in unitate simplici.*

In ‚De docta ignorantia‘ ist das Absolute als Koinzidenz der kontradiktorischen Gegensätze bestimmt, welche die Mens übersteigt. Hier in ‚De coniecturis‘ stellt sich das Problem, wie man von etwas, das die Mens übersteigt, dennoch Kenntnis haben kann. Die Lösung ergibt sich für Cusanus, indem er das Absolute in die vertikale Graduation der Erkenntnisordnung hinein nimmt, wenn auch nicht an sich, sondern nur als Negation und Grenze allen Erkennens. Dies ermöglicht nun eine Dynamik zwischen dem Absoluten und den übrigen Graden der Mens. Das Absolute wird nicht an sich erkannt, sondern nur in der Intelligenz, und zwar als die Wahrheit, die allem Wahren zugrunde liegt; und weiter wird gemäß der Einschränkung auch das Wahre in der Intelligenz nicht an sich erkannt, sondern nur vermittelt durch die Seele in der körperlichen Ausfaltung.<sup>32</sup> So kann Cusanus das, was die Mens übersteigt, das Jenseits der Gegensätze der absoluten Einheit in ihrer Negation zuordnen, während er die Koinzidenz der kontradiktorischen Gegensätze als die Weise bestimmt, in der die Intelligenz die absolute Einheit erkennt und in die weiteren mentalen Grade ausfaltet.

Auf Grund dieser Mittlerfunktion der Intelligenz macht es Sinn, sie in Parallele zum universalen Sein zu sehen, obwohl Cusanus dies nicht explizit macht. Zwar ordnet er die „universale Seinsheit“ (*universam entitatem*) der Mens als Ganzer zu,<sup>33</sup> doch ist ja die Mens nicht etwas von ihren Einheiten Verschiedenes, das durch diese als ihre Teile wirksam wäre, sie ist vielmehr in jeder ihrer Einheiten ganz, nur je in unterschiedlicher Einschränkung.<sup>34</sup> Ebenso wenig kennt Cusanus ein *ens inquantum ens*, das vom Absoluten, vom Universum, den Universalien und den Dingen ausgesagt werden könnte. Das universale Sein ist ganz in den allgemeinen und ganz in den dinglichen Seienden eingeschränkt und ebenso ganz in der absoluten Seinsheit eingefaltet. So kann man parallel dazu die universale Mens mit der Intelligenz identifizieren, die aber ganz in der Seele und ganz im Körper eingeschränkt ist und ebenso ganz in der göttlichen Mens eingefaltet liegt. Als solche leistet sie dieselbe Vermittlung wie das Universum in der Seinsordnung, nämlich gemäß einer *quasi*-Proportion:

Es verhält sich also die Intelligenz zur Ratio gleichsam, wie Gott selbst sich zur Intelligenz verhält.<sup>35</sup>

Man muss dieses *quasi*, wie schon bei der *quasi*-Einfaltung des Seienden in Gott, im Sinne eines ‚als ob‘ lesen, denn die Einheit der Intelligenz steht „zur ersten Einheit in keiner Proportion“ (*ad primam improportionabilis*).<sup>36</sup> Es ist die Intelligenz, die alle Mutmaßungen einfaltet, und nicht erst die göttliche Mens. Letztere ist nämlich „jenseits jeder

32 De con. I n. 27,12–16: *animae virtutem seu unitatem non in se, sed eius corporali explicatione sensibiliter intuemur. Sic et intelligentiam non in se, sed in anima, nec primam simplicissimam absolutissimamque unitatem in se uti est, sed in ipsa intuemur intelligentia.*

33 De con. I n. 13,12–14: *Contemplatur itaque mens ipsa universam suam entitatem in his quaterne distinctis unitatibus.*

34 De con. I n. 15,1–3: *Omnia autem in deo deus, in intelligentia intellectus, in anima anima, in corpore corpus. Quod aliud non est quam mentem omnia complecti.*

35 De con. I n. 24,19–21: *Habet se igitur intelligentia ad rationem quasi deus ipse ad intelligentiam.*

36 De con. I n. 24,10–11.

Einfaltung und Ausfaltung“ (*super omnem complicationem et explicationem*).<sup>37</sup> Die Intelligenz hängt also von der uneingeschränkten, göttlichen Wahrheit als dem Maß aller Mutmaßungen ab, nur als ob sie deren Ausfaltung innerhalb der Mens wäre. Tatsächlich ist die göttliche Mens aber nicht die Einfaltung, sondern die Negation der Intelligenz, und nur in dieser Weise spricht Cusanus von einer göttlichen Einheit innerhalb der Mens, denn nur in dieser Weise ist dieses Göttliche auch wirklich der Mensch selbst. Der Mensch „ist also ein menschlicher Gott“ (*humanus est igitur deus*),<sup>38</sup> nicht weil er die Einschränkung Gottes ist, sondern weil er im Intellekt, seinem höchsten Erkenntnisvermögen, durch die Negation seiner selbst zur Mutmaßung Gottes fähig ist. Der Mensch nach Cusanus ist sozusagen ein disproportionales Abbild Gottes.

Sofern nun die Intelligenz vermittelt durch die Seele im Körper eingeschränkt ist, kann man auch bei Letzteren die Parallele zur Seinsordnung ziehen, bei der die Universalien das Universum zu diesem oder jenem Seienden einschränken und so nur im Einzelnen subsistieren. Für die dritte mentale Einheit bedeutet dies einerseits, dass „in der Seele die Einheit der Intelligenz ausgefaltet wird“ (*in ipsa anima unitas intelligentiae explicatur*); und andererseits, dass sie selbst „nicht an sich, sondern sinnhaft in ihrer körperlichen Ausfaltung“ (*non in se, sed eius corporali explicatione sensibiliter*) betrachtet werden kann.<sup>39</sup> Wie die Universalien die Einzeldinge zum Allgemeinen einen, so ist auch die Seele die Einfaltung aller körperlichen Mutmaßungen. In diesem Sinne setzt Cusanus sie mit der Ratio, dem Vermögen begrifflich zu denken, gleich. Sie eint nämlich die verschiedenen einzelnen Sinnendinge zu einem Begriff:

Denn da sie [die Seele] die Einheit der sinnhaften Dinge ist, ist alles sinnhaft Verschiedene in ihr eines. Sinnhafte oder körperliche Größe oder Beschaffenheit, verhalten sich wie bei jedem einzelnen sinnhaften Ding so, dass ihrer aller Einheit im Begriff der Seele besteht, aus dessen Einheit sie hervorgehen. Die sinnhaft verschiedenen, andersartigen und gegensätzlichen Dinge, haben also einen einzigen Begriff, der durch mannigfaltige Einschränkungen die Mannigfaltigkeit der sinnhaften Dinge bewirkt.<sup>40</sup>

Weil aber die Ratio die Gegensätze der sinnhaften Dinge zu einem Artbegriff eint oder „die Gegensätze der Artdifferenzen in einer Gattung“ (*oppositae differentiae in genere*),<sup>41</sup> kommt auch ihr eine gewisse Koinzidenz zu, nämlich die Koinzidenz der konträren Gegensätze. So gelangt Cusanus zu drei verschiedenen Weisen von Koinzidenz, die er den drei ersten Einheiten der Mens zuordnet:

37 De con. I n. 35,10–11.

38 De con. II n. 143,9.

39 De con. I n. 27,7–13.

40 De con. I n. 28,12–18: *Nam cum [anima] sit unitas sensibilium, omne diversum sensibiliter in ipsa est unum. Sensibilis igitur seu corporalis quantitas seu qualitas, et ita de singulis sensibilibus, ita quidem se habent, quod eorum omnium unitas ratio animae existit, a cuius unitate progrediuntur. Diversa igitur, alia atque opposita sensibiliter, unam habent rationem, quae varie contracta varietatem sensibilium efficit.*

41 De con. II n. 78,17.

In der göttlichen Einfaltung fällt alles ohne Unterschied zusammen, im Intellekt vertragen sich kontradiktorische Gegensätze, in der Ratio nur konträre.<sup>42</sup>

Wenn man diese Auflistung mit den Bestimmungen der Koinzidenz aus ‚De docta ignorantia‘ vergleicht, zeigt sich, wie Cusanus die vertikale Graduation weiterentwickelt. In seinem früheren Werk ordnet er nämlich die Koinzidenz der kontradiktorischen Gegensätze dem Absoluten zu und diejenige der konträren dem Universum als Ganzem sowie den Universalien in ihrem jeweiligen Seinsbereich. Allerdings hat das Universum eine etwas undurchsichtige Stellung innerhalb der Seinsgraduation. Mit Hilfe von mathematischer Symbolik versucht Cusanus das Universum als gleichzeitig begrenzt und unbegrenzt herauszustellen, als Koinzidenz der kontradiktorischen Gegensätze, die aber im Geschöpflichen als Koinzidenz der konträren Gegensätze erscheint, weil das universale Sein nicht in kontradiktorischem Gegensatz zum einzelnen Seienden steht, wie es die absolute Seiendheit tut. Das Universum scheint also gemäß seiner Mittlerrolle auch in der Koinzidenz ein Mittleres zu sein. Grundsätzlich ist es als die allgemeinste Universalie die Koinzidenz aller konträren Gegensätze überhaupt, doch in seiner Abhebung vom Absoluten oder in seinem Abhängen davon, müssten in ihm in gewisser Weise auch die kontradiktorischen Gegensätze zusammenfallen. Denn wie gesehen, kommt beim Seienden der kontradiktorische Gegensatz gegenüber dem Absoluten zustande, so dass das Seiende nur deshalb nicht nichts ist, weil im Absoluten Sein und Nichtsein koinzidieren. Doch wenn das Sein insgesamt bzw. das Universum nur vom Absoluten her seiend ist, wie sollte es da bestehen können, wenn nicht auch in ihm selbst sein Nichtsein gegenüber dem Absoluten mit dem Sein koinzidiert?

Innerhalb der Erkenntnisordnung – und indirekt auch in der Seinsordnung, wenn man zwischen beiden Ordnungen einen Parallelismus annimmt – kommt es deshalb zu einer Entflechtung dieser undurchsichtigen Stellung. Der Intellekt ist nicht einfach die letzte Stufe der Erkenntnis, von der aus es nur noch den Sprung der Negation auf das jenseitige Absolute gibt. Vielmehr ist die Negation selbst ein Teil der Mens und zwischen ihr und dem Intellekt gibt es eine gewisse Dynamik und der Sprung der Negation wird zur dynamischen Vermittlung des Intellekts zwischen der Ratio und dem Absoluten. Sofern der der Intellekt „vom völlig Absoluten herabsteigt“ (*ab ipso absolutissimo descendens*), ist er eine „intellektuell zusammengesetzte Einheit“ (*unitas [...] intellectualiter composita*). Jedoch „besteht er aus Gegensätzen, wie es einer einfachen Wurzel zukommt“ (*ex oppositis est quam simplicem convenit esse radicem*), d. h. „in seiner wurzelhaften Einfachheit sind die Gegensätze selbst ungeteilt und unlöslich verbunden“ (*compulantur igitur in eius simplicitate radicali opposita ipsa indivise atque irresolubiliter*). Dies betrifft einerseits alle konträren Gegensätze, wie sie auch in den Universalien zusammenfallen.<sup>43</sup> Doch im Unterschied zu diesen betrifft es andererseits auch die kon-

42 De con. II n. 78,14–17: *In divina enim complicatione omnia absque differentia coincidunt, in intellectuali contradictoria se compatiuntur, in rationali contraria.*

43 De con. I n. 22,3–13.

tradiktorischen Gegensätze. Cusanus bringt als Beispiel den Gegensatz von Ruhe und Bewegung:

Für die Ratio ist die Bewegung der Ruhe unvereinbar entgegengesetzt. Aber wie im Ersten die unendliche Bewegung mit der Ruhe zusammenfällt, so schließen sie hier, im nächsten Abbild des Ersten, einander nicht aus, sondern vertragen sich. Der Bewegung der Intelligenz ist die Ruhe nicht in der Weise entgegengesetzt, dass sie, indem sie sich bewegt, nicht zugleich ruht. Diese Bewegung des Intellekts ist nämlich einfacher als die Ratio messen kann.<sup>44</sup>

In der Ratio fallen verschiedene konträr zueinander stehende Bewegungen im allgemeinen Begriff der Bewegung zusammen. Der Begriff der Ruhe hingegen fällt nicht unter den Begriff der Bewegung, vielmehr steht die Ruhe für die Ratio kontradiktorisch zur Bewegung. Wenn etwas ruht, ist es notwendig nicht bewegt. Für das Urteil der Ratio ist die Ruhe das absolut Kleinste aller Bewegung, zu der jedes Bewegte in kontradiktorischem Gegensatz steht. Doch „der Intellekt erkennt, dass das noch teilbar ist, was die Vernunft für das Kleinste hält“ (*intellectus attingit hoc divisibile esse, quod ratio minimum putat*).<sup>45</sup> Er entlarvt das Größte und Kleinste als Setzungen der Ratio und sieht, dass das, was für die Ratio kontradiktorisch entgegengesetzt ist, im Grunde auch nur konträr zueinander steht. Insofern ist der Intellekt in Weiterführung der Ratio die höchste Koinzidenz der konträren Gegensätze. Dennoch gilt:

Das Sein des Verstandes ist nämlich höher und einfacher als die Weise jenes Seins, das mit dem Nicht-Sein unvereinbar ist.<sup>46</sup>

Der Intellekt ist also zugleich auch die Koinzidenz der kontradiktorischen Gegensätze, jedoch nur gegenüber der Ratio. In ihm fallen Ruhe und Bewegung zusammen nach der Weise, wie sie von der Ratio gesetzt werden, und nicht nach der Weise des Absoluten, in dem sie ununterschiedene Identität sind. Denn die Weise des Absoluten ist ihm nur in der Negation erreichbar. Die doppelte Negation aus ‚De docta ignorantia‘ kehrt wieder, nur diesmal übersichtlicher. Der Intellekt negiert zunächst die kontradiktorischen Gegensätze der Ratio, weil sonst das absolut Größte und das absolut Kleinste in der Ratio selbst zusammenfallen müssten. Dann aber negiert er weiter die Koinzidenz jener Gegensätze, weil im Absoluten das Größte und Kleinste nicht als Gegensätze zusammenfallen, sondern ununterschieden identisch sind. Der Intellekt wird dabei ganz zum dynamischen Übergang. Seine Koinzidenz der kontradiktorischen Gegensätze muss man sich nicht als statischen Begriff vorstellen, sondern als die Weise, wie er das Absolute erkennt, und wie er Ursprung und Grenze der Ratio ist.

---

44 De con. I n. 23,10–16: *Motus enim rationabiliter quieti incompatibiliter opponitur. Sed sicut infinitus motus coincidit cum quiete in primo, ita et <in> proxima eius similitudine non se exterminant, sed compatiuntur. Nam motui intelligentiae non ita opponitur quies quod, dum movetur, pariter non quiescat; simplicior enim est hic motus intellectualis quam ratio mensurare queat.*

45 De con. I n. 50,15.

46 De con. I n. 23,5–6: *Altius enim atque simplicius est intellectuale esse eo essendi modo, quod cum non esse est incompatibile.*

Die Kapitel über die horizontale Polarität der Mens werden diese Dynamik des Intellekts, aber auch der anderen mentalen Einheiten, bestätigen, ja eigentlich erst begründen. Zuerst aber muss noch die vierte Einheit der Mens angesprochen werden. Die vierte Einheit, die „sinnhafte oder körperliche“ (*sensibilis corporalisve*), schließlich ist die letzte Einheit, „weil sie die Ausfaltung der Einheiten ist und in sich selbst nichts einfaltet“ (*quoniam est unitatum explicatio, neque ipsa intra se complicans est*). Sofern sie körperlich ist, „fest und völlig zusammengesetzt“ (*solida atque compositissima*),<sup>47</sup> ist sie die Mutmaßung, die zu den Einzeldingen der Seinsordnung in Parallele steht. Es ist wichtig, dass man die Einzeldinge der Erkenntnisordnung nicht mit den Einzeldingen der Seinsordnung identifiziert, sonst würde man den Bereich der Mutmaßungen verlassen. Genauso wenig wie die Allgemeinbegriffe nicht selbst die Universalien der Seinsordnung sind, sondern nur deren abgebildeten Mutmaßungen, sind auch die Sinnendinge nicht einfach die Einzeldinge, wie sie subsistieren, sondern bloß deren Abbild. Als solche einfache Mutmaßungen sind die Sinnendinge dann aber nicht außerhalb der Mens, vielmehr sind sie die Mens selbst in ihrer weitesten Ausfaltung.

Es mag überraschen, dass Cusanus die Sinnendinge in der Mens als die Mens selbst ansetzt, es ergibt sich jedoch folgerichtig aus allem Bisherigen. Die subsistierenden Einzeldinge können nämlich unmöglich selbst Mutmaßungen sein, und seien sie noch so einfache. Wie gesehen, ist ein subsistierendes Einzelding eine Einheit, nicht weil es absolut für sich besteht, sondern weil es eine Einschränkung des einen Universums ist. Losgelöst von dieser Einschränkung, wäre demnach alles Seiende ein uneinheitlicher Fluss von Bewegung. Das heißt, es gibt keine dingliche Einheit, die frei von ihrer universalen Einschränkung als Gegenstand der Wahrnehmung der Mens dienen könnte. So muss die Mens selbst die Sinnendinge bereitstellen, um von ihnen ausgehend zu den höheren Formen der Mutmaßung zu gelangen. Sie tut dies jedoch nicht anders als durch die Ausfaltung ihrer höchsten Einheit. Es zeigt sich hier dieselbe Gegenseitigkeit von Einschränkung und Eingeschränktem wie beim Sein: Es gibt keine intellektuelle Einheit, ohne sie als Einfaltung alles Rationalen zu begreifen, wie es im Sinnhaften ausgefaltet liegt; und es gibt keine Sinnendinge, ohne sie als die Ausfaltung des durch die Ratio vermittelten Intellekts zu begreifen.

#### II.4 Modi coniecturandi

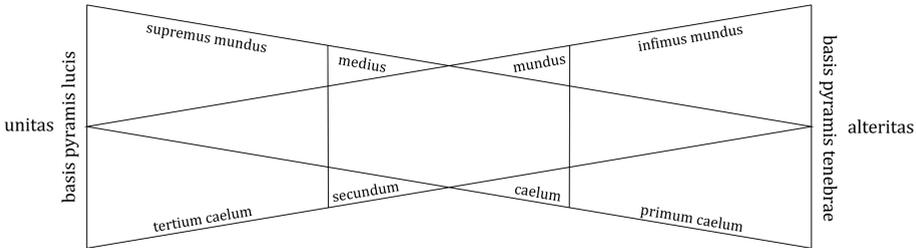
Anschließend an die Kapitel über die Graduation der Erkenntnis lässt Cusanus in den Kap. 9–10 die vertikale Polarität der mentalen Einheiten von einer horizontalen durchschneiden und begründet so erst jene Graduation. Zunächst spricht er jedoch noch nicht von Möglichkeit und Wirklichkeit, sondern von Einheit und Andersheit:

---

<sup>47</sup> De con. I n. 30,3–8.

Das Universum und alle Welten und alles, was in ihnen ist, bestehen aus Einheit und Andersheit, die aufeinander zuschreiten, und zwar auf mannigfaltige und verschiedene Weise.<sup>48</sup>

Zum besseren Verständnis stellt Cusanus die Polarität von Einheit und Andersheit in einer Figur dar. Er nennt sie Figur P, „weil sie paradigmatisch ist“ (*quia paradigmatica est*):<sup>49</sup>



Auf den ersten Blick scheint Cusanus damit nichts anderes auszudrücken als die Graduation der Erkenntnis, wie er sie bisher behandelt hat. Die absolute Einheit faltet sich in die Andersheit von Intellekt, Ratio und Sinn aus und umgekehrt falten sich die Sinnendinge über die Ratio und den Intellekt in die absolute Einheit ein. Bei näherem Hinsehen wird jedoch ein Weiteres sichtbar, nämlich die jeweilige Verbindung von Einheit und Andersheit in der Horizontalen – was allerdings in der Figur P um 90 Grad gedreht als vertikale Linien dargestellt ist. Das Verhältnis der Erkenntnisgrade untereinander ist das der Einschränkung und Ausfaltung. Dabei gibt es keine Vermischung. Wie im obigen Zitat über die *reditio completa* steht, ist es nicht die Absicht des Intellekts, Sinn zu werden. Bei der Erkenntnis bleibt der Intellekt Intellekt und der Sinn bleibt Sinn. Doch wo ist der Zusammenhang und wie ist der Aufstieg der Erkenntnis vom Sinn zum Intellekt überhaupt möglich? Cusanus spricht dort davon, dass der Intellekt im Sinn in Wirklichkeit ist, was für ihn selbst Möglichkeit zur eigenen Verwirklichung bedeutet. Die einzelnen Erkenntnisgrade sind also jeweils bestimmte Verbindungen von Möglichkeit und Wirklichkeit und bewegen sich als Möglichkeit zu weiterer Verwirklichung oder als Wirklichkeit von Möglichem aufeinander zu, ohne dass sie sich vermischen. Diese Dynamik von Möglichkeit und Wirklichkeit kommt nun in der Figur P als Dynamik von Einheit und Andersheit zum Ausdruck. Die stehenden Linien symbolisieren die mentalen Einheiten, die distinkt für sich stehen, während die Dreiecke oder Pyramiden, wie Cusanus sagt, ineinander laufen, indem sie sich vermischen; und diese Mischung ist die von Einheit und Andersheit. So besteht also nicht nur die Mens als Ganze aus Einheit und Andersheit, wie aus einem Oben und Unten, sondern ebenso alles in ihr. In der

48 De con. I n. 39,1–4: *ipsum universum et cunctos mundos et quae in ipsis sunt ex unitate et alteritate in invicem progredientibus [...], varie quidem atque diverse.*

49 De con. I n. 43,5.

Figur P stehen die einzelnen Erkenntnisgrade an einer bestimmten Stelle des gegenseitigen Ineinanderlaufens der Pyramiden mit einem bestimmten Verhältnis von Einheit und Andersheit.

Zwischen den mentalen Einheiten entstehen so verschiedene mutmaßliche Welten, aufgespannt durch den Auf- und Abstieg zwischen dem jeweils oberen Erkenntnisgrad als Einheit und dem unteren als Andersheit, worin alles eine bestimmte Verbindung von Einheit und Andersheit aufweist:

Bemerke, wie Gott, weil er die Einheit ist, gleichsam die Basis des Lichtes ist. Die Basis der Dunkelheit aber ist gleichsam das Nichts. Zwischen Gott und dem Nichts liegt alles Geschaffene, so mutmaßen wir. Es fällt sofort in die Augen, wie die oberste Welt von Licht überfließt, aber nicht ganz frei von Dunkelheit ist, wengleich die Dunkelheit wegen der Einfachheit dieser obersten Welt im Licht aufgesogen erscheint. In der untersten Welt herrscht die Finsternis, obschon sie nicht ganz ohne eingestrahktes Licht ist; die Figur erweist aber, dass dieses Licht in der Dunkelheit eher verborgen bleibt als heraus scheint. In der mittleren Welt sind die Eigenschaften entsprechend der Mitte.<sup>50</sup>

Cusanus unterscheidet also zwischen den mentalen Einheiten drei mutmaßliche Welten, die aus einer jeweils verschiedenen Mischung von Einheit und Andersheit bestehen. Er nennt diese Welten zuweilen auch Himmel. Es gibt eine intellektuelle Welt, in der die Einheit vorherrscht; eine rationale Welt, in der Einheit und Andersheit ineinander überfließen; und eine sinnenhafte Welt, in der die Andersheit überwiegt.<sup>51</sup> Die mentalen Einheiten bilden dabei die Grenzen der Welten. Die absolute Einheit und die körperliche, sinnenhafte Einheit sind die äußersten Grenzen der Mens. Doch auch sie sind nicht einfach reine Einheit bzw. reine Andersheit. Die höchste mentale Einheit als Basis der Einheitspyramide durchschneidet die Pyramide der Andersheit zwar nicht, aber berührt sie dennoch in ihrem äußersten Punkt. Sie ist also nur *quasi* die absolute, göttliche Einheit. Wie bereits gesehen, kann man diesen punktuellen Anteil an der Andersheit als Negation deuten. Die Einheit höchstmöglicher Freiheit von aller Andersheit hat keine Berührung mit der Andersheit und diese Negation ist dennoch ihre einzige Berührung. Auf der anderen Seite ist die sinnenhafte Einheit als höchstmögliche Andersheit auch nur *quasi* das Nichts, bzw. *quasi* keine Einheit, weil sie am Punkt der Negation die Einheit trotzdem berührt. Der Intellekt und die Ratio sind neben dem, dass sie die Welten begrenzen, zugleich die Angelpunkte, an denen eine Welt in die nächste übergeht. Diese

---

50 De con. I n. 42,1–9: *Adverte quoniam deus, qui est unitas, est quasi basis lucis; basis vero tenebrae est ut nihil. Inter deum autem et nihil coniecturatur omnem cadere creaturam. Unde supremus mundus in luce abundat, uti oculariter conspicis; non est tamen expers tenebrae, quamvis illa ob sui simplicitatem in luce censeatur absorberi. In infimo vero mundo tenebra regnat, quamvis non sit in ea nihil luminis; illud tamen in tenebra latitare potius quam eminere figura declarat. In medio vero mundo habitudo etiam exstitit media.*

51 De con. I n. 39,1–7: *ipsum universum et cunctos mundos et quae in ipsis sunt ex unitate et alteritate in invicem progredientibus constitui [...] Nam unitatem atque alteritatem supremi caeli simpliciores atque intellectuales et radicales esse audisti, medii vero mediocriter, infimi sensibiliter atque solide.*

Funktion des Übergangs kommt ihnen aber nur deshalb zu, weil sie jeweils eine Verbindung von Einheit und Andersheit sind. Weil der Intellekt Einheit und Andersheit ist, kann er die Einheit der rationalen Welt sein und zugleich die Andersheit der absoluten Einheit. Ebenso ist die Ratio die Andersheit des Intellekts und zugleich die Einheit der sinnenhaften Welt. Auch in der Erkenntnisordnung gilt also: Die Dynamik der vertikalen Graduation kommt durch die Dynamik der horizontalen Polarität zustande, die jede positiv absolute Position innerhalb der Mens verhindert. Mit den Worten von ‚De docta ignorantia‘ folgert Cusanus aus dem Verhältnis von Einheit und Andersheit:

Daher kann man zum schlechthin Größten oder Kleinsten nicht kommen.<sup>52</sup>

Schließlich fasst Cusanus das Verhältnis von Einheit und Andersheit als Verhältnis von Wirklichkeit und Möglichkeit. Er reformuliert die Durchkreuzung der Polaritäten:

Wir sehen weiter, dass einige Einheiten mehr in der Möglichkeit stehen, weiter geeint zu werden, andere mehr in der Wirklichkeit; deswegen gelangt man bei den Dingen, die die Einheit mehr oder weniger aufnehmen, nicht zu einem Größten oder Kleinsten schlechthin.<sup>53</sup>

In ‚De docta ignorantia‘ erscheint die Dynamik des Seins v. a. als Dynamik der horizontalen Polarität, nämlich als Bewegung der *conexio* zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit, so dass sich die vertikale Polarität ebenfalls als dynamisch erweist, nämlich als Prozess der Ein- und Ausfaltung gradweiser Einschränkung. In ‚De coniecturis‘ hingegen behandelt Cusanus die Dynamik hauptsächlich als *descensus* und *regressus* der vertikalen Polarität. Dennoch ist diese Dynamik ohne diejenige zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit nicht denkbar. Dass also die Mutmaßungen der Mens unabschließbare Bewegung zur Wahrheit sind, „Schritte auf dasselbe unerfassbare Wahre hin“ (*eiusdem inapprehensibilis veri graduales*),<sup>54</sup> erhält zwar durch die Negation der absoluten Wahrheit seinen Ermöglichungsgrund, doch wird eigentlich erst dadurch begründet, dass jede Mutmaßung eine Verbindung von Möglichkeit und Wirklichkeit ist, und dadurch, dass es eine Erkenntnis des Größten oder Kleinsten bei dem, was aus Möglichkeit wirklich ist, nicht gibt. Eine mentale Einheit ist also weniger eingeschränkt, je mehr sie sich in Wirklichkeit befindet. Umgekehrt steigt eine mentale Einheit in die Andersheit herab, sofern „ihre Einheit weniger in Wirklichkeit und mehr in Möglichkeit ist“ (*unitas minus in actu et plus in potentia*).<sup>55</sup>

Cusanus zieht also die Parallele zur Seinsordnung auch bei der horizontalen Polarität. Im zweiten Buch von ‚De coniecturis‘ kommt er im kurzen Kap. 9 auf die *modi essendi* und deren Erkennbarkeit zu sprechen. Die Modi des Seins können deshalb erkannt werden, weil die erkennende Mens selbst auch ihre Modi hat, die Weisen des Mutmaßens

52 De con. I n. 46,12–13: *Propter quod ad maximum aut minimum simpliciter non devenietur.*

53 De con. I n. 49,10–13: *Videmus autem aliquas unitates plus esse in potentia unibilitatis, alias plus in actu, ut non perveniatur propterea in recipientibus magis et minus ad maximum aut minimum simpliciter.*

54 De con. I n. 3,4.

55 De con. I n. 49,2–3.

(*modi coniecturandi*).<sup>56</sup> Es werden also vier solcher *modi coniecturandi* unterschieden, in denen die vier Seinsweisen betrachtet werden können: „Feinheit, Grobheit und zwei Mittelglieder“ (*subtilitatem, grossitiem atque duo media*):<sup>57</sup>

- Subtilitas: worin die absolute Notwendigkeit betrachtet wird.
- Medium I: worin die zweite Notwendigkeit betrachtet wird.
- Medium II: worin die Wirklichkeit betrachtet wird.
- Grossitia: worin die Möglichkeit betrachtet wird.

Nur hier macht Cusanus explizit den Unterschied zwischen den Seins- und den Erkenntnisweisen und spricht von Feinheit und Grobheit. Sonst braucht er meistens einfach die Begriffe der Wirklichkeit und Möglichkeit, um über die Erkenntnisweisen zu sprechen. Gemäß der Figur P kann man diese vier Erkenntnisweisen in der Vertikalen oder in der Horizontalen aufreihen. Vertikal kann man sie den mentalen Einheiten zuordnen, so dass jeweils eines der Modi überwiegt. Horizontal findet man sie jedoch in allen Einheiten und allen Mutmaßungen, je nach mentaler Welt auf sinnhafter, rationaler oder intellektueller Weise.<sup>58</sup> Sofern nun solcherart die mentalen Einheiten selbst dynamisch verfasst sind, treten sie auch untereinander in ein dynamisches Verhältnis. Denn „die höchste sinnhafteste Notwendigkeit ist die Möglichkeit der Ratio und die höchste Notwendigkeit der Ratio ist die Möglichkeit des Intellekts“ (*summam sensibilem necessitatem rationalem [...] possibilitatem summamque atque necessariam rationem intellectua- lem [...] possibilitatem*).<sup>59</sup>

## II.5 Philosophia circularis II

Das zirkuläre Begründungsverhältnis der sich durchschneidenden Polaritäten kommt also auch in der Erkenntnisordnung zum Tragen. Die Mens ist in gradweiser Abstufung eingeschränkt, weil ihr Erkennen aus der Möglichkeit wirklich ist; und Erkenntnis ist Wirklichkeit aus Möglichkeit, weil die Einheit der Mens nur in der sinnlichen Andersheit wirksam ist. Allein in dieser gespannten Gegenseitigkeit, hat die *reditio completa*

---

56 De con. II n. 118,5–10: *Et varietatem hos modos essendi participantium [coniecturans] distinguit et colligit, ut rem concipiat in possibilitate tenebrosa secundum hunc essendi modum et eandem in actu secundum alium essendi modum. Ita et modos coniecturandi atque coniecturantium hos modos participantium varietatem attingit.*

57 De con. II n. 117,10–24.

58 De con. II n. 118,1–2, 20–22: *Haec in P figura conspicies, ubi unitas sit necessitas, alteritas possibilitas [...] ut in sensibili mundo eos sensibiler coniecturetur, in rationali rationaliter, in intellectuali intellectualiter.*

59 De con. II n. 119,2–5.

Bestand, ohne dass sich die Erkenntnis in die Alleinwirksamkeit des Intellekts oder des Sinnes auflösen muss. Dies ist keine positive Begründung der menschlichen Erkenntnis, es ist eine nicht-reduktive Position, die sich aus der konsequenten Vermeidung jeglicher Setzung des Absoluten innerhalb der Mens ergibt. Gegenüber ‚De docta ignorantia‘ verstärkt Cusanus das nicht-reduktive Moment, indem er die Negation des Absoluten in das polare Gefüge hinein holt. Das Absolute ist völlig jenseitig und seine Negation kommt nur als Grenze der polaren Verhältnisse der Mens zustande. So gibt es für die Philosophie keine positive Begründung vom Absoluten her; es gibt nur die Negation, welche die Begründungs-Offenheit der Polaritäten aufeinander zurück biegt. Der Ausgangspunkt des cusanischen Denkens ist eine negative, nicht-reduktive Position, die Philosophie wird in ihrer zirkulären Bewegung selbst dynamisch.

Durch dieselbe Zirkularität verschwindet aber die Erkenntnis nicht etwa in einer reinen Bewegtheit. Eine Mutmaßung ist nicht nur die unbestimmte Verwirklichung eines Möglichen, denn als Wirklichkeit zwischen Einheit und Andersheit ist sie selbst auch eine bestimmte Einheit, also auch etwas Statisches. Bei der dynamischen Erkenntnis verhält es sich wie beim dynamischen Sein: Sie ist Spannungsmitte zwischen Bewegung und Statik, zwischen Werden und Substanz. Weil sie sich zwischen Intellekt und Sinn bewegt, ist sie nicht reine Bewegung, und weil sie aus der Möglichkeit wirklich wird, ist sie nicht rein statisch. In der Spannungsmitte dazwischen ereignet sich Erkenntnis, dynamische Erkenntnis. Mit dem Begriff *dynamisch*, der bei Cusanus selbst nicht vorkommt, soll dabei angezeigt werden, dass die Erkenntnis als Kreuzungspunkt der Polaritäten gefasst ist. Dynamik in diesem Sinne bedeutet eine bestimmte Bewegung im Unterschied zu einer reinen, unbestimmten Bewegtheit, d. h. eine Bewegung mit einer Bewegungsrichtung.

Eine solche Dynamik findet man schon in ‚De docta ignorantia‘. In der horizontalen Polarität des Seins rein für sich genommen, wäre die Notwendigkeit, die eine wirkliche Bewegung zu genau dieser Bewegung macht, von der Verwirklichung, die ein Mögliches zur Wirklichkeit dieser Bewegung führt, nicht verschieden. Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit wären nur Modi der einen Bewegung, zwischen denen es keine Abhängigkeit gibt, die eine Bewegungsrichtung erlauben würde. Und wenn eine wirkliche Bewegung in Möglichkeit zu weiterer Verwirklichung stehen würde, bedeutete eine tatsächliche weitere Verwirklichung nicht mehr, als dass nun in Wirklichkeit ist, was vorher nur möglich war. Im Grunde würde alles in der einen unbestimmten Bewegtheit bleiben. Eine Bewegungsrichtung kommt erst durch die vertikale Dimension zustande. Erst wenn es ein Oben und Unten, ein Größer und Kleiner gibt, kann eine weitere Verwirklichung mehr in Wirklichkeit sein, als diejenige, die zu ihr bloß in Möglichkeit ist. Die bestimmte Bewegung von der Möglichkeit zur Wirklichkeit, kommt also erst durch die statische Ordnung der Seinsgradation zustande, nämlich als eine gerichtete Bewegung von der kleineren zur größeren Seinswirklichkeit. Parallel in der Erkenntnisordnung kommt nun dasselbe in der *reditio completa* zum Ausdruck. Die Bewegungsrichtung von der Möglichkeit sinnlicher Erkenntnis zu deren Verwirklichung kommt erst zustande, wenn eine solche Erkenntnis im Aufstieg auf die höhere Wirklich-

keit des Intellekts hinzielt. Ebenso ist die Wirklichkeit der intellektuellen Erkenntnis erst gerichtete Bewegung, wenn die Möglichkeit, die sie verwirklicht, im Abstieg auf die kleinere Wirklichkeit des Sinnes gerichtet ist.

Mit der *reditio completa* in Aufstieg und Abstieg der Mens ist die gerichtete Bewegung, d. h. die Dynamik, innerhalb der vertikalen Polarität der Erkenntnisordnung umschrieben. Gemäß der Zirkularität der Polaritäten kommt diese Dynamik aber erst durch die horizontale Bewegung zustande. Erst als Verwirklichung dessen, was in der sinnlichen Wirklichkeit möglich ist, erscheint der Intellekt als ein Größeres und Höheres gegenüber dem Sinn. Dies verhält sich auch in der Seinsordnung so: Das Verhältnis von Einschränkung und Eingeschränktem ist nicht ein rein statisches Gefüge, denn weil das Universum nicht vollendete Wirklichkeit an sich ist, sondern vollendete Wirklichkeit dessen, was im Sein möglich ist, kann es nicht als absoluter Ausgangspunkt einer statischen Seinshierarchie dienen. Vielmehr stehen die verschiedenen Seinsgrade im Prozess der Einfaltung und Ausfaltung zueinander, d. h. in einer gerichteten Bewegung, bei der das Universum nur deshalb das Oberste und Größte ist, weil es als höchstmögliche Verwirklichung Zielpunkt aller Bewegung ist.

Doch was ist mit der Gegenläufigkeit des Auf- und Abstiegs? Wird dadurch nicht die Bewegungsrichtung wieder durchbrochen? Nein, im Gegenteil, sie wird dadurch erst ermöglicht. Gerichtete Bewegung meint nämlich die bestimmte Bewegung von der Möglichkeit zur Wirklichkeit, die in ihrer Gerichtetheit erst durch die vertikale Polarität zwischen einem Oben und Unten konstituiert wird. Die horizontale und vertikale Bewegung machen so die eine, selbe Dynamik in der Spannungsmittelpunkt der Polaritäten aus, ohne dass aber dabei die jeweiligen Pole miteinander identifiziert werden dürfen. Wie bei der *reditio completa* gesehen, besteht der Aufstieg des Sinnes zum Intellekt zwar durchaus in der Bewegung von der Möglichkeit zur Wirklichkeit, doch dies bedeutet nicht, dass der Intellekt mit der Wirklichkeit überhaupt identifiziert werden kann. Dies würde eine positive Absolutsetzung innerhalb der Mens bedeuten, die Polaritäten würden zusammenfallen und die Zirkularität wäre aufgehoben. Vielmehr ist es so, dass die horizontale Dynamik gerade eine absolute Wirklichkeit oder Möglichkeit innerhalb der vertikalen Graduation der Erkenntnis verhindert, obwohl sie auf die Dimension des Oben und Unten angewiesen ist. Cusanus reformuliert deshalb die widersprüchliche Lage an den Polen der vertikalen Graduation aus ‚De docta ignorantia‘:

An jenes unnahbare Höchste kann man nicht so herankommen, als würde man ihm nicht näherkommen, noch darf man glauben, man werde herankommen und es in Wirklichkeit erfassen; sondern es ist eher so, dass man zwar immer näher herankommen kann, es selbst aber dabei in seinem Wesen immer unerreichbar bleibt.<sup>60</sup>

Daran anschließend erläutert Cusanus auf seine frühere Schrift verweisend, dass das absolut Größte, bzw. die Wahrheit selbst in der Mens nicht auf absolute Weise, sondern

---

60 De con. I n. 56,20–23: *Nec est inaccessibilis illa summitas ita aggredienda, quasi in ipsam accedi non possit, nec aggressa credi debet actu apprehensa, sed potius, ut accedi possit semper quidem propinquius ipsa semper, uti est, inattingibili remanente.*

nur in der Andersheit ist, eben in der Weise der Mens. Am Absoluten „kann man nur in der Andersheit teilhaben“ (*non nisi in alteritate participetur*), d. h. die absolute Einheit ist „weder auf größte, noch auf kleinste, noch auf gleiche Weise mittelbar“ (*incommunicabilis est maxime, minime atque aequaliter*). Das absolut Größte koinzidiert nämlich mit dem absolut Kleinsten zur absoluten Selbigkeit, und eine solche Koinzidenz der absoluten Identität kann dem geschöpflichen Intellekt nicht zukommen.<sup>61</sup> Wie gesehen, ist die intellektuelle Koinzidenz der Gegensätze nicht als Identität, sondern als Verbindung der Gegensätze gefasst, und zwar als dynamische Vermittlung zwischen dem Absoluten und den übrigen mentalen Einheiten. Das Größte und Kleinste kommen im Intellekt nicht als Absolute zusammen, d. h. ihre Koinzidenz ist die von konträren und nicht von kontradiktorischen Gegensätzen. Letztere können im Intellekt nur negativ auf das Absolute hin koinzidieren, was aber gerade von dessen positiven Identität disproportional abgehoben ist. Die Koinzidenz der kontradiktorischen Gegensätze gibt es für die Mens nur als und aus der Koinzidenz der konträren Gegensätze, was bedeutet, dass ihre Koinzidenz nur im dynamischen Auf- und Abstieg der mentalen Einheiten zustande kommt. An der absoluten Einheit „kann man nur in der Vierheit teilhaben“ (*in quaternitate participari necesse erit*).<sup>62</sup>

Nach dem Bisherigen ist es klar, dass die vier mentalen Einheiten erst durch die horizontale Polarität zueinander in das bewegte Verhältnis von Auf- und Abstieg treten. Doch nun zeigt sich, dass diese Bewegung von da her auch eine bestimmte Bewegungsrichtung erhält. Explizit macht Cusanus dies in Kap. 7 des zweiten Buches ‚über die Sechszahl, Siebenzahl und Zehnzahl‘ (*de senario, septenario et denario*), einem unscheinbaren Kapitel, dem aber für das Verständnis der ganzen Dynamik geradezu eine Schlüsselstellung zukommt. Zwar hält Cusanus auch hier an der Gegenläufigkeit der vertikalen Bewegung fest:

Dass Gott in der Welt ist, ist nämlich nichts anderes, als dass die Welt in Gott ist, dass die Wirklichkeit zur Möglichkeit fortschreitet, nichts anderes, als dass die Möglichkeit zur Wirklichkeit gelangt, dass der Punkt zum Körper aufsteigt, nichts anders, als dass der Körper zum Punkt hinabsteigt, dass sich die Finsternis zum Licht erhebt, nichts anderes, als dass das Licht in die Finsternis hinabsteigt.<sup>63</sup>

Dann erweitert Cusanus aber die Vierheit der Mens zu einer Sechsheit und bringt in die bleibende Gegenläufigkeit eine gewisse Bewegungsrichtung hinein, indem er den dynamischen Auf- und Abstieg, bzw. die *reditio completa* darstellt als eine „Reihung, die in sich selbst kreisförmig zurückkehrt“ (*progressio, supra se ipsam circulariter rediens*).<sup>64</sup>

61 De con. I n. 58,2–15.

62 De con. I n. 58,3.

63 De con. II n. 107,17–22: *Non enim aliud est deum esse in mundo quam mundum in deo, nec aliud est actum in potentiam progredi quam potentiam ad actum devenire, nec aliud est punctum in corporalitate ascendere quam corporalitatem in punctum descendere, nec aliud est tenebras in lucem se erigere quam lucem in tenebras descendere.*

64 De con. II n. 106,3.

Denn der Anfang dieses Hinfließens und das Ende des Rückfließens fallen in der absoluten Einheit, die die absolute Unendlichkeit ist, zusammen; ebenso fallen in der sinnlichen Einheit das Ende des Hinfließens und der Anfang des Rückfließens zusammen; die beiden Mittelglieder werden verdoppelt; so ergeben sich zusammen sechs.<sup>65</sup>

In dieser Reihung erscheint das Sinnending nicht mehr als das untere Ende der vertikalen Graduation, vielmehr kommt es in der Mitte zu liegen, sozusagen als Wendepunkt der *reditio completa*. Demgegenüber stellt die absolute Einheit nicht nur das Ziel dar, sondern auch den Ausgangspunkt. Die zwei Pyramiden der Einheit und Andersheit werden also gewissermaßen aufgeklappt, so dass der Aufstieg und der Abstieg in dieselbe Richtung laufen. Das Resultat ist eine vertikale Graduation, wie man sie aus ‚*De docta ignorantia*‘ kennt.

Denn auch beim Sein gibt es zunächst eine Gegenläufigkeit zwischen Aufstieg und Abstieg. Wie das einzelne Seiende nur als Einschränkung des Universums besteht, gibt es das Universum umgekehrt nur als in den Seienden eingeschränkt. Doch weil das Universum nicht vollendete Wirklichkeit an sich ist, sondern vollendete Wirklichkeit dessen, was im Sein möglich ist, erscheint die universale Einfaltung in der Doppelung von Grenze und Prinzip. Als Ziel alles Seienden ist es zugleich dessen Ausgangspunkt. Sofern aber das Einzending Bewegung ist, gilt auch bei ihm, dass es zugleich Ausgangs- und Zielpunkt ist. Denn das einzelne Seiende ist der Ausgangspunkt für die vollendete Wirklichkeit des Universums, es ist aber auch der Zielpunkt von dessen Ausfaltung. Dieses doppelte Verhältnis zum Universum als Ausgang und Ziel stellt das Einzending schließlich in die vertikale Polarität zwischen dem Größten und Kleinsten. Es ist die bewegte Mitte zwischen einem Kleinsten, aus dessen Möglichkeit es sich verwirklicht, und einem Größten, auf dessen Grenz-Wirklichkeit es hinzielt. Unter Rücksicht von letzterem mag es zwischen Universum und Einzending durchaus ein Gefälle geben, so dass das Einzending am unteren Ende der Seinsgradation zu stehen kommt. Es erscheint dann als die Möglichkeit dessen, was im Größten wirklich ist. Nimmt man aber die gegenläufige Richtung hinzu, muss man die Graduation weiter ziehen. Dann erscheint das Einzending nämlich als Teil-Verwirklichung dessen, was im Kleinsten möglich ist. Es ist dann nicht mehr das untere Ende der Graduation, sondern die bewegte Mitte der polaren Spannung zwischen dem Größten und Kleinsten, die aber zugleich die bewegte Mitte zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit ist. Denn während im Universum Grenze und Prinzip, bzw. All-Wirklichkeit und All-Möglichkeit, koinzidieren, liegt beim Einzending das doppelte Verhältnis zum Universum in der einzelnen *conexio*. Sofern ein Einzending seine Möglichkeit verwirklicht, ist es beides: Zielpunkt des Abstiegs universaler Möglichkeit und Anfang des Aufstiegs zur universalen Wirklichkeit.

Von derselben Graduation zwischen dem Größten und Kleinsten spricht nun Cusanus auch in ‚*De coniecturis*‘ innerhalb der Erkenntnisordnung, nur dass er sie hier

---

65 De con. II n. 107,1–5: *Principium enim ipsius fluxus et finis refluxus coincidunt in unitate absoluta, quae est infinitas absoluta, coinciduntque in unitate sensibili finis effluxus et principium refluxus duplicanturque media, quae simul sex sunt.*

noch um die Stufe des negativ Absoluten erweitert, so dass die Koinzidenz von Prinzip und Grenze im eigentlichen Sinne dem Absoluten zukommt. Dem Intellekt kommt diese Koinzidenz nur zu, sofern er zwischen dem Absoluten und den übrigen mentalen Einheiten vermittelt, d. h. nicht als Prinzip und Grenze überhaupt, sondern nur als Prinzip und Grenze dessen, was bewegte Erkenntnis ist, bzw. Mutmaßung. In diesem Sinne spricht Cusanus von einer Verdoppelung des Intellekts in der *reditio completa*. Der eine Intellekt ist im Erkenntnisakt zugleich Ausgangs- und Zielpunkt. Als ersterer ist er die Ermöglichung der Mutmaßung, als letzterer deren verwirklichte Vollendung. Dann aber ist der Intellekt in der Graduation der Mutmaßungen nicht nur ein Höchstes, sondern ebenso ein Kleinstes, nämlich das, was in der Erkenntnisordnung zu allem anderen in Möglichkeit steht. Obwohl es also bei den Pyramiden ein eindeutiges Oben und Unten, Größer und Kleiner gibt und Einheit und Andersheit, Licht und Finsternis sowie Wirklichkeit und Möglichkeit klar auf die Pyramiden aufgeteilt sind, scheint dennoch die Perspektive des Abstiegs gegenüber derjenigen des Aufstiegs hier eine gewisse Umkehrung vorzunehmen.

Aber steht die sinnliche Wahrnehmung tatsächlich in Wirklichkeit zur intellektuellen Möglichkeit? Diese Konsequenz scheint auf den ersten Blick nicht annehmbar zu sein. Cusanus beschreibt ja im obigen Zitat über die *reditio completa* den Abstieg des Intellekts zum Sinnending so, dass der Intellekt im Sinn in Wirklichkeit ist. Aber was bedeutet das anderes, als dass im Sinn etwas davon in Wirklichkeit ist, was im Intellekt möglich ist? Schließlich bedeutet ja *reditio completa*, dass der Intellekt durch den Sinn von seiner Möglichkeit zur Wirklichkeit gelangt. Das heißt, wenn die Verwirklichung des Intellekts tatsächlich über den Aufstieg des Sinnes zum Intellekt zustande kommt, dann kann der gegenläufige Abstieg vom Intellekt in die sinnliche Wahrnehmung nichts anderes bedeuten als eine Teil-Verwirklichung intellektueller Möglichkeit. Die horizontale Bewegung der Erkenntnis verleiht also der vertikalen Gegenläufigkeit der mentalen Einheiten eine Bewegungsrichtung und ermöglicht so die *reditio completa* als dynamisches Geschehen.

Man darf diese Teil-Verwirklichung aber nicht falsch verstehen. Sie betrifft die Dynamik in der Vertikalen und darf nicht mit der horizontalen Verwirklichung verwechselt werden. Der Intellekt ist ja nicht selbst die Möglichkeit des Sinnes, sondern die Ermöglichung, dass der Sinn seine eigene Möglichkeit verwirklicht. So ist für den Sinn eine Erkenntnis nur insofern eine Teil-Verwirklichung intellektueller Möglichkeit, als er seine eigene Möglichkeit verwirklicht. Die *modi coniecturandi* sind eben auf den verschiedenen Graden der Mens in anderer Weise. Sinnliche Wirklichkeit ist nicht intellektuelle Wirklichkeit, und erstere kann nur deshalb Teil-Verwirklichung der letzteren genannt werden, sofern sie deren Einschränkung bedeutet. Weil der Intellekt die vollendete Wirklichkeit dessen ist, was im Sinn möglich ist, kann sinnliche Erkenntnis Teil-Wirklichkeit des Intellekts genannt werden, weil aber der Sinn den Intellekt einschränkt, ist er aber vielmehr eine Ganz-Wirklichkeit in der Andersheit intellektueller Möglichkeit.

An der Einfachheit der Einheit, an der man nicht teilhat, sofern sie einfach ist, sondern auf andere Weise, nimmt man sozusagen in einer Zusammensetzung oder einem Abfall von dieser

Einfachheit teil, d. h. in der Andersheit der Einfachheit. Weil sie Einfachheit ist, nimmt man also an der Einfachheit nicht als Teil teil, sondern auf die Weise, an der man am Einfachen teilhaben kann, nämlich als Ganzes.<sup>66</sup>

So wenig der Intellekt ein Teil der göttlichen Einheit ist, genauso wenig ist die sinnliche Erkenntnis ein Teil der intellektuellen Einheit, sondern selbst eine aus Möglichkeit und Wirklichkeit bestehende Einheit, obwohl beide im gegenseitigen Verhältnis von Einheit und Andersheit bzw. höherer und kleinerer Wirklichkeit stehen.

In „De coniecturis“ herrscht zwar die Perspektive des Aufstiegs vor, dennoch lassen sich Stellen angeben, an denen der Intellekt auch im Abstieg als Möglichkeit sinnlicher und rationaler Erkenntnis erscheint. Ein Beispiel befindet sich im Kap. 10 des zweiten Buches über die aus Seele und Körper zusammengesetzten Wesen. Dort handelt Cusanus davon, dass man auch „bei den Tieren Zeichen des Intellekts“ (*signa intellectualia in animalibus*) vorfindet. Ja, er spricht sogar den Pflanzen einen „pflanzlichen Geist“ (*vegetativus spiritus*) zu, der „in seiner Dunkelheit denjenigen des Intellekts verbirgt“ (*in sua tenebrositate occultat intellectualem*). Der Unterschied zwischen dem Menschen und den übrigen Lebewesen ist also nicht der, dass ersterer einen Intellekt hat und letztere nicht, sondern dass man beim Menschen „eine lichtvollere Intelligenz“ (*lucidiorum intelligentiam*) vorfindet, d. h. eine Intelligenz, die weniger „in der Andersheit des Geistes verschlungen wird“ (*in alteritate spirituali absorbetur*).<sup>67</sup> Natürlich meint Cusanus nicht, dass Pflanzen und Tiere zu intellektueller Erkenntnis fähig sind. Ohne hier auf den Unterschied von Geist (*spiritus*) und Mens näher eingehen zu müssen, kann man zumindest sagen, dass er in Pflanzen und Tieren dennoch einen Intellekt annimmt, der die sinnliche Erkenntnis ermöglicht. Er bleibt jedoch ganz im Abstieg in der geistigen Andersheit auf pflanzliche oder tierische Weise.

Eine weitere Stelle steht im Kap. 16 des zweiten Buches über die menschliche Seele. Dort veranschaulicht Cusanus den Auf- und Abstieg des Intellekts mit einem geometrischen Beispiel. Er vergleicht den Aufstieg vom Sinn zum Intellekt mit der Genese einer geometrischen Figur vom Punkt bis zum Körper, „denn es verhält sich die Erkenntnis des Intellekts in ihrer vollendeten Wirklichkeit zu den anderen wie der Körper zur Oberfläche, zur Linie und zum Punkt“ (*habet igitur haec intellectualis cognitio se in perfectione actuali ad alias ut corpus ad superficiem, lineam et punctum*). Der Punkt steht hier für die kleinstwirkliche Erkenntnis, bzw. für diejenige Erkenntnis des Sinnes, die zu allem Übrigen in Möglichkeit steht. Nun kann aber gemäß dem Abstieg die Bewegung zwischen den mentalen Einheiten genau entgegengesetzt verlaufen. Die intellektuelle Erkenntnis verhält sich nämlich „in ihrer Genauigkeit wie der Punkt zur Linie, Oberfläche und zum Körper“ (*in subtilitate ut punctus ad lineam, superficiem et corpus*).

66 De con. I n. 58,6–12: *Ipsa etiam unitatis simplicitas, cum non, uti est simplex, sed aliter participetur, in quadam, ut ita dixerim, compositione aut casu ab ea ipsa simplicitate, hoc est in simplicitatis alteritate, participatur. Non igitur participatur simplicitas secundum partem, cum sit simplicitas, sed modo, quo participabile est simplex secundum se totum.*

67 De con. II n. 123,7–17.

Obwohl also die sinnliche Wahrnehmung in der mentalen Graduation der Erkenntnis am wenigsten in Wirklichkeit ist, scheint sie gegenüber der je größeren Möglichkeit des Intellekts zugleich auch am wenigsten in Möglichkeit zu sein. Der Widerspruch ist hier gewollt. Er hat Bestand in der Koinzidenz der Gegensätze im Intellekt: Die intellektuelle Erkenntnis „umfasst das Wahre zugleich genau und vollkommen“ (*subtiliter et perfecte simul amplectitur verum*). Möglichkeit und Wirklichkeit des Sinnes und des Intellekts stehen jedoch nicht auf derselben Stufe. Beide verhalten sich in einer jeweils anderen Weise wie der geometrische Punkt: der Sinn als Unvollkommenheit, der Intellekt als Genauigkeit. Sie verhalten sich aber auch in einer jeweils anderen Weise wie der geometrische Körper: der Sinn als Ungenauigkeit und der Intellekt als Vollkommenheit.<sup>68</sup> Es zeigt sich hier sehr schön, wie die horizontale Bewegung die vertikale Graduation dynamisiert, und so deren Widerspruch von Auf- und Abstieg als *reditio completa* erhalten kann. Indem nämlich das Sinnending *conexio* ist, kann es in ein doppeltes Verhältnis zum Intellekt treten und so zum Wendepunkt der *reditio completa* werden. Sofern es Möglichkeit ist, die sich konkret verwirklicht, steht es als Ungenaues zur Genauigkeit des all-möglichen Intellekts, und sofern es Wirklichkeit aus Möglichem heraus ist, steht es als Unvollkommenes zu dessen vollendeter Wirklichkeit.

---

68 De con. II n. 169.



### III Synthese

#### III.1 Fassbare Inhalte der Erkenntnis

Zusammenfassend bedeutet Dynamik der Erkenntnis bei Cusanus also, dass Erkenntnis eine vertikale Bewegung der Mens in Aufstieg und Abstieg ihrer Einheiten ist und zugleich eine horizontale Bewegung von Möglichkeit zu Wirklichkeit und deshalb zirkulär und dynamisch, d. h. gerichtete Bewegung in Abstieg mentaler Möglichkeit und Aufstieg mentaler Wirklichkeit. Die Koinzidenz von Aufstieg und Abstieg erweist sich so als dynamische Koinzidenz, während die unbestimmte Bewegung zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit zur bestimmten *conexio* gerichtet wird. Intellektuelle Koinzidenz und sinnliche *conexio* bedingen und vermitteln sich so gegenseitig.

Diese Bestimmung bleibt noch ganz formal. Doch wie sieht es inhaltlich-konkret aus? Es fragt sich, was diese *reditio completa* im einzelnen Erkenntnisakt bedeutet. Was heißt es etwa für eine intellektuelle Mutmaßung, dass sie durch einen Aufstieg vom Sinnlichen her zustande kommt? Oder wie ist in einer sinnlichen Wahrnehmung die intellektuelle Möglichkeit präsent, von der her sie sich im Abstieg verwirklicht? Solche Fragen können nur in Hinwendung zum Inhalt der Mutmaßungen beantwortet werden, d. h. in Hinwendung zu dem, wovon die Mutmaßungen Abbilder sind. Wie gesehen, ist ja der Intellekt nichts anderes, als das, was er erkennt, und das ist bei den anderen mentalen Einheiten nicht anders. Gemäß dem Parallelismus von Sein und Erkennen heißt dies, dass bei einer konkreten Mutmaßung die mentalen Einheiten in der Weise zueinander stehen, wie parallel dazu die Seinsgrade zueinander.

Der Text von ‚De coniecturis‘ strebt also einer synthetischen Sicht der Seins- und Erkenntnisdynamik entgegen. Die eben gemachte zusammenfassende Bestimmung der Erkenntnisdynamik gilt nämlich in ihrer Formalität auch von der Seinsdynamik und es drängt sich in der Tat die Frage nach dem Verhältnis der beiden zueinander auf. Deshalb soll nun zunächst die Konkretisierung der Erkenntnisdynamik durch Hinwendung zum Inhalt der Mutmaßungen behandelt werden, danach, wie Cusanus in ‚De coniecturis‘ die Seinsdynamik aus ‚De docta ignorantia‘ durch neue Erkenntnisse vervollständigt, um schließlich den Parallelismus zwischen der Seins- und der Erkenntnisordnung selbst zum Thema zu machen.

Die Hinwendung zum Inhalt der Mutmaßungen betreibt Cusanus v. a. im zweiten Buch von ‚De coniecturis‘, wo er gemäß dem Vorwort seine Erkenntnislehre fassbar (*capabilem*) machen will.<sup>1</sup> In den Kap. 3–6 kann er so in Hinwendung zu den Universa-

---

1 De con. II n. 70,3–8.

lien den Aufstieg vom Sinn zum Intellekt konkretisieren und in Hinwendung zu den Elementen den umgekehrten Abstieg.

Dabei ergibt sich die genannte Fassbarmachung des Aufstiegs wie von selbst. Denn in ‚De docta ignorantia‘ stellt Cusanus ja den Aufstieg in der Seinsordnung schon anhand der Universalien dar, die eigentlich Begriffe der Erkenntnisordnung sind. In ‚De coniecturis‘ erscheinen nun die Universalien als bestimmte Grade der Erkenntnis, über die der Aufstieg vom Sinnhaften zum Intellekt verläuft. Dazu reformuliert Cusanus die Figura P als gegenseitiges Ineinanderlaufen von Übereinstimmung (*concordantia*) und Unterschied (*differentia*). Sinnendinge sind demnach voneinander verschieden, aber so, dass sie „mit jedem anderen auf allgemeine Weise eine gewisse allgemeine Übereinstimmung haben, mit dem einen mehr als mit dem anderen“ (*cum quolibet universaliter quandam habere universalem concordantiam atque cum uno maiorem quam cum alio*). Innerhalb der Mens „gelangt aber die Übereinstimmung im Vierersschritt zum Unterschied“ (*quaternaria autem concordantia in differentiam pergit*). Es gibt also eine „allgemeinste Übereinstimmung“ (*universalissima concordantia*) und einen „besonderen Unterschied“ (*specialissima differentia*), zwischen denen der Aufstieg verläuft, und zwar über „zwei Mittlere“ (*duo quaedam mediant*). Ein Mittleres „zieht sich wegen seiner Gattungshaftigkeit zu jenem Allgemeinen hin“ (*ob sui generalitatem se trahit ad ipsum universale*), das andere „Besondere schränkt sich zum Besonderen ein“ (*specialius se contrahit ad specialissimum*).<sup>2</sup> Man kann diese vier Grade der Übereinstimmung gemäß der Figura P den mentalen Einheiten zuordnen:

Mentale Einheiten	Grade der Übereinstimmung
1. Absolute Einheit	1. Universalissima concordantia
2. Intellekt	2. Medium I (generalis)
3. Ratio	3. Medium II (specialis)
4. Sinnhaftes	4. Specialissima differentia

Diese Grade der Übereinstimmung dürfen aber noch nicht mit den Universalien gleichgesetzt werden. Sie betreffen nämlich den Aufstieg der Mens als Ganzer. Für eine feinere Unterteilung muss man den Vierersschritt innerhalb der mentalen Einheiten proportional (*proportionaliter*) anwenden.<sup>3</sup> So erscheinen die Universalien der Erkenntnisordnung als der vierfache Aufstieg innerhalb der Ratio, je nachdem wie diese die vielen Sinnendinge zu höheren Einheiten einfaltet, parallel dazu, wie die seienden Dinge in den Universalien der Seinsordnung eingefaltet liegen:

<sup>2</sup> De con. II n. 88.

<sup>3</sup> De con. II n. 89,31.

Auf dem Weg der Ratio ist es deswegen notwendig, dass mehreres in der einen Gattung nach der Weise der Gattung und in der einen Art nach der Weise der Art und in der Unterart nach der Weise der Unterart [...] ist.<sup>4</sup>

Das einzelne Sinnending steigt also in der Ratio auf zur Unterart, Art und Gattung. Das Ziel ist schließlich die höchste Universalie, die Allgemeinheit (*universalitas*). Sie ist der höchste Grad innerhalb der Ratio, ihre einfaltende Einheit (*complicativa unitas*), und im Grunde genommen nichts anderes als intellektuelle Erkenntnis, nur sofern sie „in der Ratio nach Weise der Ratio“ (*in ratione rationabiliter*) ist.<sup>5</sup>

Wenn man also die Ratio nicht als mentale Einheit, sondern als *mundus* der universalen Mutmaßungen nimmt, kann man die Aufstellung des Aufstiegs ergänzen:

Mentale Einheiten	Grade der Übereinstimmung	Universalien
1. Absolute Einheit	1. Universalissima concordantia	
2. Intellekt	2. Medium generalis	1. Universalitas 2. Genus 3. Species
3. Ratio	3. Medium specialis	4. Inferior species
4. Sinnhaftes	4. Specialissima differentia	

Man darf aber bei einer solchen aufsteigenden Sicht auf die Universalien nicht vergessen, dass sich die Universalien beim Erkenntnisakt nicht nur aufwärts in den Intellekt einfalten, sondern dass auch umgekehrt die Universalien erst abwärts durch die Ausfaltung des Intellekts in die Andersheit zustande kommen:

Wenn nämlich die einfaltende Einheit, die auch Allgemeinheit ist, in der Andersheit ausgefaltet wird, wird nach der Weise der Ratio aus dem einfaltend Bekannten das ausfaltend Unbekannte erreicht.<sup>6</sup>

Ganz im Sinne der *reditio completa* macht beim erkennenden Aufstieg in der Ordnung der Universalien eine intellektuelle Erkenntnis den Anfang. Sie ist das Frühere, das Bekanntere, das erst den rationalen Aufstieg ermöglicht. Dann aber muss man im Erkenntnisakt zwischen der Allgemeinheit, die am Ende des Aufstiegs steht, und jener Einheit die diesen Aufstieg ermöglicht, unterscheiden, auch wenn sie letztlich zusammenfallen. Das heißt nun für die Erkenntnis eines Seienden, dass die Erkenntnis des universalen Seins zwar am Ende der aufsteigenden Erkenntnis steht, dass dieses aber in irgendeiner Weise auch am Anfang stehen muss. Doch wie ist nun diese intellektuelle Ersterkenntnis des Seins möglich, ohne dass dieses Sein schon als allgemeinste Universalie gefasst wird?

4 De con. II n. 84,8–10: *Quapropter plura esse in uno genere generaliter et in una specie specialiter et in inferiori specie adhuc magis specialiter.*

5 De con. II n. 84,2–6.

6 De con. II n. 84,2–5: *Dum enim complicativa unitas, quae est et universalitas, in alteritate explicatur, rationabiliter ex complicative noto explicative ignotum attingitur.*

Wie oben gesehen, denkt sich Cusanus eine solche Ersterkenntnis als Erkenntnis, die das Wahre genau (*subtiliter*) umfasst, während am Ende dasselbe Wahre vollkommen (*perfecte*) umfasst wird.<sup>7</sup> Sie ist also das Wahre als punktuell Genaues, das aller Mutmaßung in verminderter Form Genauigkeit und Wahrheit verleiht, denn:

Die Einheit ist in ihrer genauen Einfachheit nicht mitteilbar. Da es aber keine Mehrheit ohne Teilhabe an ihr gibt, ist sie zwar nicht ihrem Wesen nach, doch in der Andersheit mitteilbar. Deshalb schaut die Ratio die Mitteilbarkeit der Einheit in der Andersheit.<sup>8</sup>

Dies kann im konkreten Erkenntnisakt eines Seienden nichts anderes bedeuten, als dass die intellektuelle Ersterkenntnis das allgemeine Sein nicht an sich erkennt, sondern nur sofern es der Ermöglichungsgrund des Seienden ist, d. h. nicht als vollendete Wirklichkeit dessen, was im Seienden möglich ist, sondern als das Einfachste, das alles Seiende ermöglicht, wie die Ruhe alle Bewegung oder der Punkt alle Größen. Cusanus nennt dieses Einfachste Element in allgemeiner Weise (*elementum generale*), das als solches mit der Allgemeinheit zusammenfällt:

Wenn eine gewisse allgemeinste Übereinstimmung aller Dinge anzeigt, dass ihnen eine allen gemeinsame, erste, allgemeinste Natur innewohnt, dann vermuten wir, diese sei auf allgemeinste Weise elementar.<sup>9</sup>

Wenn die erkannten Dinge in einer allgemeinsten, universalen Erkenntnis geeint werden können, müssen sie von einer allgemeinsten, elementaren Erkenntnis herkommen. Nun ist aber eben diese einfachste Erkenntnis nicht im selben Sinne allgemein wie die Übereinstimmung, genauso wie ein seiendes Ding sich nicht in derselben Weise zum Universum wie zum einfachsten Element verhält:

Element aber nenne ich bei allem, worüber zu handeln ist, – in gebührender Rücksicht – die Einheit jeder Region, die in der zugehörigen Andersheit aufgeht, so dass sie wegen der Kleinheit ihrer Wirklichkeit oder ihrer Einheit nicht schlechthin in sich selbst bestehen kann.<sup>10</sup>

Das allgemeine Element ist also allgemein, nicht weil es vollendete, sondern weil es unvollendete Wirklichkeit ist, d. h. das, was zu allem in Möglichkeit ist. Es ist Einheit, sofern in ihm der Möglichkeit nach alles eingefaltet liegt, und nicht sofern es alles der Wirklichkeit nach einfaltet. Und der Grund, wieso es nicht subsistiert, ist nicht der, dass es in seiner Vollendung davon abgehoben wäre, aus Möglichkeit wirklich zu sein.

7 De con. II n. 169,4–5.

8 De con. II n. 98,6–10: *Unitas enim in sua praecisa simplicitate imparticipabilis est. Quoniam vero multitudo sine ipsius participatione non est, non quidem uti est, sed in alteritate participabilis est. Quapropter ipsa ratio unitatis participabilitatem in alteritate intuetur.*

9 De con. II n. 90,4–7: *Si enim universorum universalis quaedam concordantia communem quandam omnibus primam universalissimamque dicit inesse naturam, hanc universaliter elementalem esse conicimus.*

10 De con. II n. 90,11–15: *Habito autem in omnibus, de quibus agendum est, debito respectu unitatem cuiuscumque regionis in continua alteritate eiusdem absorptam, ut non in se simpliciter subsistere queat propter parvitatem actus aut unitatis eius, elementum appello.*

Vielmehr kann es an sich nicht subsistieren, weil seine All-Möglichkeit nicht Möglichkeit in Wirklichkeit ist. Parallel dazu kann demnach die intellektuale Ersterkenntnis des Elementaren nicht für sich bestehen, sondern nur als Möglichkeit all dessen, was in der sinnlichen Erkenntnis wirklich ist.

Gemäß der Graduation steigt aber dieses allgemeine Element über Mittelstufen in die Einzelwirklichkeit hinab. So gibt es in jeder Region Elemente, ja eine ganze Stufenordnung der Elemente. Ausgangspunkt ist das einfache (*simplex*) Element, Zielpunkt das aus Elementen Zusammengesetzte (*elementatum*). Letzteres kann mit dem Individuum gleichgesetzt werden, da aufgrund der Nichtsubsistenz einer allgemeinen Möglichkeit „ein aus Elementen Zusammengesetztes nicht in einfache Elemente aufgelöst werden kann“ (*non est [...] elementatum in simplicia elementa resolvable*).<sup>11</sup> Wie schon beim Aufstieg zur intellektuellen Allgemeinheit geschieht die Vermittlung zwischen Intellekt und Sinn auch im Abstieg durch die Ratio; und auch hier im Viererschnitt. „Die Ratio bildet also vier erste Elemente“ (*Quattuor autem prima fingit ratio elementa*), so wie der Punkt über die Linie und Fläche zum Körper führt.<sup>12</sup> In Hinwendung zu den Inhalten der Mutmaßungen erhält nun der Abstieg der *reditio completa* seine Konturen als Abbild des Abstiegs der Einfachheit in das konkrete Seiende, der allerdings gemäß der Bewegungsrichtung als Bewegung vom Kleinsten zum Individuum erscheint. Für die sinnliche Erkenntnis eines Dings ist vorgängig eine intellektuelle Ersterkenntnis der universalen Seins-Möglichkeit vonnöten, die in der Weise der Ratio sich zur Erkenntnis der elementaren Zusammensetzung verdichtet, bis sie schließlich in weiterer Zusammensetzung die sinnliche Erkenntnis eines einzelnen Dings ermöglicht, um in ihr wirklich zu werden, und zwar im Sinne der *conexio* und nicht der Koinzidenz.

Mentale Einheiten	Übereinstimmung/Einfachheit	Universalien/Elemente
1. Absolute Einheit	1. Universalissima concordantia	
2. Intellekt	2. Medium generalis	1. Universalitas 2. Genus 3. Species 4. Inferior species
3. Ratio	3. Medium specialis	
4. Sinnhaftes	4. Specialissima differentia	
4. Sinnhaftes	4. Elementatum	
3. Ratio	3. [Elementum speciale?]	4. Elementum [compositum?] 3. Elementum [specialis?] 2. Elementum [generalis?]
2. Intellekt	2. Elementum generale	1. Elementum simplex
1. Absolute Einheit	1. [Universalissima simplicitas?]	

<sup>11</sup> De con. II n. 90,15–18.

<sup>12</sup> De con. II n. 92,1.

Bei dieser Aufstellung wird der Aufstieg der erkennenden Mens also durch den gegenläufigen Abstieg ergänzt, wobei aber der Erkenntnisakt gemäß der Zirkularität der *reditio completa* in eine Ordnung mit einer Bewegungsrichtung aufklappt ist. Es kommt darin deutlich die Mittlerrolle der Ratio zum Ausdruck. Bisher, v. a. im Zusammenhang mit der Koinzidenz, ist der Intellekt als die vermittelnde Instanz erschienen, nämlich als der dynamische Übergang zwischen dem Absoluten und der Mens. Die *reditio completa* zeigt nun, das die Ratio ebenso ganz dynamischer Übergang ist. In der Ratio durchdringen sich die beiden Pyramiden der Einheit und Andersheit als Prozess der Ein- und Ausfaltung zwischen intellektueller und sinnlicher Erkenntnis, genauso wie im Sein die Universalien und Elemente zwischen dem Universum und den Einzeldingen vermitteln.

### III.2 Anfang und Ziel rationaler Erkenntnis

Interessant sind hierbei die Grenzen der rationalen Welt. Als höchste Einfaltung und weiteste Ausfaltung der Ratio, sind sie zugleich die Angelpunkte zu den anderen mentalen Welten. Gemäß ihrer doppelten Stellung innerhalb der *reditio completa* muss man diese Grenzen aber für Aufstieg und Abstieg getrennt betrachten.

Aufstieg von der Ratio zum Intellekt: Wie gesehen, ist die intellektuelle Erkenntnis die Einheit der rationalen, die aber in der Weise der Ratio als *universalitas* erscheint. Leider geht Cusanus nicht weiter auf den Unterschied zwischen der intellektuellen und der rationalen Allgemeinheit ein. Es sei hier eine Interpretation versucht. Man kann sich dazu fragen, was diese beiden Weisen von Allgemeinheit konkret im Erkenntnisakt eines Seienden bedeuten. Meint *universalitas* etwa das Sein? Das universale Sein wurde bisher aber auf der Stufe des Intellekts angesetzt. Was wäre demnach das universale Sein in der Weise der Ratio? Gemäß der Lehre der unterschiedlichen Koinzidenz kann man zumindest sagen, dass das universale Sein in der Ratio eine Koinzidenz der konträren Gegensätze bedeutet, im Intellekt jedoch in Bezug zur Ratio eine Koinzidenz der kontradiktorischen. Weil nun aber konträre Gegensätze als Gegensätze innerhalb der einen Gattung einander gegenüberstehen, während kontradiktorische durch alle Gattungen hindurch gehen, kann man den Unterschied zwischen den beiden Weisen universalen Seins als Unterschied zwischen kategorialem und transzendentalen Sein interpretieren. So kann man sich das Kap. 6 des zweiten Buches aus ‚De docta ignorantia‘ nutzbar machen, wo Cusanus das universale Sein als zehnfältige Einheit bestimmt, sofern sie „in Einheit die zehn Kategorien“ umfasst (*decem uniens praedicamenta*),<sup>13</sup> nur dass durch die Klärung der mentalen Einheiten und deren unterschiedlichen Koinzidenz nun auch eine Klärung des universalen Seins vorgenommen werden kann: Auf ihrer höchsten Stufe erkennt die Ratio das allgemeine Sein in dessen zehn höchsten Gattungen, während der Intellekt das allgemeine Sein als transzendental erkennt, das durch alle Gattungen hin-

---

13 De doc. ign. II n. 123,10–12 / 79,8–10.

durch geht. In seiner universalen Allgemeinheit erstreckt sich das transzendente Sein auf alles Seiende. Es ist somit das Wahre aller Erkenntnis. Als solches ist es aber nicht mitteilbar (*imparticipabile*) und es gilt von ihm, „dass es an sich notwendig unaussprechbar ist“ (*uti est, ineffabile esse necesse est*). Das transzendente Sein kann demnach nicht im eigentlichen Sinne von einem Ding ausgesagt werden, denn „aussagbare Namen haben nur soweit an diesem wahren, intellektuellen Namen teil, als sie in der Ratio in Andersheit sind“ (*effabilia igitur nomina in alteritate verum ipsum tantum intellectuale nomen in ratione participant*). So kann das universale Sein von Dingen nur kategorial ausgesagt werden, und innerhalb einer Kategorie „in vierfacher Andersheit“ (*in quaterna igitur alteritate*).<sup>14</sup>

Abstieg vom Intellekt zur Ratio: Auch im umgekehrten Abstieg sind die Ausführungen von Cusanus nicht ganz klar. Was er sagt, ist, dass der Intellekt das reine Element (*elementum purum*) der Ratio nochmals als zusammengesetzt entlarvt. Dies aber nicht etwa, weil es nicht ein Einfachstes wäre, sondern weil der Intellekt erkennt, dass es nur eines von vier Elementen ist, die „sich gegenseitig kreisförmig vereinen und auflösen können“ (*ad invicem circulariter resolubilia unibiliaque*).<sup>15</sup> Während also das einfachste Element des Intellekts allem übrigen gleichermaßen zu Grunde liegt, tut es dies nach der Weise der Ratio in vier Gattungen. Ähnlich wie es im Aufstieg das rationale Sein nur in seinen Kategorien gibt, erscheint im Abstieg auch das rationale Einfachste in vier einfachsten Elementen, jedoch mit dem Unterschied, dass die zehn Kategorien Gattung im Sinne der vollendeten Wirklichkeit sind, die alles umfasst, während die vier einfachsten Elemente Gattung im Sinne der Möglichkeit sind, aus denen sich alles zusammensetzt. Die vier Elemente als Grade innerhalb der rationalen Welt entstehen so aus der stufenweise Zusammensetzung jener vier einfachsten Elemente, so wie vier Punkte über die Linie und Fläche einen Körper bilden. Welches Zusammengesetzte dabei gebildet wird, entscheidet sich nach dem einfachen Element, das bei dieser Zusammensetzung bestimmend ist, denn „je nachdem, ob das eine oder ein anderes die übrigen eint, entsteht Verschiedenes“ (*aliud exoritur, dum unum cetera unit, aliud, cum in alio uniuntur*).<sup>16</sup> Im Unterschied zu den Universalien ist es aber schwierig, was die Faßbarkeit der Elemente betrifft. Was erkennt die Ratio in ihren elementaren Mutmaßungen? Cusanus hat sich mit der Veranschaulichung durch die Genese eines geometrischen Körpers behelfen müssen. Denn Feuer, Luft, Wasser und Erde, „die gemeinhin Elemente genannt werden“ (*quae vulgo elementa dicuntur*), sind für Cusanus Elemente in der Weise des Sinnhaften und daher schon zusammengesetzt. Er nennt sie die „vier allgemeinsten, zuerst Zusammengesetzten“ (*quattuor primo elementata*).<sup>17</sup> Rationale Elemente wären demnach die Erkenntnis dessen, woraus die sinnlichen Elemente zusammengesetzt sein müssen, um dieses oder jenes Element zu sein. In ihnen wird die universale Möglichkeit,

14 De con. II n. 101,1–6, 12–13.

15 De con. II n. 91,18–92,2.

16 De con. II n. 94,1–4.

17 De con. II n. 94,11–17.

gewissermaßen das transzendente Element als Elementar-Gattung ins Zusammengesetzte vermittelt.

Aufstieg vom Sinn zur Ratio: Der Übergang beim Aufstieg vom Sinn zur Ratio ist für Cusanus kein Thema von besonderem Interesse. Nur im Kap. 16 über die menschliche Seele, das auch die *reditio completa* behandelt, finden sich einige Gedanken dazu. So bestimmt Cusanus ganz allgemein, dass „die Einheit der Art vermittelt der Andersheit der Individuen“ (*unitas speciei mediante alteritate individuorum*) erreicht wird.<sup>18</sup> Die rationale Erkenntnis ist die Einheit der sinnhaften Welt, das ist nichts neues. Wie aber in der obigen Graduation der rationalen Welt gesehen, kann man diese als *inferior species* präzisieren. Diese ist der Angelpunkt zwischen der rationalen und sinnhaften Welt, sofern sie nämlich in der Weise des Sinnes den höchsten Grad ausmacht. Doch was ist nun unter den sinnlichen Mutmaßungen die höchste, die alle anderen in ihrer Einheit einfaltet? Diese Frage wird in ‚De coniecturis‘ nicht beantwortet, die aufsteigende Graduation innerhalb des Sinnes bleibt unklar. Man kann aber aus dem Text ersehen, dass Cusanus nicht nur ein Wahrnehmungsvermögen (*virtus sensitiva*) sondern auch ein Vorstellungsvermögen (*virtus imaginativa*) kennt, und dass die Vorstellungen zwischen der Sinneswahrnehmung und der Ratio vermitteln. Während nämlich „die Andersheiten der Sinneswahrnehmungen im Vorstellungsvermögen“ (*alteritates sensorum in phantasia*) geeint werden, ist „die Mannigfaltigkeit der Andersheiten der Vorstellungen [...] in der Ratio“ (*varietatem alteritatum phantasmatum [...] in ratione*) geeint.<sup>19</sup> Will man also die Lücke im Text füllen, kann man sagen, dass die sinnliche Erkenntnis in ihrer höchsten Wirklichkeit eine Vorstellung ist, die im Aufstieg in der Weise der Ratio als *inferior species* erscheint. Dabei muss man aber im Auge behalten, dass zwischen dem Artbegriff und der individuellen Vorstellung die Kluft zwischen Begrenztem und Unbegrenztem waltet. Eine Art, auch eine Unterart, ist die vollendete Wirklichkeit all dessen, was in einem bestimmten Bereich des Sinnhaften möglich ist. Das heißt für den Bereich des Sinnhaften, wo etwas immer nur aus der Möglichkeit heraus wirklich ist, dass „die individuelle Ausfaltung jeder Art also unerschöpflich und unausfaltbar ist“ (*inevacuabilis igitur atque inexplicabilis est omnis speciei individualis explicatio*).<sup>20</sup> Eine höchste Vorstellung, und sei sie noch so vollendet, bleibt eine individuelle Verwirklichung. Erst in der Weise der Ratio wird sie allgemein.

Abstieg von der Ratio zum Sinn: Dieselbe Unerschöpflichkeit der individuellen Ausfaltung gilt natürlich auch umgekehrt im Abstieg beim Übergang von der Ratio zum Sinn. Die Konkretisierung der rationalen Elemente zu den ersten Zusammengesetzten ist in der Weise des Sinnes eine einzelne Verwirklichung der rationalen Elemente, die „aber von unerschöpflicher Mächtigkeit sind“ (*inevacuabilis tamen potentiae existunt*).<sup>21</sup> Die Einheit des unter einem einfachsten Element zusammengeschnürten vierfäl-

---

18 De con. II n. 162,3–6.

19 De con. II n. 159,6–12.

20 De con. II n. 96,1–2.

21 De con. II n. 95,19.

tigen Elements der Ratio wird in der Weise des Sinns als Feuer, Luft, Wasser oder Erde wahrgenommen. Weil aber auch im Sinnlichen die Einheit durch die Vierheit in die Andersheit vermittelt ist, können die ersten Zusammengesetzten nicht für sich subsistieren, sondern nur in der weiteren Verbindung im Sinnending als der untersten Stufe dieser Vierheit. Sie werden hier also als Elemente und nicht als eigenständige Seiende erkannt, wozu der gegenläufige Aufstieg zur Ratio erforderlich wäre. Die Wahrnehmungen von Feuer, Luft, Wasser und Erde sind also die einfachsten Elemente, aus denen die Sinnendinge zusammengesetzt sind, d. h. die Dinge der Sinne wie Farbe, Geschmack, Geruch und Ton.

Elemente und Sinneswahrnehmung treffen im Text etwas schroff aufeinander. Doch der Zusammenhang der beiden fügt sich bestens in den Abstieg der *reditio completa* ein. Cusanus erklärt am Beispiel der Wahrnehmung einer Farbe im Gesichtssinn: Die Wahrnehmung einer Farbe ist eine sinnenhafte Einheit der Mens. Jede Einheit ist aber nur in der vierfachen Andersheit mitteilbar, was auch für den Sinn gilt. Denn die sinnliche Wahrnehmung ist nicht der unterste Anfang eines Erkenntnisprozesses, sondern der Wendepunkt in der Mitte, so dass ihr Gang in die Andersheit wieder zurück zur Einheit läuft, und zwar zur Einheit, sofern sie Möglichkeit für den Sinn bedeutet, d. h. als Einfachheit, die im Vierersschritt zur sinnlichen Wahrnehmung absteigt. Für die Wahrnehmung des Gesichtssinnes bedeutet dies, dass „es also keine Farbe geben kann, außer in vierfacher Andersheit“ (*non est igitur dabilis color nisi in alteritate quaterna*), weil „jede mögliche Farbe im Vierersschritt vom Einfachen hervorgeht“ (*est omnis dabilis color quaterne a simplici egrediens*).<sup>22</sup> Das Einfache der sinnlichen Wahrnehmung ist nun aber das sinnliche Element. Und weil es vier solcher Elemente gibt, nämlich Feuer, Luft, Wasser und Erde, gibt es auch unterschiedliche sinnliche Wahrnehmungen als deren vierfältige Ausfaltung in Andersheit. So wie „der Ton nur durch die Vermittlung der Luft“ (*sonus nisi mediante aëris*), kommt „die Farbe nur durch die Vermittlung des Lichts“ (*color nisi mediante luce*) zustande, wobei hier das Licht mit dem elementaren Feuer gleichgesetzt ist.<sup>23</sup>

Man muss hier aber darauf achten, dass Cusanus nicht etwa den Bereich der Erkenntnisordnung verlässt. Mit dem elementaren Licht meint er nicht etwa eine Flamme oder was von ihr ausgeht. In der Seinsordnung existiert das Licht nicht für sich, sondern stets nur als Teil eines aus Elementen zusammengesetzten Dings. So ist auch die Flamme ein Zusammengesetztes, jedoch so, dass sie in der Ausfaltung des elementaren Lichts, als „im Licht aufgesogen“ (*in lumine absorpta*) erscheint. Innerhalb der Erkenntnisordnung bedeutet dies für die sinnliche Wahrnehmung, dass die Flamme als Sinnending „aus sich heraus sichtbar“ (*per se visibilis*) ist, nicht jedoch weil sie selbst das elementare Licht wäre, sondern weil sie in ihrer Zusammensetzung am meisten davon hat, wodurch Farben überhaupt wahrgenommen werden können.<sup>24</sup> Es zeigt sich einmal mehr, wie Cusanus

22 De con. II n. 99.

23 De con. II n. 162,9–11.

24 De con. II n. 160,28–34.

sich die Mutmaßung gleichzeitig als Abbild des Seienden und als Produkt der Mens vorstellt: Für die Wahrnehmung der Farben braucht die Mens das elementare Licht der Flamme oder der Sonne. Innerhalb der Mens ist dieses Licht aber ebenfalls Abbild, und nicht sofern es in der Flamme oder der Sonne tatsächlich existiert. Das Licht ist ein Produkt der Mens selbst, näherhin der Ratio, sofern sie im Gesichtssinn in Wirklichkeit ist. Wenn Cusanus also davon spricht, dass „die Farbe nur in der Einheit des Lichts sichtbar ist“ (*color non est visibilis nisi in unitate lucis*),<sup>25</sup> dann meint er mit ‚Licht‘ das elementare Prinzip des Gesichtssinnes, das durch die elementare Natur der Ratio, bzw. der Seele, ermöglicht wird, in seiner Wirklichkeit aber stets das seiende elementare Feuer abbildet.

### III.3 Dynamisches Sein zwischen Bewegung und Statik

Die Fassbarmachung der Erkenntnisdynamik durch Hinwendung zu den Inhalten der Mutmaßungen bedeutet nicht nur eine Klärung der Erkenntnisordnung, sondern umgekehrt auch der Seinsordnung. Durch die Abbild-Parallelität zwischen Sein und Erkennen kann man die Ausführungen des Cusanus zu den Inhalten der Mutmaßungen auch für die Ontologie und Kosmologie nutzbar machen. Es ist ja gerade das Ziel von ‚De coniecturis‘, mit Hilfe der Mutmaßungskunst dem Geheimnis des Kosmos und seiner Teile auf die Spur zu kommen. Das Abbild gibt Auskunft über das, was es abbildet. Deshalb ist nun zu fragen, wie die Seinsordnung, wie sie in ‚De coniecturis‘ durch die Erkenntnisordnung hindurch erscheint, zur Ontologie von ‚De docta ignorantia‘ steht, und wie sie diese weiterentwickelt. Dabei hat Cusanus, wie gesehen, stets selbst schon den Bezug zu seinem früheren Werk hergestellt. Es sei hier nun eine abschließende Gesamtschau der Seinsordnung gegeben.

Zu diesem Zweck werden weiterhin die Seinsgradation aus ‚De docta ignorantia‘ und die *reditio completa* der Erkenntnisordnung miteinander in Beziehung gesetzt. Dazu ist es erforderlich, die Figur P, d. h. die Pyramiden der ineinander überfließenden mentalen Welten zu einer Kreisbewegung mit einer Bewegungsrichtung aufzuklappen. Die figürliche Darstellung ist hier schwierig, weil man die Koinzidenz des Größten und Kleinsten, bzw. des Universums und des einfachsten Elements, schlecht darstellen kann. Man sucht auch vergebens in ‚De coniecturis‘ eine entsprechende Figur. Neben dem Sechseck und der Figur P, sowie deren hier nicht behandelten Erweiterung zur Figur U, kann man jedoch noch die Beschreibung einer weiteren Figur finden, nämlich im Kap. 12 des ersten Buches. Dort spricht Cusanus von den drei mentalen Welten, die er zunächst, wie gewohnt, gemäß der Figur P als Auf- und Abstieg der mentalen Einheiten darstellt. Dann aber wechselt abrupt die Figur und Cusanus scheint nicht mehr über Pyramiden, sondern über Kreise oder Kugeln zu sprechen:

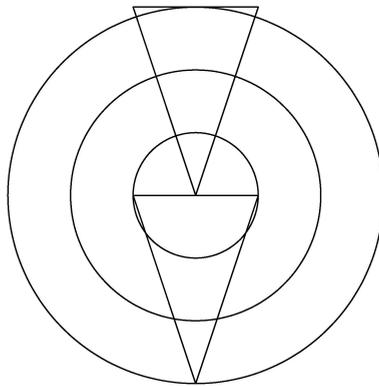
Das Universum wird so aus einer innersten geistigsten Welt, aus einer äußersten größten und aus einer mittleren bestehen. Der Mittelpunkt der ersten Welt ist Gott, der Mittelpunkt der

---

25 De con. II n. 161,21–22.

zweiten die Intelligenz, der Mittelpunkt der dritten die Ratio. Die Sinnhaftigkeit ist sozusagen die grobe Rinde der dritten Welt und nur umhüllend.<sup>26</sup>

Inhaltlich ist das nichts Neues. Die mentalen Welten spannen sich zwischen den mentalen Einheiten auf. Die jeweils höhere Einheit ist die Einfaltung dessen, was in der jeweils tieferen ausgefaltet ist. Es geht jetzt aber um die Darstellung und die ist neu. Die Welten schieben sich nicht mehr wie Pyramiden ineinander, sondern umfassen einander wie Kreise. Wie gelangt Cusanus jedoch von den Pyramiden zu den Kreisen? Wieso stellt er die mentalen Einheiten plötzlich als Mittelpunkte dar? Eine explizite Erklärung gibt er nicht. Vielleicht hat Cusanus bei dieser Kreisfigur tatsächlich die Aufklappung der Figur P im Sinn, so wie er sie der Sache nach bei der *reditio completa* durchführt. Dies sähe in einer zeichnerischen Darstellung in etwa so aus:



Allerdings geschieht hier die Aufklappung nicht an der sinnhaften Einheit als Scharnier, sondern an der göttlichen Einheit. Die Perspektive ist also die umgekehrte, der Wendepunkt ist die göttliche Einheit, während die sinnhafte Einheit als Ausgangs- und Zielpunkt erscheint. Ebenso verlaufen Auf- und Abstieg derselben Bewegungsrichtung umgekehrt. Die Sinnendinge steigen über die Ratio und den Intellekt in die göttliche Einheit auf, die wiederum in die Sinnendinge absteigt. In der Mitte steht das Absolute, die nicht fassbare göttliche Koinzidenz, die die ganze Mens in sich trägt. Intellekt und Ratio sind jeweils eine eigene mentale Welt, die aber in Bezug zur nächsten Welt den Mittelpunkt bildet. Dieser umfasst in Koinzidenz seinen jeweiligen Auf- und Abstieg zu und von der göttlichen Einheit. In der sinnlichen Welt hingegen gibt es keine Koinzidenz. Sie bildet keinen Mittelpunkt, die sinnhafte Einheit ist nur ihre Hülle. Dennoch beschreibt sie einen Kreis, in dem sie als Ausgangspunkt des Aufstiegs zur göttlichen

26 De con. I n. 62,1-5: *Universum igitur sic erit ex centraliori spirituali ssimo mundo atque ex circumferentialiori grossissimo et ex medio. Centrum primi deus, centrum secundi intelligentia, centrum tertii ratio. Sensibilitas est quasi grossissima cortex tertii atque circumferentialis tantum.*

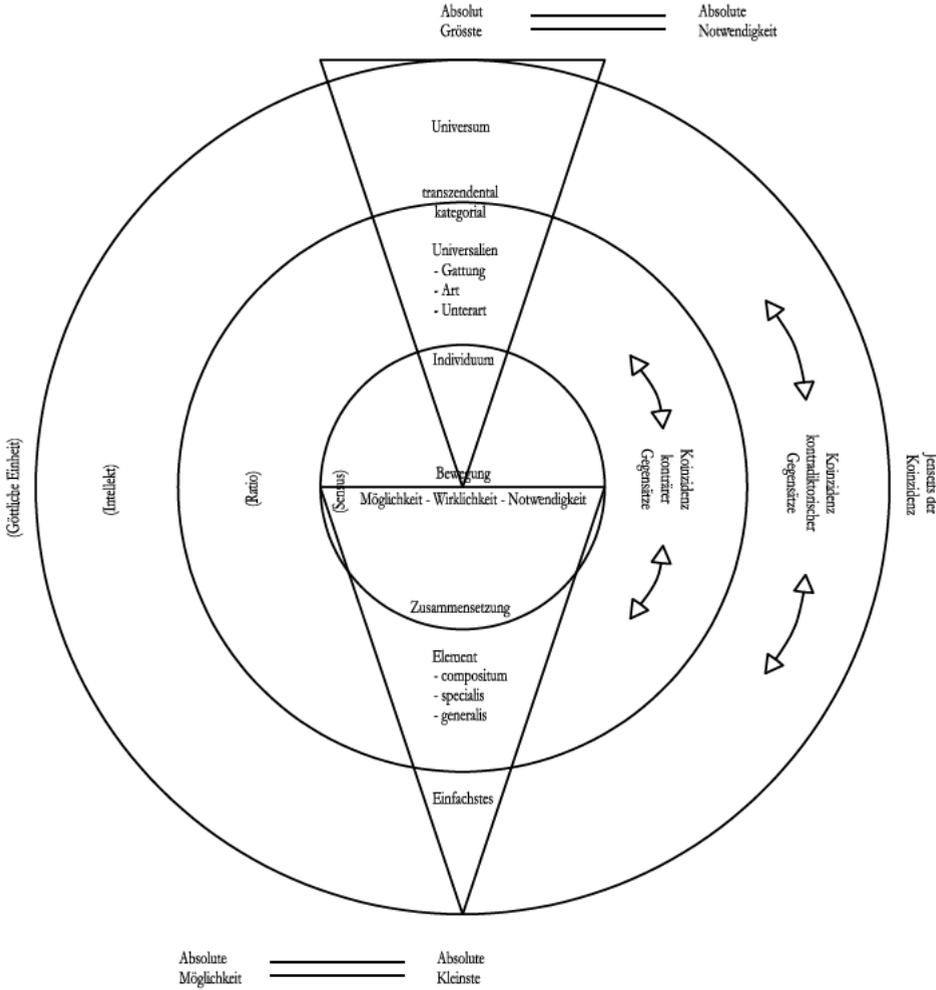
Einheit zugleich der Zielpunkt des gegenläufigen Abstiegs ist. Dass dieses doppelte Verhältnis im Sinnending durch seine *conexio* von Möglichkeit und Wirklichkeit besteht, kann hingegen in der Kreisfigur nicht mehr dargestellt werden.

Wenn man nun aber die Perspektive dieser Darstellung umkehrt und das Sinnending als Mittelpunkt nimmt, an dem die Figur P aufgeklappt wird, erhält man eine Kreisfigur, welche die *reditio completa* in der gewohnten Weise darstellt. Ausgangspunkt und Ziel ist die göttliche Einheit, Wendepunkt ist das Sinnending. Diese Figur kann nun parallel zur Darstellung der cusanischen Seinsordnung zwischen dem Größten und Kleinsten aus ‚De docta ignorantia‘ gesetzt werden. Es sei nun versucht, eine entsprechende Kreisfigur der Seinsordnung zu zeichnen, in der die Inhalte der Mutmaßungen nicht mehr als Erkenntnisobjekte, sondern als Seiende selbst erscheinen. Unter Wahrung der strikten Parallelität können so die Ergebnisse aus ‚De coniecturis‘ für die Seinsordnung nutzbar gemacht werden: Das dynamische Sein zwischen *conexio* und *contractio* erweist sich als *reditio completa* des Seins. (Abbildung auf der nächsten Seite)

Parallel zur Erkenntnisordnung besteht das Sein in vier Einheiten, die vertikal-polar im Verhältnis der Ein- und Ausfaltung bzw. der Einschränkung stehen. Das (negativ) Absolute ist die Einfaltung, die seienden Dinge die Ausfaltung, dazwischen vermitteln das Universum und das Allgemeine in ihrer jeweiligen Koinzidenz. Durch die horizontale Polarität erweist sich dieses statische Gefüge aber als gerichtete Bewegung. Aus der Ein- und Ausfaltung wird eine Kreisbewegung, worin die Koinzidenzen der vermittelnden Einheiten dynamisch werden und das seiende Ding als Wendepunkt erscheint. Als solche Mitte gerichteter Bewegung, die zugleich bleibende Spannungsmitte zwischen den Polaritäten bedeutet, wird das Ding selbst ebenfalls dynamisch.

Der Aspekt der gerichteten Bewegung innerhalb des dinglichen Seins kann so das *esse est movere* weiter aufschlüsseln. Denn Cusanus erweitert gegenüber der Aufstellung in ‚De docta ignorantia‘ die Seinsgradation innerhalb des dinglichen Seins. In der sinnlichen Welt gibt es mehr als nur die einfache sinnliche Wahrnehmung. Diese ist nämlich stets der Wendepunkt eines innersinnlichen Auf- und Abstiegs. Parallel dazu erscheint nun auch das seiende Ding als Mitte zwischen einer letzten Zusammensetzung und einer beginnenden Allgemeinheit. Erstere meint den Abstieg von den dinglichen Elementen, Feuer, Luft, Wasser und Erde, letztere den Aufstieg zum Wesenhaften hin. Diese Polarität spannt sich aber innerhalb des Dinglichen auf, die dinglichen Elemente bleiben das aus allgemeinen Elementen einzeln Zusammengesetzte und das Wesenhafte bleibt gegenüber den Universalien eine einzelne *specialissima differentia*. Beide Pole subsistieren aber dennoch nicht für sich, sondern nur in der Einschränkung der dinglichen Wirklichkeit. Ein Ding schränkt also die Summe seiner Teile zu einem konkreten Ganzen ein und zugleich bedeutet dies die Einschränkung einer weiteren Ganzheit, die größer ist als die Summe der Teile.

Dies ist aber nur möglich, weil die dingliche Wirklichkeit nichts anderes als Bewegung von Möglichkeit zu Notwendigkeit ist, und weil auch die Pole selbst in dieser horizontale Spannung stehen. Die elementare Zusammensetzung ist die letzte Konkretisierung der Möglichkeit dessen, was im Ding wirklich ist. Ihre Möglichkeit geht also nicht weiter



als die konkrete Möglichkeit, die im Ding verwirklicht ist. Als solche ist sie zwar selbst Wirklichkeit, die aber nicht anders als in Einschränkung subsistiert. D. h. die elementare Zusammensetzung ist nur Wirklichkeit, sofern sich ihre Möglichkeit als Möglichkeit zur Notwendigkeit eines Dings verhält. Indem also die Wirklichkeit eines Dings Bewegung zu Notwendigkeit ist, schränkt es die Möglichkeit der Teile, aus denen es zusammengesetzt ist, in seine eigene konkrete Möglichkeit ein. Ebenso verhält es sich umgekehrt mit dem dinglich Wesenhaften. Wie die sinnliche Vorstellung gegenüber der sinnlichen Wahrnehmung eine erste Verallgemeinerung bedeutet, die aber weiterhin individuell bleibt, so gibt es auch beim Ding diese erste Verallgemeinerung, ohne dass deren Wirklichkeit sich auf Weiteres erstrecken würde als auf diejenige des Dings. Während aber das Ding aus der Möglichkeit wirklich ist, besteht die Wirklichkeit die-

ses Wesenhaften notwendig. Das Wesenhafte ist die individuelle Notwendigkeit dessen, was im Ding aus Möglichkeit wirklich ist. Deshalb ist es selbst auch bewegte Wirklichkeit, die aber nicht anders als in der Einschränkung durch das Ding subsistiert. Sofern also die Wirklichkeit eines Dings Bewegung aus Möglichkeit heraus ist, schränkt es seine eigene wesenhafte Notwendigkeit, diese *specialissima differentia*, als seine konkrete Notwendigkeit ein.

In dieser doppelten Einschränkung ist die Wirklichkeit des Dings schließlich die bewegte *conexio* zwischen einer konkreten Möglichkeit und einer konkreten Notwendigkeit, die sich gegenseitig bedingen. Es zeigt sich wieder das zirkuläre Begründungsverhältnis: Die Bewegung von der Möglichkeit zur Notwendigkeit hat erst Bestand, sofern Möglichkeit und Notwendigkeit als ein Oben und Unten eine solche Bewegungsrichtung zulassen. Die konkrete Möglichkeit und die Möglichkeit der elementaren Zusammensetzung auf der einen Seite, sowie die konkrete Notwendigkeit und die individuell-wesenhafte Notwendigkeit auf der anderen, stehen aber im Verhältnis der Einschränkung und können nicht miteinander identifiziert werden. Sokrates ist weder seine Sokratesheit, noch die bloße Zusammensetzung seiner körperlichen Teile, sondern die Bewegung dazwischen. Die Sokratesheit nötigt die Zusammensetzung der körperlichen Teile dazu, konkrete Möglichkeit des Sokrates zu sein, und umgekehrt ermöglicht die Zusammensetzung der körperlichen Teile es der Sokratesheit, die konkrete Notwendigkeit desselben Sokrates zu sein. Das Dasein des Sokrates ist also nichts anderes als die *conexio* einer doppelten Einschränkung, nämlich derjenigen der Möglichkeit seines Körpers und derjenigen seiner eigenen wesenhaften Notwendigkeit. Das Sein des Sokrates wird dabei dynamisch, d. h. gerichtete Bewegung zwischen reiner Bewegtheit und wesenhafter Statik: Sokrates ist bleibend unterwegs, aus den Möglichkeiten seines Körpers, die Notwendigkeit seines Wesens zu verwirklichen.

Was hier am Beispiel des Sokrates als seiendes Einzelding ausgeführt wird, mag am Schluss etwas pathetisch klingen, es ist aber die letzte Konkretisierung des dynamischen Seins. Klar, die Bewegung des Kosmos scheint Cusanus mehr zu interessieren, ebenso die Bewegung des Seins aus dem Absoluten heraus und auf das Absolute zurück. Doch letztlich liegt das Dynamische am innersten Durchkreuzungspunkt der Polaritäten begründet. Von da aus werden die allgemeinen Einheiten des Seins erst verständlich, ihre Bewegung, ihre Koinzidenz, wie sie als Inhalte der Mutmaßungen fassbar geworden sind. *Esse est movere* ist ein Ausdruck, der sich nur ein einziges Mal im cusanischen Schrifttum finden lässt.<sup>27</sup> Dennoch kann man ihn geradezu als Formel für das Seinsverständnis des Cusanus verstehen. Er gilt zunächst für das einzelne Seiende, um dann von da aus das Sein insgesamt als dynamisch zu erweisen.

Das Allgemeine wird verständlich als die vertikale Verlängerung der dinglichen Verhältnisse auf das Unendliche hin, die eine gewisse erste Negation, bzw. eine Privation

---

27 Der Sache nach ist die Dynamik hingegen genau so durchgängig präsent, wie es die Begriffe der *potentia* und des *posse* sind. Ähnlich explizit wird sie in *De ludo globi* I, n. 49,3: *Omnia sunt in motu*.

der dinglichen Seinsdynamik, bedeutet. Diese Verlängerung ist aber eine doppelte, je nach dem ob durch die Privation der elementare Abstieg oder der universale Aufstieg weiter gezogen wird. Wenn sich auf der einen Seite beim Abstieg die elementare Möglichkeit von der konkreten Notwendigkeit loslöst, wird sie allgemeine Möglichkeit, die gegenüber den tatsächlichen Verwirklichungen der Dinge unendlich größer ist. Als solche bedeutet sie eine Koinzidenz des Konträren, weil sie in ihrer Möglichkeit alle Verwirklichungen umfasst. Trotz ihrer unendlichen Möglichkeit bleiben die allgemeinen Elemente aber Möglichkeit dessen, was im Dinglichen wirklich ist, weil sie nicht anders wirklich sind, als in dinglicher Einschränkung. Die allgemeinen Elemente sind also nur als Möglichkeit unendlich, während sie in Wirklichkeit in der konkreten Möglichkeit eingeschränkt bleiben. Auf der anderen Seite steigt die wesenhafte Notwendigkeit durch Loslösung von der konkreten Möglichkeit auf zur allgemeinen Notwendigkeit der Universalien. Als vollendete Wirklichkeit ist sie unendlich größer als alle Einzelwirklichkeiten, die so in ihr als konträre Gegensätze koinzidieren. Doch auch hier ist die Unendlichkeit nur eine privative. Die Universalien sind nur als Notwendigkeit unendlich, in Wirklichkeit bleiben sie eingeschränkt in die konkrete Notwendigkeit der Dinge, die sich aus der Möglichkeit heraus verwirklicht.

Die privative Unendlichkeit des Allgemeinen ist aber noch nicht die Unendlichkeit des Universums. Sie bleibt nämlich Unendlichkeit innerhalb von Unterarten, Arten und Gattungen, und erscheint als solche eher als Stufenordnung des Unendlichen, und nicht als Unendlichkeit selbst. Die vollendete Wirklichkeit einer Art ist unendlich in Bezug auf ihre Einzelverwirklichungen, ebenso diejenige einer Gattung, und dennoch ist die Gattung in ihrer vollendeten Wirklichkeit größer als die Art. Aber auch auf der höchsten Stufe gibt es keine Universalie, die die Unendlichkeit schlechthin wäre, weil es sie nur in zehn Kategorien gibt. Dasselbe gilt für die unendliche Möglichkeit der allgemeinsten Elemente, die es nur in vier obersten bzw. untersten Gattungen gibt. Deshalb kann es auch nicht die eine allgemeine Koinzidenz konträrer Gegensätze geben. Eine solche ist nämlich nur innerhalb einer Gattung möglich. Aus demselben Grund kann die allgemeine Koinzidenz auch die beiden Pole nicht einen, da die allgemeinen Elemente und die Universalien nicht in denselben Gattungen stehen.

Eine solche Koinzidenz gibt es erst, wenn man die Verlängerung der dinglichen Verhältnisse ins Unendliche bis zum Absoluten hinzieht. Die unendliche Wirklichkeit ist erst als absolute schlechthin Unendlichkeit, d. h. wenn sie nicht mehr Wirklichkeit dessen ist, was im Seienden möglich ist. Dies bedeutet eine zweite Negation, die gegenüber der Privation nun tatsächlich eine Negation der Seinsdynamik bedeutet. Doch auch diese Negation gibt es noch in der Doppelung. Die Unendlichkeit schlechthin ist nämlich gleichermaßen absolute Möglichkeit, wenn man diese davon loslöst, Möglichkeit dessen zu sein, was im Seienden wirklich ist, wie auch absolute Wirklichkeit, wenn man das negiert, was im Seienden möglich ist. Dies zeigt, dass das Absolute zwar die Seinsordnung negiert, aber gerade in dieser Negation wiederum zur Seinsordnung gehört. Die absolute Unendlichkeit ist zwar jenseits des Seins das identisch Eine, doch als Negation der Seinsdynamik erscheint sie als Identität von unendlicher Möglichkeit und unendlicher

Wirklichkeit und somit als Prinzip und Grenze allen Seins, als die Seiendheit schlechthin.

Weil aber die absolute Möglichkeit und die absolute Wirklichkeit zum Seienden und zueinander in kontradiktorischem Widerspruch stehen, muss im Sein eine Koinzidenz der kontradiktorischen Gegensätze möglich sein. Ansonsten könnte die absolute Identität in ihrer Negation nicht zugleich Prinzip und Grenze des Seins sein. Und diese vermittelnde Funktion übernimmt nun das Universum. Dadurch wird das Universum ganz zum dynamischen Übergang. Sofern es das Absolute mit dem Seienden vermittelt, ist es die Koinzidenz der kontradiktorischen Gegensätze, durch welche die absolute Identität Prinzip und Grenze sein kann; sofern das Universum aber nicht diese Identität selbst sein kann und zum Sein gehört, ist es das Sein als Ganzes, die Einfaltung alles Seienden, gewissermaßen das transzendente Sein, das durch alle Gattungen und Dinge hindurchgeht. Als solches ist das Universum genau jene letzte Koinzidenz des Konträren, welche die größte Allgemeinheit und die kleinste Einfachheit umfasst, welche bei der Gattung nicht möglich ist. Denn als Einfaltung alles Seienden bleibt es als unendliche Wirklichkeit und unendliche Möglichkeit in der Seinsdynamik verhaftet. Es ist demnach Koinzidenz des Konträren, nicht weil seine Pole in derselben Gattung sind, sondern weil durch die Seinsdynamik keinem der beiden Pole die Absolutheit zukommt, die einen kontradiktorischen Widerspruch erlauben würde. Dieser kommt nur gegenüber dem Absoluten zustande, das jenseits des Seinsdynamismus' liegt. Das Universum ist also zugleich Koinzidenz des Kontradiktorischen und Konträren, erstere weil es das Allgemeine ins Absolute hinein verlängert, letztere weil es dieses Absolute nicht selbst sein kann.

Trotz seiner Platzhalterstellung für das Absolute kommt es deshalb im Universum nicht zur Identität seiner Pole. Es bleibt eingeschränkt, und gemäß der Seinsdynamik geschieht diese Einschränkung doppelt. Zwar ist es die Koinzidenz von Prinzip und Grenze, doch in seiner doppelten Einschränkung verhalten sich diese beiden Pole wie Möglichkeit und Notwendigkeit zueinander. Das Universum ist einerseits als das eingeschränkt Kleinste und Einfachste, das zu allem, was im Seienden wirklich ist, in Möglichkeit steht, Prinzip; und andererseits als das eingeschränkt Größte und Allgemeinste, das die vollendete Wirklichkeit all dessen ist, was im Seienden möglich ist, Grenze. Die Koinzidenz von Prinzip und Grenze wird somit selbst dynamisch.

### III.4 Parallelismus von Sein und Erkennen

Hier angelangt, stellt sich unweigerlich die Frage nach der Parallelität zwischen der Seins- und der Erkenntnisordnung. Die ganze Dynamik mit ihren abgestuften Einheiten scheint nämlich in ihrer Formalität eigentlich eine Angelegenheit der Erkenntnis zu sein und erst nachträglich auch auf das Sein angewendet zu werden. In der Tat könnte ‚De coniecturis‘ eine solche Sicht nahe legen. Die Mens untersucht sich zunächst selbst, ihre Gesetzmäßigkeiten und Funktionen, entwirft dabei die oben dargestellte Figur ihrer

selbst und richtet sich dann auf die Inhalte der Erkenntnis in Abhängigkeit davon. Bei der Darstellung der Seinsordnung selbst scheint sich der Dynamismus des Seins dann bloß in diese Form hinein zu fügen. Cusanus verstärkt diesen Verdacht noch, indem er allen Einheiten des Seins, außer derjenigen des dinglichen, keine eigene Subsistenz zuspricht. Dadurch läuft sogar das Einzelding Gefahr, seine Subsistenz als Ding zu verlieren, weil es ohne die übrigen Einheiten des Seins als reine Bewegtheit erscheint. Sowohl das Kleinste als auch das Größte, aufgrund derer die Bewegung zu Einzeldingen fixiert wird und aufgrund dessen die Bewegung vom Allgemeinen umfasst wird, scheinen so ihren Ort im menschlichen Denken zu haben. Da es aber für den Menschen keinen Zugang zum Absoluten gibt, außer den der Negation, müsste nicht das Größte und das Kleinste eine reine Setzung des menschlichen Denkens sein? Dann würde aber der Zusammenhang zum Sein problematisch werden und der Philosophie der Substanz drohte die Konsequenz des Idealismus’.

Dass eine solche Konsequenz nicht im Sinne des Cusanus liegt, hat schon das Kapitel über die Universalien in ‚De docta ignorantia‘ gezeigt. Universalien sind zwar allgemeine Begriffe, die ausschließlich im menschlichen Denken subsistieren, aber dennoch bilden sie das Allgemeine in der Realität ab; dies jedoch nicht sofern sie für sich subsistieren, derart sind sie nämlich höchstens in Gott, sondern sofern sie in den subsistierenden Dingen eingeschränkt sind. Die Seinsvermittlung geschieht also durch das eingeschränkte Allgemeine und nicht durch die begrifflichen Universalien, die stets nur abbilden. Damit ist die Gefahr des Idealismus’ vorerst gebannt.

Man kann also den Hinweis des Cusanus in ‚De docta ignorantia‘, dass es ruhende Fixpunkte in der Welt nicht gibt<sup>28</sup> und eher Annahmen unseres Denkens sind,<sup>29</sup> nicht so verstehen, dass es im Sein nur unbestimmte Bewegung gibt, während erst die Mensch diese Bewegung zu statischen Substanzen fixiert. Eine solche Zuordnung von Sein und Erkennen wird durch die doppelte Polarität in der jeweiligen Ordnung verhindert. Die Seinsbewegung ist durch die Einschränkung stets in ihrer Möglichkeit und Notwendigkeit bestimmt und umgekehrt ist die Erkenntnis einer Substanz als Wirklichkeit aus Möglichkeit immer Bewegung zwischen Sinn und Intellekt. Wie gesehen, verhalten sich dabei aber die Ordnungen strikt parallel, es gibt keine Übergänge. Weder ist die Seinsbewegung irgendwie in Möglichkeit zur intellektuellen Erkenntnis, noch ist die Notwendigkeit des Intellekts das Bestimmende der Seinsbewegung. Deshalb kann man auch die seienden Dinge und die Sinnendinge nicht miteinander identifizieren. Ein ruhender Fixpunkt ist also deshalb eine Annahme unseres Denkens, weil er im Sein als solcher nicht subsistiert, während er im Denken aber getrennt gedacht bestehen kann. Dann aber ist er der Fixpunkt der Erkenntnisbewegung und nicht der Seinsbewegung.

Dennoch gerät der Parallelismus zwischen der Seins- und der Erkenntnisordnung bei Cusanus nicht in einen völligen Dualismus. Es gibt den Zusammenhang, der dadurch

28 De doc. ign. II n. 158,1: *Non sunt in caelo poli immobiles atque fixi.*

29 De doc. ign. II n. 159,2–5: *quoniam nos motum non nisi comparatione ad fixum, scilicet polos aut centra, deprehendere possumus et illa in mensuris motuum praesupponimus.*

angezeigt ist, dass die Mutmaßungen das Seiende abbilden. Dadurch ist die Frage nach dem Zusammenhang und seiner Begründbarkeit aber noch lange nicht beantwortet, vielmehr erst aufgeworfen. Denn auch über Gott scheint sich kein Zusammenhang herstellen zu lassen. Jede positive Begründung, wie etwa die, dass Gott sowohl der Schöpfer des Seienden als auch der Mens sei, wird eine theologische sein, die innerhalb der Philosophie nicht direkt angewendet werden kann, ohne die Disproportionalität zwischen *creatio* und *generatio* zu missachten. Und eine negative Begründung scheint ebenfalls nicht möglich, da sich das Absolute als Negation verstanden sich unterscheidet, je nachdem, was man negiert. Das absolute Sein und die göttliche Mens sind nicht identisch, denn Ersteres ist die Negation des eingeschränkten Universums, Letztere die Negation der eingeschränkten Intelligenz. Dass es sich dabei aber um dasselbe eine, göttliche Absolute handelt, kann selbst nicht das Ergebnis der Negation sein. Wie sollte Cusanus sonst die göttliche Einheit als menschliche Mens durchhalten können? Es ist für sich allein betrachtet nicht einzusehen, wieso ein von dinglicher Einschränkung befreites Sein und eine von sinnhafter Einschränkung befreite Mutmaßung notwendig identisch sein müssen. Es verhält sich vielmehr umgekehrt: Die Identität des Absoluten beider Ordnungen ergibt sich philosophisch daraus, dass das Sein und Erkennen schon in ihrer jeweiligen Einschränkung in einem Zusammenhang stehen, so dass dieser Zusammenhang im Absoluten zur Identität werden kann.

Cusanus geht nicht eigens auf diesen Zusammenhang ein, es geht ihm in ‚De coniecturis‘ um die Mens, um ihre Einheiten und ihr Mutmaßen. Wie sie sich aber zum Seienden verhält, scheint für ihn nicht so sehr problematisch zu sein. Man kann aber in ‚De coniecturis‘ dennoch einen Gedanken finden, der Seins- und Erkenntnisordnung zusammenbringt, nämlich denjenigen über Einheit und Andersheit. Auf den ersten Blick scheint zwar über die Spannung von Einheit und Andersheit kein Zusammenhang möglich zu sein. Denn Cusanus entwickelt sie innerhalb der Erkenntnisordnung, es geht um die Teilhabe an der göttlichen Wahrheit und um die Einheit des Wahren in der Andersheit von Wahrscheinlichem und Undeutlichem. Man darf diese Ordnung nicht mit der Seinsordnung vermischen. Cusanus warnt:

Es ist aber nicht so, das die Mens den Strahl des göttlichen Lichts in sich aufnimmt, als ob sie der Natur nach dieser Teilhabe vorhergehen würde, sondern die Teilhabe des Intellekts an diesem unmittelbaren Licht höchster Wirklichkeit macht ihre Wesenheit aus.<sup>30</sup>

Die Einheit in Andersheit der mentalen Einheiten meint also nicht eine Teilhabe des Seins, sondern ausdrücklich eine Teilhabe der Erkenntnis. So ist das Wesen des Intellekts sein Erkennen im Lichte der göttlichen Wahrheit. Interessant ist nun aber, dass Cusanus nicht nur vom Wesen, sondern auch vom Sein des Intellekts, bzw. der Intelligenz, spricht:

---

30 De con. I n. 56,1–4: *Non sunt autem mentes ipsae in se divini luminis radium capientes, quasi participationem ipsam natura praevenerint, sed participatio intellectualis incommunicabilis ipsius actualissimae lucis earum quiditas existit.*

Das Sein der Intelligenz aber ist Erkennen, d. h. Teilhabe an der Wahrheit.<sup>31</sup>

Bei diesem Sein handelt es sich also nicht mehr um das dingliche, sozusagen ontische Sein aus ‚De docta ignorantia‘, sondern um ein noëtisches Sein, das mit dem Erkennen identisch ist. Als solches ist es nichts anderes als das Intelligible, d. h. das, was in der Teilhabe an der Wahrheit als wahr erkannt wird. So ist für den Intellekt das Intelligible das, „dessen Sein es ausmacht“ (*cuius ens existit*). Sofern nun der Intellekt sich der Ratio mitteilt, steigt seine Einheit in deren Andersheit herab, d. h. der Intellekt ist in der Ratio nicht gemäß seinem eigenen intelligiblen Sein, sondern in einem anderen, rationalen Sein.<sup>32</sup> Ebenso verhält es sich mit der Ratio. So sagt Cusanus in einem geometrischen Beispiel vom Begriff des Kreises, dass dieser als Begriff in der Seindheit der Ratio ist, während der Kreis im Sinnhaften in der Andersheit ist und daher auch in einem anderen Sein.<sup>33</sup>

Die entscheidende Frage ist nun, ob man, unter Wahrung des fundamentalen Unterschieds zwischen dem Sein gemäß der Seinsordnung und dem Sein der Erkenntnis, die Spannung von Einheit und Andersheit innerhalb der jeweiligen Ordnung auch für den Zusammenhang zwischen ihnen nutzbar machen kann. Ist das noëtische Sein der Erkenntnis die Einheit des ontischen Seins in ihrer Andersheit? Ist der Intellekt das Universum in seiner Andersheit, die Ratio die Universalien in ihrer Andersheit, das Sinnhafte die Dinge in ihrer Andersheit? Und umgekehrt, ist das Sein die Einheit der Erkenntnis in ihrer Andersheit? Kann der folgende Satz des Cusanus, den er innerhalb der Erkenntnisordnung aufstellt, auch auf den Zusammenhang mit der Seinsordnung ausgedehnt werden?

Wie nämlich jedes Seiende, so wie es ist, in seiner eigenen Seinsheit ist, so ist es in einer anderen auf andere Weise.<sup>34</sup>

Cusanus zieht einen solchen Schluss nicht explizit, der Zusammenhang der Ordnungen bleibt in ‚De coniecturis‘ offen. Doch im Grunde spiegelt diese Offenheit im Text die Sache selbst wider. Der Zusammenhang von Sein und Erkenntnis scheint nämlich tatsächlich im Verhältnis der gegenseitigen Offenheit zu liegen. Die Negation jeglicher absoluten Position innerhalb der jeweiligen Ordnung führt nämlich zur polaren Spannungsgeladenheit und verhindert deren In-sich-Geschlossenheit. Die konsequente Gegenseitigkeit der sich durchkreuzenden Polaritäten hält sowohl die Seins- als auch die Erkenntnisordnung nicht-reduktiv, zirkulär offen und verunmöglicht so jede einseitige Abhängigkeit zwischen ihnen. Ihre jeweilige Öffnung auf das Negierte hin bedeutet also zugleich eine grundsätzliche Offenheit. Das ist ihr Zusammenhang, mehr kann man bei Cusanus nicht dazu finden. Dies ist wiederum eine nicht-reduktive Position, ein Minimum an Begründung, weil alles Weitere den Parallelismus aufheben und im Letzten das Absolute positiv setzen würde.

31 De con. II n. 104,3–4: *Intelligentiae autem esse est intelligere, hoc est quidem veritatem participare.*

32 De con. I n. 55,4–6.

33 De con. I n. 54,8–13: *Circulus enim, ut ens rationis est, in sua propria rationali entitate, uti est [...] sed extra ipsam rationem propriam, uti sensibilis est, sicut in alio est, ita et aliter est.*

34 De con. I n. 54, 6–7: *Sicut enim omne ens in propria sua entitate est, uti est, ita in alia aliter.*

In einem solchen nicht-reduktiven Zusammenhang geraten aber die Seinsordnung und die Erkenntnisordnung selbst in ein polares Spannungsverhältnis. Sie sind weder voneinander abhängig noch dualistisch gegeneinander abgeschlossen. Die nicht-reduktive Position wird zirkulär. Und was ist in der Mitte dieser Polarität der Polaritäten? Ist es dennoch das Sein, einfach nur etwas weiter gefasst? Eine solche Interpretation wäre klar eine spekulative Füllung der Leerstelle im cusanischen Text. Doch würde sie erklären, wieso Cusanus innerhalb der Erkenntnisordnung für die Spannung von Einheit und Andersheit die Begriffe der *ens* und der *entitas* verwendet, statt die des *verum* und der *veritas*. Ein solches Sein wäre aber kein *ens inquantum ens*, weder einseitig gefasst als universales Sein, noch als höchster Begriff des Seins. Das Sein in der Polarität zwischen dem Ontischen und Noëtischen ist Spannung zwischen ihren Polen. Will man es fassen, erscheint es entweder als ontisches oder als noëtisches Sein, jedoch nicht als absolute und feste Position, sondern nur als ein Pol, der sich gemäß der Gespanntheit zurück auf den anderen Pol hinbewegt.

Allein eine solche Sichtweise kann den cusanischen Parallelismus zwischen der Welt der Dinge und der Welt der Mutmaßungen angemessen erklären. Mutmaßungen sind Ausfaltungen der Mens und dennoch Abbilder des Seienden, weil sie nicht für sich bestehen können, sie drängen auf die Andersheit ihrer selbst, die sie aber in der Unabgeschlossenheit der Mens selbst nicht finden können. Weil ein Sinnending etwa zwar ein mentales Produkt ist, das aber seine Wahrheit *praecisissime* selbst im höchsten Vermögen der Mens, im Intellekt nicht erreicht, so dass es als Wahres von einem Transzendenten abhängig wird, öffnet es sich darauf hin, die Wahrheit eines anderen zu sein. Und umgekehrt findet sich auch das dingliche Seiende stets in der Andersheit eines anderen, weil es selbst in seinem höchsten Sein, dem Universum noch eingeschränkt und abhängig bleibt, so dass es sich darauf hin öffnet, das Sein eines anderen zu sein. Die Einheit des Sinnenhaften strebt also als Wahrheit eines anderen zur Andersheit des dinglichen Seins und die Einheit des Dings strebt als Sein eines anderen zur Andersheit des sinnenhaft Wahren, ohne dass diese gegenseitige Offenheit sich in einer einseitigen Abhängigkeit schließt.

Zweiter Teil

Diskussion



## IV Dynamik als Interpretament

### IV.1 Die These

Nicht jede dynamische Philosophie beginnt mit den Worten: ‚Alles ist bewegt‘. Dass wir so etwas erwarten, verdanken wir dem Begriff der Dynamik, wie er im zeitgenössischen Denken gebraucht wird. Eine begriffsgeschichtliche Hinwendung zur antiken *dynamis* und mittelalterlichen *potentia* zeigt aber auf, dass ‚Dynamik‘ innerhalb der Philosophie auch mehr als reine Bewegtheit jenseits von Statik und Substanz bedeuten kann. Es ist eine These der vorliegenden Arbeit, dass entgegen der Ansicht gegenwärtiger Prozessphilosophie eine dynamische Ontologie nicht in Opposition zur Substanzphilosophie treten muss, sondern sie gerade umgekehrt mit umfasst. Mehr noch: Nur wenn der Prozess in ein Spannungsgefüge mit der Substanz tritt, kommt eine Theorie der Dynamik erst zustande.

Ein solch dynamischer Ansatz ist schon bei Aristoteles greifbar und mehr noch bei Nicolaus Cusanus der hier ins Zentrum des Interesses gerückt wird. Entgegen dem allgemeinen Konsens der Cusanus-Forschung, Cusanus v. a. in der Tradition des Neuplatonismus zu sehen, ist es eine weitere These, dass in Bezug zum Begriffsfeld der *potentia* bei Cusanus neben dem neuplatonischen Kraftbegriff ebenso die passive Potenz der aristotelischen Theorie der Bewegung wirksam ist, sowie der christliche Begriff der göttlichen Allmacht aus der patristischen Zeit. Die dynamische Ontologie des Cusanus besteht in einer Synthese dieser drei antiken Traditionen, die im mittelalterlichen Denken ständig und in jeweils unterschiedlicher Weise präsent sind.

Und somit kommt es schließlich zu meiner Hauptthese, dass man aufgrund jener Synthese im Begriff der *potentia* bei Cusanus von einer dynamischen Ontologie sprechen kann, welche die Opposition von Substanz- und Prozessphilosophie aufhebt. Der vorhergehende Abschnitt hat die beiden cusanischen Werke ‚De docta ignorantia‘ und ‚De coniecturis‘ unter dem Doppelmotto von *esse est movere* und *intelligere est movere* interpretiert. Dabei hat sich gezeigt, dass für Cusanus sowohl das Sein als auch das Erkennen nur als Spannung einer doppelten, sich durchkreuzenden Polarität besteht. Die prozessuale Polarität zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit verhält sich begründungs-zirkulär zur substantiellen Polarität zwischen dem Maximum und dem Minimum. Durch diese nicht-reduktive Position wird jede positive Setzung des Absoluten negiert und Sein und Erkennen geraten in Parallele zueinander. In diesem Sinne ist dann die nicht-reduktive Polaritäts-Spannung als ‚Dynamik‘ bezeichnet worden, sofern sich Sein und Erkennen zwischen der Unmöglichkeit reiner Statik und der Unmöglichkeit reiner Bewegtheit als gerichtete Bewegung erwiesen hat. Insgesamt kann man also die philosophische Position des Cusanus als ‚dynamische Ontologie‘ bezeichnen, wobei mit der Zusammensetzung von ‚Onto-‘ und ‚-logie‘ die Doppelung von Sein und Erken-

nen angezeigt werden soll. Wie Sein und Erkennen nochmals in einer nicht-reduktiven, zirkulären Spannung stehen, so gibt es auch die Ontologie nur im Zueinander von Seinsmetaphysik und Erkenntnislehre. Man könnte auch von einer ‚dynamischen Geistmetaphysik‘ (Geist im Sinne von Mens) sprechen, es wäre damit dieselbe Parallelität von Sein und Erkennen angezeigt. Ich wähle jedoch den Begriff ‚Ontologie‘, um einer Verwechslung von Geistmetaphysik mit bloßer Erkenntnislehre vorzubeugen.

‚Dynamik‘ ist jedoch kein Begriff, den Cusanus verwendet. Es wird zu untersuchen sein, wie der Begriff *potentia*, der die aristotelische *dynamis* ins Lateinische übersetzt, zur beschriebenen Dynamik steht. Wollte man aber das Gemeinte mit einem cusanischen Wort auf den Punkt bringen, könnte man ganz einfach den Begriff der *docta ignorantia* verwenden. Cusanus nennt sie die Wurzel und Regel seines Denkens: Der erste, wurzelhafte (*in radice*) Satz der cusanischen Philosophie besagt, „dass man beim Überschreiten und Überschreitenden nicht zu einem Größten im Sein und Können gelangt“ (*in excessis et excendentibus ad maximum in esse et posse non deveniri*).<sup>1</sup> Dies ist die Regel (*regula*), die nicht nur in Philosophie und Theologie anzuwenden ist, sondern auch in allen anderen Disziplinen wie etwa Astronomie, Mathematik, Musik oder Arithmetik.<sup>2</sup> Daraus folgt, dass das Absolute, in dem „das Kleinste mit dem Größten zusammenfällt“ (*minimum maximo coincidere*),<sup>3</sup> den Bereich des endlichen Seins übersteigt, und es somit „vom Unendlichen zum Endlichen keine Proportion gibt“ (*infiniti ad finitum proportionem non esse*). Dasselbe folgt für die Erkenntnisordnung, „ein endlicher Intellekt kann die Wahrheit der Dinge [...] nicht genau erreichen“ (*non potest igitur finitus intellectus rerum veritatem [...] attingere*). „Die Wahrheit ist nämlich weder mehr noch weniger“ (*veritas enim non est nec plus nec minus*).<sup>4</sup> Diese Wurzel der Philosophie ist nun nichts anderes als die *docta ignorantia*, und das vielleicht hauptsächliche Geschäft der Philosophie besteht für Cusanus darin, ihre Gegenstände „gemäß den Regeln der *docta ignorantia* zu begrenzen“ (*secundum regulas doctae ignorantiae limitari*).<sup>5</sup>

Auch wenn Cusanus seine Philosophie in den vielen Schriften nach ‚De docta ignorantia‘ über die Jahre weiter entwickelt hat, ist doch jene Wurzel stets Prinzip geblieben. Es wurde oben gezeigt, wie sie in ‚De coniecturis‘ schon von Beginn an grundlegend ist, nämlich als Voraussetzung, dass „die Wahrheit in ihrer Genauigkeit unerreichbar“ (*praecisionem veritatis inattingibilem*) ist, und somit menschliches Mutmaßen zu ihr „in keinem Verhältnis“ (*nulla proportione*) steht.<sup>6</sup> Denn auch für die Mens gilt, „dass man bei dem, was ein Mehr oder Weniger aufnimmt, nicht zu einem schlechthin Größten oder Kleinsten gelangt“ (*ut non perveniatur [...] in recipientibus magis et minus ad maximum aut minimum simpliciter*).<sup>7</sup> Nicht in allen cusanischen Schriften ist die

1 De doc. ign. II n. 91,9–10 / 61,8–9.

2 De doc. ign. II n. 92–94 / 61,14–63,9.

3 De doc. ign. I n. 11,17–18 / 10,15–16.

4 De doc. ign. I n. 9,4–5, 10,1–3 / 8,20–21, 9,10–11.

5 De doc. ign. II n. 140,10–11 / 89,23.

6 De con. I n. 2,2–8.

7 De con. I n. 49,11–13.

*docta ignorantia* explizite Voraussetzung, in vielen aber ist sie hintergründig am Werke oder wird auf andere Weise formuliert. In den späten Werken ‚De ludo globi‘ und ‚De venatione sapientiae‘ spricht Cusanus hingegen explizit von der „Regel der *docta ignorantia*“ (*regula doctae ignorantiae*).<sup>8</sup> Sie erscheint hier geradezu als ein unabweisbar und bleibend Erreichtes.

Die vorliegende Arbeit dient der Überzeugung, dass es sich bei der cusanischen Regel der *docta ignorantia* erstens um eine nicht-reduktive Position handelt, d. h. um eine prinzipielle philosophische Position, die auf nichts weiter zurückgeführt werden kann, und von der aus sich die Philosophie aufbaut. Damit ist aber gleichzeitig eine zweite, negativ-theologische Position ausgesprochen, sofern jede positive Setzung des Absoluten vermieden wird, so dass der Aufbau der Philosophie nicht bloß in der Deduktion aus einem Prinzip heraus bestehen würde. Als nicht-reduktive, negativ-theologische Position gilt die Regel der *docta ignorantia* schließlich drittens gleichermaßen für die Metaphysik wie für die Erkenntnistheorie, aber auch gleichermaßen für die Philosophie wie für die Theologie.

Will man die Philosophie, die daraus erwächst, benennen, sie mit einer philosophiehistorischen Etikette charakterisieren, damit man sie mehr oder weniger eindeutig in der Landschaft der philosophischen Positionen situieren kann, so darf man nun nicht den Begriff des Relativismus brauchen. Zwar würde sich ‚relativ‘ als Gegenbegriff zu ‚absolut‘ anbieten, aber gemäß der *regula doctae ignorantiae* ist auch das Relative bei Cusanus keine reine Position, da diese wiederum absolut wäre. Weil das Absolute ausschließlich eine negative, disproportionale Größe ist, kann kein Relatives so in Gegensatz zum Absoluten stehen, dass dies ein reiner Widerspruch bedeuten würde. Denn dem reinen Relativen müsste, da es nur als Negation des Absoluten bestehen würde, das Absolute letztlich immanent sein. Weil das Relative in nichts anderem als in sich selbst, d. h. nicht-reduktiv, bestand hat, wird selbst die Negation des Absoluten nochmals negiert. Aus diesen Gründen macht eine Etikettierung durch den Begriff der Dynamik Sinn, weil er genau diese nicht-reduktive, negativ-theologische Spannung zwischen Statik und Bewegtheit anzeigen kann, ohne sich in den einen der beiden Pole auflösen zu müssen. Das Relative wird zur gerichteten Bewegung von etwas zu etwas hin, das Absolute zum statischen Ausgangs- und Zielpunkt eben dieser Bewegung. Dass das rein Relative oder rein Absolute dabei nur noch negativ in den Blick kommt, meint dann nicht mehr die reine Negation eines der beiden Pole, sondern die Negation der ganzen nicht-reduktiven Dynamik. Das eigentliche Absolute ist also weder der eigene Ausgangs- und Zielpunkt der Dynamik, noch ist es ihre Bewegung selbst. Es ist die Negation davon und nur in dieser Negation ist es die einzig mögliche Erklärung für die bewegt in sich selbst stehende, nicht-reduktive Spannung, bzw. für die Dynamik von Sein und Erkennen. Erklärung der Dynamik in der Negation der Dynamik, das ist der Sinn der hier vorgeschlagenen Interpretation von *docta ignorantia*.

---

8 De ludo I n. 15,7, II n. 96,22, De ven. sap. n. 79,1, 108,18.

## IV.2 Die Methode

### IV.2.1 Philosophiegeschichtlich (Klaus Jacobi/Hubert Benz)

Der Gebrauch des Dynamik-Begriffes als Interpretament muss natürlich gerechtfertigt werden, zumal ihm eine so zentrale Stellung innerhalb der eben ausgesprochenen These zukommt. Ein Begriff, der v. a. in der modernen Zeit philosophisch geprägt worden ist, soll die *docta ignorantia* des Cusanus interpretieren und erklären. Dabei geht es aber nicht nur darum, die cusanische Sprache, die in ihrer eigenen Zeit und in ihrem eigenen philosophischen Kontext steht und für uns heute unverständlich ist, in eine moderne, verständliche Sprache zu übersetzen. Denn erstens scheint es unklar, was übersetzt werden soll. Auch die Leser zur Zeit des Cusanus scheinen nämlich für die *docta ignorantia* einen Erklärungsbedarf gehabt zu haben, vielleicht sogar Cusanus selbst, der sie in seinen zahlreichen Schriften immer wieder aufs Neue bedenkt. Wenn aber das Objekt der Übersetzung in die Sprache der modernen Philosophie sich erst in diesem Übersetzen aufklärt, gerät es in deren Abhängigkeit. Deshalb kann es zweitens nicht einsichtig gemacht werden, warum diese Übersetzung überhaupt gemacht werden soll. Wäre es nicht viel sinnvoller, eine Theorie der Dynamik in einer modernen philosophischen Sprache zu entwickeln, als sich mit Cusanus zu beschäftigen, der heute außer Übersetzungsproblemen nichts zu dieser Theorie beitragen kann? Und drittens ist selbst unklar, wohin übersetzt wird. Es ist nämlich in der modernen Philosophie überhaupt nicht einheitlich, was Dynamik bedeutet, so dass letztlich nicht viel gewonnen wird. Die Interpretationsprobleme vervielfachen sich um die Probleme von modernen Dynamik-Theorien.

Dass eine solch einfache Übersetzung von cusanischer Begrifflichkeit in eine moderne Sprache weder möglich noch wünschenswert ist, findet in der neueren Cusanus-Forschung breite Zustimmung. Wie aber muss man Cusanus interpretieren, wie kann man überhaupt in heutiger Begrifflichkeit über die *docta ignorantia* sprechen? Damit ist die Methodenfrage gestellt, die unter den Cusanus-Forschern wie bei kaum einem anderen mittelalterlichen Philosophen thematisiert wird. Es seien hier vier Forscher, Klaus Jacobi, Hubert Benz, Kurt Flasch und Johannes Hoff, genannt, die zur Methodenfrage ausführlich Stellung nehmen und sie unterschiedlich beantworten.

Die ersten beiden bieten uns klassische Methoden der Philosophiegeschichte an. Sie werden dem Umstand gerecht, dass es sich bei den Texten des Cusanus nicht um ein rein historisches Faktum handelt, sondern auch um Philosophie. Sofern nun aber diese Philosophie selbst in der Geschichte steht und für das heutige Verständnis übersetzt werden muss, ist die Philosophiegeschichte zugleich eine historische und eine philosophische Wissenschaft und braucht deshalb eine eigene Methode.

Nach Klaus Jacobi in seiner Dissertation über ‚Die Methode der Cusanischen Philosophie‘<sup>9</sup> hat die Cusanus-Interpretation im Wesentlichen zwei Aufgaben zu bewältigen,

---

9 Jacobi, Klaus, Die Methode der cusanischen Philosophie (Symposion, Philosophische Schriftenreihe 31), Freiburg/München 1969.

erstens „auf den hinter der aus der Tradition vertrauten Terminologie sich verbergenden eigenen Denkstil des Cusaners zu achten“, und zweitens muss sie „das in der Sprache [...] schon vorhandene Welt- und Seinsverständnis bewusst machen“.<sup>10</sup> Letzteres muss wohl zuerst geschehen. Es geht darum, zunächst das Welt- und Seinsverständnis herauszuarbeiten, das durch die philosophische Begrifflichkeit der scholastischen Tradition zum Ausdruck kommt, um dann auf diesem Hintergrund das cusanische Denken hervorstechen zu lassen. Wenn man Interpretieren als Übersetzen eines alten Textes in moderne Sprache fasst, treffen Jacobis methodische Überlegungen also v. a. das ‚Was‘ der Übersetzung. Man muss den „Kampf mit der Sprache“ unseres Autors nachzeichnen, um ihn verstehen zu können. Vorausgesetzt, dass „die cusanische Spekulation der mittelalterlich-scholastischen Philosophie gegenüber einen epochal neuen philosophischen Ansatz bedeutet“, soll der Interpret aufzeigen, wo es Cusanus gelingt, „das Neue zu sagen“, und wo seine scholastische Sprache „der Neuheit seines Gedankens ungemäß“ bleibt, bzw. wo „Reste des früheren Denkens [...] den eigenen Ansatz der cusanischen Philosophie verstellen“.<sup>11</sup> Das Fragliche hierbei ist aber, aufgrund welcher Kriterien der Interpret entscheiden kann, ob es sich beim einzelnen cusanischen Gedanken um das Neue in neuer Sprache handelt, oder um rückständige Sprache, die die Neuheit verbirgt oder gar wieder zurücknimmt. Wenn die Sprache des Cusanus selbst das Problematische ist, dann ist klar, dass diese Kriterien nur vom Interpretieren her kommen können, also vom ‚Wohin‘ der Übersetzung. Die Kritik von Hubert Benz an Jacobi scheint gerechtfertigt: Dessen methodische Einstellung ist letztlich „auf eine Bestätigung jenes von vornherein feststehenden Auslegungsschemas aus, [...] demzufolge die cusanische Philosophie sich möglichst lückenlos in das vorgefertigte Modell einer Genese neuzeitlicher Wissenschaftsauffassung einfügen lässt“.<sup>12</sup>

Allerdings geht Jacobi im Anschluss an Leo Gabriel und Wilhelm Dupré von der „Offenheit des cusanischen Denkens“ aus, so dass es im eigenen Anspruch „systematisch allumfassend“ zu sein, auf die Möglichkeit verweist, „auch auf eine geschichtliche Zukunft hin allumfassend“ zu sein. Er stellt sich deshalb die Frage, „ob grundlegende Gedanken der neuzeitlichen Philosophie und Wissenschaft als Entfaltungen des cusanischen Ansatzes verstehbar sind, ob vielleicht sogar spätere Denker zu der Sprache und Begrifflichkeit gefunden haben, die den Gedanken des Cusaners erschließen kann“. Doch Jacobi ist hier nicht gerade zuversichtlich. Er nennt die „Wirkungsgeschichte der cusanischen Philosophie eine weitgehend anonyme“ und zeichnet lediglich „Fluchtpunkte“ der „Perspektive zur Neuzeit“.<sup>13</sup> Diese fallen aber eher unter das Diktum von Benz, als dass sie wirkungsgeschichtlich gerechtfertigt werden. Eine Übersetzung des cusanischen Gedankens in die

---

10 Ibid., S. 45.

11 Ibid., S. 42–44.

12 Benz, Hubert, Individualität und Subjektivität. Interpretationstendenzen in der Cusanus-Forschung und das Selbstverständnis des Nikolaus von Kues (Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft XIII), Münster 1999, S. 81–82.

13 Jacobi, Die Methode der cusanischen Philosophie, S. 46.

modernen Begriffe „Funktionalontologie und Identitätsontologie“ – denn das sind die beiden hauptsächlichen Interpretamente Jacobis – kann nämlich nicht gelingen, wenn erst sie jenen Gedanken zu sich selbst bringen. Das verwischt den historischen Abstand. Sie bringen den Gedanken heute zu sich selbst, und nicht überhaupt. Und sie können dies nur tun, wenn sie in einem wirkungsgeschichtlichen Zusammenhang zum Gedanken selbst stehen. Der Begriff der Funktion hat eine eigene Begriffsgeschichte und das cusanische Denken muss darin einen Platz haben, sonst darf jener Begriff nicht als Interpretament gebraucht werden. Und auch wenn zwischen beiden Etappen dieser Begriffsgeschichte keine direkte Wirkung besteht, so ist der geschichtliche Zusammenhang über Quellen und Traditionen herzustellen. Weil nun Jacobi sein ‚Wohin‘ der Übersetzung als feste Bezugsgröße voraussetzt und nicht begriffswirkungsgeschichtlich hinterfragt, gerät seine Cusanus-Interpretation in die Abhängigkeit moderner Begriffe und er kann so die cusanische Philosophie als völliger Neueinsatz gegenüber der scholastischen Tradition stilisieren, wobei er die Demarkationslinie zwischen Scholastik und Moderne beliebig innerhalb der cusanischen Sprache setzen kann.

Deshalb streicht Hubert Benz im methodischen Teil seiner Habilitationsschrift: ‚Individualität und Subjektivität‘ die Bedeutung der Begriffswirkungsgeschichte heraus. Als theoretische Grundlage hierfür dient ihm die Überlegungen von Hans-Georg Gadamer zur Hermeneutik philosophischer Texte, denen er sich vorbehaltlos anschließt. Im Wesentlichen geht es darum, den „zwischen Autor und Interpret liegenden Zeitabstand als eine produktive Verstehensmöglichkeit“ zu entdecken,<sup>14</sup> indem erstens der Anspruch fallen gelassen wird, das ‚Was‘ der Übersetzung „originär und vollständig zu eruieren“, aber auch zweitens der Anspruch, „ein genuines Textverständnis unter ausgeprägter Zuhilfenahme spezifisch moderner Begrifflichkeit zu erreichen“.<sup>15</sup> Text und Interpretation sollen also nicht „in naiver Angleichung“ zugedeckt werden, sondern in das bewusst gehaltene „Spannungsverhältnis“ der Begriffsgeschichte treten.<sup>16</sup> Eine Übersetzung kann demnach nur gelingen, wenn man sowohl das begriffliche ‚Was‘ als auch das begriffliche ‚Wohin‘ begriffsgeschichtlich erkundet und so die Angemessenheit der Übersetzung durch die Wirkungsgeschichte der Begriffe legitimieren kann.<sup>17</sup> Soweit die Theorie zur Methode, der man nur zustimmen kann.

Was aber deren Anwendung betrifft, wird man als Leser enttäuscht, schon bevor die eigentliche Interpretation beginnt. Benz nennt in seiner Einleitung zwei Ziele seiner begriffsgeschichtlichen Analyse für die Cusanus-Interpretation: Für sein erstes Interpretament der Individualität will er die „Unumkehrbarkeit des Dependenzverhältnisses, welches zwischen dem unendlichen und endlichen Seinsmodus (entitas/substantia absoluta – ens contractum) waltet“, nachzeichnen, was darauf hinaus läuft, dass jede neuzeitliche Fassung der Individualität, die in einem anderen Verhältnis zum Absolu-

---

14 Benz, Individualität und Subjektivität, S. 22.

15 Ibid., S. 26.

16 Ibid., S. 23.

17 Ibid., S. 27.

ten steht, für die Interpretation ungeeignet ist. Und für sein zweites Interpretament der Subjektivität will er „den Aufweis der Kontinuität der graduell aufeinander aufbauenden und im wesenhaft höchsten Intellekt implikativ vorausgesetzten Erkenntnisarten qua Unterscheidungsvermögen“ erbringen, um dann den neuzeitlichen Subjektbegriff als „Identifikation von Bewusstsein und geistigem Subjekt“ überhaupt als untaugliches Interpretament zurückzuweisen.<sup>18</sup>

Bevor also Benz Cusanus interpretiert, bzw. anhand von ‚Individualität‘ und ‚Subjektivität‘ in eine heutige philosophische Sprache übersetzt, ist für ihn klar, dass die moderne Fassung der beiden Begriffe als Interpretamente ungeeignet sind, da sie in cusanischer Sprache etwas anderes bedeuten. Dies scheint eher die Verweigerung als die Durchführung der geforderten begriffsgeschichtlichen Analyse zu sein. Jedenfalls ergeben aus den von Benz gemachten methodischen Überlegungen, d. h. von der Hermeneutik Gadamer her, zwei Fragezeichen:

Erstens: Man kann sich fragen, ob bei Benz nicht andere Interpretamente wirksam sind. Jede Interpretation hat als Übersetzungsleistung nicht nur ein ‚Was‘, sondern eben auch ein ‚Wohin‘, und wenn Benz die cusanische Philosophie interpretiert, so hat auch er Interpretamente. Weil er aber Individualität und Subjektivität hierfür als ungeeignet ausschließt, muss es andere geben, die er aber nicht offenlegt; und genau dies wäre nach Gadamer gewissermaßen die Ursünde aller Interpretation. Dem stimmt selbstverständlich auch Benz zu, wenn er schreibt, „dass die Vorurteile als vorgegebene Bedingungen des Verstehens in ihrer – ein Vorverständnis von Tradiertem eventuell mit prägenden – Legitimierung zu prüfen sind“. Nur gilt dies aber für alle Interpretamente, und nicht nur für die zurückgewiesenen.

Zweitens: Es ist natürlich auch möglich und wünschenswert, dass moderne philosophische Begriffe, die man als Interpretamente braucht, im Laufe der begriffsgeschichtlichen Arbeit von ihrer historischen Herkunft her in ein neues Licht gerückt oder gar kritisiert werden. Der Beitrag von Benz ist in dieser Hinsicht zu würdigen, da er in aller Breite aufgezeigt, inwiefern sich die cusanische Fassung von Individualität und Subjektivität von ihrer modernen Fassung abhebt. Allerdings stellt sich hier die Frage, ob eine solche Gegenüberstellung überhaupt gelingen kann, wenn man den begriffsgeschichtlichen Zusammenhang der beiden Begriffe durch einen Bruch herstellt. In der Begriffsgeschichte ist zwar durchaus mit Übergängen zu rechnen, dennoch kann und muss man den Zusammenhang der Begriffe durch die Geschichte aufzeigen, indem man untersucht, wie sie aufeinander wirken und sich in ihren unterschiedlichen Kontexten wandeln. Viele Cusanus-Forscher haben mit ihrer Konzentration auf Individualität und Subjektivität hier viel Arbeit geleistet, auch wenn zuweilen das cusanische Denken in Abhängigkeit von moderner Begrifflichkeit gerät. Obwohl also die kritische Einstellung von Benz gegenüber jener Tradition der Cusanus-Forschung, zu der auch Jacobi gehört, zu Recht besteht, hat er mit der Radikalisierung dieser Einstellung wohl das Kinde mit dem Bade ausgeschüttet. Benz hat es leider verpasst, die Wirkungsgeschichte der beiden Begriffe zu

---

18 Ibid., S. 29–31.

erweitern und Cusanus seinen Platz darin zuzuweisen. Deshalb hat er auch kein sonderliches Interesse daran, die Chancen der cusanischen Philosophie für eine moderne Theorie von Individualität und Subjektivität aufzuzeigen. Das ‚Warum‘ seiner Interpretation scheint sich in einer Apologetik gegenüber jener Tradition der Cusanus-Forschung zu erschöpfen.

#### IV.2.2 Rein historisch (Kurt Flasch)

Die beiden Beispiele philosophiegeschichtlicher Methodologie zeigen, welche zwei Gefahren lauern, wenn man bei der Lektüre alter Texte eine Methode verfolgt, der sowohl historisch als auch philosophisch Rechnung getragen werden soll: auf der einen Seite die Abhängigkeit von moderner Begrifflichkeit, auf der anderen Seite die intransparente Suggestion, ohne moderne Begrifflichkeit auskommen zu können. Für die beiden anderen Forscher, deren Methoden hier diskutiert werden, stellen diese beiden Fehlentwicklungen nicht nur mögliche Gefahren dar, sondern unabwendbare Konsequenzen der philosophiegeschichtlichen Arbeit. Deshalb verzichten sie ganz darauf, methodisch zwischen Geschichtswissenschaft und Philosophie zu vermitteln. Entweder man untersucht die cusanischen Texte historisch oder philosophisch. Beides ist möglich, aber getrennt, es handelt sich um zwei voneinander unabhängige wissenschaftliche Herangehensweisen. Der erste Weg wird von Kurt Flasch bestritten, der zweite von Johannes Hoff.

Flasch inszeniert sich in seiner umfangreichen Vorlesungsschrift: ‚Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung‘,<sup>19</sup> als Anti-Romantiker. Im Epilog seines Buches versucht er seine Methodologie mit Märchenelementen gleichnishaft auszudrücken, die er aber ins Groteske verfremdet, so dass am Ende eher ein schauderhaftes Anti-Märchen übrigbleibt. Cusanus erscheint darin einmal als toter Riese, ein andermal als Schneewittchen. Flasch selbst ist ein Zwerg. Die Handlung: Früher sind die Zwerge auf den Schultern von Riesen gestanden, nun sind alle Riesen tot. Einige gewalttätige Zwerge beginnen, mit einem Seziersmesser Organe aus den Leichen für den eigenen Gebrauch zu entnehmen, andere begnügen sich damit, das Gewesene zu betrachten. So auch der Zwerg Flasch. Er lässt die Leiche des Riesen Cusanus ganz, konserviert sie, präpariert ihr einen Glassarg, so dass alle anderen sie betrachten können, gleich dem schönen, toten Schneewittchen. Ende der Geschichte, kein Prinz, keine Wiedererweckung. Es ist klar, dass Flasch hier nicht ein Märchen zertrümmern will. Was er damit ausdrücken will, ist die Zertrümmerung der Philosophiegeschichte: Im Zeitalter des historischen Bewusstseins hat sich zwischen dem heutigen Philosophieren und den Denkern der Vergangenheit eine unüberwindbare Kluft aufgetan (tote Riesen). Wer nun trotzdem versucht, die Lebendigkeit vergangenen Denkens vorzuführen, macht nichts anderes, als einzelne Teile herauszunehmen und verunstaltet oder zerstört vollends seine Struktur. Wer

---

19 Flasch, Kurt, Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung, Vorlesungen zur Einführung in seine Philosophie, Frankfurt am Main 1998.

Cusanus für aktuelle Fragen heranzieht, missbraucht und instrumentalisiert ihn (gewalttätige Organentnahme). Was bleibt, ist eine historische Methode, die das cusanische Denken radikal als ein Gewesenes behandelt (Glassarg). Philosophiegeschichte ist für Flasch also nur ein Teilbereich der Geschichtswissenschaft, der nur bezüglich seines spezifischen Gegenstandes, nämlich des philosophischen Denkens, philosophisch genannt werden kann, nicht jedoch eine eigenständige philosophische Methode besitzt.<sup>20</sup>

Im ersten Buch Flaschs über Cusanus: ‚Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues‘, sieht es noch anders aus. Er geht dort von moderner Transzendentalphilosophie aus, um dann zu zeigen, dass die cusanische Metaphysik „einen ausgezeichneten Platz in der Problemgeschichte des transzendentalen Denkens“ einnimmt.<sup>21</sup> Deshalb nennt er seine Methode eine problemgeschichtliche, bei der „philosophische Vorentscheidungen miteinfließen“.

Nach der Auskunft von Gadamer geht die sogenannte Problemgeschichte davon aus, dass es in der Philosophie zeit-überdauernde, identische Probleme gibt, welche die Philosophen im Wandel der Zeit auf verschiedene Weise zu lösen versuchen, je nach ihrer geschichtlichen Bedingtheit. Der Fehler hierbei ist aber, dass der Standort, von dem aus man das Problem formuliert und versteht, selbst außerhalb der Geschichte sein müsste. Ein solcher Standpunkt ist aber eine Illusion und die angesetzte Identität des Problems bedeutet nichts anderes als die Projektion eines gegenwärtigen Problems auf vergangenes Denken, so dass die problemgeschichtliche Interpretation in Abhängigkeit zu den eigenen philosophischen Voraussetzungen gerät.<sup>22</sup> Flasch sieht dies und verspricht ganz im Sinne Gadamers in seinem Vorwort, dass er „durch historisch-kritisches Vorgehen den persönlichen Ausgangspunkt objektiviert und der Kritik aller offenlegt“,<sup>23</sup> ein Versprechen, das er nicht einlöst. Nirgendwo im ganzen Buch thematisiert er seinen transzendentalphilosophischen Ausgangspunkt. Er bemerkt lediglich zu Beginn seiner Arbeit, dass die von ihm gewählte Problemsituation — der Konflikt zwischen Logik und Metaphysik — durch Hume und Kant geschaffen worden ist, und dass man einmal „an der logisch-positivistischen Metaphysikkritik gezweifelt haben“ muss. Diese Hinweise reichen ihm zur Rechtfertigung, antike und mittelalterliche Philosophien und v. a. das cusanische Denken darauf hin „zu befragen“.<sup>24</sup> Am Ende des Buches fasst Flasch dann zusammen, dass es Cusanus gelungen ist, das Problem zu lösen. Indem er die Notwendigkeit der „Identität von Metaphysik und transzendentallogischer Untersuchung“ aufgezeigt hat, ist ihm nichts weniger gelungen als die „Rettung der Metaphysik“.<sup>25</sup>

---

20 Vgl. *ibid.*, S. 650–655.

21 Flasch, Kurt, *Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues. Problemgeschichtliche Stellung und systematische Bedeutung* (Studien zur Problemgeschichte der antiken und mittelalterlichen Philosophie VII), Leiden 1973, S. 330.

22 Vgl. Gadamer, Hans-Georg, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, 2. Aufl. durch einen Nachtrag erw., Tübingen 1965, S. 357–358.

23 Flasch, *Die Metaphysik des Einen*, S. XI.

24 *Ibid.*, S. 4.

25 *Ibid.*, S. 334–335.

Ohne sich schon mit der eigentlichen Interpretation Flaschs auseinanderzusetzen, wird die Verzerrung durch modernes Denken greifbar. Ähnlich wie Jacobi schreibt Flasch Cusanus vor, wie er zu denken hat: Cusanus hat zwar transzendentallogische Analyse betrieben, „in dem strengen Sinne, als sie die Genesis einer Gegenstandsregion und der für ihre Bearbeitung gültigen Regeln nicht von vermeintlich in sich selbständigen Gegenständen, sondern von der Eigentümlichkeit des menschlichen Erkenntnisvermögens herleitet.“ Wenn man aber bei Cusanus auch was anderes lesen kann, etwas, das dagegen spricht, dann muss man wohl zugeben, dass er „nicht die systematische Strenge Kants und Fichtes erreicht. Immer wieder neigt er dazu, die Begriffswelt neben die Realwelt zu stellen.“ Es ist auch gar nicht der in Scholastik und Theologie verwurzelte Realismus, der die Rettung der Metaphysik leistet, vielmehr ist es die „logica intellectualis“, mit der Cusanus „über Kant und Fichte hinaus zu Hegels dialektischer Logik = Metaphysik vorgegriffen“ hat. Und mehr noch, „mit seiner Bescheidung auf Fragment, Konjektur und Forschungsanweisung hat er über Hegel hinaus der Sache nach Beziehung zu Kierkegaard“.<sup>26</sup> Am Ende ist Cusanus weg und wir befinden uns mitten in der Philosophie des 18. und 19. Jahrhunderts. Eine Objektivierung des persönlichen Ausgangspunkt ist das nicht.

Über den Ausgangspunkt Flaschs kann man nur mutmaßen. Vermutlich steht Flasch in einer Diskussion mit der damaligen Neuscholastik. Er berichtet kurz über die Schulphilosophie, die von Suarez geprägt worden ist, in der die thomistische Geistmetaphysik minimalisiert wurde. In ihr entstand „das geschichtsfremde Bild einer naiv-realistischen Metaphysik des Mittelalters, das jetzt erst überwunden wird.“ Weiter spricht er ganz knapp über die „jüngsten Versuche vom neuscholastischen Standpunkt“, dass sie im Vergleich zur cusanischen Lösung sich „als äußerste Adaptionen“ ausnehmen, da es sich bei ihnen bloß „um einen transzendentallogisch motivierten Vorbau zu einer realistisch bleibenden Metaphysik“ handelt.<sup>27</sup> Dann aber müsste Flasch, wollte er wirklich historisch-kritisch vorgehen, zunächst diese neuscholastischen Versuche thematisieren und sie von der eigenen Transzendentalphilosophie abgrenzen.

In seinem zweiten Buch über Cusanus hat sich Flasch nun von der Problemgeschichte verabschiedet und lässt die historisch-kritische Methode allein als geschichtswissenschaftliche gelten. Er verneint jede Möglichkeit, Cusanus von heutiger Philosophie und ihren Problemen aus interpretieren zu können. „Weder die neukantianische noch die neuscholastische Systematik reichen aus“.<sup>28</sup> Damit richtet er sich nicht nur gegen die Methodologie von Forschern wie Jacobi, sondern auch gegen die seines früheren Buches: „Aber ich lese Cusanus nicht mehr als Vorläufer der Transzendentalphilosophie“. Sogleich schiebt er aber eine Entschuldigung nach, die die obige Vermutung bezüglich des Ausgangspunktes bestätigt: „Allerdings war es nicht sinnlos, in der Zeit der Vorherr-

---

26 Flasch, *Die Metaphysik des Einen*, S. 339.

27 *Ibid.*, S. 333–334.

28 Flasch, *Nikolaus von Kues*, S. 542.

schaft neuscholastischer Cusanuszurechtlegungen von ‚Transzendentalphilosophie‘ bei Cusanus zu reden.“

Diese Bekehrung vom Organtransplantationzweig zum Glassargpräparierungszweig ist indes nichts anderes als Inszenierung und Rhetorik. Denn er rückt inhaltlich nicht von den Ergebnissen seines früheren Buches ab, er bestätigt sie vielmehr,<sup>29</sup> nur dass er anders als früher aus der Perspektive der Transzendentalphilosophie „von Cusanus keine konsequente Theorie der menschlichen Erkenntnis“ mehr verlangt, sondern sich als Historiker mit den Brüchen und Widersprüchen bei Cusanus abfindet: „Aber er hat offenbar nicht die Absicht, eine zusammenhängende Begründung der Wahrheit unserer Erkenntnis zu geben, auf die er dann eine Metaphysik aufbauen könnte.“<sup>30</sup> Flasch fasst die Bemühungen des Cusanus in der Erkenntnislehre und in der Theorie des Intellekts, die sich in vielen seiner Schriften befinden, zusammen: „Dies waren vielseitige Ansätze, die sich zu einem Gesamtbild schwer vereinen lassen.“<sup>31</sup> Und auch die rückblickende Schrift „De venatione sapientiae“ bringt für ihn keine Koordination oder definitive Klärung. Der Anti-Romantiker bemerkt nur: „Vermutlich hat Sisiphos den Stein nur ein Stück weiter geschleppt.“<sup>32</sup> Deswegen verzichtet er auf jede „Rekonstruktion der Cusanischen Philosophie“, auf jedes Suchen „nach einem ‚Grundgedanken‘“, ebenso auf jedes „Hineinversetzen-Wollen“, auf „Horizontverschmelzungen“, jede Aktualisierung wird zurückgewiesen: „Ich glaube nicht, dass Cusanus eine einzige Frage unserer Gegenwart beantwortet.“<sup>33</sup> „Alles, auch das Tiefsinnigste in Cusanus, gehört dem 15. Jahrhundert an.“<sup>34</sup> Was bleibt ist, „ein deskriptiv-historisches Buch über phi-

---

29 Flaschs transzendentalphilosophische Interpretation ist am besten greifbar in seinem Kapitel zu ‚De mente‘. Unter der Voraussetzung, dass Cusanus seit ‚De coniecturis‘ den ‚Primat der negativen Theologie‘ fallen lässt und fortan eine Erkenntnislehre vertritt, nach der die Vernunft „in sich ihr Prinzip, die absolute Einheit“ sieht (ibid., S. 158), baut sich die Interpretation in drei Etappen auf: 1. Aus der cusanischen Charakterisierung der Mens als „unendlich, nicht-kontrahiert, Bild der absoluten Einfachheit und Einfaltung“ folgert Flasch unter Missachtung der Disproportionalität, dass Cusanus in ‚De mente‘ „den Unterschied zwischen Gott und Geist *nicht* mehr in der Differenz von unendlich-endlich“ sieht (ibid., S. 294–295). 2. Die so hergestellte Kontinuität der Mens zum Göttlichen benutzt Flasch dann, um sie unter Missachtung des Sein-Erkennen-Parallelismus zum „Urbild aller Bilder Gottes“ zu erheben: Die göttlichen *exemplaria* und Prinzipien sieht die Mens „in sich als die Leitideen“, Gottes Wissen „findet sich nur in der Geistnatur und breitet sich allein mittels des Geistes auf die nicht-menschliche Natur aus“ (ibid., S. 296–297). 3. Weil aber der Geist solcherart die Welt Dinge „aus denselben reinen Prinzipien“ aufbaut, die bei der göttlichen Erschaffung wirksam sind, missachtet Flasch schließlich auch noch die Dynamik menschlichen Erkennens und bestimmt den Geist als „das aktive Haben reiner Maßstäbe“, als „der eingefaltete, substantiell-tätige Ideenhimmel“ (ibid., S. 300).

30 Ibid., S. 282.

31 Ibid., S. 613.

32 Ibid., S. 617.

33 Ibid., S. 645–646.

34 Ibid., S. 655.

losophische Reflexionen“,<sup>35</sup> in welchem „eine genetische Analyse“ die Philosophie des Cusanus „nicht als ‚System‘, sondern als ein Denken in Entwicklung“ beschreibt.<sup>36</sup>

Das alles zusammen ergibt eine beträchtliche Suggestion. Flasch präsentiert uns eine unfehlbare historisch-kritische Methode und will uns glauben machen, dass durch sie die philosophischen Ergebnisse seiner Cusanus-Lektüre wohlbegründet sind. Und deren liefert uns Flasch genug, auch wenn er lieber von Fragen als von Ergebnissen spricht. Aber es erscheint nicht gerade vertrauenerweckend, wenn man vorgibt, ein historisches Buch über das Denken des Cusanus geschrieben zu haben, das philosophisch sich zurückhält und lediglich zu Fragen führt, Fragen, die dann nicht das cusanische Denken an sich, sondern dessen (Un-)Übersetzbarkeit betreffen: „Ein historisches Buch wird, denke ich, philosophisch, indem es solche *Fragen* als unvermeidlich erweist.“<sup>37</sup> Letztlich fällt Flasch damit hinter die philosophiegeschichtliche Methodologie Gadamers zurück, genau so wie er früher auch mit seiner Problemgeschichte dahinter zurück gefallen ist. Eine Beschreibung des ‚Was‘ jener Übersetzung rein für sich gibt es nicht, auch nicht, wenn man sie allein mit historischen Methoden zu tun vorgibt und das ‚Wohin‘ ausklammert und das ‚Warum‘ als unbedeutend weglässt. Man kann philosophisches Denken nicht beschreiben, ohne es zu interpretieren, und damit immer schon auf ein ‚Wohin‘ hin zu übersetzen. So einfach diese philosophiegeschichtliche Regel ist, so umständlich versucht Flasch sie mit seiner Rhetorik der aufklärerischen Anti-Romantik zu umgehen. Es bleibt dabei, er thematisiert nicht seinen philosophischen Ausgangspunkt.

Aber auch diesen Mangel will Flasch noch in seiner Suggestion verdecken. Im Epilog stellt er klar: „Wie jede historische Darstellung geht auch die vorliegende von der Gegenwart aus [...]; sie verleugnet nicht ihre subjektiven Bedingungen und Vorgaben.“<sup>38</sup> Doch anstatt diese Vorgaben zu thematisieren, erklärt er sofort, was dies alles nicht bedeutet. Nur einmal im ganzen Buch spricht Flasch explizit von den philosophischen Voraussetzungen seiner genetischen Untersuchung, was den Leser aber nicht zu befriedigen vermag: „Wir setzen voraus, wir wüßten, was Philosophie ist. [...] Was Cusanus angeht, so empfiehlt es sich, einen relativ weiten Philosophiebegriff anzusetzen.“<sup>39</sup> In der Tat ist es das Minimum an philosophischen Vorgaben, die ein Historiker braucht, um eine Philosophiegeschichte zu schreiben, ein Kriterium, um überhaupt bestimmen zu können, was zu seinem Forschungsgegenstand gehört. Doch gibt es überhaupt einen solch leeren, formalen Philosophiebegriff? Kann man bestimmen, was Philosophie ist, ohne schon eine philosophische Aussage zu machen? Nein, kann man nicht; und wenn Flasch es dennoch suggeriert, dann bedeutet dies nichts anderes, als dass er sich selbst einen Freipass ausstellt, das cusanische Denken nach Belieben gemäß seinen eigenen unausgesprochenen Voraussetzungen interpretieren zu können. In diese Richtung geht

---

35 Flasch, Nikolaus von Kues, S. 645.

36 Ibid., S. 9, 12.

37 Ibid., S. 653.

38 Ibid., S. 646.

39 Ibid., S. 542.

auch der Haupteinwand von Vittorio Hösle, der die Methodologie Flaschs ausgiebig kritisiert. Wenn man nun dennoch die philosophischen Voraussetzungen Flaschs irgendwie identifizieren möchte, kann man nur spekulieren. Hösle spricht vom „Dunstkreis des späten Nietzsche“, so dass der Historismus Flaschs ganz im Zeichen steht, „dass es schlüssige Argumente in der Philosophie nicht gebe“.<sup>40</sup> Doch letztlich gehört auch dies noch zur methodologischen Suggestion Flaschs und Hösle tappt ihm in die Falle. Wenn man nämlich die Interpretation Flaschs im Einzelnen betrachtet, v. a. das Kapitel über ‚Idiota de Mente‘, das als Zentrum seines Buches gelten kann, zeigt sich, dass er immer noch von der modernen Transzendentalphilosophie her denkt.<sup>41</sup> Sie leitet seine Interpretation, sie bestimmt die genetische Analyse, nach ihr entscheidet Flasch, wann das cusanische Denken sich weiterentwickelt oder Sisiphos-Arbeit ist, sie bestimmt, ob Flasch von Cusanus fasziniert oder verärgert ist.

Dabei muss man weiterhin annehmen, dass Flasch eine Transzendentalphilosophie vor Augen hat, die in einer Debatte mit der neuscholastischen Tradition steht, dies bleibt. Er will sich nicht nur gegenüber der Philosophie und Philosophiegeschichte der Neuscholastik überhaupt abgrenzen, sondern gerade auch von deren transzendentalphilosophischen Richtung. Man muss dabei wohl annehmen, dass ihn v. a. das fundamentaltheologische Interesse stört, das jede neuscholastische Philosophie stets auch hat. William J. Hoye hat in seiner Buchbesprechung aufgezeigt, dass Flaschs Buch letztlich „eine großangelegte anti-theologische Polemik“ ist;<sup>42</sup> und er zeigt an verschiedenen Stellen des Buches auf überzeugende Weise, dass und wie diese Polemik für Flasch bei der Auswahl und Interpretation der Textstellen aus dem cusanischen Werk leitend ist. Deshalb ist wohl anzunehmen, dass sich die anti-romantische Rückweisung jeder philosophiegeschichtlichen Methode eher gegen eine theologische Vereinnahmung der Philosophiegeschichte richtet, wie es auch schon in seinem früheren Buch das nur halbausgesprochene Programm war. Eine transzendentalphilosophische Interpretation des cusanischen Denkens bereitet ihm eigentlich keine Mühe, er macht es ja selbst. Aber was er verschmäht, sind Interpretationen, die Cusanus in ein neuscholastisches Konzept einer *Philosophia perennis* zwingen wollen, sei es im Sinne einer Apologie, die in Cusanus „die wahre Scholastik aller Zeiten“ sucht,<sup>43</sup> sei es im Sinne einer Aktualisierung

---

40 Hösle, Vittorio, Wie soll man Philosophiegeschichte betreiben? Kritische Bemerkungen zu Kurt Flaschs philosophiehistorischer Methodologie, in: *Philosophisches Jahrbuch* III (2004), S. 145–146.

41 Siehe oben S. 95.

42 Hoye, William J., Kurt Flasch, Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung, Vorlesungen zur Einführung in seine Philosophie [Rezension], in: *Theologische Revue* 98 (2002), S. 149.

43 Flasch, Die Metaphysik des Einen, S. 175, zitiert nach: Wilpert, Paul, Das Problem der *coincidentia oppositorum* in der Philosophie des Nikolaus von Cues, in: *Humanismus, Mystik und Kunst in der Welt des Mittelalters*, hg. von Koch, Josef (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters III), Leiden/Köln 1953, S. 43, der sich auf: Lenz, Joseph, Die *docta ignorantia* oder die mystische Gotteserkenntnis des Nikolaus Cusanus in ihren philosophischen Grundlagen (Abhandlungen zur Philosophie und Psychologie der Religion 3), Würzburg 1923, S. 59, stützt.

im Rahmen einer neuscholastischen Variante der Transzendentalphilosophie.<sup>44</sup> Doch anstatt neuscholastische Interpretationen solcherart zu thematisieren und mit dem eigenen transzendentalphilosophischen Ansatz transparent zu konfrontieren, versteckt er seine Anti-Theologie lieber hinter der Suggestion eines aufgeklärten Historismus’.

Das ist die Methode Flaschs, eine Methode der Anti-Apologik, die sein philosophiegeschichtliches Arbeiten anleitet. Bestätigt wird diese Sicht von einem seiner jüngsten Bücher: ‚Warum ich kein Christ bin‘. Im Namen der aufgeklärten Vernunft mit ihrer historisch-kritischen Methode disqualifiziert er dort die gesamte Theologie des 19. und 20. Jahrhunderts als Gebilde „untauglicher Argumente, fauler Ausreden und Vertröstungen“.<sup>45</sup> Demgemäß gibt es zwischen der Bibel, Patristik und mittelalterlichen Theologie auf der einen Seite und der modernen Theologie auf der anderen Seite keine vernünftig darstellbare Wirkungsgeschichte, ganz einfach, weil der christliche Gottes- und Offenbarungsbegriff von damals in der aufgeklärten Vernunft keinen Platz mehr hat.<sup>46</sup> Dasselbe im Cusanus-Buch: Weil es im Dunstkreis des Nietzsche keinen philosophischen Begriff des christlichen Gottes geben kann, ist eine Philosophiegeschichte des mittelalterlichen Denkens nur noch als reiner Historismus möglich. Die Wirkungsgeschichte des cusanischen Denkens ist abgeschnitten, der Riese ist tot. Aber eben, diese ganze Anti-Romantik ist bloße Inszenierung für eine tieferliegende Anti-Theologie und Anti-Apologie. Eine irgendwie christlich-theologische geprägte Philosophie ist für Flasch weder möglich noch wünschenswert.

Wenn es aber im cusanischen Werk dennoch Stellen gibt, auf die man sich als neuscholastischer Transzendentalphilosoph beziehen könnte, führt Flasch seine genetische Analyse ins Feld und unterscheidet zwischen zwei Etappen in der Entwicklung des cusanischen Denkens, die sich aber immer wieder auch überlappen: zwischen der Etappe der dunklen Substanzontologie der spätmittelalterlichen Scholastik und der Etappe der lichtvollen Laienphilosophie der kulturellen Erneuerungsbewegung, die im 15. Jahrhundert in Italien stattfand.<sup>47</sup> Theologen, Neuscholastiker oder Apologeten können sich bei ihrer Interpretation demgemäß nur auf die erste Etappe stützen, nicht aber auf die zweite, die von Flasch im Sinne der Transzendentalphilosophie interpretiert wird. Wenn nun ein Neuscholastiker die cusanische Transzendentalphilosophie der zweiten Etappe aus der substanzontologischen Perspektive der ersten Etappe als eine im Grunde scholastische Theorie darstellen möchte, geht er nach Flasch ahistorisch vor, weil er die Entwicklung im cusanischen Denken missachtet. Damit überträgt Flasch seine Haltung innerhalb einer zeitgenössischen Diskussion auf die Genese der cusanischen Schriften: So wie es für ihn keine vernünftige Vermittlung von Scholastik und Transzendentalphilosophie gibt, so unmöglich ist für ihn die Interpretation der verschiedenen

---

44 Vgl. nochmals Flasch, *Die Metaphysik des Einen*, S. 334.

45 Flasch, Kurt, *Warum ich kein Christ bin. Bericht und Argumentation*, München 2013, S. 254.

46 Vgl. Bayard, Marc, Kurt Flasch, *Warum ich kein Christ bin. Bericht und Argumentation* [Rezension], in: *Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte* 108 (2014), S. 586–588.

47 Vgl. Flasch, Nikolaus von Kues, S. 36–39, 233.

Schriften des Cusanus als ein systematisches Ganzes. Was dabei herauskommt, ist etwas ganz Unmögliches, nämlich die Darstellung des Cusanus als eines verhinderten Transzendentalphilosophen, als eines Sisiphos, welcher seine Philosophie andauernd den transzendentalphilosophischen Berg hinauf schieben möchte, die aber immer wieder zurück auf die christlich-scholastische Ebene rollt. Das Resultat von Flaschs suggestiver und intransparenter Methode ist am Ende genau das, was er zu bekämpfen vorgibt: die „Vergewaltigung des Gewesenen“.<sup>48</sup>

#### IV.2.3 Rein philosophisch (Johannes Hoff)

Trotz solch schwerer Vorwürfe gegen den methodologischen Historismus, hat dieser dennoch nicht seine Wirkung verfehlt. Nach dem Erscheinen von Flaschs Buch scheint eine philosophiegeschichtliche Arbeit über Cusanus nur schwer möglich zu sein. Niemand will unter den Generalverdacht fallen, das cusanische Denken ahistorisch zu missbrauchen. Wie kann man dann überhaupt noch philosophisch darüber sprechen? Diese Frage stellt sich auch Johannes Hoff in seinem Buch: ‚Kontingenz, Berührung, Überschreitung‘. Seine Lösung kann man als das methodologische Komplement zum Historismus bezeichnen. 1) Sie teilt mit diesem nämlich die Überzeugung, dass eine methodisch gerechtfertigte Philosophiegeschichte nicht möglich ist, 2) sie duldet eine rein historische Betrachtung der cusanischen Texte, 3) doch rechnet sie darüber hinaus mit der Möglichkeit einer philosophischen Interpretation, die dann aber rein philosophisch bleibt, und nicht den Anspruch erhebt, das cusanische Denken als solches angemessen zu interpretieren. Schauen wir uns diese drei Punkte genauer an.

Zu 1) Das erste Ziel des Buches von Hoff ist nicht in erster Linie eine Darstellung des cusanischen Denkens, sondern „eine Konzeption wissenschaftlicher Rationalität, die für die spätmoderne ‚Wiederkehr der Religion‘ durchlässig ist.“ Cusanus dient ihm dazu als „ausgezeichnete Plattform“, weil dieser versucht hat, „dem spätmittelalterlichen Auseinanderbrechen von Wissenschaft und Spiritualität zuvorzukommen und das allegorische Denken christlicher Orthodoxie vor dem Untergang zu bewahren.“<sup>49</sup> Spätmittelalterliches Denken soll also für spätmoderne Denken nutzbar gemacht werden. Was wie eine Flasch'sche Organtransplantation erscheint, meint Hoff aber nicht so. Im Anschluss an Michel Foucault verzichtet er darauf, „nach einem ‚neutralen‘ Standpunkt Ausschau zu halten“, von dem aus beide Epochen zu überblicken sind. Er sieht, dass jede philosophiegeschichtliche Hermeneutik das Vergangene „an den Denkschemata der Gegenwart messen und diese dazu verleiten, das eigene Denken als den Endpunkt einer unabwendbaren Entwicklungslinie zu betrachten.“<sup>50</sup> Darin geht er mit Flasch einig. In Bezug auf sein Thema – die Transsumption als der Ort, an dem bei Cusanus Wissenschaft und Spiritualität zusammenkommen – erklärt er, dass die Cusanus-Forschung

48 Ibid., S. 41.

49 Hoff, Johannes, Kontingenz, Berührung, Überschreitung. Zur philosophischen Propädeutik christlicher Mystik nach Nikolaus von Kues, Freiburg/München 2007, S. 526.

50 Ibid., S. 87.

des 19. und 20. Jahrhunderts bei der Interpretation der cusanischen Transsumption von einem historischen Apriori befangen war, welches es philosophisch nicht erlaubte, von einem „mystagogischen Sinn“ zu sprechen.<sup>51</sup> Ist der philosophische Ausgangspunkt die aufgeklärte Rationalität des cartesianischen Zeitalters, wird eine mystagogische Interpretation der cusanischen Unendlichkeitsspekulation unmöglich.<sup>52</sup> Übrig bleiben dann nur zwei mögliche Interpretationen: Entweder man reduziert die Transsumption transzendentalphilosophisch auf die „expressive Funktion, einer apriorischen Gewissheit des erkennenden Subjekts Ausdruck zu verleihen“, oder man interpretiert sie mengentheoretisch „als rudimentäre Vorstufe einer avancierteren [...] Reformulierung des Unendlichkeitsproblems.“<sup>53</sup>

Zu 2) Vor diesem Hintergrund lässt Hoff die genetische Analyse Flaschs als „heroische Option“ durchaus gelten.<sup>54</sup> Sie erweist sich in der Cusanus-Forschung als heilsam, da sie die Probleme aufzeigt, „die aufbrechen, wenn man die cusanische Mystagogie als eine Vorstufe der modernen Subjektphilosophie liest“.<sup>55</sup> Allerdings sieht Hoff auch die Grenzen des Historismus: Die Idee der Werkgenese kann zu einseitigen Gewichtungen bei der Auswahl der zu besprechenden Textpassagen führen, sowie zu Verfälschungen bei der Darstellung der Inhalte.<sup>56</sup> Ebenso durchschaut er die Suggestion Flaschs, dass man Cusanus letztlich dennoch transzendentalphilosophisch auslegen muss.<sup>57</sup> Der Historismus ist nur dann eine Option, wenn er ein reiner bleibt. Dann aber ist die cusanische Philosophie als Philosophie tot. So bedeutet der Glassarg für Hoff trotzdem die „schlimmste Gewalt“, die man Cusanus antun kann.

Zu 3) Deshalb folgt Hoff im Anschluss an die Arbeiten von Michel Foucault und Jacques Derrida einer Methodologie, die eine Alternative zum reinen Historismus darstellt und zugleich die Gefahren der Philosophiegeschichte vermeidet. Er nennt seine Lösung eine „perspektivische Inversion“: „Ich werde also nicht versuchen, die Vergangenheit am Maßstab der Gegenwart zu messen, sondern umgekehrt begriffliche Instrumentarien zu erarbeiten, die die Gegenwart ‚durch die Brille der Vergangenheit‘ zu betrachten erlauben.“<sup>58</sup> Es geht also um keine eigentliche Interpretation, keine Übersetzung des Cusanischen in die philosophische Sprache der Gegenwart, denn weder das ‚Was‘ noch das ‚Wohin‘ einer solchen Übersetzung sind hier bestimmt. Zwar schreibt Hoff, dass er der „charakteristischen Eigenlogik“ der cusanischen Schriften auf die Spur kommen will, dass er „Perspektiven auf das cusanische Sprachspiel“ konstruieren und dessen „logischen Ernst“ erfassen will.<sup>59</sup> Doch dieses cusanische Sprachspiel mit seiner Eigenlogik

---

51 Hoff, Kontingenz, Berührung, Überschreitung, S. 132–133.

52 Vgl. *ibid.*, S. 131.

53 *Ibid.*, S. 133.

54 *Ibid.*

55 *Ibid.*, S. 158.

56 Vgl. *ibid.*, S. 158–159.

57 Vgl. *ibid.*, S. 166.

58 *Ibid.*, S. 87.

59 *Ibid.*, S. 13.

ist nicht etwa ein historischer Gegenstand, vielmehr ist es ein gegenwärtiger philosophischer Diskurs mit gegenwärtigen Begriffen, Problemen und Themen, die höchstens als Implikationen im cusanischen Denken liegen, aber als solche „erst in dem Augenblick als ‚fragwürdig‘ erschienen, wo sie aufhörten, sich von selbst zu verstehen.“<sup>60</sup> Das ‚Was‘ und ‚Wohin‘ verlieren somit ihre statischen Positionen. Was bleibt, ist ihre Verschmelzung ineinander im ständigen Übergang. Hoff liefert uns keine philosophiegeschichtliche Übersetzung, vielmehr die diskurstheoretische Methode des Übersetzens selbst, ein Übersetzen, das nie an sein Ende gelangt, sondern steter philosophischer Diskurs bleibt.

Hoff konfrontiert also das Denken des Cusanus direkt mit der philosophischen Gegenwart, nicht aber, um es besser verstehen zu können, sondern um es umgekehrt als mögliche Perspektive für die Gegenwart zu verwerten, gewissermaßen als Entdeckungszusammenhang, der nur den Anstoß zum cusanischen Sprachspiel gibt, nicht aber die eigentliche Begründung leistet. Damit stellt sich natürlich unweigerlich die Frage nach dem ‚Warum‘. Wenn das Historische bloß äußerlich bleibt und das cusanische Sprachspiel nichts anderes ist als ein philosophischer Diskurs der Gegenwart, wieso dann überhaupt ein Buch über Cusanus? Eine Frage, die sich Hoff selbst gleich zu Beginn des ersten Kapitels stellt.<sup>61</sup> Kann er nicht einfach ein Buch schreiben über „eine Konzeption wissenschaftlicher Rationalität, die für die spätmoderne ‚Wiederkehr der Religion‘ durchlässig ist“?<sup>62</sup> Oder ist der Inhalt der cusanischen Schriften doch mehr als bloß ein Entdeckungszusammenhang? Letzteres kann aber nur der Fall sein, wenn der philosophische Diskurs der Gegenwart über jene Konzeption wissenschaftlicher Rationalität dieselbe Struktur aufweist wie das cusanische Denken selbst. Nur in diesem Fall könnte die Eigenlogik des Cusanischen für die Begründung innerhalb des gegenwärtigen Diskurses herangezogen werden. Und tatsächlich ist dies der eigentliche Clou der Hoff'schen Methodologie: Die Methode ist der Inhalt.

Die diskursanalytische Methode im Gefolge von Foucault und Derrida setzt an den Anfang jedes philosophischen Diskurses eine umfassende Epoché, verstanden als „Verfahren skeptischer Urteilsenthaltung“, die „im philosophischen Denken von generalisierenden, anthropologischen Vorentscheidungen absieht.“ Diese Epoché betrifft nun bei Hoff sowohl die gängigen Interpretationen der cusanischen Schriften als auch die Annahmen der gegenwärtigen Philosophie, wie z. B. die der aufgeklärten Rationalität. Dann aber kommt der Epoché noch ein anderer Aspekt zu, nämlich eine „Praxis des Überschreitens“. Ein philosophischer Diskurs gemäß der Epoché ist „ein Denken, das überkommene Sinnerwartungen durchkreuzt, [...] um auf experimentellem Weg ungedachte Möglichkeiten der Neuorientierung zu erproben.“ Und nun der eben angesprochene Clou: Dieser Aspekt der Epoché ist „der Tradition christlicher Mystik

---

60 Ibid., S. 87.

61 Vgl. *ibid.*, S. 21.

62 *Ibid.*, S. 526.

verwandt“,<sup>63</sup> und damit auch dem „experimentell-mystagogischen Charakter des cusanischen Sprachspiels“.<sup>64</sup> Was Hoff leistet, ist nichts weniger als eine „mystagogische Transformation der diskursanalytischen *cognitio experimentalis*“, indem er Cusanus und Foucault miteinander in einen Diskurs bringt. Diese Transformation ist deshalb möglich, weil sie einerseits „bereits im foucaultschen Denken angelegt ist“ und andererseits umgekehrt „die experimentelle Grundhaltung der diskursanalytischen Epoché als genealogischer Abkömmling christlicher Mystik betrachtet werden kann“.<sup>65</sup>

Ein Philosophiehistoriker würde nun die Frage nach dieser Abkommenschaft stellen. Wie stehen Epoché und Mystik zueinander? Gefordert wäre hier die Darstellung der Wirkungsgeschichte des Epoché-Begriffes sowie die Einordnung der Mystik darin, wenn man gerechtfertigterweise von einer Abkommenschaft sprechen will, sei sie noch so schwach. Doch Hoff fasst die Abkommenschaft als ‚genealogisch‘ im Sinne von Foucault und letztlich Nietzsche: „Die spätmoderne Diskursanalyse steht nicht ‚in der Tradition‘ christlicher Mystik“, sie ist nicht deren Wirkung. Sie stehen bloß in einem Zusammenhang geschichtlicher Ereignisse, und nicht in philosophischer Kontinuität. Deshalb kann das cusanische Denken für eine spätmoderne Konzeption wissenschaftlicher Rationalität nicht im Begründungs-, sondern letztlich doch nur im Entdeckungszusammenhang stehen. Unhintergebar ist für Hoff der „Bruch, der die Moderne von der ‚Last‘ traditioneller Bindungen befreite.“<sup>66</sup> Er spricht von einer „Inkompatibilität vor- und neuzeitlicher und neuzeitlich-moderner Denkstrukturen“.<sup>67</sup> Aber anstatt sich deshalb über die daraus folgende Unmöglichkeit einer philosophiegeschichtlichen Interpretation des cusanischen Denkens zu beklagen, sieht er es vielmehr als eine philosophische Chance an. Genau an jenem Bruch „macht sich bei Cusanus ein *point de résistance* bemerkbar.“ Das cusanische Denken kann als Entdeckungszusammenhang nur dann von Bedeutung sein, wenn es nicht schon von der gegenwärtigen Philosophie her interpretatorisch bewältigt ist. Und auch in diesem Gedanken gilt wiederum: Methode ist Inhalt. Denn indem Cusanus in seinem Konzept der Transsumption einen „Kontinuitätsvorbehalt geltend macht, widersteht es zugleich der Konstruktion historischer Kontinuitäten“.<sup>68</sup>

So philosophisch interessant die Hoff'sche Methodologie mit ihren Ergebnissen auch ist, philosophiegeschichtlich ist sie zu kritisieren. Die vom Historismus übernommene Annahme des kontinuiertslosen Bruchs, einmal zwischen Vormoderne und Moderne, ein andermal zwischen Moderne und Spätmoderne, ist innerhalb der Philosophie nicht durchzuhalten. Die philosophischen Begriffe haben eine Geschichte, und diese ist bei jeder neuen Verwendung von Bedeutung. Wer kann beispielsweise zeigen, dass die mo-

---

63 Hoff, Kontingenz, Berührung, Überschreitung, S. 26, 29.

64 Ibid., S. 38.

65 Ibid., S. 31, 37.

66 Ibid., S. 37.

67 Ibid., S. 88.

68 Ibid., S. 85.

derne Transzendentalphilosophie nicht in dieselbe Begriffswirkungsgeschichte wie die christliche Mystik des Mittelalters gehört? Und wenn jemand es trotzdem annimmt, ist das nicht wiederum eine philosophische Voraussetzung, die den Blick auf das cusanische Denken verstellt? Wer hingegen Begriffe wie die der Unendlichkeit, des Absoluten, des Subjekts, des Transzendierens oder eben der Dynamik begriffsgeschichtlich untersucht, kommt zum Ergebnis, dass zwischen Cusanus und der Transzendentalphilosophie weder ein Bruch noch Kontinuität vorliegt, sondern etwas dazwischen, ein methodisches Ergebnis, das der inhaltlichen Interpretation erst den nötigen Spielraum lässt für eine Darstellung dessen, was vielleicht die eigentliche cusanischen Theorie der Transsumption ausmacht: Der Überstieg geschieht weder rein mystagogisch noch als bloße Funktion einer apriorischen Gewißheit des Subjekts, er geschieht dazwischen.

Letzten Endes muss man deshalb die Methodologie von Hoff zurückweisen. Ohne die begriffsgeschichtliche Arbeit ist nicht einzusehen, wieso die Diskursanalyse geeigneter ist für eine Aktualisierung des cusanischen Sprachspiels als die transzendente Subjektphilosophie. Die genealogische Abhängigkeit der Epoché von der Mystik kann hierfür keinen Begründungszusammenhang herstellen. Dies führt zu einem ähnlichen Problem wie bei Benz. Es gibt bei Hoff nur eine Diskussion des angeblichen philosophischen Ausgangspunktes. Denn die Diskursanalyse kann nicht der eigentliche Ausgangspunkt sein. Weder leistet sie die Interpretation des cusanischen Denkens als Mystagogik, noch kann sie den Bruch zwischen der mittelalterlichen Mystik und der modernen Rationalität aufweisen, vielmehr dient sie dafür, den eigentlichen Begründungszusammenhang nicht thematisieren zu müssen: „Die vorliegende, an Michel Foucault orientierte, Methodenreflexion hat folglich nur den Charakter einer Leiter, die nach Abschluss dieses Kapitels weggeworfen werden kann.“<sup>69</sup> Und mit ihr wird der ganze Begründungszusammenhang weggeworfen. Doch was ist denn der tatsächliche Ausgangspunkt Hoff's? Ist es die spätmoderne „Wiederkehr des Religiösen“, die als Motivation des ganzen Buches erscheint? Doch auch dies ist nicht der Fall, eher scheint Hoff mit diesem Begriff zu Beginn des Buches davon abzulenken, dass auch sein Kapitel über die Methodologie einen ganz anderen Ausgangspunkt hat als die Diskursanalyse. Auf der letzten Seite des Buches, in der Zusammenfassung, erscheint dann der eigentliche Ausgangspunkt in voller Pracht, von dem her Hoff das cusanische Denken interpretiert, und von dem her er klärt, was Mystagogie ist und wieso es den philosophiegeschichtlichen Bruch gibt: „Die cusanische Philosophie, so das Resümee der beiden letzten Kapitel [für die die Methodologie als Leiter weggeworfen wird], ist von vornherein auf die Grundmysterien des Glaubens hinkonstruiert [...] Diese Dogmen prägen nicht nur die allegorische Symbolik cusanischer Mystagogie, sie fundieren auch seine Substanzontologie und strukturieren seine ‚implizite Wissenschaftstheorie‘“.

Hoff hat also einen fundamentaltheologischen Ausgangspunkt, und zwar einen ganz bestimmten. Um was es ihm wirklich geht: „Die moderne Historisierung des Christentums weicht einer radikal orthodoxen Reformulierung des ‚christkatholischen Glau-

---

69 Ibid., S. 88.

bens‘ (*fides catholica*)“ . Den „Tendenzen, Cusanus als Wegbereiter des (je nach Akzentsetzung modalistischen oder tritheistischen [sic!]), kommunikationstheoretischen‘ Offenbarungsverständnisses des 20. Jahrhunderts zu lesen“, stellt er sein cusanisches Sprachspiel „einer genuin christlichen Praxis spiritueller Grenzüberschreitung“ entgegen.<sup>70</sup> Diese Schlussworte am Ende des Buches kommen zwar nicht überraschend, bestätigen sie doch nur eine Ahnung, die durch die ganze Lektüre hindurch stets wächst. Auf ihre Schärfe ist der Leser aber nicht vorbereitet. Diese krasse Ablehnung und Disqualifizierung des Offenbarungsverständnisses des 2. Vatikanischen Konzils war nämlich gar nicht Thema des Buches und dennoch präsentiert es Hoff geradezu als dessen Quintessenz. Durch diese Inkohärenz wird ein theologischer Leser, der bis hierher versucht hat, sich auf die Cusanus-Interpretation Hoff’s einzulassen, ziemlich ratlos sein.

Auch wenn man Hoff dankbar sein muss, dass er zum Schluss seinen eigentlichen Ausgangspunkt noch erwähnt, kommt man nicht umhin, in der Inkohärenz mit der vorgeblich diskursanalytischen Arbeit einen methodologischen Mangel zu sehen. Anstatt nämlich seinen fundamentaltheologischen Ausgangspunkt, wohl eine Form der radical orthodoxy,<sup>71</sup> transparent zu thematisieren und theologiegeschichtlich in Beziehung zu setzen mit dem kommunikationstheoretischen Offenbarungsverständnis und dessen Verhältnis zu den theologischen Traditionen, liefert Hoff uns eine philosophische Stellvertreter-Diskussion um die richtige Auslegung des cusanischen Denkens. Die Parallelen kann man wie folgt ziehen: Das cusanische Denken steht für die *fides catholica*, die moderne Cusanus-Forschung für die Theologie des 20. Jahrhunderts, die mystagogische Interpretation des Cusanus stellt die radikale Orthodoxie dar und die Diskursanalyse übernimmt den Part der christlichen Spiritualität, die sich gegen jede rationaltheologische Vereinnahmung sperrt. Diese Parallelisierung könnte überaus interessant sein, würde Hoff den philosophie- und theologiegeschichtlichen Zusammenhang der einzelnen Elemente ausarbeiten. Weil bei ihm aber die christliche Spiritualität mit vermeintlich göttlicher Evidenz sich radikal gegen die Theologie um das 2. Vatikanische Konzil herum aufzulehnen scheint, gerät auch die spätmoderne Diskursanalyse in die radikale Opposition zur „aufgeklärten Rationalität“, so dass das cusanische Denken nur noch jenseits der modernen Cusanus-Forschung als mystagogisch interpretiert werden kann. Hoff mag den Ernst des cusanischen Sprachspiels erfasst haben, ob er aber den des diskursanalytischen respektiert, wage ich zu bezweifeln. Die Diskursanalyse wird für fremde Zwecke missbraucht und am Ende weggeworfen, sie dient lediglich der Suggestion, trotz der irrationalen Holzwege<sup>72</sup> angeblich christlicher Spiritualität dennoch philosophisch vorzugehen. Auch darin bildet Hoff das Komplement zu Flasch. Dieser zielt mit seinem Historismus letztlich auf eine rationale Anti-Theologie, jener mit seiner Diskursanalyse auf eine anti-rationale Theologie, beides ist methodologisch fragwürdig und inhaltlich mit dem cusanischen Denken wohl kaum zu vereinen.

70 Hoff, Kontingenz, Berührung, Überschreitung, S. 85.

71 Vgl. dazu den Hinweis auf John Milbanks in: *ibid.*, S. 29.

72 Vgl. *ibid.*, S. 16.

## IV.2.4 Begriffswirkungsgeschichtlich

Die vier methodologischen Beispiele aus der Cusanus-Forschung zeigen die Gefahren, denen eine Interpretation des cusanischen Denkens aus dem Weg gehen muss, aber auch die Chancen. Die Methodologie der vorliegenden Arbeit knüpft daran an. Mit Jacobi teilt sie die Überzeugung, dass eine Interpretation des cusanischen Denkens philosophiegeschichtlich möglich ist, dass also eine Übersetzung in die gegenwärtige philosophische Sprache gelingen kann. Dazu folgt sie der grundsätzlichen methodologischen Einstellung von Benz,<sup>73</sup> dergemäß man die philosophischen Voraussetzungen transparent machen und im Sinne Gadamer<sup>74</sup> begriffsgeschichtlich legitimieren muss. Flasch dient dabei als ständige Mahnung, nicht ahistorisch vorzugehen, d. h. die Begriffsgeschichte konsequent durchzuführen und nicht gewisse Vorannahmen versteckt wirken zu lassen. Von Hoff nimmt sie die Zuversicht, dass heutiges Philosophieren ein ernsthaftes cusanisches Sprachspiel leisten kann, dass die Philosophie des Cusanus für die Gegenwart von Bedeutung ist. Die philosophiegeschichtliche Übersetzung kann also gelingen: wenn das ‚Wohin‘ begriffsgeschichtlich legitimiert wird; wenn das ‚Was‘ als das ‚Woher‘ dieser Begriffsgeschichte erklärt werden kann; und wenn die Begriffsgeschichte für die gegenwärtige Philosophie Potentiale aufdeckt, die die Frage nach dem ‚Warum‘ beantworten. Dadurch ist aber die Übersetzung nicht einfach das Resultat, sondern das Übersetzen selbst. Das ‚Was‘ und ‚Wohin‘ stehen also nicht als zwei voneinander abgetrennte philosophische Denkweisen in unterschiedlichen historischen Kontexten neben- oder nacheinander, sondern werden durch die Begriffsgeschichte in einem größeren philosophischen Ganzen zusammen gesehen, in dem es Entwicklungen und Übergänge gibt.

Es ist die Überzeugung Gadamer, dass eine solche methodologische Einstellung deshalb in letzter Konsequenz eine Aufhebung des Unterschieds zwischen Philosophie und Philosophiegeschichte bedeutet, da die „Erkenntnisse zur Begriffsgeschichte in der philosophischen Arbeit selbst präsent und wirksam sind.“ Aus der Methode wird „ein integrierendes Moment der philosophischen Gedankenbewegung selber, ein Weg, die eigene Begrifflichkeit auszuweisen.“<sup>75</sup> Im Anschluss an Heidegger spricht Gadamer dabei von einem hermeneutischen Zirkel, der nicht bloß methodisch gefasst ist, sondern zum Wesen von Philosophie überhaupt gehört:

Der Zirkel ist also nicht formaler Natur, er ist weder subjektiv noch objektiv, sondern beschreibt das Verstehen als das Ineinanderspiel der Bewegung der Überlieferung und der Bewegung des Interpretens. Die Antizipation von Sinn, die unser Verständnis eines Textes leitet, ist nicht eine Handlung der Subjektivität, sondern bestimmt sich aus der Gemeinsamkeit, die uns mit der Überlieferung verbindet. Diese Gemeinsamkeit aber ist in unserem Verhältnis zur Überlieferung in beständiger Bildung begriffen. Sie ist nicht einfach eine Voraussetzung, unter der wir

73 Vgl. Benz, Individualität und Subjektivität, S. 21–29.

74 Vgl. Gadamer, Wahrheit und Methode, v. a. Teil 2, II: Grundzüge einer Theorie der hermeneutischen Erfahrung, S. 250–260

75 Gadamer, Hans-Georg, Die Begriffsgeschichte und die Sprache der Philosophie, in: Kleine Schriften, Bd. IV: Variationen, Tübingen 1977, S. 14–15.

schon immer stehen, sondern wir erstellen sie selbst, sofern wir verstehen, am Überlieferungsgeschehen teilhaben und es dadurch selber weiter bestimmen. Der Zirkel des Verstehens ist also überhaupt nicht ein ‚methodischer‘ Zirkel, sondern beschreibt ein ontologisches Strukturmoment des Verstehens.<sup>76</sup>

Wenn ich in dieser Sicht nochmals auf die Methodologie von Johannes Hoff zurückblicke, zeigt sich nun, dass er zu Unrecht durch den Historismus hindurch die philosophiegeschichtliche Hermeneutik verwirft. Er anerkennt nämlich nur einseitig, dass der Interpret als Subjekt das cusanische Denken als Objekt unter seinen Voraussetzungen erst konstruiert, und kann darin nur eine Verzerrung sehen. Das andere aber, dass auch umgekehrt das cusanische Denken im begriffsgeschichtlichen Begründungszusammenhang zur philosophischen Gegenwart des Interpreten steht, gesteht er nicht ein. Ist letzteres aber tatsächlich der Fall, dann sind die Voraussetzungen selbst ebenso erst konstruiert; und zwar sofern auch sie in der Wirkungsgeschichte der cusanischen Begrifflichkeit stehen. An der Einsicht von Hoff: die Methode ist der Inhalt, kann man dabei weiterhin festhalten. Wie gesehen, gehört die zirkuläre Begründung wesentlich zur Denkform des Cusanus. Der hermeneutische Zirkel, sofern er ein Strukturmoment des Verstehens ist, kann als Interpretament des cusanischen Denkens gebraucht werden, weil die cusanische Weise der zirkulären Begründung begriffswirkungsgeschichtlich mit ihm zusammenhängt, sei es nun direkt als Quelle oder indirekt über philosophische Traditionen.

Sofern also die Methode der Begriffswirkungsgeschichte selbst philosophischer Vollzug ist, lege ich sie als Methode der vorliegenden Arbeit zugrunde. Das cusanische Denken soll durch den Begriff der Dynamik interpretiert werden, weil er einen bestimmten Platz in dessen Begriffsgeschichte einnimmt. Der Begriff der Dynamik wird also nicht nur als das ‚Wohin‘ der philosophiegeschichtlichen Übersetzung gebraucht, sondern vielmehr als das geforderte größere philosophische Ganze, das sowohl das ‚Was‘ als auch das ‚Wohin‘ umfassen kann. Die Frage nach dem ‚Warum‘ wird dabei doppelt beantwortet. Der Begriff der Dynamik ist so nämlich in der Lage, zu einem besseren Verständnis der cusanischen Texte in gegenwärtiger Sprache zu führen und umgekehrt kann er auch die Potentiale aufdecken, die das cusanische Denken für eine moderne Theorie der Dynamik bereit hält. Der Weg der Wirkungsgeschichte, ist er einmal begangen, kann dem cusanischen Denken als eigenständiger Stimme den vollen Zugang zur gegenwärtigen Philosophie gewähren. Brüche erscheinen als Übergänge, Kontinuität als Entwicklung. Voraussetzung dafür ist, dass man die entscheidenden Vorannahmen transparent macht und in die wirkungsgeschichtliche Betrachtung miteinbezieht, seien es seinsmetaphysische oder transzendentalphilosophische, theologische, anti-theologische oder, wie in meinem Fall, prozessphilosophische.

---

76 Gadamer, *Wahrheit und Methode*, S. 277.

### IV.3 Das Ziel

Ein Frage ist: Was ist nötig? Eine andere natürlich: Was ist möglich? Die soeben geäußerten maximalen Anforderungen an eine begriffswirkungsgeschichtliche Untersuchung, können im bescheidenen Rahmen einer Dissertation nicht erfüllt werden. Ich muss deshalb meine Begriffsgeschichte auf ausgewählte Etappen beschränken. Aus diesem Grund hat der weitere Verlauf des zweiten Teils der vorliegenden Arbeit folgendes Vorgehen:

Im Anschluss an das methodologische erste Kapitel thematisiere ich im zweiten den philosophischen Ausgangspunkt. Es wird der Begriff der Dynamik dargestellt, wie er in der gegenwärtigen Prozessphilosophie erscheint. Diese Etappe ist nach dem Bisherigen das Einfallstor in meine Begriffsgeschichte und deshalb unabdingbar für mich. Das Ziel ist, einen Blick auf die verschiedenen möglichen Bedeutungen des Dynamikbegriffes zu erhalten, um die Bedeutung meines Begriffes, den ich in der Interpretation verwende, stärker zu profilieren. Dieser schwingt natürlich immer mit, so dass mit ihrer stärkeren Profilierung nicht nur die Übereinstimmungen, sondern ebenso die Unterschiede zu den prozessphilosophischen Bedeutungen hervor treten.

Danach würde die Methode eigentlich einen Wirkungsgeschichtlichen Rückgang zu den Quellen, zur philosophischen Herkunft der Prozessphilosophie verlangen. Diese Etappe kann ich aussparen. Denn die gegenwärtige Prozessphilosophie, die selbst schon eine Geschichte hat, geht auch philosophiegeschichtlich vor. Ihre Zusammenhänge zur Lebensphilosophie, zu Bergson, Schelling oder Leibniz sind gut erforscht. Statt dessen konzentriere ich mich im Weiteren mit denjenigen Etappen der Begriffsgeschichte, die von der Prozessphilosophie nur stiefmütterlich oder gar nicht behandelt werden, d. h. mit antiker und mittelalterlicher Philosophie. Neben der Herausarbeitung des dynamischen Seins bei Cusanus, erhält meine Arbeit dadurch ein zweites Hauptziel, nämlich, einen Beitrag zu leisten zur Philosophiegeschichte der Prozessphilosophie, indem ich mit Konzentration auf Cusanus etwas Licht in das schwarze Loch bringe, für das die Prozessphilosophen die Periode des mittelalterlichen Denkens zu halten scheinen.

Im Sinne der Oszillation von Gadamer beschäftige ich mich deshalb im dritten, historischen Kapitel v. a. mit der aristotelischen Theorie der Bewegung. Ziel ist, sie anhand des aristotelischen Textes, im schwierigen Gespräch mit ausgewählten Arbeiten der Aristoteles-Forschung und unter den Fragestellungen, die sich mir bei der Prozessphilosophie ergeben, auf den Dynamik-Begriff hin zu befragen. Diese Etappe ist für mein Unterfangen unabdingbar, nicht nur weil die Dynamik durch den aristotelischen Dynamis-Begriff entscheidend mitgeprägt wurde, oder weil die Prozessphilosophie selbst auch aus einer Beschäftigung mit Aristoteles entstanden ist, sondern ebenso weil Aristoteles mit dem metaphysischen Begriffspaar *dynamis-energeia* das Fundament für die mittelalterlichen Spekulationen über Dynamik und Bewegung liefert. Im selben Kapitel gehe ich noch auf das neuplatonische Prozessdenken ein, weil es einerseits ein zweites Fundament mittelalterlicher Philosophie ist, und andererseits auch maßgeblich daran beteiligt war, in welcher Weise das aristotelische Denken im Mittelalter präsent gewesen ist. Und wieder zurück oszillierend kann ich dann von der antiken Philosophie ausgehend einen

Vorschlag machen, wie die philosophiegeschichtlichen Einstellungen der Prozessphilosophie zu reorganisieren sind.

Im vierten Kapitel gelange ich sodann zu Cusanus selbst. Das Ziel hier ist zu zeigen, wie sich Cusanus in die bisherige Begriffsgeschichte einfügt und was sein eigener Beitrag ist. Es geht also darum, meine Interpretation des cusanischen Denkens als dynamische Ontologie begriffsgeschichtlich zu legitimieren, ja eigentlich erst zu leisten. Dies halte ich dann in einem abschließenden Kapitel als Ergebnisse fest, und zwar als Ergebnisse innerhalb der und für die Cusanus-Forschung.

Dies alles zusammen ergibt die begriffsgeschichtliche Vorarbeit, aufgrund der man gerechtfertigterweise das cusanische Denken dynamisch-ontologisch interpretieren kann. Insofern müsste der erste Teil dieser Arbeit eigentlich der zweite sein. Genau genommen, sollte es nur einen Teil geben. Die begriffsgeschichtliche Analyse soll ja die Übersetzung, also die Interpretation selbst sein. Trotzdem habe ich aus Gründen der Darstellung und einfacherer Zugänglichkeit entschieden, die Interpretation mit dem Ziel, die oben formulierte These durch die Arbeit am Primärtext zu entwickeln, in einem getrennten Teil vorzuschicken. Die Interpretation kann auf diese Weise in einem Fluss gelesen werden und umgekehrt wird die begriffsgeschichtliche Untersuchungen nicht immer durch Teile der eigenen Interpretation unterbrochen. Das würde zu viel Redundanzen schaffen und die Lektüre zähflüssig machen.

Entgegen der Meinung von Flasch bin ich der Überzeugung, dass das gesamte philosophische Werk des Cusanus als eine zusammenhängende, in sich schlüssige Einheit zu begreifen ist. Man kann im cusanischen Schrifttum nicht derartige Brüche ausmachen, die es erlauben würden, von mehreren grundlegend verschiedenen philosophischen Ansätzen zu sprechen. Wnigstens methodologisch spricht nichts gegen diese Sichtweise. Wie gezeigt, rechnet nämlich die begriffsgeschichtliche Analyse einerseits mit Entwicklung und Übergängen, statt mit Kontinuität und Brüchen, und andererseits verbietet sie jegliche unaufgearbeitete Projektion von vorgefassten Brüchen in das cusanische Denken hinein, wie etwas den Bruch zwischen Scholastik und Neuzeit, Substanz- und Funktionsontologie oder Neuscholastik und Transzendentalphilosophie. Inhaltlich wird sich zeigen, dass der Begriff der Dynamik in der Lage ist, das philosophische Denken des Cusanus als eine Einheit zu interpretieren. Die Grundlegung der dynamischen Ontologie erfolgt in ‚De docta ignorantia‘ und ‚De coniecturis‘, die weiteren Schriften ergänzen, erklären, entfalten und entwickeln sie weiter. Deshalb habe ich entschieden, mich bei der Interpretation im ersten Teil auf jene beiden Schriften zu beschränken. Die dynamische Ontologie des Cusanus wird dort in ihrer Grundlegung dargestellt. Dass die übrigen Schriften sich als Übergänge und Entwicklungen in dieselbe dynamische Ontologie einfügen lassen, werde ich allerdings nicht in einem ausreichenden Maße tun können, immerhin gelegentlich und an entscheidenden Stellen.

## V Der philosophische Ausgangspunkt

### V.1 Dynamik in der gegenwärtigen Prozessphilosophie

Was will jemand ausdrücken, wenn er heute das Wort ‚Dynamik‘ braucht? Ich konsultiere hierzu ganz unverfänglich den Duden und die ‚Encyclopædia Britannica‘<sup>1</sup> und nehme an, dass die deutsche und englische Alltagssprache sich in diesen Wörterbüchern niederschlagen. Es lassen sich mehrere Bedeutungen für ‚Dynamik‘ finden, die sich in zwei Felder gruppieren lassen, von der musiktheoretischen Bedeutung einmal abgesehen. Erstens meint ‚Dynamik‘ eine Bewegung, einen Prozess oder eine Prozessstruktur. Hierzu kann noch die weitere Bedeutung der Entwicklung hinzukommen, so dass man mit ‚Dynamik‘ auch eine Bewegung ausdrücken kann, die auf eine Richtung hin zu- oder abnehmen kann, wie z. B. die beschleunigte Bewegung eines Steines zum Erdboden hin oder ein schwungvoll agierender Mensch bei der Arbeit. Zweitens meint ‚Dynamik‘ den Antrieb der Bewegung und Entwicklung. Beim bewegten Körper wäre dies etwa die Kraft oder Energie, beim agierenden Menschen die Tatkraft oder Willenskraft. Von diesem Bedeutungsfeld her erklärt sich die physikalische Verwendung von ‚Dynamik‘ für die Bezeichnung einer Teildisziplin der Mechanik, nämlich als „Lehre vom Einfluss der Kräfte auf die Bewegungsvorgänge von Körpern“.

Wenn heute also jemand in der Alltagssprache den Begriff ‚Dynamik‘ braucht, will er damit ein Zweifaches ausdrücken: Bewegung und Kraft. Es muss dabei aber wohl beides irgendwie vorhanden sein. Sonst könnte man ja auch ganz einfach die Begriffe ‚Bewegung‘ und ‚Kraft‘ verwenden. Nehmen wir zur Veranschaulichung das obige Beispiel des arbeitenden Menschen, nennen wir ihn Sisiphos. Wenn Sisiphos seine Arbeit nur deshalb macht, weil es sein Job ist und weil er Geld braucht, wenn er nur ausführt, was ihm gesagt wird, dann wird man ihn schwerlich eine dynamische Arbeitskraft nennen. Sein Arbeiten ist bloße Bewegung, die Antriebskraft aber liegt außerhalb, etwa im Arbeitgeber, in der Gesellschaft, in der Notwendigkeit, Geld zu verdienen. Wenn er aber völlig motiviert ist, die Arbeit verrichtet, weil er sie machen will, selbst sein Arbeitsziel anstrebt und deshalb seine Arbeitsleistung steigert und effizienter macht, in dem er sich mehr und mehr anstrengt, kreativer und selbstständiger wird, dann wird er sehr wohl als ein dynamischer Arbeitnehmer gelten. In diesem Sinne, vielleicht im engeren und eigentlichen Sinne, bezeichnet man etwas als dynamisch, wenn es bewegt ist und zugleich die Kraft dieser Bewegung in sich selbst trägt.

---

<sup>1</sup> Vgl. die Einträge: ‚Dynamik‘, ‚dynamisch‘, ‚Dynamismus‘, in: Duden, <http://www.duden.de/rechtschreibung>; ‚dynamics‘, ‚dynamic‘, ‚dynamism‘, in: Encyclopædia Britannica, <http://www.britannica.com/dictionary>.

So gelangen wir zu einer Fassung des Dynamikbegriffes, mit der man an die Philosophie herangehen kann. Denn für die Verwendung innerhalb der Philosophie ist die Doppelbedeutung, wie sich zeigen wird, zentral. Wenn behauptet wird, dass das Sein dynamisch ist, könnte dies nun heißen, dass das Sein bewegt ist und ihm zugleich das Prinzip dieser Bewegung immanent ist. In dieser Weise käme die Dynamik dem Sein als Eigenschaft zu, sei es nun wesentlich oder akzidentell. Das Sein hat die Kraft, sich selbst zu bewegen. Es gibt aber auch noch eine andere philosophische Sichtweise, nach der das Sein selbst Bewegung und Kraft ist. ‚Dynamik des Seins‘ meint dann soviel wie ‚Sein als Dynamik‘. Auch davon wissen die beiden Wörterbücher zu berichten. Unter ‚Dynamismus‘ findet man im ‚Duden‘ die Erklärung, dieser Begriff meine die „philosophische Lehre, nach der alle Wirklichkeit auf Kräfte und deren Wirkungen zurückgeführt werden kann“, und die ‚Encyclopædia Britannica‘ macht zusätzlich den Hinweis auf den Hylozoismus und Leibnizianismus, bei denen dieser Dynamismus zu finden sei. Der Begriff der Dynamik kann also innerhalb der Philosophie eine weitere, stärkere Bedeutung annehmen als in der Weise der Alltagssprache. Letztere nennt nämlich etwas ‚dynamisch‘, sofern es bewegt ist und die Kraft dieser Bewegung in sich trägt, während für den Dynamismus dieses ‚Etwas‘ selbst die Dynamik ist. Die Frage ist, ob die Dynamik an den Dingen ist oder ob die Dinge selbst auf die Dynamik zurückgeführt werden.

Genau dies ist nun die Grundfrage, oder besser, die Grundentscheidungssituation der gegenwärtigen dynamischen Philosophie, der sogenannten Prozessphilosophie. Hier ist der vorrangige Ort, an dem der Begriff der Dynamik heute philosophisch wirksam ist. Deshalb bildet sie der Ausgangspunkt meiner begriffsgeschichtlichen Analyse. Was Prozessphilosophie ist, wird zusammenfassend und übersichtlich von Johanna Seibt in der ‚Stanford Encyclopedia of Philosophy‘ erklärt. Gleich zu Beginn des Eintrags führt Seibt die Dynamik als das Wesentliche der Prozessphilosophie ein:

Process philosophy is based on the premise that being is dynamic and that the dynamic nature of being should be the primary focus of any comprehensive philosophical account of reality and our place within it.<sup>2</sup>

Das Sein selbst ist dynamisch. Dass dies im obigen Sinne der stärkeren Variante der Seinsdynamik gemeint ist, wird durch die nähere Charakterisierung klar, die Seibt auf das Zitat folgen lässt: Dynamisches Sein bedeutet in der Prozessphilosophie nicht, wie es die westliche Philosophie lange verstanden hat, dass die Realität aus statischen Individuen besteht, deren dynamischen Merkmale bloß Erscheinungsweisen oder ontologisch sekundär sind. Gerade umgekehrt, das eigentlich Reale ist kontinuierliche Veränderung, sind Prozesse, d. h. in sich dynamische Entitäten, die sich ereignen; und erst die kontinuierlich anhaltende Interaktion der Prozesse schafft zeitlich stabile und periodisch wiederkehrende Aspekte der Realität, die dann aber nichts anderes sind als reguläre Verhaltensweisen dynamischer Organisationen. Die Prozessphilosophie tritt daher in die

---

2 Seibt, Johanna, Process Philosophy, in: The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2013 Edition), hg. von Zalta, Edward N., <http://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/process-philosophy>, S. 1. (Die Seitenangaben beziehen sich auf die PDF-Version.)

Opposition zur Substanzmetaphysik, die seit Aristoteles die westliche Philosophie dominiert hat.<sup>3</sup> Diese Opposition ist wesentlich. Bei all den unterschiedlichen Richtungen der Prozessphilosophie (organisch, psychologisch, evolutionär, axiomatisch, mystisch, materialistisch, idealistisch, begriffsanalytisch, naturwissenschaftlich, phänomenologisch etc.) bildet sie nämlich den gemeinsamen Nenner. Das Substanzparadigma ist eine theoretische Voraussetzung, auf die verzichtet werden kann. Prozess-basierte Theorien sind besser in der Lage, die Themen und Probleme der Substanz-basierten Theorien zu behandeln.<sup>4</sup> Insbesondere die traditionellen Dualismen der Philosophie können überwunden werden. Der Gedanke von Alfred North Whitehead etwa, dass die Prozesse, welche die Realität konstituieren, auch als Informationstransfer angesehen werden können, unterwandert den Dualismus von Physischem und Mentalem. Oder auch die Dualismen von Konkretem und Absolutem, von Fakt und Norm, sowie von Immanenz und Transzendenz verlieren ihre Brisanz, wenn man sie als unterschiedliche Modi von Prozessen deutet, die funktional zueinander stehen in einem ganzen System simultaner Interaktionen.<sup>5</sup> Darüber hinaus ist für Seibt die Prozessphilosophie gegenüber der Substanzphilosophie besser in der Lage, Ergebnisse der Naturwissenschaften aufzunehmen und in eine entsprechende Metaphysik zu integrieren, z. B. dass die Physik die quantenphysikalischen Entitäten als subjektlose Prozesse beschreibt, die nur innerhalb eines Interaktion-Kontextes zu zählbaren Einheiten werden; oder dass die Evolutionstheorie nicht nur die Individuen, sondern auch die Arten als dem Veränderungsprozess unterworfen begreift.<sup>6</sup>

Dieser erste Blick auf die Prozessphilosophie zeigt sehr klar deren Fassung des Dynamikbegriffes. Er meint das Sein als Prozess in Abgrenzung zur Auffassung, welche die Prozesse auf das statische Sein folgen lässt. Damit tritt die Dynamik in Gegensatz zur Statik, wobei sie als das ontologisch Frühere erscheint, da statisches Sein erst durch die Interaktion von Prozessen, nämlich als dynamische Organisation, zustande kommt. Sogleich wird nun aber auch das grundsätzlich Problematische des prozessphilosophischen Ansatzes deutlich: Wie wird aus bloßen Prozessen ein statisch Seiendes? Wie kann man von ‚dynamischer Organisation‘ sprechen, ohne dafür schon irgendeine stabile Einheit in Anspruch zu nehmen? Der Knackpunkt der Prozessphilosophie ist das Problem, wie man ausgehend von Kontinuum und reiner Bewegtheit zur Einheit und Identifizierbarkeit eines Prozesses kommt. Oder ist mit Dynamik gar die reine Bewegtheit selbst gemeint? Was ist dann mit der immanenten Kraft, die ja, wie angedeutet, im Unterschied zur Bewegung gerade das Eigentliche der Dynamik ausmacht? Was ist diese Kraft und wie verhält sie sich zur Einheit des Prozesses? Während diese Problemlage im Gefolge der Anti-Substanzphilosophie gerade das ausmacht, was die Prozessphilosophie

---

3 Vgl. *ibid.*, S. 1–3.

4 Vgl. *ibid.*, S. 15–16.

5 Vgl. *ibid.*, S. 22–23.

6 Vgl. *ibid.*, S. 25–27.

eint, scheint in der unterschiedlichen Lösung der primäre Grund für ihre verschiedenen Richtungen zu liegen.

Seibt liefert uns keine eigentliche Klassifizierung innerhalb der Prozessphilosophie, aber an mehreren Stellen ihrer Einführung kann man dennoch erfahren, dass die Prozessphilosophie vor allem eine Angelegenheit von amerikanischen Philosophen ist. Für die Gegenwart unterscheidet sie dabei zwei große Stämme: die „Whiteheadian and Non-Whiteheadian process philosophy“. Der Stamm, der Prozessphilosophie abseits der Whitehead-Tradition betreibt, oder über sie hinaus geht, kann man größtenteils auch als „analytical process philosophy“ bezeichnen. Neben dieser analytischen Richtung gibt es aber auch eine systematische, die Seibt mit „American process metaphysics“ betitelt. Ihr Initiator und wichtigster Vertreter ist Nicholas Rescher, der in der Tradition des amerikanischen Pragmatismus steht. Außer den beiden amerikanischen Stämmen, kennt Seibt noch eine „continental process philosophy“, als deren zeitgenössischen Vertreter sie Gilles Deleuze und Alain Badiou angibt.<sup>7</sup>

Bei der Beschreibung der gegenwärtigen Prozessphilosophie werde ich mich auf die Arbeiten von Nicholas Rescher beschränken, 1. weil er uns mit seinem Buch, ‚Process Metaphysics‘ von 1996, eine übersichtliche Einleitung in die Prozessphilosophie bietet, 2. weil dieses Buch zu einem Standardwerk avanciert ist, auf das jede gegenwärtige Prozessphilosophie Bezug nimmt und nehmen muss, und 3. weil durch den systematisch-metaphysischen Rahmen, den die Prozessphilosophie im Gegensatz zur analytischen Richtung bei Rescher erhält, der prozessphilosophische Begriff der Dynamik schon ausreichend für eine begriffsgeschichtliche Analyse zugerüstet ist. Der Whiteheadian-Stamm kommt in der Person von Anderson Weekes zu Wort, jedoch in Bezug zu Rescher, sofern er dessen Prozessphilosophie an einem für mich wichtigen Punkt der Kritik unterzieht und einen Gegenvorschlag in der Tradition von Whitehead macht. Diesen zweiten Stamm, dem wohl die meisten Prozessphilosophen der Gegenwart zugehören, werde ich hier ansonsten zurückstellen und am besten in einem eigenen Kapitel gleich an seiner Wurzel untersuchen, bei Whitehead selbst.

## V.2 Nicholas Rescher

### V.2.1 Jenseits von Substanz und Polarität

In seinem Buch, ‚Process Metaphysics‘ von 1996, bietet uns Nicholas Rescher eine übersichtliche Einleitung in die Prozessphilosophie, ein viel zitiertes und rege diskutiertes Standardwerk zum Thema. Rescher nennt die Prozessphilosophie in der Einleitung einen „Versuch“ („attempt“), eine „philosophische Bewegung“ („philosophical movement“), eine „allgemeine Marschrichtung“ („general line of approach“). Damit drückt er aus, dass sie keine einheitliche und abgeschlossene Theorie ist, vielmehr in unter-

---

7 Vgl. Seibt, Process Philosophy, S. 14, 20, 22, 24–25.

schiedlichsten Variationen vorliegt und sich noch im Aufbau befindet.<sup>8</sup> Dennoch stellt er sie als die eine philosophische Position dar, sofern sie sich nämlich von der Substanzphilosophie abhebt und deren Probleme besser lösen kann:

The great promise of a philosophy of process lies in its capacity to fuse into one unifying conception such contrasting polarities as unity and plurality, stability and change, specificity and generality, uniqueness and type.<sup>9</sup>

Dieses Zitat bringt unverblümt die große Zuversicht der Prozessphilosophie zum Ausdruck. Das Neubedenken des Verhältnisses von Substanz und Prozess verspricht die besten Aussichten auf eine Metaphysik, in welcher die Begriffspolaritäten, die die Metaphysik ausmachen, sie aber aporetisch werden lassen, in eine systematische Ordnung gebracht werden können. Diesen Optimismus kann man nur teilen. Rescher hat aber noch mehr im Sinn, wohl zu viel des Guten. Denn das Verschmelzen der Polaritäten in ein vereinigendes Konzept deutet eher auf ihre Beseitigung hin als auf ihre systematische Ordnung. Das Ziel scheint nicht die Ermöglichung einer bleibend aporetischen Metaphysik zu sein, vielmehr eine Metaphysik, die in der Lage ist, ihre eigenen Aporien zu lösen. Aporietisch ist für Rescher die Metaphysik nur als Substanzmetaphysik, nicht aber als Prozessmetaphysik. Interessanterweise gehört dann aber der eigentliche Begriff der Polarität, im Gegensatz zu dem der Dynamik, zum Substanz-Denken. Im Prozess-Denken hingegen spielt die Polarität nur eine untergeordnete Rolle. Wie das Zitat zeigt, besteht für Rescher die Dynamik des Seins nicht in oder durch die Polarität, vielmehr wird das, was in Polarität auseinander tritt, durch das dynamische Sein verschmolzen.

Da nun die Prozessphilosophie sich auf das dynamische Sein richtet, während die Substanzphilosophie von den Polaritäten ausgeht, ist erstere der letzteren überlegen. Dabei erhalten alle substanzphilosophischen Begriffe durch ihre Dynamisierung eine andere, transzendierende Bedeutung. Man muss sich die Einheit eines Prozesses offenbar nicht so vorstellen, dass sie polar zur Vielheit stehen würde. Diese Polarität ergibt sich erst, wenn man unter Einheit die Einheit einer Substanz versteht. Ebenso ergeht es dem Begriff der Veränderung. Innerhalb der Substanzphilosophie geschieht Veränderung immer im Gegenüber zu einer stabilen Substanz, während hingegen gemäß der Prozessphilosophie Stabilität und Veränderung der eine Prozess sind und erst sekundär unterschieden werden. Das heißt umgekehrt für den Begriff des Prozesses, dass man ihn nicht im Sinne einer Veränderung verstehen muss. Es ist nicht zuerst ein Ding da, an dem sich der Prozess ereignen würde. Das Ding selbst ist Prozess. Dies bedeutet letztlich, dass zwischen Substanz und Prozess keine Polarität herrscht, da der Prozess die Polarität transzendiert. So können auch die Substanz- und Prozessphilosophie nicht auf derselben, sich konkurrierenden Ebene liegen. In der Tat stellt uns Rescher die Prozessphilosophie als eine Art Meta-Metaphysik vor, welche die Aporien der herkömmlichen Metaphysik auf einer höheren philosophischen Ebene bewältigen kann.

---

8 Vgl. Rescher, Nicholas, *Process Metaphysics. An Introduction to Process Philosophy* (SUNY Series in Philosophy), New York 1996, S. 2–3.

9 *Ibid.*, S. 4.

Rescher führt die Unterscheidung von Prozess und Substanz schon ganz zu Beginn seines Buches ein. Er stellt sie uns vor als eine primordiale Entscheidungssituation, in der sich je nach der gewählten Variante, wie sich Prozess und Substanz zueinander verhalten, die Metaphysik anders ausrichtet. Dazu unterscheidet er vier grundsätzliche Behauptungen, die man über jenes Verhältnis aufstellen kann, und verbindet sie ganz pathetisch mit vier vorsokratischen Philosophen. Auf die Vierzahl stößt er, indem er die höhere Rangstellung einmal stärker als „Primat“ („primacy“) und ein andermal schwächer als „Priorität“ („priority“) fasst.

1. Primat des Prozesses (Heraklit)
2. Priorität des Prozesses (Empedokles)
3. Priorität der Substanz (Demokrit)
4. Primat der Substanz (Parmenides)

Die ersten beiden Behauptungen führen zur Prozessmetaphysik. In der stärkeren Variante (1) werden alle Dinge als „Konstellation von Prozessen“ („constellations of processes“) betrachtet und in der schwächeren (2) als bestimmt durch Prozesse, die für sich unabhängig vom Dinglichen sind. Für die Substanzmetaphysik, zu der die beiden letzten Behauptungen führen, bestehen umgekehrt in der schwächeren Variante (3) alle Prozesse nur in und an den Dingen und sind in der stärkeren (4) nichts anderes als bloße Erscheinungsweisen von Substanzen.<sup>10</sup>

Zweierlei ist zu diesem Raster zu bemerken. Zum Ersten: Natürlich, die Liste mit den vier grundsätzlichen Einstellungen der Metaphysik steht in der Einleitung und soll einen Überblick verschaffen. Nichtsdestotrotz, es fehlt eine wichtige Position. Auch wenn man annimmt, dass es neben Substanz und Prozess kein drittes gibt, und dass das Verhältnis zwischen beiden eines der Priorität/des Primats ist, bleibt wenigstens noch die Position möglich, dass dieses Verhältnis zwischen den beiden ein gegenseitiges ist. Es ist nicht einzusehen, wieso Polarität und Zirkularität von vornherein ausgeschlossen sein sollen, um Substanz und Prozess in ihrem Zueinander zu beschreiben.<sup>11</sup> Deshalb beklagt Michael Hampe in seiner Untersuchung der Methode Reschers den dualistischen Gegensatz, den dieser zwischen der Substanz- und Prozessmetaphysik ansetzt.<sup>12</sup> Er kritisiert an Rescher, dass er den Begriff der Philosophie in zwei Bedeutungen gebraucht, diese aber nicht voneinander unterscheidet: 1. Philosophie als „Theorie“ („doctrine“), 2. Philosophie als „Disziplin“ („discipline“). Wenn Rescher das Verhältnis von Substanz und Prozess untersucht, so erscheinen Substanz- und Prozessphilosophie zunächst als

10 Vgl. Rescher, *Process Metaphysics*, S. 2.

11 Siehe meine spätere Anpassung des Rasters auf S. 236.

12 Vgl. Hampe, Michael, *History of Process-Philosophy. Problems of Method and Doctrine*, in: *After Whitehead. Rescher on Process Metaphysics*, hg. von Weber, Michael (*Process Thought 1*), Frankfurt/Lancaster 2004, S. 79.

zwei verschiedene, sich konkurrierende Theorien innerhalb der einen Disziplin der Metaphysik. In der Weise der Theorie würde die Prozessphilosophie mit ihrem Prozess-Begriff oder ihrer Prozess-Idee einen Beitrag für die Metaphysik leisten. Tatsächlich aber braucht Rescher sie nicht als Theorie, sondern als Disziplin selbst. Sie meint ein systematisches Ganzes von philosophischer Begrifflichkeit, das vom Konzept des Prozesses her aufgebaut und durchgeführt wird, und innerhalb dessen die Substanzphilosophie als Theorie nur einen untergeordneten Beitrag leisten kann, nämlich als das zu Überwindende.<sup>13</sup> Die Möglichkeit einer Polarität oder einer zirkulären Priorität zwischen Substanz und Prozess zieht deshalb Rescher von Anfang an gar nicht in Betracht.

Zum Zweiten: Weekes, ein weiterer Kritiker, findet die Einteilung der Prozessphilosophie nach Primat und Priorität wenig hilfreich, um eine stärkere von einer schwächeren Variante zu unterscheiden. Zunächst scheint zwar der Prozess als Primat gefasst, die Substanz stärker auszuschließen als wenn ihm nur Priorität zukommt. Weekes interpretiert Primat und Priorität durch die Begriffe der „Abhängigkeit“ („dependence“) und „Reduzierbarkeit“ („reducibility“).<sup>14</sup> Tatsächlich scheint es nun eine stärkere Position zu sein, wenn man die Substanz ganz auf den Prozess reduziert, als wenn man sie nur von ihm abhängen lässt. Was aber ist eine Substanz, die von Prozessen abhängt, aber nicht auf sie reduziert werden kann? Die Gegenüberstellung von Empedokles zu Demokrit kann hier weiterhelfen. Bei Demokrit liegen die Atome als die prioritären Substanzen den Prozessen zugrunde in dem Sinne, dass ein Prozess sich immer in und an Atomen ereignet. Der Prozess kann zwar nicht auf die Substanz zurückgeführt werden, er ist etwas eigenes, aber dennoch nicht selbstständig und nicht unabhängig von der Substanz. Bei Empedokles, gemäß der Sichtweise von Rescher, sind umgekehrt die Prozesse von Liebe und Streit prioritär. Die elementaren Substanzen sind zwar etwas anderes, aber können nicht unabhängig von Liebe und Streit sein. Jedes Element und jede Mischung, jedes Ding und die Welt überhaupt gibt es nur soweit und in der Weise, wie es durch Liebes- und Streitprozesse bestimmt wird. Soweit, so gut. Doch nun wird's problematisch. Durch seinen Dualismus zwischen Substanz und Prozess fasst Rescher nämlich die Abhängigkeit, auf der die Priorität beruht, nur einseitig auf. Der Prozess besteht für sich, ist transzendent und nicht abhängig von der Substanz. Auch die Begriffe ‚prior‘ und ‚posterior‘ machen für Rescher offenbar keine Polarität aus. Es ist nicht wesentlich für die prioritären Prozesse, dass durch sie die posterioren Substanzen bestimmt werden. Für Weekes stellt daher die priority-Variante der Prozessphilosophie die radikalere Position dar als die primacy-Variante. Die radikale Transzendenz der substanzunabhängigen Prozesse führt viel weiter, als wenn Substanzen wenigstens auf Prozesse zurückgeführt werden.<sup>15</sup>

---

13 Vgl. *ibid.*, S. 80–83.

14 Vgl. Weekes, Anderson, *Process Philosophy: Via Idearum of Via Negativa?*, in: *After Whitehead. Rescher on Process Metaphysics*, hg. von Weber, Michael (*Process Thought* 1), Frankfurt/Lancaster 2004, S. 225.

15 Vgl. *ibid.*, S. 226–227.

## V.2.2 Zwischen Sein und Erkennen

Was aber bedeutet es ontologisch für das substantiale Sein, wenn es notwendigerweise vom dynamischen Sein bestimmt wird, für das dynamische Sein hingegen dieses Bestimmen selbst nicht notwendig ist? Hinter jedem Ding stehen Prozesse, aber für diese Prozesse spielt es keine Rolle, ob das Ding ist oder nicht. Ist dann die Substanz eine bloße Erscheinungsweise? Das würde die Empedokles-Variante in Gegensatz zur Parmenides-Variante bringen, in der ja Prozesse nichts anderes als Erscheinungsweisen der Substanz sind. In der Tat:

As process philosophers see it, the supposed predominance and permanence of „things“ in nature is at best a useful fiction and at worst a misleading delusion.<sup>16</sup>

Mit der Bestimmung der Dinge als Erscheinungsweisen, Fiktionen oder Täuschungen leitet Rescher nach einem philosophiegeschichtlichen Kapitel über in das zweite Kapitel, in welchem er die Grundlagen der Prozessphilosophie darlegt. Diese Überleitung zeigt an, dass die Prozessphilosophie, wenn sie Ontologie sein will, auch Epistemologie sein muss. Wenn man die aus der Sicht Reschers stärkere Variante vertritt und Dinge auf Prozesse zurückführt, stellt sich die Frage, wieso wir denn die Dinge als Dinge erkennen, und nicht als Prozesse, was sie eigentlich sind? Wieso müssen wir überhaupt eine Zurückführung machen, um zum eigentlichen dynamischen Sein zu gelangen? Die Antwort darauf ist nun eben, dass das Ding die Erscheinungsweise des Prozesses ist, d. h., epistemologisch gewendet, die Weise, wie der Prozess Gegenstand unserer Erkenntnis ist. Doch weil das Ding ganz auf den Prozess zurückgeführt wird, reduziert sich letztlich auch die Erkenntnis auf denselben Prozess. Rescher nennt diese Variante deshalb „einen ontologischen Reduktionismus“ („an ontological reductionism“), dem gemäß es nur physische Prozesse gibt. Davon unterscheidet er „einen konzeptuellen Reduktionismus“ („a conceptual reductionism“), für den die Dinge nicht auf physische, sondern auf epistemische Prozesse zurück geführt werden. Er verbindet ihn mit der schwächeren Priority-Variante der Prozessphilosophie. Denn sofern das Ding als Erscheinungsweise ontologisch zwar von einem physischen Prozess abhängt, aber nicht auf ihn reduziert werden kann, gehört es der Erkenntnisordnung an, der gegenüber das Physische transzendent bleibt. Als Erscheinungsweise ist das Ding aber nicht etwas für sich selbst Bestehendes, was eine Rückkehr zur Substanzphilosophie bedeuten würde, sondern muss ebenso auf einen Prozess zurück geführt werden, nun aber auf einen Erkenntnisprozess.<sup>17</sup> Mit anderen Worten: Ontologische Prozesse sind prioritär, epistemische sind primär.

Letzteres scheint die Position Reschers zu sein. Obwohl er in seiner Einleitung einen Überblick über die Prozessphilosophie im Allgemeinen geben will, wird dies dem Leser bald einmal klar. Man kann zur Bestätigung auch die vier Jahre später publizierte Aufsatzsammlung zur Prozessphilosophie heranziehen, in der Rescher seine Position als Realismus bezeichnet, der fundamental auf einer idealistischen Basis gründet. Singuläre

<sup>16</sup> Rescher, *Process Metaphysics*, S. 28.

<sup>17</sup> Vgl. *ibid.*, S. 27–28.

physische Objekte sind nichts anderes als Produkte, Projektionen unseres Denkens und fußen ganz auf dem Charakter unserer Begriffe und dem situativen *modus operandi* unseres Intellekts. Dieser Idealismus bedeutet aber nicht, dass den Objekten keine ontische Realität zukommt, nur kommt sie ihnen nicht zu, sofern sie Ergebnisse der Erkenntnis sind. Sie werden eben auf epistemische Prozesse zurückgeführt und nicht auf ontologische, von denen sie nur abhängen. Diese Abhängigkeit, in welcher der Realismus besteht, erklärt sich Rescher vielmehr pragmatisch: Dass ein Objekt außerhalb des Denkens für sich real besteht, ist „ein praktisches Postulat, begründet durch seine Nützlichkeit“ („a practical postulate justified by its utility“). Es handelt sich um eine „methodologische Voraussetzung“ („methodological presupposition“), deren Verfassung, kantisch gesprochen, eine „regulative“ („regulative“) ist.<sup>18</sup> Aber obwohl dieses Realismus-Postulat keine Erkenntnis ist, die mit Evidenz eingesehen werden kann, und Rescher es strikt von den kognitiven Leistungen des Intellekts trennt, es diesen vielmehr bloß funktional zuordnet, ist es doch nicht etwas, auf das unser Denken verzichten könnte.<sup>19</sup> Das Postulat ist notwendig:

Nothing that we do in this cognitive domain would make sense if we did not subscribe to the conception of a mind-independent reality.<sup>20</sup>

Es ist allerdings fraglich, ob eine nicht-evidente, allein pragmatische Notwendigkeit, die an die Als-ob-Metaphysik Kants erinnert, ausreicht, damit Rescher seinen Idealismus einen Realismus nennen kann. Genau hier setzt nun die Kritik von Weekes an. Wenn Rescher davon spricht, dass die Realität des Seins von Prozessen abhängt, dann ist dies für ihn:

[...] not really an ontological processism, but a pseudo-ontological processism that is really predicated on the transcendental character of process.<sup>21</sup>

Für Weekes ist es berechtigterweise nicht einzusehen, wie die Objekte unserer Erkenntnis von ontologischen Prozessen abhängig sein sollen, wenn sie auf epistemische zurückgeführt werden. Auch wenn man den Idealismus prozessphilosophisch vom Problem des Ding-an-sich befreit hat, ist damit wenig gewonnen, es verlagert sich bloß auf das weitere Problem des Prozess-an-sich. Jede regulative Idee, jedes Postulat, auch das des Prozesses, ist eine Hypothese; und auch wenn ihm transzendente oder pragmatische Notwendigkeit zukommt, „ist es noch eine Hypothese“ („it is still a hypothesis“).<sup>22</sup> Der ontologische Prozess gerät in Funktion zum epistemischen. Genauso wie das Ding nichts anderes ist als eine Erscheinungsweise, verhält es sich nun auch mit dem ontologischen Prozess. Er ist nichts anderes als die Weise, wie die dynamische Realität für uns erscheint. Damit wird er aber reduzierbar auf epistemische Prozesse. Letztlich bleibt

18 Vgl. Rescher, Nicholas, *Process Philosophy. A Survey of Basic Issues*, Pittsburgh 2000, S. 103–106.

19 Vgl. *ibid.*, S. 101.

20 Rescher, *Process Metaphysics*, S. 97.

21 Weekes, *Process Philosophy*, S. 254.

22 *Ibid.*

nur noch der Erkenntnisprozess übrig, also reiner Idealismus. Weekes scheut sich nicht, deswegen Rescher an die Seite von Hegel zu stellen, von dem er sich nur darin unterscheidet, dass er zwischen dem Sein und Erkennen pragmatisch statt dialektisch zu vermitteln versucht.<sup>23</sup>

Geht die Kritik von Weekes an Rescher zu weit? Man könnte nämlich einwenden, dass Weekes die Typologie der Prozessphilosophie, die Rescher in der Einleitung vornimmt, missversteht, indem er zwischen einer ontologischen und einer erkenntnistheoretischen Prozessphilosophie unterscheidet und die Unterscheidung von Primacy und Priority quer dazu stellt. Er gelangt so zu vier Typen von Prozessphilosophie, die einander ausschließen. Davon ausgehend überinterpretiert er den konzeptionellen Reduktionismus Reschers, wenn er durch den Primat der epistemischen Prozesse die Priorität der ontologischen Prozesse für ausgeschlossen hält.<sup>24</sup> Deshalb klärt Rescher in seinem Antwortschreiben auf Weekes, dass es für ihn zwischen dem Sein und dem Erkennen „keine funktionale Priorität gibt, sondern nur Koordination“ („no functional priority but only coordination“). Der konzeptuelle Reduktionismus bezieht sich also nur auf den Zusammenhang von Substanz und Prozess, nicht aber auf Sein und Erkennen. Bei letzterem gibt es eine gegenseitige Polarität. Seinsprozesse sind „die Ausstattung des Realen“ („furniture of the real“), Erkenntnisprozesse sind ein „Mittel der Beschreibung und Erklärung“ („instrumentality of description and explanation“); und zwischen beiden gibt es ein „Schließen des Kreises“ („closing of the circle“): Die Erkenntnis erklärt die prioritäre Realität der Seinsprozesse, die sich wiederum gemäß den primären Erkenntnisprozessen verhält. In der Mitte, an der sich der Kreis schließt, verortet Rescher die „Erfahrung“ („experience“), bei der die objektiven und subjektiven Prozesse unmittelbar vereint sind.<sup>25</sup>

Diese nachträgliche Klarstellung von Rescher zeigt die Potentiale auf, die in der Prozessphilosophie bereit liegen, zwischen dem Sein und dem Erkennen zu vermitteln. Die Substanzphilosophie fragt: Wie kommen die seienden Substanzen in den Geist? Oder: Wie verhält sich die Realität zu den Substanzen im Geist oder zur Substanz des Geistes selbst? Für die Prozessphilosophie hingegen sind Sein und Erkennen Prozesse, die aufeinander wirken, ineinander fließen und zueinander nochmals in einem Prozess stehen. Sie muss sich nicht für einen reduktiven Realismus oder Idealismus entscheiden, beides hat Platz, Sein und Erkennen verhalten sich zirkulär. Das ist das Programm. Was aber die Durchführung betrifft, muss man wohl trotzdem der Kritik von Weekes recht geben. Denn die von Rescher ins Feld geführte Erfahrung vermag wohl kaum die gesuchte Vermittlung zwischen Sein und Erkennen leisten. Ähnlich wie Kant es in seinem Schematismus mit dem Begriff des Schemas tut, versteckt Rescher den soeben beseitigten

---

23 Vgl. Weekes, *Process Philosophy*, S. 253.

24 Vgl. *ibid.*, S. 227–228.

25 Vgl. Rescher, Nicholas, *Replies*, in: *After Whitehead. Rescher on Process Metaphysics*, hg. von Weber, Michael (*Process Thought 1*), Frankfurt/Lancaster 2004, S. 317–319.

Gegensatz von Realismus und Idealismus im tieferliegenden Begriff der Erfahrung, den er aber selbst in der Schwebe lässt. Ich sehe hier ein doppeltes Problem.

1. Problem: Die Zirkularität von Sein und Erkennen ergibt sich für Rescher deshalb, weil er den Primat der Substanz aufhebt, das ist aus dem Bisherigen verständlich. Statt aber sich der Primarisierung überhaupt zu enthalten, schlägt er den Primat dem Erkenntnisprozess zu. Dadurch wird die Zirkularität jedoch wieder gefährdet. Was bedeutet es für die Seins-Abhängigkeit der Erfahrung, wenn sie letztlich doch auf Erkenntnisprozesse zurückgeführt werden kann? Es zeigt sich: Wenn die Prozessphilosophie zugleich Realismus und Idealismus sein will, wenn sie das Verhältnis von Sein und Erkennen als zirkulär erweisen will, muss sie auf jegliche Reduktion, auf jede primäre Position verzichten.

2. Problem: Rescher spricht von einem geschlossenen Kreis zwischen Sein und Erkennen. Auf dem einen Halbkreis ist alle Erfahrung komplett abhängig vom Sein, auf dem anderen Halbkreis wird sie vollständig auf Erkenntnis zurückgeführt. Man könnte dies hegelianisch missverstehen: Der absolute Geist entäußert sich in das Sein, in dem er sich erfährt und in Erkenntnis zu sich selbst zurückkehrt. Das wäre aber von der Substanzphilosophie her gedacht. Prozessphilosophisch betrachtet, ist der primäre Geist hingegen keine Substanz, sondern Erkenntnisprozess. Erkenntnis ist weder ein fixer Ausgangspunkt noch ein letzter Zielpunkt. Die Zirkularität zwischen Sein und Erkennen muss demnach nicht als eine Erfahrung oder als ein Sich-Entäußern von etwas verstanden werden, sondern als das Erfahren und Sich-Entäußern selbst. Es ist die Bewegtheit ohne Richtung auf eine Substanz hin oder von einer Substanz her. Trotz dieser Wendung ins Prozesshafte bleibt aber die Geschlossenheit der Zirkularität, ja gerade sie ermöglicht erst die reine Bewegtheit. Während die Geschlossenheit bei Hegel zur absoluten Substanz führt, gelangt sie bei Rescher zum absoluten Prozess. Doch als absoluter gefasst, wird der Prozess wieder sozusagen substanzhaft. Ist der absolute Prozess nicht etwa das Universum? Auch wenn man von der Gesamtheit aller Prozesse spricht, hat man doch am Ende das eine Universum. Oder gemäß dem Primat des Erkennens, also im Sinne Reschers: Die Totalität der Erkenntnisprozesse, ist das nicht der eine Geist? Und sind dann nicht letztlich das Universum und der Geist identisch der eine absolute Prozess, der die Polarität von Sein und Erkennen übersteigt? Was ganz unscheinbar und pragmatisch beginnt, endet im monistischen Idealismus. Will die Prozessphilosophie hier nicht in die alten Muster der sogenannten Substanzphilosophie zurückfallen, darf sie den Zirkel zwischen Sein und Erkennen nicht schließen.

Beide Probleme hängen natürlich zusammen. Rescher kann den Zirkel nur schließen, weil er im Erkenntnisprozess den Anfangs- und Endpunkt der Zirkelbewegung gefunden hat. Und umgekehrt kann er den Primat des Erkenntnisprozesses nur behaupten, wenn es keine Seinsprozesse gibt, die nicht in Funktion zur Erkenntnis stehen. Somit gibt es hier nur eine Doppellösung: Verzicht auf jeglichen Primat und offener Zirkel zwischen Sein und Erkennen. Dies würde letztlich eine Stärkung der Prozessphilosophie bedeuten: Die reine Bewegtheit zwischen Sein und Erkennen wird aus ihrer substanzhaften, in sich geschlossenen Reinheit gelöst und wird vom Zwang befreit, sich entweder

auf das absolute Sein oder das absolute Erkennen reduzieren zu müssen. Prozess in seinem höchsten Begriff ist eine Bewegung, die sich auf nichts reduzieren lässt, die sich nicht abschließen lässt. Der Prozess zwischen Sein und Erkennen ist dann nicht mehr ein richtungsloses Fließen, das als Ganzes eine absolute Substanz ausmacht, sondern ist gerichtet, d. h. hat einen Ausgangs- und Endpunkt, auf die er aber nicht reduziert werden kann, die ihm also transzendent bleiben.

Der Lösungsvorschlag von Weekes geht in diese Richtung. Mit einem Verzicht auf Primat und Reduktion will er den prozessphilosophischen Ansatz stärken, um so den Zirkel zwischen Sein und Erkennen aufrechtzuerhalten. Er ersetzt daher die Primacy-Variante Reschers durch die Priority-Variante der konzeptuellen Prozessphilosophie, ersetzt also Reduktion durch Abhängigkeit, und kann so das Erkennen parallel zum Sein stellen:

In the same way that the dependence of things on process implies that process transcends things, it may be that the dependence of our understanding of things on the idea of process implies that the idea of process transcends our understanding.<sup>26</sup>

Weekes nennt es „die epistemologische Konsequenz der ontologischen Priorität des Prozesses“ („the epistemological consequence of the ontological priority of process“), dass die Gegenstände unserer Erkenntnis nicht auf den Erkenntnisprozess zurückgeführt werden können. Ansonsten müsste man die Dinge der Realität mit den Erkenntnisgegenständen gleichsetzen, „als Realität, die für uns existiert“ („as reality exists for us“), und die ontologische Priorität des Prozesses verkommt zur pseudo-ontologischen. Wenn aber die Gegenstände unserer Erkenntnis von den Erkenntnisprozessen bloß abhängen, so dass diese Prozesse der Erkenntnis selbst transzendent bleiben, ist ein Schließen des Kreises zwischen Sein und Erkennen nicht mehr möglich, ich führe Weekes weiter: es kommt zur Polarität. So wie die Erkenntnisgegenstände von Erkenntnisprozessen abhängen, die aber offen bleiben für ontologische Prozesse, so sind auch die Dinge der Realität über die ontologischen Prozesse offen für die epistemischen. Reale Dinge und Erkenntnisgegenstände sind also einander zugeordnet, wie sich ontologische und epistemische Prozesse zueinander verhalten. Und dieses Verhältnis besteht in nichts anderem als in ihrer gegenseitigen Nicht-Reduzierbarkeit, in ihrer Polarität. Die Einsicht in dieses negative Verhältnis und das davon abhängende Wissen um außermentale Realität ist dann aber keine Erkenntnis, die vom Erkenntnisprozess abhängt, sondern ist der transzendente Erkenntnisprozess selbst, so wie er in der Negation dennoch unserem erkennenden Geist immanent ist, nämlich als „Intuition“ („intuition“). Für Weekes ist der epistemologische Begriff der Intuition ein zentraler Begriff der Prozessphilosophie. Ihm entspricht auf der ontologischen Seite der Begriff der „Offenbarung“ („revelation“): Das Verhältnis der Nicht-Reduzierbarkeit ist auch auf Seiten des Seins nur ein Negatives, Seinsprozess nicht selbst als ein Seiendes, sondern als ein sich in das Nicht-Seiende

---

26 Weekes, *Process Philosophy*, S. 229.

Offenbares. Abhängig davon sind die Dinge der Realität offen dafür, als epistemische Gegenstände offenbar zu werden. Mit den Begriffen der Intuition und Offenbarung schließt sich Weekes der Tradition von Henri Bergson, William James und Alfred North Whitehead an, deren favorisierte Prozessphilosophie er von derjenigen von Rescher unterscheidet.<sup>27</sup>

### V.2.3 Koinzidenz durch Priorität

Dynamik des Seins in dieser Whitehead-Richtung der Prozessphilosophie meint demnach nicht, dass die Seinsprozesse, von denen alles Seiende abhängt, von den epistemischen Prozessen geschieden sind – um dann doch letztlich auf sie zurückgeführt zu werden –, sondern dass diese ontologischen Prozesse mit den epistemischen in einem ursprünglichen polaren Zusammenhang stehen, und zwar auf eine das Sein und das Erkennen transzendierende Weise. Dynamik bedeutet dann im Letzten die zirkuläre Bewegung zwischen dem Seins- und Erkenntnisprozess, die sowohl den Dingen der Realität wie auch unseren Erkenntnisgegenständen zugrunde liegt. Alles hängt nun davon ab, dass die Polarität durchgehalten wird und die Zirkularität eine offene bleibt. Dies ist aber bei Weekes am Ende fraglich. Er beschreibt nämlich den Prozess der Prozesse, jene letzte Dynamik, nicht als Polarität, sondern als Identität, als das eine Prozess-Paradigma, das für Sein und Erkennen dasselbe ist:

For Bergson, James, and Whitehead, the original and motivating insight is precisely that the conceptual and ontological versions of the process paradigm are one and the same if process has *priority*.<sup>28</sup>

Die Zirkularität zwischen Sein und Erkennen wird so, wie bei Rescher, zur reinen Bewegtheit geschlossen, Koinzidenz statt Polarität. Intuition und Offenbarung sind der eine identische Prozess. Sie „erlauben, dass Subjekt und Objekt in einem unvermittelten Gefühl der transzendenten Realität koinzidieren“ („allowing subject and object to coincide in an unmediated feeling of transcendent reality“).<sup>29</sup> Und mit dem „unvermittelten Gefühl“ („unmediated feeling“) ist gar ein Umschlag des Prozesses von der Transzendenz in die Immanenz angezeigt. Man muss sich entscheiden: Ist das Gefühl, die Intuition, ein Seinsprozess oder ein Erkenntnisprozess?

Hierzu ein Beispiel zur Veranschaulichung: Ein Stein fällt auf die Erde. Dies ist ganz substanzhaft gedacht. Die Substanz des Steines hat die Eigenschaft, auf die Erde zu fallen und die Substanz der Erde hat die Eigenschaft, dass der Stein auf sie fällt. Prozessphilosophisch kann man nun sagen, dass dieser dingliche Vorgang in der Realität von Prozessen abhängt, die das Substanzhafte übersteigen. Das Fallen des Steines auf die Erde ist nämlich abhängig von der Gravitation, ohne dass es diese Gravitation selbst wäre. Die Gravitation ist aber keine Substanz, sie ist eine Kraft, eine Beschleunigungsbeziehung,

<sup>27</sup> Vgl. *ibid.*, S. 254–255.

<sup>28</sup> *Ibid.*, S. 263–264.

<sup>29</sup> *Ibid.*, S. 262.

ein Prozess, sie bedeutet die gegenseitige Anziehung von Massen. Gleichzeitig habe ich die Erkenntnis, dass der Stein auf die Erde fällt. Auch diese substanzhafte Erkenntnis ist abhängig, und zwar vom Gravitationsgesetz, sozusagen von der Idee der Gravitation. Ich erkenne das Fallen des Steines, weil mir vorgängig das Gesetz einleuchtet, dass alle schweren Dinge auf die Erde fallen, oder etwas genauer: dass alle Massen sich gegenseitig anziehen, und dass mir diese Anziehung nur wegen der unglaublichen Größe der Erde einseitig als ein Fallen des Steines vorkommt. Das Gravitationsgesetz ist aber keine substanzhafte Idee, es ist epistemischer Prozess. Es ist eine ursprüngliche Bewegung des Geistes, die Weise, wie wir fallende Dinge denken und erkennen können. Die Frage ist nun, wie die Gravitation der Seinsordnung und das Gravitationsgesetz der Erkenntnisordnung zusammenhängen. Ich kann nun das Gravitationsgesetz bestimmen als Intuition, die ich habe, wenn ich eine unvermittelte Erfahrung der Gravitation habe. Umgekehrt beschreibe ich die Gravitation als derjenige Seinsprozess, der von sich aus im Gravitationsgesetz offenbar wird. Auf der Prozessebene sind Sein und Erkennen aufeinander hin geöffnet. Die Erfahrung bringt Objekt und Subjekt prozesshaft zusammen und gewährleistet so die Polarität und nicht-reduktive Zirkularität zwischen dem realen Fallen des Steines und dessen Erkenntnis.

Was nun, wenn ich behaupte, dass Offenbarung und Intuition ein und derselbe Prozess sind, dass es zwischen der Gravitation und dem Gravitationsgesetz zur Koinzidenz kommt? Das nicht anzunehmen, dafür scheint es nämlich zunächst keinen Grund zu geben. Ist die Koinzidenz des prioritären Prozesses nicht der stärkste Garant dafür, dass die Zirkularität zwischen Sein und Erkennen zustande kommt? Nein, ist es nicht, die Zirkularität fällt vielmehr in sich zusammen. Denn es gibt keine Polarität mehr, wenn die Pole koinzidieren. Der Zirkel zwischen Sein und Erkennen wird geschlossen, der Prozess verliert seinen Ausgangs- und Endpunkt, wird zur einen, reinen Bewegtheit und wird somit substanziiert. Will man dann eine Reduktion weiterhin vermeiden, d. h. einen absoluten Dynamismus, auf den alles unterschiedslos zurückgeführt wird, müsste man sich wohl oder übel, gewollt oder ungewollt, offen oder versteckt entscheiden: Die Gravitation ist entweder Seinsprozess oder Denkgesetz. Entweder müsste ich zugeben, dass die gegenseitige Anziehung von Massen in meinem Hirn bewirkt, dass ich das Fallen des Steines erkenne, was ein schwer durchzuhaltender Naturalismus bedeuten würde, oder, was wohl eher annehmbar wäre, ich würde erklären, dass das Gravitationsgesetz dafür verantwortlich ist, dass in der Realität Steine auf die Erde fallen. Wenn man aber bei letzterem unter dem Gravitationsgesetz ein Denkgesetz versteht, so dass die Realität letztlich von epistemischen Prozessen abhängt, liegt Idealismus vor, der dann der Position von Rescher wenig voraus hat.

Was geschieht hier? Die Prozessphilosophie ist angetreten, Dualismen wie den zwischen Naturalismus und Idealismus als zu überwindende Entscheidungssituationen der Substanzphilosophie zu beseitigen, fällt aber selber in einen Idealismus zurück. Warum ist das so? Der Grund wurde schon erwähnt: In der Abgeschlossenheit der reinen Bewegtheit wird der Prozess substanziiert und dann notgedrungen dem Erkenntnissubjekt zugeschlagen. Doch ich frage weiter: Wieso kommt es überhaupt zur reinen Beweg-

heit? Wie gesehen, liegt bei Weekes die Koinzidenz von Seins- und Erkenntnisprozess in deren gemeinsamen Priorität. Zwar kann er aufgrund der Zurückweisung des Primats sagen, dass in einer Erkenntnis „die transzendente Realität des Objekts nicht *tout entier* eingeholt wird“ („the transcendent reality of the object is not recovered *tout entier*“),<sup>30</sup> aber dennoch ist im intuitiven Erkenntnisprozess aufgrund derselben Priorität der Seinsprozess vollständig offenbar. Die Priorität kann aber nur dieselbe sein, weil sie einseitig ist. Für den Seinsprozess ist es nicht notwendig, dass die seienden Dinge tatsächlich von ihm abhängen, ebenso wenig braucht der Erkenntnisprozess die einzelnen Erkenntnisse, die von ihm abhängen. Die Prozesse transzendieren die realen und epistemischen Substanzen, und deshalb steht ihrer Koinzidenz nichts im Wege. Kehren wir zum Gravitations-Beispiel zurück. Wenn ich die Intuition des Gravitationsgesetzes habe, dann habe ich damit nicht schon alle fallenden Dinge der Realität erkannt, die von der Gravitation abhängen, aber ich habe dennoch eine vollständige Erfassung der Gravitation, so dass ich schließlich koinzidierend sagen kann, dass alle Dinge gemäß dem Gravitationsgesetz fallen.

Doch das ist problematisch. Das Gravitationsgesetz gehört nämlich als epistemischer Prozess der Erkenntnisordnung an und nicht der Seinsordnung. Es ist auch nicht gleichermaßen dem Sein transzendent wie dem Erkennen. Es ist nämlich abhängig von bestimmten Erkenntnissen, dass Dinge auf die Erde fallen oder dass sich Dinge gegenseitig anziehen. Wenn ich das Gravitationsgesetz formulieren will, brauche ich vorgängig Erkenntnisse von fallenden Dingen. Auch wenn es letztlich als Intuition von den Erkenntnissen abgehoben bleibt, auch wenn es ein Denkprozess bleibt, sind einzelne Erkenntnisse nötig, in denen es wirksam werden kann. Wenn es ihm aber notwendigerweise zukommt, dass bestimmte Erkenntnisse von ihm abhängen, dann kann es nicht unterschiedslos zugleich ein Seinsprozess sein. Umgekehrt kann man zwar wohl behaupten, dass die Gravitation als ursprünglicher Seinsprozess nicht das Fallen des Steines auf die Erde selbst ist, sondern ihm transzendent ist. Das berechtigt aber noch lange nicht zur Annahme, dass sie nicht zugleich auf gewisse Weise immanent ist. Klar, alleine aus der Substanz des Steines oder der Erde ist der Prozess der Gravitation nicht erklärbar, auch nicht aus der Eigenschaft des Fallens. Vielmehr ist die Gravitation prioritär und bewirkt erst das Fallen. Aber was ist die gegenseitige Anziehung von Dingen, wenn keine Dinge da sind, die sich anziehen? Wir haben uns schon zu fest an die idealistische Koinzidenz der Naturgesetze gewöhnt.<sup>31</sup> Es scheint für uns kein Problem zu sein, dass die Naturgesetze die Realität bestimmen und dadurch absolute Geltung besitzen, unabhängig davon, was tatsächlich in der Realität vor sich geht. Doch es bleibt die Einsicht von Ernst Mach, dass eine Beschleunigungsbeziehung nicht etwas Absolutes ist, sondern abhängig bleibt von den beiden Massen deren Beziehung sie ausmacht. Gäbe es keine Erde und nur den Stein,

---

30 Weekes, *Process Philosophy*, S. 262.

31 Egal ob das Naturgesetz dabei als logischer Satz, als kohärente Theorie oder gar als Universalie gedacht wird. Vgl. Hampe, Michael, *Eine kleine Geschichte des Naturgesetzbegriffs*, Frankfurt am Main 2007, S. 134–142.

könnte der Seinsprozess der Gravitation nicht nur nicht wirksam werden, sondern es gäbe ihn überhaupt nicht. Darüber hinaus ist die Gravitation nicht nur von der Masse des Steines und der Erde abhängig, sondern von allen Massen des Universums überhaupt.<sup>32</sup> Deshalb kann ebenso das Gravitationsgesetz, das sich darauf bezieht, nicht absolute Geltung besitzen, sondern nur soweit, wie die Massen Gegenstände unserer Erfahrung sind, es kommt ihm nur lokale Geltung zu.

Wenn aber die Seinsprozesse von den realen Dingen und die Erkenntnisprozesse von den Gegenständen unserer Erkenntnis abhängen, müssen wir zur Substanzphilosophie zurückkehren? Keineswegs, dafür sind die erreichten Vorteile der Prozessphilosophie zu groß. Es kann durchaus an der Überwindung der unsäglichen substanzphilosophischen Dualismen durch Polarität und Zirkularität festgehalten werden, nur fehlt ein zentraler, vielleicht der wichtigste Teil: die Polarität zwischen Substanz und Prozess. Es sei hier vorweggenommen, dass dies genau der Beitrag des cusanischen Denkens für die gegenwärtige Philosophie der Dynamik sein kann. Nur die polare Gegenseitigkeit von Substanz und Prozess sowohl im Sein als auch in der Erkenntnis verhindert ein Schließen des Zirkels, weil dann der Übergang sich nicht in der Transzendenz der reinen Bewegtheit abspielt, auch nicht bloß immanent, so dass man sich für einen ontologischen oder konzeptionellen Reduktionismus entscheiden müsste, sondern in der Polarität von Transzendenz und Immanenz. Die Mitte muss dann nicht mehr besetzt werden, etwa durch Erfahrung oder Intuition, sie ist vielmehr die Dynamik selbst. Dynamik, nicht mehr als bloße Prozesshaftigkeit, sondern als durch die Substanz gerichtete Bewegung, je anders im Sein und im Erkennen, und nochmals als offene Zirkularität dazwischen, befreit davon, in einem Primat oder einer einseitigen Priorität absoluten Stand gewinnen zu müssen.

#### V.2.4 Einheit des Prozesses

Kehren wir zum Knackpunkt der Prozessphilosophie zurück: wie man ausgehend von einem reinen Prozess zu einer Einheit und Identifizierbarkeit kommt. Hier scheint nämlich das Entscheidende für den philosophischen Begriff der Dynamik zu liegen. Die Dynamik wurde nämlich oben ganz allgemein als Bewegung bestimmt, die die Antriebskraft in sich selbst trägt. Da nun die Prozessphilosophie diese Dynamik nicht als Eigenschaft an den Dingen betrachtet, sondern die Dinge selbst auf sie zurückführt oder von ihr ursprünglich abhängen lässt, ist die Frage also: Wie wird aus der Dynamik ein einheitliches, statisches, stetiges, substanzhaftes Ding? Es ist nun klar, dass für die Beantwortung dieser Frage jenes zweite Element in den Blick kommt, das die Dynamik ausmacht. Es ist nämlich dafür verantwortlich, dass aus der Bewegung Einheit und Identifizierbarkeit entsteht.

---

32 Derselbe Gedankengang von der Verwiesenheit von Masse und Gravitation ist innerhalb der allgemeinen Relativitätstheorie Einsteins mit der Dualität von Materie und metrischem Feld reformulierbar, wenn auch Einstein (erfolglos) versucht hat, diesen Dualismus in einer monistischen Theorie zugunsten der Reduktion jeglicher Materie auf das Feld aufzulösen. Vgl. Weizsäcker, Carl Friedrich von, *Aufbau der Physik*, München/Wien 1985, S. 266–268.

tifizierbarkeit folgt. Man muss also eine gewisse Kraft, eine Neigung, eine Regel- oder Gesetzmäßigkeit der kontinuierlichen Prozesse annehmen, welche die stetigen Substanzen erzeugen. Doch wie kann ich solche Begriffe überhaupt denken, ohne dafür nicht schon vorgängig eine gewisse Einheit und Identität in Anspruch zu nehmen? Hier zeigt sich ein Ähnliches wie eben beim Gegensatz von Prozess und Substanz. Steht der Prozess nicht auch in umgekehrtem Verhältnis zur Substanz, schlägt er selbst in die absolute Substanz um, sei es jenseits des Seins in der Immanenz des Erkennens, sei es in der Koinzidenz doppelter Transzendenz. Ebenso verhält es sich nun beim Gegensatz von Prozess und Einheit. Eine einseitige Priorität oder gar ein Primat des Prozesses führt dazu, dass der Prozess als Ganzer wieder als Einheit erscheint; und zwar als absolute Einheit.

Schauen wir uns dazu die Ausführungen von Rescher an. Sie befinden sich bei seiner Einführung in den Kapiteln über die Einzeldinge, die Universalien und die Naturphilosophie. Die Einheit von Substanzen wird von Rescher zunächst als „individuelle Einzeldinge“ („particular individual things“) bezeichnet. Solche Einheiten gründen nun aber nicht auf einer unterschiedslosen Mannigfaltigkeit, was nicht einzusehen wäre, sondern „auf einer Prozesseinheit“ („in a unity of process“). Die Einheit eines Prozesses unterscheidet sich aber von der substantiellen, insofern als sie nicht etwas ist, dem die Bewegung des Prozesses hinzukommen würde, vielmehr ist sie selbst die Bewegung, „die Prozesseinheit ist selbst prozesshaft“ („the unity of process is itself processual“). Entgegen der Substanzphilosophie hängt also für Rescher die Einheit des Prozesses nicht von etwas Stabilem ab, das während der Prozessbewegung dessen Identität gewährleistet. Es verhält sich genau umgekehrt, der Prozess selber ist es, der aufgrund seines einheitlichen Ereignisses erst zu einer stabilen Einheit wird. Die Einheit eines Einzeldings besteht nicht in dem, „was es *ist*“ („what it *is*“), sondern in dem, „was es *tut*“ („what it *does*“). Einzeldinge sind also nichts anderes als „konkrete Instantiierungen von prozesshaften Strukturen“ („concrete instantiations of processual structures“). ‚Struktur‘ meint dabei dasselbe wie ‚Prozesseinheit‘, Rescher nennt es auch „Bündel von Kräften“ („bundles of powers“).<sup>33</sup>

Es geht hier also um jenes zweite Element der Dynamik, um das, was der Prozessbewegung eine Richtung gibt. Es ist eine bestimmte Einheit, Struktur oder Kraft, die aus einem unterschiedslosen Prozess reiner Bewegtheit eine dynamische Entität macht, d. h. eine gerichtete Bewegung. Ich sehe darin das dynamische Sein als ein echtes ‚Zwischen‘: Prozess als Bewegung von der substantiellen Möglichkeit zur deren Wirklichkeit; und Substanz nicht anders als selbst in prozesshafter Verwirklichung. Bei Rescher hingegen ist die Dynamik reiner Prozess, auch als Einheit. Aber welche Erklärung hält er bereit für eine Bewegungsrichtung, die ohne mehr oder weniger stabilen Ausgangs- und Endpunkt zustande kommt? Enttäuschenderweise keine. Aber vielleicht will er hier gar nichts erklären, weil es für ihn gar keine Erklärung braucht. Er vergleicht die physischen Dinge mit „Stabilitäts-Wellen in einem Prozess-Meer“ („stability-waves in a sea of process“). Wenn ich aber eine Welle auf dem Meer beobachte, welche Prozessein-

---

33 Vgl. Rescher, *Process Metaphysics*, S. 52–54.

heiten kann ich da identifizieren, die diese Welle zustande bringen? Welche Strukturen muss ich berücksichtigen, welche Kräfte in diesem Kräftemeer wirken tatsächlich auf die Welle? Kann ich überhaupt Abgrenzungen vornehmen oder ist nicht irgendwie der ganze Ozean beteiligt an dieser kleinen Welle? Wenn dem so ist, muss ich aber zugeben, wie immer die gesuchte Prozesseinheit aussehen mag, sie liegt begründet in der Einheit des Prozesses als Ganzem. Erst in der Totalität aller Prozesse, im Prozess der Prozesse, findet jede Prozesseinheit, die zur Substanz führt, ihren Halt. In der Tat scheint dies die Lösung Reschers im weiteren Verlauf seines Buches zu sein und es bestätigt sich meine obige Vermutung: alles drängt bei ihm auf einen absoluten Prozess.

Es beginnt damit, dass Rescher die Prozesseinheit als Kontinuum beschreibt. „Die Identität der Dinge ist diskret“ („The identity of things is discrete“), während „die der Prozesse kontinuierlich ist“ („that of processes is continuous“). Letztere ist deshalb eine nicht abgeschlossene und befindet sich in ständigem Fluss, in ihr gleitet alles ineinander über.<sup>34</sup> Dabei schließt sich Rescher der Überzeugung von Charles Sanders Peirce an, dass

[...] a true continuum is something whose possibilities of determination no multitude of individuals can exhaust.<sup>35</sup>

Ein Kontinuum ist unendlich teilbar. Die Möglichkeiten, Abgrenzungen vorzunehmen, sind unerschöpflich. Wenn die Prozesseinheiten auf dem Kontinuum gründen, muss man sie sich also nicht als eine Bewegung von A nach B vorstellen. Ihre Abgrenzung und Individualität erhalten sie nicht von einem Ausgangs- und Zielpunkt, sondern von ihrer „unendlich sich vergrößernden inneren Komplexität“ („unendingly deepening inner complexity“). Rescher bezeichnet sie deshalb als „systemische Ganzheiten, gebildet aus untergeordneten Prozessen“ („systemic wholes comprised of subordinate processes“), eine Ganzheit analog eines Organismus, aber nicht wie ein Ganzes aus Teilen besteht, vielmehr als ein „Gesamtergebnis“ („aggregate result“) von kleineren Prozessen, die miteinander in produktiver Relation stehen. Gemäß dem Kontinuum sind solche Ganzheiten natürlich auch wiederum Unterprozesse und stehen in Relation zu anderen. Prozesse weisen somit stets eine doppelte Struktur auf: eine innere, welche die Charakteristik einer bestimmten Prozessanhäufung meint; und eine äußere, die den Prozess im Gefüge mit allen anderen Prozessen verortet. Rescher spricht von einer „hierarchischen Versammlung der Mikro- zu Makroeinheiten“ („hierarchic assemblage of micro- into macro-units“).<sup>36</sup>

Gründet demnach die Einheit von Prozessen in dem einen, ganzen, universalen Makroprozess? Sie gründet ja für Rescher explizit nicht auf „atomaren Prozesselementen“ („atomic process-units“). Gegen unten hin ist nur die Unendlichkeit des Kontinuums.<sup>37</sup> Tatsächlich, sein Kapitel über die „Process Philosophy of Nature“ beginnt Rescher mit dem folgenden Grundsatz der prozessphilosophischen Naturphilosophie:

34 Vgl. Rescher, *Process Metaphysics*, S. 53.

35 Peirce, *Collected Papers*, vol. 6, sect. 6.169, zitiert nach: *ibid.*, S. 56.

36 Vgl. *ibid.*, S. 54–56.

37 Vgl. *ibid.*, S. 55, 89–90.

The basic idea of the process is to view the world as a unified macroprocess that consists of a myriad of duly coordinated subordinate microprocesses.<sup>38</sup>

Dieser universale Makroprozess ist eine „alles-einschließende Fusion“ („all-inclusive fusion“), „ein riesiger, allumfassender Megaprozess“ („one vast, all-encompassing mega-process“).<sup>39</sup> Er ist letztlich die gesuchte Einheit. Seinetwegen gibt es ein innen und außen, ein oben und unten, d. h. wegen ihm ist alle Bewegung gerichtet. Er ist Grund der „Entstehung von Ordnung“ („origination of order“), einer „gesetzmäßigen Ordnung“ („lawful order“), einer „programmierten Entwicklung“ („programmed development“). Denn er selbst als Prozess ist „die Ausbreitung aller Prozesse“ („the diffusion of processes“).<sup>40</sup> Dass sich Prozesse „gegenseitig zu weiteren verbundenen Anhäufungen organisieren“ („organize one another into larger interconnected clusters“),<sup>41</sup> bedeutet also nichts anderes, als dass sie Unterprozesse des universalen Megaprozesses sind. Den Mikroprozessen kommen also Einheit, Gesetzmäßigkeit und Kraft allein deshalb zu, weil sie in gegenseitiger Relation selbst jener Makroprozess sind. Und weil die Einzeldinge auf den Mikroprozessen beruhen, gelangt Rescher schließlich zu der Erkenntnis, dass die Dinge wie Stabilitäts-Wellen auf dem einen großen Prozess-Meer sind. Die Kontinuität ihrer Existenz gründet in der einen Prozess-Kontinuität, ihre partikulären Kräfte werden durch „die Tätigkeit von Feldern und Kräften gegründet, welche die Natur in ihrer Gesamtheit durchdringen“ („the operation of fields or forces that pervade nature at large“).<sup>42</sup>

Letzteres ist sehr erhellend für den Stellenwert der Dynamik innerhalb der Prozessphilosophie. Es bestätigt sich hier nämlich, dass in der Prozessphilosophie die Dynamik auf bloße Prozesshaftigkeit zurückgeführt wird. Die Dynamik, in ihrer allgemeinen Bedeutung, unterscheidet sich von der reinen Bewegtheit dadurch, dass sie ihre Antriebskraft in sich selbst trägt, woher ihre Bewegung eine Richtung erhält. Bei Rescher hingegen ist die Bewegung zwar auch gerichtet, aber die Antriebskraft trägt sie nicht in sich selbst. Oder sie trägt sie vielleicht in sich selbst, aber es nicht die ihrige. So geht die Eigenständigkeit und Eigenwirksamkeit des dynamischen Seienden, dieses ‚Sich selbst nach seiner eigenen Substanz richten‘, verloren. Denn letztlich sind es die Felder und Kräfte des Gesamtprozesses, die im Einzelprozess wirken. Der Gesamtprozess seinerseits ist aber nichts anderes als die eine, kontinuierliche, reine Bewegtheit, die von nirgendwo ihre Richtung erhält, sondern selbst die richtungslose Richtung ist. Das heißt, dass es bei Rescher allein der Gesamtprozess ist, der eigenständig und eigenwirksam ist, dass aber diese eigene Antriebskraft in der Unendlichkeit des Kontinuums sogleich wieder verschwindet. Die reine Bewegtheit treibt sich selbst zur reinen Bewegtheit an. Oder mit den Worten von Rescher, als er von der Ordnung der Welt spricht:

---

38 Ibid., S. 84.

39 Ibid., S. 86, 94.

40 Vgl. *ibid.*, S. 92–93.

41 Ibid., S. 86.

42 Vgl. *ibid.*, S. 89.

After all, order as such has an inherent tendency to self-perpetuation and self-propagation. Once order comes into being (in however unforeseeable and fortuitous a way) it tends to be self-potentiating, given the self-propulsive nature of most forms of natural process<sup>43</sup>

Rescher kann nicht erklären, wie Ordnung überhaupt in die reine Bewegtheit kommt, er weiß aber, dass Ordnung hier nur bedeuten kann, dass die reine Bewegtheit sich auf sich selbst bezieht, als Selbst-Bewahrung, Selbst-Vermehrung und Selbst-Wirksamkeit. Und in diesem Selbstbezug liegt dann der Selbst-Antrieb, d. h. die Dynamik, aller Prozesse begründet. Auf diese Weise kann Rescher zwar die Eigenwirksamkeit der Prozesse durchaus stark machen. Er spricht von einem „inneren Impetus“ („inner impetus“) der Prozesse, sich selber zu realisieren, sich selbst „zu seiner eigenen vollsten Aktualisierung“ („to its own fullest actualization“) zu bringen. Dies umfasst die Entwicklung hin zu einer immer reicheren und komplexeren Prozessstruktur, sowie gar die Kreativität, neue Prozesse zu erzeugen. Aber trotzdem, mit dieser vollsten Aktualisierung meint Rescher nicht mehr als die „eigene anhaltende Realisierung“ („own ongoing realization“) eines Prozesses. Trotz ihrer Eingebundenheit in den universalen Prozess, oder gerade deswegen, gelangt deren Dynamik nicht über eine „reflexive Selbst-Orientierung“ („reflexive self-orientation“) hinaus.<sup>44</sup>

Für mich ist das aber kein Stark-Machen der Dynamik, vielmehr ihre Aufhebung zur reinen Bewegtheit. Zur Veranschaulichung kann ich mein obiges Beispiel des Sisiphos weiterführen. Wenn bei Sisiphos, diesem, wie wir sagten, dynamischen Arbeitnehmer, die ganze Antriebskraft zum Arbeiten allein in der Selbst-Erhaltung als Arbeitnehmer liegt, d. h. im Interesse, seinen Arbeitsplatz zu behalten, können wir ihn dann noch einen dynamischen Arbeitnehmer nennen? Wohl kaum, denn der eigentliche Antrieb seiner hervorragenden Leistungen liegen in diesem Fall nicht in ihm selbst, sondern etwa in der knallharten Personalpolitik seines Arbeitgebers oder im Umstand, dass die Arbeitsplätze vom erwirtschafteten Ertrag abhängen. Wie dem auch sei, arbeiten um zu arbeiten, das ist keine Dynamik, das ist rein Bewegtheit, eine Bewegtheit, die in sich selbst steht, die also statisch wird, sich selbst substanziiert.

Genau das ist schließlich die letzte Konsequenz von Reschers Prozessphilosophie: die unendliche, kontinuierliche Bewegung als statische Einheit. Der Mega-Prozess ist nichts anderes als die Mega-Substanz, auf die alle Bewegung im Universum zurückgeführt wird. Wenn man die Substanzen von Anfang an als ontologisch zweitrangig behandelt, kann die Prozessphilosophie am Ende nur noch in der absoluten Substanz ihren Halt finden. Wer diese Konsequenz nicht ziehen will, hat schwierige Probleme zu lösen: 1) Wenn die Einheit eines Prozesses darin besteht, komplexe Subprozesse zu vereinen und selbst Subprozess zu sein, wie gelangt man überhaupt zur Einheit des universalen Prozesses, der ja nicht ein Subprozess eines weiteren Prozesses ist? 2) Wenn das Kontinuum aber nicht nur gegen unten, sondern auch gegen oben unendlich gefasst wird, wie gelangt man jemals vom Kontinuum zu einer Einheit? 3) Wie kann man ohne Fixpunkte bei einem

43 Rescher, *Process Metaphysics*, S. 93.

44 Vgl. *ibid.*, S. 78, 85, 93, 101.

Kontinuum von einem Oben und Unten sprechen sowie von hierarchischer Ordnung und Komplexität?<sup>45</sup> Eine Ontologie ohne Substanz ist einfach nicht machbar, und wenn die Prozessphilosophie die Dynamik des Seins stark machen will, dann sollte sie nicht mit dem Substanzbegriff brechen, sondern mit dem Begriff des Primats, und lieber von Polarität sprechen. Das käme letztlich dem Prozess als Prozess zugute. Nur in Polarität zur Substanz, d. h. nur wenn ihm ein Bezug zur Substanz notwendig ist, kann er frei von versteckten Substanziierungen wahrhaft Prozess sein. Bewegung muss von etwas her und auf etwas hin gerichtet sein, damit sie nicht in sich selbst erstarrt.

### V.2.5 Absolute Erkenntnisdynamik

Nach dem oben beschriebenen konzeptuellen Reduktionismus ist jedoch klar, dass Rescher mit dem universalen Dynamismus, der absolut in sich selbst steht, einen Erkenntnis-Dynamismus meint. Die individuellen Einzeldinge erhalten ihre Einheit und Identität von übergeordneten Erkenntnisprozesseinheiten. Zwar macht Rescher auch hier wiederum die Unterscheidung von zwei Arten von Prozessphilosophie, deren erstere die Einheit der Dinge aus Seinsprozessen erklärt. Er nennt diese ontologische Richtung „kausaler Prozessismus“ („causal processism“), der gemäß das Existieren eines Dinges als einheitliche Substanz nichts anderes ist als ein „*actus essendi*“, gefasst als ein „In-Erscheinung-Treten“ („putting in an appearance“). Ein Ding ist ein Seinsprozess, „der sich selbst in die Realität entwirft“ („projecting itself into reality“). Diese Position deckt sich mit dem, was Rescher oben „ontologischer Reduktionismus“ genannt hat. Die Einheit der Dinge liegt hier letztlich in der Einheit des universalen Seinsprozesses begründet und bedeutet nicht mehr als eine Welle auf dem unendlichen Ozean des reinen Seinsaktes, dessen Identität in seiner Unendlichkeit selbst liegt. Rescher hält aber die zweite Richtung für viel plausibler, nämlich den „konzeptuellen Prozessismus“ („conceptual processism“). Nach dieser Richtung bestehen die Dinge nicht einfach in dem, was sie sind, sondern in dem, was sie tun. Das heißt, Dinge werden hier nicht auf primäre Seinsprozesse zurückgeführt, vielmehr nur in deren Abhängigkeit gesehen. Was sie tun, ergibt sich nämlich nicht kausal aus dem bloßen Seinsakt, es verhält sich gerade umgekehrt: Erst was ein Ding tut, erklärt, was ein Ding ist. Um aber zu bestimmen, was ein Ding tut, braucht es „identifizierende Prozesse“ („identificating processes“), die seinen bloßen Seinsakt transzendieren, die also nicht ontisch, sondern noëtisch sind. Prozesse sind nicht ontologisch, sondern „konzeptuell fundamental gegenüber den Dingen“ („conceptually fundamental vis à vis things“).<sup>46</sup>

45 Solche Einwände gegen die Anti-Substanz-Haltung der Prozessphilosophie sind lange vor dem Buch Reschers immer wieder erhoben worden. Ein Beispiel dafür ist: Reck, Andrew J., Substance, Process, and Nature, in: *The Journal of Philosophy* 55 (1958), S. 762–772. Man findet dort sowohl den Vorwurf der Substanziierung (S. 766–767) als auch die Frage nach der Einheit eines Kontinuierlichen überhaupt (S. 768–769).

46 Vgl. Rescher, *Process Metaphysics*, S. 57–59.

Diesen konzeptuellen Prozessismus gibt es aber wiederum in zwei Untervarianten. Beiden gemeinsam ist die Überzeugung:

Identity rests on identifiability, and identification is something interactional – that is, it involves being identifiable as a single unit by an interagent.<sup>47</sup>

Die Frage ist nur, wer oder was dieser „interagent“ ist, von dem jene Identifizierbarkeit abhängig ist, und hierin unterscheiden sich die beiden Untervarianten. Die erste steht in der Tradition von Whitehead. Diese lehnt zwar den Materialismus ab, der im kausalen Prozessismus steckt, kann aber dennoch eine ontologische Erklärung der Identifizierbarkeit liefern. Die Lösung liegt darin, „dass konkrete Dinge nicht nur erfahrbare, sondern ebenso irgendwie erfahrende Gegenstände sind“ („that concrete things are not just experientiable but also somehow experiencing items“). Das passt genau zu der oben beschriebenen Koinzidenz bei Weekes. Sein und Erkennen sind füreinander offen, weil sie in der Erfahrung koinzidieren. Was im eigentlichen Sinne für den universalen Prozess gilt, bedeutet nun im Einzelnen, dass durch die gegenseitige Interaktion der Seinsprozesse die Dinge immer auch „Subjekte der Erfahrung“ („subjects of experience“) sind. Die Einheit und Identität der Dinge liegt also im prozesshaften Sein selbst begründet, und nicht erst „im Geist“ („in the mind“), d. h. die identifizierende Wahrnehmung geschieht „nicht bewusst“ („not consciously“), jedenfalls nicht notwendigerweise; gerade darin besteht ihre Öffnung auf die Erkenntnis. Umgekehrt ist Erkenntnis auf das Sein hin offen, weil sie auf Gegenstände gerichtet ist, ja selbst Gegenstand ist. Sie ist nicht reines, prozesshaftes Subjekt, sondern, sofern sie eine Wahrnehmung mit umfasst – diesmal eine bewusste – ist sie selbst auch Erkenntnisobjekt.

Für Rescher hingegen, der die zweite Untervariante vertritt, gibt es keinen Zweifel, „Wahrnehmung ist ein Geist-bezogener Prozess“ („perception is a mind-involving process“). Es zeigt sich wiederum, wenn dem Erkenntnisprozess der Primat zukommt, dann gerät die Erfahrung in deren Funktion und ist dann nicht in der Lage, ernsthaft die Mitte einer Zirkularität von Sein und Erkennen auszumachen. Die Identifizierung der Dinge ist allein Sache der Erkenntnis. Bevor das Ganze aber in einem extremen Idealismus endet, meldet sich erneut der Realismus Reschers zu Wort. Die Priorität der ontologischen Prozesse bleibt bestehen. Auch wenn Erfahrung ein mentaler Akt ist, muss vorgängig etwas in Realität sein, das erfahren werden kann. So wie aber ein Erfahrbares noch nicht tatsächliche Erfahrung bedeutet, genauso verhält es sich mit der Identifizierbarkeit. Die Identität eines Dinges, die durch einen mentalen Makroprozess von vielen Erkenntnisprozessen zustande kommt, ist in der Realität nur eine potentielle. Nichtsdestotrotz bedeutet diese Erfahrbare eine gewisse Einheit, durchaus eine Einheit, die durch die Interaktion von Seinsprozessen besteht. Aber sie bleibt eine Prozesseinheit, die nur in Möglichkeit steht, bis mentale Prozesse sie tatsächlich als solche identifizieren.<sup>48</sup> Rescher bringt seinen Idealismus-Realismus auf den Punkt:

---

47 Rescher, *Process Metaphysics*, S. 56.

48 Vgl. *ibid.*, S. 59–60.

The salient point is that process philosophers tend to be realist about processes but idealist about substances.<sup>49</sup>

Hier scheint der Zirkel zwischen Sein und Erkennen in einen Dualismus auseinanderzubrechen. Auf der einen Seite, der Seite der Realität, befinden sich die Seinsprozesse, „mit ihrer eigenen Einheit, Identität und Struktur, unabhängig von uns“ („with a unity, identity, and structure of their own, independent of us“) und für unser Erkennen an sich unzugänglich. Sie verursachen die Dinge, sind sie aber nicht. Sie bestehen in innerer Komplexität und gegenseitiger Interaktion.<sup>50</sup> Diese Seite tendiert auf einen Naturalismus der reinen Bewegtheit hin. Man kann bei ihnen zwar „physische, chemische, biologische und psychologische Aspekte“ („physical, chemical, biological, and psychological aspects“) ausmachen, aber letztlich sind es „integrative Ganzheiten“ („integrated wholes“), und zwar „miteinander verbunden“ („connected one another“).<sup>51</sup> Am Ende bleibt der eine, universale, kontinuierliche, kausal-determinierte Gesamt-Seinsprozess, was in letzter Konsequenz zum ontologischen Reduktionismus führt. Er umfasst nämlich sogar die mentalen Prozesse, sofern sie „in den Arbeitsabläufen eines Hirns“ („in the workings of a brain“) verkörpert sind.<sup>52</sup>

Auf der anderen Seite, steht das andere Extrem des konzeptuellen Reduktionismus, das in Richtung eines veritablen Idealismus tendiert. Ausgehend vom Argument, dass mentale Prozesse, wie „Identifikation, Erklärung, Klassifikation und desgleichen“ („identification, explanation, classification, and the like“), wesentlich sind für die substantielle Identität und Einheit,<sup>53</sup> gelangt Rescher zum Schluss:

If, indeed, there is no entity without identity, if to be a particular thing is to be identified as such, then even material particulars are conceptually (albeit not causally) dependent on the actual or potential operation of mental processes.<sup>54</sup>

Aber eben, aus Abhängigkeit wird Reduktion. Denn wie sollen Seinsprozesse kausal wirken, wenn Erkenntnisprozesse die Substanzen bis in ihr Sein bestimmen? Die Konsequenz ist hier, dass der universale, kontinuierliche Prozess ein mentaler Prozess ist, der dann auch ganz idealistisch die Seinsprozesse mit umfasst; und der Realismus hängt in der Luft. Diese Konsequenz folgt darauf, dass die Prozesseinheit aus ihrer inneren Komplexität besteht, die aber eine systematische, d. h. konzeptuelle ist:

Processual identity and unity is not [...] ‚ontological‘ but endlessly diversified in line with the taxonomic variability of the processes at issue.<sup>55</sup>

---

49 Ibid., S. 58.

50 Vgl. *ibid.*

51 Vgl. *ibid.*, S. 55.

52 Vgl. *ibid.*, S. 85.

53 Vgl. *ibid.*, S. 58.

54 *Ibid.*

55 Rescher, *Replies*, S. 297.

Um zu zeigen, dass die Prozesseinheit in ihrer unendlichen Systematik liegt, bemüht Rescher die Unterscheidung von Dasein und Sosein: Das Dasein einer Prozesseinheit ist zwar eine ontologische Angelegenheit, ihr Sosein aber „ist vielmehr systematisch als ontologisch“ („is rather taxonomic than ontological“).<sup>56</sup> Das Sosein eines Prozesses besteht aber in seiner inneren Komplexität. Also:

The ongoing development of taxonomic complexity is a key feature of the world.<sup>57</sup>

Es mag ein endliches System von Prozessen geben, von dem die endliche Welt der Substanzen abhängt, in seiner „operationalen oder funktionalen Komplexität“ („operational or functional complexity“) weist es aber „eine unendliche Kompliziertheit“ („an infinite intricacy“) auf, die in der Unendlichkeit des Kontinuum gründet. Eine unendliche Komplexität lässt sich aber im bloßen Dasein von Seinsprozessen nicht finden. Vielmehr handelt es sich hier um eine „unendliche *kognitive* Tiefe“ („infinite *cognitive* depth“). Die innere Komplexität der Seinsprozesse selbst ist also eine systematisch-konzeptuelle.<sup>58</sup> Das heißt, Seinsprozesse werden auf Erkenntnisprozesse zurückgeführt. Man kann die Prozessphilosophie Reschers nicht anders interpretieren. Er lässt sich schließlich zu der Aussage hinreißen, dass auch das Dasein einer Prozesseinheit doch nicht so ganz eine ontologische Angelegenheit ist, sondern „plausibler eine konzeptuelle“ („more plausibly a conceptual one“).<sup>59</sup>

Die Konsequenzen, die man daraus ziehen kann, sind am Ende tatsächlich idealistisch: Wenn Seinsprozesse in ihrem Dasein und Sosein durch mentale Prozesse bestimmt sind, erscheint das Sein nur als das rohe Nichts, in das hinein der Geist die endlichen Substanzen entwirft. Dass mentale Prozesse Seinsprozesse sind, bedeutet dann lediglich, dass sie sich ins Nichts ausstrecken, in die Andersheit und Potentialität. Der Geist für sich hingegen ist reine Aktualität, reine Bewegtheit, die unendliche Kontinuität selbst, er ist das absolute Erkenntnissubjekt. Und wenn Rescher den Geist als „einen großen Megaprozess“ („a large megaprocess“) beschreibt, d. h. als einen unter mehreren, dann muss er wenigstens zugeben, dass diesem das absolute Erkenntnissubjekt irgendwie immanent sein muss. Denn der Geist ist nicht nur eine Prozesseinheit, sondern selbst der „prozessuale Einiger“ („processual unifier“).<sup>60</sup> Er ist es, der die systematische Komplexität der Prozesse schafft, die er in seiner unendlichen Kontinuität in sich selbst trägt. Er hat zwar keine absolute Erkenntnis als Gegenstand, aber sein Erkennen als Prozess ist absolut. Er steht in sich selbst, und deshalb ist er am Ende Substanz.

---

56 Rescher, Replies, S. 297–298.

57 Rescher, Process Metaphysics, S. 80.

58 Vgl. *ibid.*, S. 79–80.

59 Rescher, Replies, S. 297.

60 Vgl. Rescher, Process Metaphysics, S. 109.

### V.2.6 Identitätslogik

Die Auflösung der substantiellen zur prozesshaften Einheit führt also letztlich zur reinen Bewegtheit und in einem Umschlag zurück in die absolute Substanz. Zu dieser Erstarrung und Substanziierung des Prozesses kommt es, weil Rescher in formaler Hinsicht Einheit und Identität gleich denkt wie die sogenannte Substanzphilosophie. So wie letztere die Einheit der Substanz als Identität fasst, so macht es Rescher mit der Einheit des Prozesses. Es ist ein Denken gemäß einer Identitätslogik, d. h. einer Logik, die die Einheit als in sich geschlossene Identität begreift. Leitendes Prinzip einer solchen Logik ist der Identitätssatz. Eine Einheit A ist also mit sich selbst identisch, und verschieden von allem, was nicht A ist. Weil aber das, was A ist, durch seine Identität mit sich selbst, d. h. durch seine In-sich-Geschlossenheit, vollkommen bestimmt ist, wird auch das, was nicht A ist, vollkommen bestimmt. Nicht-A ist alles andere als A. Die Logik, die daraus folgt, ist eine sogenannte zweiwertige Logik. Entweder es ist wahr, dass A der Fall ist, oder es ist wahr, dass A nicht der Fall ist, eine dritte Möglichkeit ist ausgeschlossen. A und Nicht-A sind also kontradiktorische Gegensätze. Wendet man eine solche Logik auf das Sein an, betreibt man demnach Ontologie als Identitäts-Onto-Logik, dann gibt es nur die zwei Möglichkeiten: Substanzphilosophie oder Prozessphilosophie, d. h. entweder Substanz als Prozess oder Prozess als Substanz. In beiden Fällen ist die Substanz dem Prozess transzendent, nur dass sie im ersten Fall eine prioritäre, und im zweiten Fall eine abhängige Einheit ist.

Schauen wir uns zunächst die Identitätslogik der Substanzphilosophie an. Rescher unterzieht sie der Kritik. Er stützt sich hierbei auf ein Argument von Seibt,<sup>61</sup> das zwischen drei Prinzipien der Substanzphilosophie einen Widerspruch aufdeckt. Die Prinzipien sind 1. die transtemporale Identität einer Substanz, 2. die qualitative Identität und 3. die temporale Veränderung der Qualitäten. Das Argument: Wenn die Eigenschaften einer Substanz sich mit der Zeit verändern, Substanzen aber nur dann numerisch identisch sind, wenn sie auch qualitativ identisch sind, so steht dies im Widerspruch zur Ansicht, dass Substanzen durch die Zeit hindurch identisch bleiben. Rescher bemüht sich, diesem erschreckend simplen Argument in einer formallogischen Darstellung Gewicht beizumessen, aber am Ende bleibt der Gedanke: Wenn sich eine Eigenschaft der Substanz verändert, ist die Substanz zugleich identisch, weil Substanz, und nicht identisch, weil verändert. Rescher verwirft deswegen gleich die ganze Substanzphilosophie.<sup>62</sup>

Doch es ist hier wohl nicht die Substanz selbst, die das Problem schafft, sondern ihre Identität. Das Argument ist nur gültig, wenn die Identität einer Substanz so gefasst wird, dass sie kontradiktorisch zur Veränderung steht. Genau das ist aber problematisch. Der entscheidende Schritt des Arguments liegt in der Beschreibung der Eigenschaftsveränderung: Eine Substanz x hat sowohl zur Zeit T als auch zur Zeit T' die Eigenschaft F, wobei gemäß dem dritten Prinzip F sich durch die Zeit verändert. Rescher schließt dar-

61 Vgl. Seibt, Johanna, *Towards Process Ontology. A Critical Study in the Premises of Substance Ontology*, Pittsburgh 1990, 303ff, zitiert nach: Rescher, *Process Metaphysics*, S. 64.

62 Vgl. *ibid.*, S. 64–65.

aus, dass  $x$  in  $T'$  die Eigenschaft nicht- $F$  hat. Dazu ein Beispiel, bleiben wir bei Sisiphos. Früher hatte Sisiphos schwarze Haare. Heute hat er zwar immer noch schwarze Haare, aber das Schwarz hat sich über die Jahre gewandelt, es haben sich an einigen Stellen graue Strähnen eingeschlichen. Für die Substanzphilosophie gibt es hier keine Probleme, Sisiphos ist substanzziell derselbe geblieben, die Eigenschaft seiner schwarzen Haare hat sich verändert. Für Rescher hingegen ist eine solche Sichtweise nicht möglich. Denn die schwarzen Haare von früher gehörten damals zur Identität von Sisiphos, die schwarzen Haare von heute sind aber nicht die schwarzen Haare von früher, und deshalb kann der Sisiphos von heute unmöglich identisch sein mit dem Sisiphos von früher.

Der Substanzphilosoph wird hier natürlich protestieren<sup>63</sup> und erklären, dass Substanzen und Eigenschaften zwei unterschiedliche Seinsweisen sind. Die Substanz ist nicht einfach ein Bündel von Eigenschaften, ist den Eigenschaften vielmehr transzendent. Sie macht auf einer höheren Ebene die Einheit aus, die allem qualitativ Veränderlichen zugrunde liegt. So wie die Substanz eines Schiffes dieselbe bleibt, auch wenn all seine Bestandteile ausgewechselt worden sind, genau so kann keine Eigenschaftsveränderung je an der Identität der Substanz rütteln. Die einzig mögliche Veränderung der Substanz ist ihr Vergehen, d. h. ihre Negation, es gibt nur den Umschlag in ihr kontradiktorisches Gegenteil, ihr Nichtsein. Und wenn dabei Eigenschaftsveränderungen mit im Spiel sind, bleibt es dennoch prioritär ein substantieller Vorgang. Eigenschaften gehören dem Bereich des Konträren an und weisen keine kontradiktorischen Gegensätze auf. Das Problem bei Rescher ist, dass er die Substanz nicht als die Einheit eines Dings auffasst, sondern als das Ding in seinen Eigenschaften selbst.

Ein solcher Einwand von substanzphilosophischer Seite würde völlig zu Recht erhoben werden. Wenn allerdings die Substanz dabei weiterhin als Identität gemäß der Identitätslogik gedacht wird, dann bleibt sie vollständig bestimmt, auch in ihrer Priorität gegenüber ihren Eigenschaften, so dass jede Veränderung ein kontradiktorischer Gegensatz bedeutet. Wenn die Substanz von Sisiphos in sich identisch ist, und wenn es zu dieser Substanz gehört, dass sie prioritär für die Eigenschaft der schwarzen Haarfarbe ist, dann muss die schwarze Haarfarbe auch zu ihrer Identität gehören. Dem Widerspruch, der droht, sobald sich graue Strähnen in das Haar von Sisiphos einschleichen, kann man dann nur noch entgehen, wenn man die Substanz als etwas Allgemeines bestimmt, das dualistisch abgehoben, jenseits von Zeit und Veränderung bestehen bleibt. Die Prozesshaftigkeit wäre so auf die Substanz reduziert: Prozess als Substanz.

Soweit muss es aber nicht kommen. Man kann nämlich von der Substanz auch weniger verlangen. Ihre Einheit muss nicht gleich eine Identität mit sich selbst sein, v. a. dann nicht, wenn ich sie beschreiben will, sofern sie veränderliche Eigenschaften hat. Einen kontradiktorischen Gegensatz gibt es hier nämlich nur, wenn ich die Substanz von aller Prozesshaftigkeit abstrahiere. Dann ist aber nicht das Sein selbst identitätslogisch aufgebaut, sondern das Sein, sofern es durch meine eigenen Grenzziehungen abgesteckt worden ist. Ich kann z. B. vom kontinuierlichen Übergang der Farben absehen,

---

63 Wiederum das Beispiel in: Reck, Substance, Process, and Nature, S. 770.

und willkürlich bestimmen, dass Sisiphos in seinem Leben nur zwei Haarfarben hat, schwarz und grau. Ich kann weiter bestimmen, wie viele grauen Strähnen in welcher Intensität es braucht, damit die Haarfarbe grau genannt werden kann. Dann verhalten sich die schwarzen und nicht-schwarzen Haare des Sisiphos kontradiktorisch zueinander. In Realität ist die Veränderung der Farbe aber ein kontinuierlicher Prozess mit unendlich vielen Mischungen und Übergängen. Die schwarze Farbe wird gar nicht derart negiert, dass eine andere Farbe dazu in einem kontradiktorischen Gegensatz stehen würde. Höchstens kann man etwa sagen, dass sie in konträrem Gegensatz zur weißen Haarfarbe steht, aber dies auch nur solange, wie nicht noch ein schwärzerer Farbton möglich ist. Ja sogar wenn ich die Identitätslogik auf die Substanz als Substanz anwende, und sage, dass Sisiphos entweder existiert oder nicht existiert, mache ich vorgängig die Abstraktion von allem Qualitativen. Man kann mit Gewissheit sagen, dass Sisiphos nicht mehr existiert, wenn er tot ist; aber wann ist er tot? Ist das nicht eine Angelegenheit, die in den Eigenschaften entschieden wird? Herzversagen, Lungenentzündung, Unfall oder gar Mord? Sisiphos stirbt in seinen Eigenschaften. Die Negation seiner Substanz äußert sich in qualitativen Prozessen. Letztlich muss ich auch hier selbst die Grenzen ziehen, um meine Identitätslogik anwenden zu können. Ist es der Hirntod, der das substantielle Ende bedeutet? Und welche Prozesse im Hirn sind davon betroffen?

Sind also Sein und Nicht-Sein der Substanz bloß konträre Gegensätze? Nun, diese logisch prekäre Konsequenz muss man nicht ziehen. Man kann aber den kontradiktorischen Gegensatz auch formulieren, ohne Identitätslogik zu betreiben. Dann steht am Anfang der Logik aber nicht mehr der Identitätssatz, sondern der Satz vom zu vermeidenden Widerspruch, kurz: der Widerspruchssatz. Er besagt nämlich, dass etwas nicht zugleich in derselben Hinsicht der Fall sein kann und nicht der Fall sein kann, ohne dass es in sich selbst identisch sein muss. Statt ‚ $A = A$ ‘, heißt es nun also ‚ $\neg(A \vee \neg A)$ ‘. Mit einer solchen Widerspruchslogik ist die Substanzphilosophie nun in der Lage, die Einheit der Einzelsubstanz und die Veränderungen ihrer Eigenschaften widerspruchsfrei zu denken: Eine Substanz ist durch die Zeit hindurch nicht identisch, aber dennoch die eine selbige Substanz, solange bis eine Eigenschaftsveränderung ihre Negation herbeiführt. Das bedeutet umgekehrt, dass all jene Eigenschaftsveränderungen, die dies nicht tun, ohne Widerspruch der Substanz zukommen können. Eine Substanz kann also als Einzelnes durch die Zeit hindurch Eigenschaften haben, die konträr zueinander stehen. Die Eigenschaften selbst sind ganz prozesshaft, sie verändern sich kontinuierlich. Ihre Einheit erhalten sie erst von der Substanz, durch die sie eines sind. Deshalb gibt es den kontradiktorischen Gegensatz zwischen ihnen nur, wenn sie an der Negation der Substanz beteiligt sind. Dass die Eigenschaft F zur Zeit T' die Negation von F zur Zeit T ist, auf diesen Gedanken kommt ja Rescher nur, weil er die Substanz als Identität fasst, und weil darum die Eigenschaftsveränderung von T nach T' eine Negation dieser Identität bedeutet. Wenn aber die Selbigkeit der Substanz bloß in ihrer Nicht-Widersprüchlichkeit besteht, dann bleibt Sisiphos derselbe, egal welche Haarfarbe er hat, und seine Haarfarben, die er im Laufe seines Lebens hat, stehen sicher nicht kontradiktorisch zueinander. Höchstens bei einer Eigenschaftsveränderung, die zum Tod

von Sisiphos führen würde, könnte man von einem Widerspruch sprechen. So wäre etwa der Herzstillstand eine Eigenschaft, die man als kontradiktorischen Gegensatz des Herzschlages bezeichnen könnte, aber dies nur in Bezug zu Sisiphos als Substanz, für den der Tod Nicht-Sein bedeutet.

Rescher kritisiert eine Substanzphilosophie, die identitätslogisch denkt und deshalb die Eigenschaften in Funktion zur Substanz setzt. Zu Recht kann man beklagen, dass in einer solchen Substanzphilosophie die ganze Prozesshaftigkeit verschwindet, entweder sie erstarrt zu Bündeln von Eigenschaften oder verkommt zur Erscheinungsweise der Substanz. Was ist aber mit einer Substanzphilosophie, die nicht identitäts-, sondern widerspruchsllogisch denkt? Klar, die Substanz wird gefasst als stabile Einheit von veränderlichen Eigenschaften, aber weil diese Stabilität im Minimum der Nicht-Widersprüchlichkeit besteht, öffnet sie sich auf den Prozess hin, ist sogar notwendig auf den Prozess verwiesen. Eine nicht-identische Selbigkeit heißt ja gerade, dass sie dem Prozess unterworfen ist. Dann ist der Prozess aber nicht einfach nur eine Eigenschaftsveränderung an der Substanz, sondern selbst deren Seinsweise. Die Substanz mag als höhere Einheit dem Prozess irgendwie transzendent sein, sie ist es dennoch nur im Prozess, und zwar jeweils an einem ganz bestimmten, konkreten Punkt des Prozesses.

Wiederum zeigt sich, dass die Lösung in der Polarität von Substanz und Prozess liegt: Substanz als stabile, richtungweisende Einheit von Prozessen, die sich jedoch stets durch die Prozesse im Aufbau und stets an einem bestimmten Prozesspunkt befindet, d. h. Substanz als Sein-im-Werden. Auf der anderen Seite die Prozesse als Werden-im-Sein, die zwar durch die Substanz erst unterschieden und geeint werden, die aber die Substanz laufend verändern, und ihr dadurch ebenso zur bestimmten Einheit verhelfen. Das Sein erscheint so als dynamische Mitte dieser Polarität, nicht als Identisches entweder statischer Substanz oder reiner Bewegtheit des Prozesses in gegenseitigem Widerspruch, sondern als Nicht-Widerspruch zwischen den beiden, als Selbigkeit in Verschiedenheit. Sisiphos ist also in seinem Sein selbst dynamisch, weil er nicht anders existiert als in der Bewegung seines konkreten Lebens, die aber durch seine eigene substantielle Einheit gerichtet und angetrieben wird.

Dies ist aber nicht der Weg, den Rescher geht. Er hat zwar gezeigt, dass die Identitätslogik angewandt auf Substanzen, sofern sie Eigenschaften haben, versagt. Doch das führt bei ihm nicht zum Zweifel, ob eine zweiwertige Logik innerhalb der Ontologie auf dem Identitätssatz aufgebaut sein sollte. Vielmehr disqualifiziert er die Substanz als uneigentlichen Gegenstand der Ontologie und bestreitet die Möglichkeit einer zweiwertigen Logik überhaupt, um sinnvoll über sie sprechen zu können. Er verlangt stattdessen nach einer „fuzzy-logic“. Eine Fuzzy-Logik kennt neben den Wahrheitswerten ‚wahr‘ und ‚falsch‘, auch noch ‚unbestimmt‘. Sie kommt nach Rescher zur Anwendung, wenn man bei Dingen kontinuierliche Übergänge beschreiben will. Wenn beispielsweise bei der Entstehung eines Dings, der Beginn, ab dem das Ding existiert, sich in der unendlichen Teilbarkeit des Kontinuums des Entstehens-Intervalls verliert, kann es weder der Fall sein, „dass das Ding (schon) existiert, noch, dass es (noch) nicht existiert“ („that the thing (already) exists nor that it does not (yet) exist“), vielmehr ist in diesem Intervall

„die Existenz der Substanz aktual unbestimmt“ („the substance's existence is actually indeterminate“). Innerhalb der zweiwertigen Logik kommt es daher zu unlösbaren Paradoxa, die nur eine Logik beheben kann, die „Wahrheitswert-Löcher“ („truth-value gaps“) zulässt.<sup>64</sup>

Auf den ersten Blick scheint eine solche Fuzzy-Logik vom Identitätssatz abzurücken in Richtung des Widerspruchssatzes. Denn sie sagt nicht ‚einfach ‚Ja‘, vielmehr nur ‚Ja-aber‘“ („simply ‚Yes‘ but rather only ‚Yes-but‘“). Bei näherem Hinsehen erweist sich aber genau das Gegenteil. Rescher fasst dieses ‚but‘ nämlich im Sinne einer „grauen Region von Wahrheitsstatus-Unbestimmtheit“ („grey region of truth-status indeterminacy“).<sup>65</sup> Das bedeutet, dass der Identitätssatz ungebrochene Geltung besitzt, während dem Widerspruchssatz nicht zugetraut wird, dass er zu wahren oder falschen Aussagen führen kann. Denn die ganze Region des ‚but‘, die durch die Minimalposition des Nicht-Widerspruchs eröffnet ist, wird sogleich wieder in grauer Unbestimmtheit zugeeckt, was den unausgesprochenen Anspruch widerspiegelt, dass wahre Aussagen nur von in sich Identischem möglich ist. In einer Widerspruchslogik kann ich die wahren Aussagen machen, dass Sisiphos mit schwarzen und Sisiphos mit grauen Haaren derselbe ist, sofern er selbst die substantielle Einheit all seiner Eigenschaftsveränderungen und Prozesse ist, und dass er nicht derselbe ist, sofern er sich immer nur an einem bestimmten Prozesspunkt befindet und sich deshalb laufend verändert. Gemäß der Fuzzy-Logik hingegen kann ich keine wahre Aussage im Sinne der zweiwertigen Logik machen, weil es unbestimmt ist, ob Sisiphos derselbe ist oder nicht. Denn eine solche wahre Aussage würde voraussetzen, dass Sisiphos in eigener Identität vollständig bestimmt ist. Mit seiner Fuzzy-Logik bestätigt Rescher somit die Identitätslogik. Er treibt die ganze Substanzphilosophie in die Fuzzy-Philosophie, weil er einen zu hohen Anspruch an den Substanzbegriff stellt.

Die Identitätslogik ist bei Rescher also vorausgesetzt, und so hat die Fuzzy-Logik nicht das letzte Wort, nur kann man jene eben nicht auf Substanzen anwenden, sondern nur auf Prozesse. Wie gesehen, machen für Rescher die Struktur und innere Komplexität in äußerer Interaktion die Identität eines Prozesses aus. D. h. Identität kommt nur dem Makroprozess zu, sofern er eine bestimmte Konstellation von Unterprozessen ausmacht. Dadurch tritt der Prozess an die Stelle der Substanz; und zwar der Substanz gefasst als Bündel seiner Eigenschaften. Das Bündel der Unterprozesse macht nämlich die Identität der Makroprozesse aus. Die Identität des Prozesses ist somit nichts anderes als die Identität der Substanz, nur ohne Substanz gedacht. Durch diese Identität, die er von der Substanz erbt, erhält der Prozess dann auch alle übrigen substantiellen Merkmale, etwa Stabilität, Diskretheit und Begrenztheit, durch die sich ein Makroprozess von der unendlich kontinuierlichen, reinen Bewegtheit abhebt, oder auch das In-sich-selbst-

---

64 Vgl. Rescher, *Process Metaphysics*, S. 67.

65 Vgl. *ibid.*, S. 129.

Stehen: „Prozesse sind in sich selbstgenügsam [...] Substanzen aber nicht“ („Processes are sufficient unto themselves [...] But substances are not“).<sup>66</sup>

Prompt wird Rescher von Seiten der Prozessphilosophie selbst der Vorwurf gemacht, er behandle Prozesse wie Substanzen. Nach Seibt verlässt Rescher nicht das „Substanz-Paradigma“ („substance paradigm“), indem er „konkrete, zählbare, partikuläre Individuen als grundlegende Entitäten“ („concrete, countable, particular individuals as basic entities“) annimmt.<sup>67</sup> Dadurch befindet sich der Prozess in derselben aporetischen Situation wie zuvor die Substanz: entweder der Makroprozess verändert sich laufend gemäß seinen Unterprozessen, und dann bleibt er nicht identisch, höchstens könnte man ihn als kontraintuitive „Überlappung“ („overlapping“) von verschiedenen Prozessequenzen fassen; oder er ist an jedem seiner Prozesspunkte der eine identische Makroprozess, bei dem es überhaupt keinen Sinn mehr macht, Unterprozesse zu bestimmen, weil sie mit ihm identisch sind. Letzteres würde zu einer Erstarrung des dynamischen Seins zu einem „Blockuniversum“ („block universe“) führen, bei dem die Zeitlichkeit, und mit ihr jede Möglichkeit zu Veränderung, ausgeschaltet ist.<sup>68</sup>

Rescher antwortet darauf, dass dies nicht ontologisch gemeint sei, wenn er die Identität des Prozesses als innere Komplexität von Unterprozessen beschreibe. Vielmehr fasst er sie als „unendlich mannigfaltig im Rahmen der systematischen Variabilität“ („endlessly diversified in line with the taxonomic variability“). Die Identität ist also eine konzeptuelle. Der Erkenntnis-Makroprozess kann konzeptuell-systematisch unendlich variiert werden, was zu potentiell unendlich vielen Erkenntnis-Unterprozessen führt, und darin besteht seine Identität. Die kontinuierliche Bewegung des Erkennens selbst ist also Identität. Sie erzeugt das Denken in Substanzen, wobei je nach systematischer Tiefe eine Substanz widerspruchsfrei zugleich als dieselbe und nicht dieselbe gedacht werden kann.<sup>69</sup> Rescher findet so zu der oben geforderten Selbigkeit in Verschiedenheit von Substanzen.

Schon im Kapitel über den ‚Historical Background‘ hat er die „sameness in difference“ eingeführt, und zwar in Verbindung mit Wilmon Henry Sheldon, einem Vertreter der „früheren amerikanischen Prozessphilosophen“ („earlier American process philosophers“). Für Sheldon ist die Selbigkeit in Verschiedenheit aber eine „Spannung“ („tension“) zwischen „polaren Gegensätzen“ („polar opposities“) und beinhaltet deshalb „sowohl die Festigkeit einer bestimmten Position *als auch* die Vergänglichkeiten einer kontinuierlichen Veränderung“ („both the fixity of a definite position *and* the transiency of a continual change“). Sheldon ist so in der Lage, die identitätslogischen Paradoxa zu beseitigen. Mehr als ein „Ei des Kolumbus“ („Egg of Columbus“) ist das für

---

66 Rescher, *Process Metaphysics*, S. 57.

67 Vgl. Seibt, Johanna, *Process and Particulars*, in: *After Whitehead. Rescher on Process Metaphysics*, hg. von Weber, Michael (*Process Thought* 1), Frankfurt/Lancaster 2004, S. 129.

68 Vgl. *ibid.*, S. 124–125.

69 Vgl. Rescher, *Replies*, S. 297–298.

Rescher aber nicht.<sup>70</sup> Denn er sieht nicht, dass die Selbigkeit in Verschiedenheit nicht nur die Paradoxa beseitigt, sondern dies nur zu tun im Stande ist, indem sie die Identitätslogik überhaupt verlässt. Sie ist für ihn keine polare Spannung, sondern substantielle Unbestimmtheit, die in der Identität von Prozessen begründet liegt. Es bleibt dabei: Identität statt Polarität und deshalb: Prozess einseitig prioritär vor Substanz.

Und deshalb: Erkenntnis primär über Sein. Denn für Rescher ist die reine Bewegtheit nichts anderes als die konzeptuell-systematische Komplexität in ihrer unendlichen Variabilität. So will er vermeiden, dass er bei der Ersetzung der Substanz durch den Prozess auch das Substanzproblem unter umgekehrtem Vorzeichen mitschleppt, nämlich dass eine Stabilität des Prozesses einen kontradiktorischen Gegensatz zur Identität seiner reinen Bewegtheit bedeuten muss. In der Tiefe des Geistes nämlich verliert sich das Universum nicht in der Unendlichkeit des Kontinuums, sondern ist selbst dieses Kontinuum. Für den noëtischen Mega-Makroprozess gilt nicht nur die paradoxal-substantielle Selbigkeit in Verschiedenheit, sondern mehr noch die tiefer liegende prozesshafte Identität als Veränderung. Selbst das transzendente Ich Kant's ist dabei für Rescher noch zu sehr „substanzielles *Objekt*“ („substantial *object*“), was er sucht, ist vielmehr eine „Einheit des Selbst“ („unity of self“), die nichts anderes ist „als eine Prozesseinheit“ („as a unity of process“). In seiner reinen Bewegtheit und seinem Primat wird das noëtische Subjekt aber, wie oben beschrieben, letztlich zum absoluten Geist, nicht ein Geist, der Leben hat, sondern der sein Leben ist, gewissermaßen die Substantiierung und Stabilisierung des Lebens und Erkennens in reiner Bewegtheit. Es ist letztlich eine *Contradictio in adiecto*, wenn Rescher schreibt:

„The mind' is now not construed as being a substance of some (rather peculiar) sort. Instead, it is seen as a processual unifier of the manifold of mental processes that constitute a particular mental life – a macroprocess that composes and integrates a varied host of mental microprocesses.“<sup>71</sup>

### V.3 Philosophiegeschichte der Prozessphilosophie

Die Beschäftigung mit der Prozessphilosophie Reschers hat zweierlei gezeigt. Zum einen ist deutlich geworden, wie der Begriff der Dynamik in der gegenwärtigen Philosophie gebraucht wird. Er erscheint zwar als ein ontologischer Schlüsselbegriff, weil er in der Lage ist, alle Wirklichkeit in eine holistische Sichtweise zu integrieren, wird aber in seiner Priorität gegenüber den substanzhaft-dinglichen Kategorien letztlich auf den Begriff des reinen Prozesses zurückgeführt. Zum anderen sind schon alle wichtigen Themen und Problemfelder zur Sprache gekommen, die sich in diesem Begriff überlagern: das Verhältnis von Substanz und Bewegung, das Verhältnis von Sein und Denken, die Frage nach der Einheit des Kontinuierlichen, die Frage nach der Kraft, Richtung

70 Vgl. Rescher, *Process Metaphysics*, S. 23–24.

71 *Ibid.*, S. 109.

und Gesetzmäßigkeit von Bewegung, sowie das Problem der substanzhaften Absolutheit reiner Bewegtheit. Diese Problemfelder sind natürlich genau so alt wie der Begriff der Dynamik selbst und lassen sich von der Prozessphilosophie ausgehend durch die Philosophiegeschichte hindurch zurückverfolgen.

Rescher selbst gibt uns dazu schon einige Stationen dieser Philosophiegeschichte vor. Das zweite Kaptiel über den ‚Historical Background‘ enthält eine ganze Ahnengalerie.<sup>72</sup> Heraklit, Platon und Aristoteles führen die Liste an, dann fehlt die gesamte mittelalterliche Philosophie, die wohl unausgesprochen als bloße Substanzphilosophie gilt, danach werden Leibniz und Hegel gewürdigt. Neben der Ausnahmeerscheinung, Henri Bergson, und Whitehead, der den anderen Stamm der Prozessphilosophie begründet hat, erscheinen schließlich Charles Sanders Peirce, William James und John Dewey als die Vertreter des amerikanischen Pragmatismus, die „die Verbindung von Pragmatismus und Prozessismus“ („the combination of pragmatism with processism“)<sup>73</sup> geleistet haben. Rescher stellt seine Prozessphilosophie in diese pragmatische Tradition. Ganz am Schluss behandelt er dann noch den soeben erwähnten Wilmon Henry Sheldon.

Rescher scheint uns dabei eine Zweiteilung nahelegen zu wollen: Auf der einen Seite steht die eigentliche Prozessphilosophie, die „als solche eine Kreation des zwanzigsten Jahrhunderts ist“ („as such is a creation of the twentieth century“), und auf der anderen Seite stehen einige „Vorläufer“ („antecedents“), auf die sich eine solche Kreation stützen konnte.<sup>74</sup> Die Prozessphilosophie beginnt in dieser Sichtweise für den einen Stamm bei Whitehead, für den anderen, den älteren, bei Peirce. Die früheren Philosophen sprechen zwar auch von Prozess und Dynamik, doch es fehlt ihnen das Entscheidende, und das ist für Rescher wohl die totale Ablehnung des Substanzbegriffes, bzw. die Zurückführung der Dynamik auf den reinen Prozess.

Doch für die Philosophiehistoriker unter den Prozessphilosophen ist die Geschichte des Dynamikbegriffes und des Prozess-Denkens überhaupt viel komplexer. Der Gegensatz zur Substanzphilosophie als ausschließliches Kriterium für die Charakterisierung der Prozessphilosophie „ist äußerst mangelhaft“ („seriously deficient“),<sup>75</sup> ganz einfach, weil „es nicht einen homogenen Begriff oder eine homogene Geschichte der Prozess-Metaphysik gibt“ („there is not one homogeneous concept of history of process-metaphysics“).<sup>76</sup> Neben der Priorisierung von Ereignissen vor dem statischen Sein kann sie nämlich auch andere Elemente umfassen, die das Substanzdenken nicht ausschließen müssen: Teleologie, Theorie von Strukturen oder Organisationsprinzipien, Zeittheorie, Naturkonzept, Anti-Bifurcation, Begriff der Freiheit und Kreativität.<sup>77</sup>

72 Vgl. Rescher, *Process Metaphysics*, S. 7–26.

73 *Ibid.*, S. 18.

74 Vgl. *ibid.*, S. 1.

75 Lucas, George R. Jr., *The Genesis of Modern Process Thought. A Historical Outline with Bibliography* (ATLA Bibliography Series 7), Metuchen/London 1983, S. 5–6.

76 Hampe, *History of Process-Philosophy*, S. 77.

77 Vgl. Lucas, *The Genesis of Modern Process Thought*, S. 10.

So kann neben der pragmatischen und der Whitehead-Variante noch die „Tradition der evolutionären Kosmologie“ („tradition of evolutionary cosmology“) zur Prozessphilosophie gezählt werden oder auch gewisse Richtungen des Idealismus oder Hegelianismus. Für diese, v. a. für erstere, ist aber die Herkunft von der „romantischen Naturphilosophie“ („romantic Naturphilosophie“) der Goethe-Zeit von entscheidender Bedeutung,<sup>78</sup> ebenso von der „Lebensphilosophie“ („philosophy of life“) eines Nietzsche, Dilthey und Simmel.<sup>79</sup> Der Blick auf die Philosophiegeschichte öffnet sich. Bergson etwa erscheint nicht mehr als Vorläufer, sondern selbst als Prozessphilosoph.

In einer solchen Sichtweise sind Aristoteles, Leibniz und Hegel nicht mehr durch das Substanzdenken verhinderte Prozessphilosophen, sondern echte Quellen des Prozessdenkens von bleibender Bedeutung. Das Ziel meiner Arbeit ist zu zeigen, dass es zwischen Aristoteles und Leibniz auch Denker des Mittelalters gibt, die hier hin gehören, insbesondere Cusanus. Gerade im Hinblick auf die bleibende Bedeutung früherer Philosophie scheint mir dieses Unterfangen von hoher Wichtigkeit zu sein, da Cusanus uns die Möglichkeit einer Position eröffnet, in der das Prozessdenken mit dem Substanzdenken konstitutiv zusammenkommt: nicht Prozess trotz Substanz, sondern Prozess weil Substanz.

Die Entwicklung der evolutionären Kosmologie mit ihren natur- und lebensphilosophischen Quellen, spielen aber ebenso bei Whitehead und der pragmatischen Tradition eine große Rolle.<sup>80</sup> Peirce und Whitehead brauchen diese philosophischen Traditionen aber nicht, um sich gegen sie zu wenden, indem sie deren letzten Reste von Substanzphilosophie überwinden. Ihre Ziele liegen woanders. Vielleicht ist es eine rationalistische Theorie des Realismus,<sup>81</sup> die sie anstreben, vielleicht ist es eine Theorie der Naturtotalität zur Rettung der Metaphysik.<sup>82</sup> Auf jeden Fall sind die Quellen des Prozessdenkens nicht das, was sie bekämpfen, sondern das, worauf sie sich stützen und was sie weiterentwickeln, ob diese nun der sogenannten Substanzphilosophie zugehören oder nicht.

Ob diese Weiterentwicklung eine Reduktion der Dynamik auf eine reine Bewegtheit mit umfasst, das ist nun die Frage. Natürlich gibt es neben dem wirkungsgeschichtlichen Zusammenhang auch Unterschiede zwischen der Lebensphilosophie und dem amerikanischen Pragmatismus, und sicherlich auch solche, welche die Engführung Reschers erklärbar machen. Deshalb wird es für mein Unternehmen interessant sein zu sehen, was mit dem natur- und lebensphilosophischen Schlüsselbegriff der Dynamik im Pragmatismus geschieht. Einen ersten Hinweis liefert uns schon nur der Umstand, dass der Dynamikbegriff eine untergeordnetere Rolle einnimmt und der Begriff des Prozesses ins Zentrum rückt. Bei Whitehead hingegen zeigt der ebenso wichtige Begriff des Orga-

---

78 Vgl. *ibid.*, S. 11–13.

79 Hampe, *History of Process-Philosophy*, S. 86.

80 Vgl. Lucas, *The Genesis of Modern Process Thought*, S. 54, 137.

81 Vgl. *ibid.*, S. 138–139.

82 Vgl. Mutschler, Hans-Dieter, *Naturphilosophie (Grundkurs Philosophie 12)*, Stuttgart 2002, S. 30–32.

nismus vielleicht eine stärkere Beeinflussung der Lebensphilosophie an. Es geht also im Folgenden zunächst darum herauszufinden, inwiefern die reduktive Fassung der Dynamik im amerikanischen Pragmatismus wurzelt, und ob und in welchem Sinne sich diesbezüglich die Philosophie Whiteheads davon unterscheidet.

## V.4 Charles Sanders Peirce

### V.4.1 Theorie der Kontinuität

Zunächst also zum amerikanischen Pragmatismus, ich konzentriere mich auf dessen frühesten Vertreter: Charles Sanders Peirce.<sup>83</sup> Für Rescher gehört er zu den Prozessphilosophen, weil „das Ganze seiner metaphysischen Position dynamisch ist“ („the whole of his metaphysical position is dynamical“). Beeindruckt von der Evolutionstheorie, entwirft Peirce eine Metaphysik, in der das gesamte Universum mit all seinen Gesetzmäßigkeiten in „konstanter Veränderung und Entwicklung“ („constant change and development“), ja selbst als „Prozess kosmischer Evolution“ („process of cosmic evolution“) begriffen wird.<sup>84</sup> Dies ist durchaus keine vereinnahmende Sichtweise. Obwohl Peirce heute v. a. als Mitbegründer des Pragmatismus und der Semiotik bekannt ist, darf man dennoch seine Philosophie nicht auf diese Teilbereiche reduzieren. Sie sind bei ihm nämlich auf eine tieferliegende Theorie bezogen, die das einigende Herzstück seiner Philosophie ausmacht, die man mit Carl R. Hausman als „evolutionären Realismus“ („evolutionary realism“) bezeichnen kann. Dessen „Lebensblut“ („lifeblood“) aber ist der Synechismus, d. h. die Theorie der Kontinuität.<sup>85</sup> Wir haben gesehen, wie wichtig der Begriff der Kontinuität in der Prozessphilosophie ist. Bei Rescher erscheint er an zentraler Stelle, und zwar in einer doppelten Funktion: er braucht ihn, um den Prozess einerseits als reine Bewegtheit zu fassen, aber andererseits zugleich auch als Einheit, sofern diese im Selbstbezug des Kontinuierlichen begründet liegt. In der Tat sind es diese beiden Aspekte, durch die Peirce die Kontinuität definiert:

1) Ein Kontinuum hat keine fixe diskrete Teile. Denn auf einer kontinuierliche Linie können unendlich viele Punkte platziert werden, und wenn die Linie eine Grenze hat, kann keine Aneinanderreihung von Punkten die Linie bis zu dieser Grenze ziehen, höchstens in Approximation.<sup>86</sup> Damit greift Peirce die Definition von Kant auf, der gemäß ein Kontinuum unendlich teilbar ist, geht aber über sie hinaus. Denn nach Kant ist es möglich, Teile aus diesem Kontinuum herauszuschneiden, indem man zwei Grenzen setzt. Das Dazwischenliegende bleibt dann zwar weiterhin kontinuierlich, was aber für

---

83 Peirce, Chales S., *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, hg. von Hartshorne, Charles und Weiss, Paul, Second Printing, Cambridge, Mass. 1960.

84 Vgl. Rescher, *Process Metaphysics*, S. 14.

85 Vgl. Hausman, Carl R., *Charles S. Peirce's Evolutionary Philosophy*, Cambridge 1993, S. 140–142, 191–192.

86 Vgl. Peirce, *Collected Papers*, 6,170.

die Grenzen nicht mehr von Bedeutung ist. Denn diese erscheinen nun als bestimmbare, diskrete Teile, die durch ein Loch getrennt sind; und das Kontinuum besteht dann im Sprung über dieses Loch von der einen zur andern Grenze. Das ist letztlich aber eine Reihung und kein echtes Kontinuum mehr.<sup>87</sup> Deshalb muss der kantische Gedanke der unendlichen Teilbarkeit durch ein weiteres Element ergänzt werden. Interessanterweise findet Peirce dieses bei Aristoteles, nämlich, dass es im Kontinuum keine Sprünge gibt, dass also das Kontinuum auch die Grenzen mit umfasst. Ein Punkt auf dem Kontinuum kann zwar durch seine Setzung als ein fixer Teil einer Reihung erscheinen, weil diese Reihung aber kontinuierlich verläuft, bleibt er die Grenze einer unendlichen Reihung und kann also nur in unendlicher Approximation als Grenze begriffen werden, d. h. als infinitesimaler Punkt.<sup>88</sup>

2) Wie kann ein Kontinuum aber überhaupt Grenzen haben, wenn diese in der Unendlichkeit keinen Halt finden? Es ist dieselbe Frage, wie in einem Kontinuum diskontinuierliche Teile unterschieden werden können; und letztlich, wie überhaupt Singularität und Identität gedacht werden müssen. Für Peirce ist Singularität gegenüber dem reinen Kontinuum arbiträr. Denn Singularität kommt durch ein Grenzen-Ziehen zustande, das ein gewisses Vermessen des Kontinuierlichen ist; und dieses Vermessen, „es ist *unsere* Schöpfung“ („it is *our* creation“). Deshalb nennt er Singularität eine „Zweitheit“ („Secondness“). Obwohl es aber erst das Erkenntnissubjekt ist, das die Singularität leistet, muss und kann dieses sich dabei auf „reale Eigenschaften des Kontinuums selbst“ („real properties of continuum itself“) beziehen. Es gibt nämlich im Kontinuum durchaus gewisse Brüche, verschiedene Formen des Kontinuierlichen. Diese kommen nun aber nicht durch Grenzziehungen zustande, was ja erst ein Zweites ist, sondern dadurch, dass das Kontinuum „zu sich selbst zurückkehrt“ („return into itself“). Peirce bringt hier topologische Beispiele einer kontinuierlichen Linie, die zu sich selber zurückkehrt und so Grenzziehungen für die Identifikation geometrischer Figuren ermöglicht, oder auch das Beispiel eines Zeitabschnitts, der als solcher erst gemessen werden kann, weil das Zeitkontinuum zu sich selber zurückkehrt und immer wieder von Neuem beginnt.<sup>89</sup>

Was nun aber Peirce von Rescher unterscheidet, ist, dass er das Kontinuum und dessen Selbstbezug nicht als ein Prioritäres, sondern als eine „Drittheit“ („Thirdness“) fasst.<sup>90</sup> Damit wendet Peirce seine eigene Kategorienlehre an. Diese besagt, dass jeder logischen Theorie drei umfassendste Prinzipien zugrunde liegen: Erstheit, Zweitheit und Drittheit. Sie können nicht aufeinander zurückgeführt werden und sind gemeinsam in jeder Theorie überhaupt ständig präsent. In ihrer formalsten Fassung meint Erstheit „den Begriff des unabhängigen Seins oder Existierens“ („the conception of being or existing independent“), Zweitheit „den Begriff des Seins relativ zu, den Begriff der Reaktion mit, etwas anderem“ („the conception of being relative to, the conception of reaction with,

---

87 Vgl. *ibid.*, 6,120.

88 Vgl. *ibid.*, 6,123–125.

89 *Ibid.*, 6,210–211.

90 *Ibid.*, 6,212.

something else“), und Drittheit „den Begriff der Vermittlung, wodurch ein Erstes und Zweites in Relation gebracht werden“ („the conception of mediation, whereby a first and second are brought into relation“). In der Anwendung dieser Kategorien innerhalb der Ontologie spricht Peirce dann vom „Ursprung der Dinge [. . . ] in sich selbst“ („origin of things [. . . ] in itself“) als Erstes, während er als Zweites „das Ende der Dinge“ („the end of things“) nennt, und als Drittes „der vermittelnde Prozess dazwischen“ („the process mediating between them“).<sup>91</sup> Obwohl also Peirce den Prozess als reine Bewegung fasst, sofern er ein echtes Kontinuum ist, und obwohl der Prozess durch den Selbstbezug des Kontinuums selbst eine Struktur aufweisen kann, die dem Gegenständlichen zugrunde liegt, kommt ihm dennoch keine einseitige Priorität zu. Er bleibt nämlich als Vermittelndes zwischen dem Ausgangs- und Endpunkt der Bewegung. Die Kategorien können zwar voneinander unterschieden werden, sie können aber in bleibender gegenseitiger Abhängigkeit nicht alleine gesetzt werden.<sup>92</sup> Doch wie geht das zusammen? Wie kann eine reine Bewegung zugleich eine gerichtete sein?

#### V.4.2 Dynamik als Handlung

Genau diese Quadratur des Kreises herzustellen, ist eine Leistung von Peirce, womit er den einen Stamm der gegenwärtigen Prozessphilosophie begründet hat, den wir dahingehend charakterisiert haben, dass er in der Tradition des amerikanischen Pragmatismus steht. An dieser Stelle zeigt sich nun, wie bei Peirce die Prozessphilosophie mit dem Pragmatismus ursprünglich zusammen kommt. Der Prozess ist nämlich für Peirce deshalb zugleich ein reiner und gerichtet, weil er zwar auf ein Ende hin zielt, aber dieses Ende mit zum kontinuierlichen Prozess gehört, so dass der Prozess bildlich gesprochen sein Ende vor sich her trägt. Da das Ende als absolute Grenze keine feste Position auf dem Kontinuum hat, und der Prozess in unendlicher Annäherung diese Ende – diesmal aber als dynamische Grenze – kontinuierlich verschieben kann, ist der Prozess immer schon über diese Grenze hinaus. Er kann die Grenze erweitern, neue Grenzen setzen, in eine andere Richtung verlaufen. Am Ende des Prozesses steht dann nicht eine statische Substanz, die den Prozess determiniert, sondern eine Handlung, die zu weiteren Prozessen führt. Es ist ein Sich-Richten innerhalb einer schon vorhandenen Richtung, wobei jedoch das Sich-Richten und die Richtung zusammenfallen: Die Bewegung, die auf ein bestimmtes Ende über sich hinaus hinzielt, ist zugleich die Handlung, die dieses Ziel erst setzt.

Peirce entwickelt diese pragmatische Prozesstheorie v. a. in seiner Erkenntnislehre, bzw. Semiotik. In der Erkenntnislehre bedeutet Erstheit, „die Qualität dessen, was uns unmittelbar bewusst ist“ („the quality of what we are immediately conscious“). Es ist das pure Leben, die pure Spontaneität des Geistes, dem die Mannigfaltigkeit der sinnlichen Eindrücke präsent ist, jedoch in einer Präsenz, die in der Flüchtigkeit des Augenblicks

---

<sup>91</sup> Peirce, *Collected Papers*, 6,32.

<sup>92</sup> Vgl. *ibid.*, 1,353.

immer schon vorbei ist.<sup>93</sup> Die bewusste Wahrnehmung dieser Eindrücke aber, sowie der Akt der Erkenntnis eines realen Gegenstandes, der außermental vorliegt, ist die Zweitheit.<sup>94</sup> Wie nun das Erste als Anfang des Prozesses immer schon vorbei ist, kann umgekehrt das Zweite als Ende nie erreicht werden. Erkenntnisse, seien es Wahrnehmungen oder Ideen, sind also Grenzbegriffe, auf die hin im kontinuierlichen Erkenntnisprozess gedacht wird, der seinerseits als das Dritte und Mittlere erscheint.

Hier geschieht nun der Übergang von der Erkenntnislehre in die Semiotik, bzw. ihre Gleichsetzung. Erkennen ist nichts anderes als ein Zeichenprozess. Der Grenzbegriff der Zweitheit, sofern er kein tatsächlich erreichter Endzustand ist, vielmehr eine Richtschnur des Denkens, erscheint nämlich als der Interpretant, demgemäß unser Denken in Zeichen die sinnlichen Eindrücke interpretiert. Peirce formuliert die drei Kategorien für die semiotische Sichtweise um, die Erstheit als das Objekt, das vom Zeichen repräsentiert und interpretiert wird, die Zweitheit als der Interpretant, unter dem oder zu dem hin das Zeichen repräsentiert und interpretiert wird, und die Drittheit als das Zeichen selbst, das eine Bedeutung vermittelt, nämlich die Repräsentation und Interpretation des Objekts. Diese Vermittlung ist aber ein kontinuierlicher Prozess, so dass es weitere Zeichen von Zeichen, Repräsentationen von Repräsentationen und Interpretationen von Interpretationen gibt. Das absolute Objekt, das als Anfang den Zeichenprozess begrenzt, wandelt sich somit in ein dynamisches Objekt, weil es innerhalb desselben Kontinuums auch Repräsentation von weiteren Objekten sein kann. Und umgekehrt kann keine Interpretation je die Idee des Interpretanten ausschöpfen, während der Interpretant an sich keine absolute Grenze sein kann, da er selbst wiederum eine Repräsentation unter einem weiteren Interpretanten sein kann.<sup>95</sup>

Eine Erkenntnis ist erst erreicht, wenn das Objekt vollständig unter den Begriff des Interpretanten gebracht ist. Was im kontinuierlichen Erkenntnisprozess zuerst als eine Unmöglichkeit erscheint, wird nun zur Bedingung von Erkennen überhaupt. Dazu braucht es aber die Handlung, sie ist es, die das Kontinuum durchbrechen kann, dann nämlich, wenn sie den Interpretanten seinerseits ebenso als Zeichen innerhalb eines weiteren Kontinuums fasst. Dafür muss aber zuerst der Zeichenprozess unter einen weiteren Interpretanten gestellt werden. In der Handlung wird somit eine Kontinuität durchbrochen und auf eine weitere Kontinuität hin geöffnet. Die Interpretation erschafft so neue Wirklichkeit.<sup>96</sup> Zweitheit, diskrete Wirklichkeit – Rescher würde sagen: Substanz – ist also ein Produkt des kontinuierlichen Prozesses, sofern in einer Handlung der Prozess sich selbst nach ihr richtet. Peirce spricht aber nicht von Substanz, sondern von Identität.

---

93 Ibid., 1,302, 1,343.

94 Vgl. *ibid.*, 1,324–325.

95 Vgl. *ibid.*, 1,339.

96 Vgl. Pape, Helmut, *Erfahrung und Wirklichkeit als Zeichenprozess*. Charles S. Peirces Entwurf einer Spekulativen Grammatik des Seins, Frankfurt am Main 1989, S. 309.

Erkenntnistheoretisch kann man die Identität als das bestimmen, worin die Mannigfaltigkeit der Eindrücke geeint ist und worin ein Erkenntnisobjekt das flüchtige Bewusstsein als dasselbe überdauert. Als solche ist sie das Ende einer unabschließbaren Erkenntnisbewegung des Identifizierens. Im Rahmen der Semiotik nun erscheint sie als der Interpretant, unter dem die Selbigkeit von Bedeutung mehrerer Zeichen hergestellt wird. Mehrere Repräsentationen werden unter dieselbe Idee gebracht.<sup>97</sup> Man kann sich dies gut vorstellen mit dem oben erwähnten Selbstbezug des Kontinuums: Die Kontinuität der Erfahrung wendet sich auf sich selbst zurück und die Erfahrung eines Objekts beginnt von Neuem. Aber die Erkenntnis, dass es sich hier um das identische Objekt handelt, stellt sich auch nach unendlich vielen Erfahrungen und Repräsentationen nicht ein. Erst wenn der Erkennende handelt, d. h. wenn er die einzelnen Erfahrungen verbindet und auf zukünftige Repräsentationen hin öffnet, erkennt er Identität. Er schafft dann eine Gesetzmäßigkeit, einen Interpretanten, eben eine Idee der Identität, unter der Objekte als selbige erfahren werden können.

Als eine solche ‚Selbigkeit in Verschiedenheit‘ ist die Peirce’sche Identität keine absolute Identität nach dem Identitätssatz ( $A = A$ ), sondern „transitive Identität“, Identität durch Prozess, gemäß der triadischen Relationenlogik der Kategorienlehre.<sup>98</sup> Kann man sagen: ‚dynamische Identität‘? Zwar kennt Peirce den Begriff der Dynamik von der Physik her und meint damit zunächst jene physikalische Disziplin, die bei Galilei, Huygens und Newton begonnen hat und durch die Jahrhunderte hindurch mit ihren Konzepten der natürlichen Kräfte und Gesetze zu den „Triumphen der Wissenschaft“ („triumphs of science“) geführt hat. Doch jene Disziplin hat einen tieferliegenden Grund: „Dynamik ist nichts anderes als eine Ausarbeitung des gesunden Menschenverstandes“ („dynamics is nothing but an elaboration of common sense“).<sup>99</sup> Dieser Menschenverstand, dessen letzte Struktur in der Relation der drei Kategorien besteht, erweist sich selbst als dynamisch. Und es hindert nichts daran, die Dynamik deshalb vom reinen Prozess zu unterscheiden, weil sie auf eine bestimmte Kraft oder ein bestimmtes Gesetz hin gerichtet ist.

Innerhalb der Semiotik braucht Peirce den Begriff der Dynamik v. a. für das Objekt. Er zeigt damit an, dass die Objekte nicht als absolute außerhalb unseres Geistes sind, sondern immer schon in Interaktion mit ihm, immer schon auf die Erfahrung einwirkend. Wie also für die Physik die Objekte als dynamische erforscht werden, so müssen ganz allgemein genommen die Objekte für jede Interpretation überhaupt dynamisch aufgefasst werden; und die Interpretation, das Zeichen selbst, wird ebenso dynamisch.<sup>100</sup> Aber auch auf der Seite des Interpretanten spricht Peirce von einer Dynamisierung. Die Idee

---

97 Vgl. Peirce, *Collected Papers*, 1,346.

98 Pape, *Erfahrung und Wirklichkeit*, S. 104, 309.

99 Peirce, *Collected Papers*, 6,10, 6,500.

100 Vgl. Joswick, Hugh, *The object of semeiotic*, in: Peirce’s *Doctrine of Signs. Theory, Applications, and Connections*, hg. von Colapietro, Vincent M. und Olshewsky, Thomas M. (*Approaches to Semiotics* 123), Berlin/New York 1996, S. 101.

ist keine absolute, sondern steht in der Relation zum Zeichen, das sie bestimmt: „der dynamische Interpretant“ („the Dynamical Interpretant“).<sup>101</sup> Der Begriff der Dynamik drückt hier dasselbe aus, wie der Begriff der Handlung. Im Bewusstsein, dass Peirce mehrheitlich letzterer gebraucht, kann man dennoch beide Begriffe gleich setzen.<sup>102</sup> Bei Peirce wird der physikalische Begriff der Dynamik zu einem zentralen philosophischen Begriff. So gesehen, kann man durchaus im Sinne von Peirce von einer dynamischen Identität sprechen, und damit auch von einer Dynamisierung der Logik.<sup>103</sup>

Hier könnte man nun anmerken, dass Rescher gegenüber Peirce die Prozessphilosophie substanziierend verengt, indem er die Chancen, die in einer Öffnung der Logik auf das Dynamische hin bereit liegen, wieder zudeckt und den Prozess identitätslogisch behandelt. Man muss sich dabei aber fragen, ob das nicht auch auf Peirce zutrifft. Denn die dynamische Logik betrifft ja streng genommen zunächst nur die substantiale Identität. Was bedeutet es aber für die Prozesslogik, wenn die substantiale Identität von Prozessen abhängt? Soll hier die selbe Dynamisierung greifen, müsste der Prozess umgekehrt ebenso von der substantiellen Identität abhängen. Genau das ist aber bei Peirce fraglich, obwohl die substantiale Identität in der Kategorienlehre als notwendige Zweitheit erscheint, und in der Semiotik als Interpretant, ohne den kein Zeichenprozess in Gang kommt. Doch welche Kraft hat ein Interpretant, wenn er in der Handlung des Zeichenprozesses selbst erst gesetzt wird? Vielleicht könnte man mit Reschers Begrifflichkeit bestimmen, dass Peirce einen Primat des Prozesses ablehnt, aber an seiner Priorität festhält, was ihn in die Nähe zur oben angesprochenen Position von Weekes, bzw. der Whitehead-Richtung bringen würde. Auf jeden Fall gibt es bei Peirce keine Polarität zwischen Prozess und substantieller Identität. Denn Polarität selbst ist für ihn Zweitheit, während der Prozess als Drittheit die Polarität überwindet. Er stellt eine Kontinuität zwischen den beiden Polen her und kann so beide in Synthese umfassen. Die Kontinuität kann gar nicht nochmals in Polarität stehen.

Deshalb gibt es bei Peirce auch eine Koinzidenz von Sein und Erkennen, weil in dieser synthetischen Drittheit ebenso die Polarität von Objekt und Subjekt in derselben Kontinuität stehen.<sup>104</sup> Objektive Realität kommt als dynamische nur durch Handlung zustande, und umgekehrt steht die subjektive Setzung von Idealität in ihrer Dynamik immer in Relation zu einem Objekt. Der Zeichenprozess ist genau so real, wie umgekehrt die Evolution zwischen Zufall und Naturgesetz auch ein Prozess des Geistes ist, nur dass im ersten Fall der Zugang ein semiotischer ist und im zweiten ein naturphilosophischer. In diesem Sinne liegt bei Peirce „eine spezielle Form der Synthese von

---

101 Peirce, *Collected Papers*, 4,536.

102 Vgl. Müller, Ralf, *Die dynamische Logik des Erkennens von Charles S. Peirce (Epistemata, Reihe Philosophie 239)*, Würzburg 1999, S. 142–143.

103 Vgl. *ibid.*, S. 123.

104 Vgl. Peirce, *Collected Papers*, 1,380–381.

Realismus und Idealismus“ vor, wobei „in diesem Balanceakt das eine Mal mehr die eine Position, das andere Mal mehr die andere Position akzentuiert“ wird.<sup>105</sup>

Dieser Balanceakt aber kann nicht gelingen. Jenseits polarer Verhältnisse ist die Identität des Prozesses selbst nämlich gesetzt, ohne dass die dynamische Identität dessen, woraufhin der Prozess führt, von entscheidender Bedeutung wäre. Ob das Ende des Prozesses Substanz oder Erkenntnisgegenstand, Natur- oder Denkgesetz ist, mag von der Art und Weise der dazugehörigen Erstheit abhängen, im Prozess selbst fällt alles zur einen, gleichförmigen, identischen Kontinuität zusammen. Das heißt letztlich: Alles ist dynamisch, außer der Prozess. Also doch reine Bewegtheit, so dass der Prozess in der eigenen Identität sich schließt und damit substanziiert wird? Dies wäre dann der Fall, wenn Peirce den kontinuierlichen Prozess als ein Ganzes auffassen würde, der deshalb ein abgeschlossenes Ganzes ist, weil er vollständig unter einen letzten Interpretanten gebracht ist. Der Prozess wäre dann ein absoluter, sofern er mit diesem letzten Interpretanten zusammenfallen würde. Eine Handlung über ihn hinaus wäre nicht möglich, weil er selbst der Inbegriff des Handelns wäre. Weil aber der Interpretant als solcher immer in Polarität zum Objekt steht, müsste man sich entscheiden, entweder müsste man Peirce einen Realisten oder einen Idealisten nennen: Entweder wäre der kontinuierliche Prozess die unabschließbare, reale Evolution, die zum einen, identischen Universum substanziiert, sofern letzteres den Grenzbegriff, das letzte Ideal des Zeichenprozesses darstellt, unter dem wir die dynamischen Objekte als geist-unabhängige interpretieren.<sup>106</sup> Oder er wäre der Zeichenprozess, der logische Prozess des Geistes, für den die Objekte deshalb dynamisch sind, weil sie Teile des Geistes sind, und der deshalb substanziiert, weil jener letzte Interpretant die Identität des Universums selbst ist, nämlich der universale Geist.<sup>107</sup>

#### V.4.3 Cusanus des 20. Jahrhunderts?

Doch beide Alternativen sind wohl nicht möglich. Denn Peirce sträubt sich gegen jede Substanzierung des Prozesses. Schon im Begriff des Kontinuums steckt ja, dass es weder ein absolutes Objekt, noch einen letzten Interpretanten geben kann. Auf beiden Seiten gibt es nur vorläufige Grenzen, die auf weitere Kontinuität durchbrochen werden können. Der Zeichenprozess ist unabschließbar und kommt niemals als ganzer in den Blick. Was sich uns bei der Kritik der Prozessphilosophie Reschers als Ergebnis gezeigt hat, findet sich bei Peirce durchgeführt: Erlöst davon, identitätslogisch in reiner Bewegtheit geschlossen ein absoluter zu sein, wird der Begriff des Prozesses als solcher gestärkt. Das macht diese Prozessphilosophie interessant für eine Interpretation des Bewegungsbegriffes, den wir bei Cusanus vorfinden. Zumal Peirce letzte Antwort auf die aporetische Situation des Prozesses im Ganzen eine religiöse ist.<sup>108</sup>

105 Oehler, Klaus, Charles Sanders Peirce, München 1993, S. 71, 73.

106 Vgl. Hausman, Charles S. Peirce's Evolutionary Philosophy, S. 167–168.

107 Vgl. Oehler, Charles Sanders Peirce, S. 105–107; Pape, Helmut, Charles S. Peirce. Zur Einführung, Hamburg 2004, S. 37–38

108 Vgl. Oehler, Charles Sanders Peirce, S. 107.

Bei Cusanus steht aber die Bewegung als gerichtete im Kreuzungspunkt polarer Verhältnisse nicht-reduzierbar, aber unabgeschlossen in sich selbst, so dass für sie in ihrer Negation des Absoluten eine Offenheit auf das Göttliche konstitutiv ist. Bei Peirce hingegen scheint eine bloße Offenheit nicht zu genügen. Die Kontinuität, die keine Polarität zulässt, erhält ihren letzten Sinn durch den Begriff Gottes. Kategorienlehre, Semiotik, Pragmatismus und Evolutions-Metaphysik münden so bei Peirce in eine Religionslehre, die in seinem Gesamtwerk durchgängig präsent ist.<sup>109</sup> Gott ist die gesuchte absolute Grenze, durch die der Prozess eine Ganzheit ist, und zwar der trinitarische Gott: Als absolute Erstheit ist Gott der Schöpfer, „ein Zustand des absoluten Nichts“ („a state of absolute nothing“), die „uneingeschränkte Freiheit“ („boundless freedom“);<sup>110</sup> als absolute Zweitheit ist Gott „Endpunkt des Universums“ („the terminus of the universe“), „ens necessarium“, „summum bonum“, voller „Schönheit und Anbetungswürdigkeit“ („beauty and adorability“);<sup>111</sup> und als absolute Drittheit ist Gott die universale Evolution selbst. Denn Gott ist für Peirce nicht einfach die statische Koinzidenz von Anfang und Ende, vielmehr kommt die Koinzidenz dieser „zwei distinkt wirklichen Punkte“ („two distinct real points“) erst dynamisch, evolutionär zustande. Gott selbst ist der unendliche Prozess, in seiner Absolutheit aber nicht mehr nur in reiner Bewegtheit, sondern ebenso als Zustand. Zwar bleibt der unendliche Prozess zwischen „der unendlich weit entfernten Vergangenheit“ („the infinitely distant past“) und „der unendlich weit entfernten Zukunft“ („the infinitely distant future“), doch sofern dieser Anfang und dieses Ende absolute, fixe Grenzen darstellen, erscheint der Prozess als ein gerichteter, als ein ganzer, als ein vollkommen unendlicher. Hier liegt der letzte Grund für seine Identität, aber auch dafür, dass es in der unendlichen Kontinuität Differenzierungen gibt, dass es überhaupt einen „Zustand des Universums“ („state of the universe“) gibt, und dass ein solcher Zustand „an einem messbaren Punkt der Zeit“ („at a measurable point of time“) sein kann.<sup>112</sup>

Nach Peirce gibt es demnach in Gott selbst ein „Wachstum“ („growth“), auch wenn er zugleich der „Endzweck“ („purpose“) ist.<sup>113</sup> Er ist nicht nur die „Schöpferkraft“ („creative power“), von der alle Wirklichkeit abhängt, sondern selbst der unendliche „Prozess der Schöpfung“ („process of creation“),<sup>114</sup> und ist darin der letzte Grund dafür, dass jede Wirklichkeit erst durch Prozesse und Handlungen gesetzt werden. Darum ist er Liebe, „evolutionäre Liebe“ („evolutionary Love“), die gleichzeitig Neues schafft, es in Unabhängigkeit entlässt und in Harmonie zueinander bringt.<sup>115</sup> Was bei den topologischen

---

109 Vgl. Deuser, Hermann, *Gott: Geist und Natur. Theologische Konsequenzen aus Charles S. Peirce' Religionsphilosophie* (Theologische Bibliothek Töpelmann 56), Berlin/New York 1993, S. 98; zum Folgenden: S. 102–111.

110 Peirce, *Collected Papers*, 1,362, 6,215, 6,17.

111 *Ibid.*, 1,362, 6,452, 5,433, 6,487.

112 *Ibid.*, 1,362.

113 *Ibid.*, 6,466.

114 *Ibid.*, 6,505–506.

115 *Ibid.*, 6,287–288.

Betrachtungen über das Kontinuum begonnen hat, findet hier seinen Höhepunkt: Kontinuität als unendliche, göttliche Liebe. Deshalb bedeutet sie kein unheilvolles Chaos, sondern ist strukturiert und hat ein Ziel. Die universale Evolution ist dynamische Bewegung, nicht reine Bewegtheit, weil sie Teil des trinitarischen Schöpfungsgeschehen ist.

Ist das nicht ganz cusanisch? Obwohl Peirce Cusanus anscheinend nicht gekannt hat, zumindest nicht in den hier behandelten Texten, erinnert vieles an ihn, etwa die dynamische Koinzidenz, die trinitarische Struktur des Universums oder die Liebe als Motor der universalen Bewegung. Ist Peirce gar der Cusanus des 20. Jahrhunderts? Ich bin hier jedoch der Meinung, dass der Unterschied zwischen den beiden nicht größer sein könnte. Klar, Peirce steht hier in derselben Tradition scholastischer Philosophie, die die Welt als kosmischen Vorgang zwischen dem Ausgang aus Gott und der Rückkehr zu ihm darstellt. Doch eine veränderte Sicht über das Verhältnis von Welt und Gott führt bei ihm zu einem völlig entgegengesetzten Ergebnis, wie dieser kosmische Vorgang aufgefasst werden soll. Während Ausgang und Rückkehr bei Cusanus ganz dem Geschöpflichen zugehören, so dass die universale Dynamik das innertrinitarische Leben nur im Symbol offenbart, stehen sie bei Peirce in Kontinuität zum göttlichen Leben, bis Welt und Gott ineinander zu verschmelzen scheinen. Die Welt ist für ihn nicht Offenbarung im Symbol, es ist das Sich-selbst-Offenbaren Gottes an sich, das zwar gleichwohl in Zeichenprozessen geschieht, jedoch mit Gott selbst als letztem Interpretanten. Und Gott bleibt nur deshalb dennoch transzendent, weil dieser letzte Interpretant nie vollständig offenbar werden wird. So bedeutet der ewig sich in der universalen Evolution selbstoffenbarende Gott letztlich eine eigene Peirce'sche Synthese von der Transzendenz und Immanenz Gottes: Im Prozess ist beides der Fall. Der Abstand zwischen dem kosmischen Vorgang und seinem Endziel ist unendlich groß, dennoch gehören beide zum einen, identischen Kontinuum.

Bei Cusanus stellt sich hingegen die Frage nach der Transzendenz oder Immanenz Gottes gar nicht in dieser Dringlichkeit. Denn seine Ontologie verlangt keine positive religionsphilosophische Fundierung. Seine Dynamik steht, wie gesagt, nicht-reduktiv, aber unabgeschlossen in sich selbst, so dass weder Transzendenz, noch Immanenz der Fall sein kann. Die Frage, ob für Cusanus Gott transzendent oder immanent sei, ist ungenau gestellt. Gott ist für ihn absolute Einfaltung und Ausfaltung und deshalb sowohl absolut transzendent wie absolut immanent und deshalb der Transzendenz- oder Immanenz-Relation enthoben. Für den universalen Prozess bedeutet diese Auskunft nichts mehr, aber auch nichts weniger, als dass er eine Grenze hat, dass aber diese Grenze keine absolute sein kann. So ergibt die Frage nach der Transzendenz oder Immanenz erst für das Sein oder das Universum einen Sinn, und wird auch so erst beantwortbar: Das Universum ist immanent, sofern es sich in die Einzelbewegungen ausfaltet und in ihnen existiert; und es ist transzendent, sofern keine Einfaltung aller Einzelbewegungen jemals eine Grenze erreichen könnte, ohne dass diese Grenze auf eine weitere Grenze durchbrochen werden würde. Somit ergibt sich die Dynamik als unabschließbare, aber gerichtete Bewegung zwischen dem universalen Anfang und dem universalen Ziel, wo-

bei das Universum selbst als Totalität und Koinzidenz in nichts anderem besteht als in eben dieser Dynamik.

Zwar bleibt auch die Dynamik in ihrer Offenheit im Letzten vom trinitarischen Gott abhängig, aber dies durch die Negation des Absoluten hindurch. Die universale Dynamik steht in dieser Negation in sich selbst. Obwohl ihre Grenzen dynamisch bleiben, läuft das Kontinuum nicht weiter, es hat tatsächliche Grenzen. Diese können zwar durchaus auf neue Wirklichkeit hin durchbrochen werden, aber nur wenn auf der anderen Seite die Möglichkeit dazu entsprechend erweitert ist. Die Polarität von Möglichkeit und Wirklichkeit verhindert bei Cusanus, dass Anfang und Ende sich in der Unendlichkeit verlaufen. Es gibt keine unendlich große Bewegung im Universum. Der Geist der Liebe, der den Kosmos in Bewegung hält und die Evolution antreibt, ist für Cusanus ein geschaffener Geist, nicht der göttliche Geist. Erst wenn wir die Einschränkung der universalen Bewegung negieren, gelangen wir zum göttlichen Geist, dann aber ist das Entscheidende die Diskontinuität. Gott ist weder die Grenze der universalen Bewegung, noch ihre Unendlichkeit. Er ist absolute Grenze und absolute Unendlichkeit und als solche niemals positiv im Universum anzutreffen. Nur so bleibt die Dynamik mit all ihren Polaritäten nicht-reduktiv bestehen und hat eine eigenständige Wirklichkeit und Wirksamkeit. In dieser cusanischen Sicht bleibt der kosmische Vorgang durchaus eine Bewegung aus Gott und zu ihm zurück, jedoch nicht mehr als eine Bewegung entweder in Gott oder außerhalb von Gott oder gemäß der Peirce'schen Synthese als Gottes Dynamik selbst, sondern es ist eine Bewegung vor Gott. Geschöpfliche Dynamik ist somit für Cusanus ein eigenständiges Sich-Richten innerhalb einer schon vorhandenen Richtung, jedoch – im Unterschied zu Peirce – ohne, dass Sich-Richten und Richtung zusammenfallen: nämlich als Bewegung des Geschöpfs auf sein eigenes Ziel hin, das ihm aber von Gott als dynamische Grenze gesetzt worden ist. Das gilt sowohl für das Universum als auch parallel dazu für den Intellekt.

Bei Peirce hingegen steht die Dynamik, obwohl sie unendlich ist, nicht unabgeschlossen in sich selbst. Vielmehr schließt sie sich zur Idee Gottes, wird zur innergöttlichen Dynamik und kann sich deshalb im Letzten nicht der Substanziierung entziehen. Der menschliche Geist wird universaler, göttlicher Geist. Zwar bleibt er unendlicher Zeichenprozess, sofern „das Ganze als Ganzes [...] jenseits unseres Horizontes liegt“ („the whole as whole [...] is beyond our ken“), dem man sich nur asymptotisch nähern kann. Aber dennoch trägt er die Idee Gottes als Ziel und Grenze in sich, so dass überhaupt Teile als Teile des Ganzen erkannt werden können, und dass das Ganze als „ein großartiges Symbol von Gottes Ziel“ („a great symbol of God's purpose“) in den Blick kommt.<sup>116</sup> Obwohl der Geist ganz Dynamik bleiben soll, wird er so zur absoluten Substanz. Denn als göttlicher Geist besteht seine Einheit und Identität in der Idee Gottes, die „vorausgeahnt wird, bevor der Geist sie besitzt“ („is divined before the mind possesses it“). Peirce setzt hier faktisch seinen Pragmatismus außer kraft, denn für diese Vorausahnung ist keine Handlung nötig, kein Durchbrechen zu neuer Kontinuität. Die Idee Gottes ist

---

116 Peirce, *Collected Papers*, 5,119.

nämlich die letzte Grenze für Kontinuität überhaupt und wird deshalb schon „aufgrund der Kontinuität des Geistes“ („by virtue of the continuity of mind“) vorausgeahnt, einer „Kontinuität zwischen dem menschlichen Geist und dem Höchsten“ („continuity between the man’s mind and the Most High“).<sup>117</sup>

## V.5 Alfred North Whitehead

### V.5.1 Das Einzelwesen als dynamischer Prozess

Bei Whitehead<sup>118</sup> heißt die Prozessphilosophie „organistische Philosophie“ („philosophy of organism“).<sup>119</sup> Niedergeschrieben und systematisch entfaltet hat er sie in ‚Process and Reality‘ aus dem Jahre 1929. Geradezu als Programm steht im ersten Teil:

That the actual world is a process, and that the process is the becoming of actual entities. Thus actual entities are creatures; they are also termed ‚actual occasions‘.<sup>120</sup>

Mit seiner Fassung der „Einzelwesen“ („actual entities“) als „aktuelle Ereignisse“ („actual occasions“) will Whitehead in der Philosophie einen neuen Weg einschlagen. Denn das Ereignis ist das „Elementare“ („ultimate“) und der Ausgangspunkt für alles weitere, es „ersetzt Aristoteles’ Kategorie der ‚ersten Substanz‘“ („replaces Aristotle’s category of ‚primary substance‘“).<sup>121</sup> Das heißt, ein Einzelwesen ist nicht mehr das elementare statische Seiende, das dann den Prozessen zugrunde liegt, vielmehr umgekehrt: „Sein ‚Werden‘ liegt seinem ‚Sein‘ zugrunde“ („Its ‚being‘ is constituted by its ‚becoming‘“).<sup>122</sup> Diese Umkehrung versteht Whitehead als eine totale, er will die Substanzphilosophie durch den Prozess-Ansatz nicht nur reformieren, vielmehr erscheint deren Aufhebung das Ziel zu sein, wenn er schreibt, dass in seiner organistischen Philosophie „das ‚Substanz-Qualität‘-Konzept umgangen wird“ („the ‚substance-quality‘ concept is avoided“) und „durch die Beschreibung dynamischer Prozesse ersetzt“ („replaced by description of dynamic process“) wird.<sup>123</sup>

Whitehead diskutiert in seinem Hauptwerk den Begriff der Dynamik zwar nicht eigen, aber das letzte Zitat zeigt sehr schön, wie er ihn gebraucht. ‚Dynamisch‘ erscheint

117 Peirce, *Collected Papers*, 6,307.

118 Whitehead, Alfred North, *Process and Reality. An Essay in Cosmology*, Corrected Edition by David R. Griffin and Donald W. Sherburne (Gifford Lectures 1927–28), New York 1978. Beim Zitieren aus diesem Werk bezieht sich die zweite Seitenzahlangabe auf die deutsche Übersetzung, die hier verwendet wird: Whitehead, Alfred North, *Prozeß und Realität. Entwurf einer Kosmologie*, übers. und mit einem Nachwort vers. von Hans Günther Holl, Frankfurt am Main 1987.

119 Whitehead, *Process and Reality*, S. 7 / 38.

120 *Ibid.*, S. 22 / 64.

121 *Ibid.*, S. 21 / 63.

122 *Ibid.*, S. 23 / 66.

123 *Ibid.*, S. 7 / 38.

hier als Attribut für die Charakterisierung des Prozesses, sofern er die Stelle der Substanz einnimmt. Und das heißt für den Prozess – in Übereinstimmung mit der prozessphilosophischen Tradition – dass er nicht bloß reine Bewegtheit sein soll, sondern auch eine gewisse Einheit, Richtung und Kraft aufweist. Ähnlich wie Peirce unterscheidet Whitehead deshalb beim dynamischen Prozess ein Dreifaches: ein objektives Erstes, das unter ein subjektives Zweites gestellt wird, so dass als Drittes ein kontinuierlicher Prozess zustande kommt, wobei dieser Prozess seine Erfüllung nur findet, wenn er über sich auf weitere Objektivierung hinaus ist.

In einem Kapitel über die Entgegensetzung seiner organistischen Philosophie zur Philosophie Kants, macht Whitehead eine übersichtliche Zusammenfassung darüber, inwiefern das Einzelwesen ein dynamischer Prozess ist. Umgekehrt zu Kant beschreibt er hier den Prozess „als einen Verlauf von der Objektivität zur Subjektivität“ („as proceeding from objectivity to subjectivity“). Das Objekt ist das „Datum“ („datum“), das die gesamte wirkliche Welt mit all ihren Individualitäten enthält. Das Universum ist ein Datum für das Einzelwesen. Das heißt, was immer es in der Welt gibt, es objektiviert sich auf ein subjektives Einzelwesen hin, um Objekt in dieser subjektiven Perspektive zu sein.

Unter welcher individuellen und begrenzten Perspektive das Datum ein Bestandteil des Einzelwesens wird, entscheidet sich aber auf der subjektiven Seite des Prozesses. Die Mannigfaltigkeit des objektiven Inhalts wird unter eine „komplexe subjektive Form“ („complex subjective form“) gebracht und so „in einem empfundenen Inhalt vereinigt“ („unified in one felt content“). Diese subjektive Form ist aber schon jene bestimmte Perspektive, sozusagen die auf ein bestimmtes Einzelwesen zugeschnittene unbestimmte Subjektivität. Letztere umfasst die „zeitlosen Gegenstände“ („eternal objects“), d. h. „die Potentialitäten des Universums“ („the potentialities of the universe“). Deren Aufgabe ist es, „das Datum mit der Individualität des Subjekts zu versehen“ („investing the datum with the individuality of the subject“), was aber nur durch eine „selektive Konkretisierung“ („selective concrescence“) zustande kommt. Diese umfasst eine doppelte „Entscheidung“ („decision“), nämlich erstens, welche zeitlosen Gegenstände bedeutsam werden sollen, und zweitens, welche „Grade der Relevanz“ („grades of relevance“) die zugelassenen zeitlosen Gegenstände besitzen sollen. Das bedeutet nun, dass die unbestimmten Potentialitäten der ewigen Gegenstände sich zu einer subjektiven Form konkretisieren, unter der das objektive Datum zu einem Einzelwesen individualisiert wird. Im dynamischen Prozess wird also die Subjektivität konkret und die Objektivität individuell.

Resultat ist das Einzelwesen selbst als Prozess, als „Prozess des ‚Empfindens‘“ („process of ‚feeling‘“), als „Erfahrungsakt“ („act of experience“). Damit ist aber zunächst nicht ein bewusstes Empfinden gemeint, sondern ganz grundsätzlich ein Empfinden, durch das jedes Einzelwesen als solches besteht, nämlich sofern ein objektiver Inhalt unter einer subjektiven Form empfunden wird, um dadurch „sein besonderes, individuelles Selbst“ („its particular individual self“) zu sein. Whitehead nennt diesen Zustand auch „Erfüllung“ („satisfaction“). Darin hat das Einzelwesen seine „Absonderung von

anderen Dingen“ („separation from other things“) erreicht, es hat „das Datum absorbiert“ („absorbed the datum“) und gewinnt gleichzeitig eine „subjektive Unmittelbarkeit“ („subjective immediacy“), sofern es als Prozesseinheit ganz bei sich bleibt.<sup>124</sup>

Doch wie bei Peirce erscheint auch bei Whitehead die Erfüllung des Prozesses, und damit die Wirklichkeit eines Einzelwesens, immer schon als eine vergangene. Und wie bei Peirce hat das damit zu tun, dass für das Erreichen dieser Erfüllung eine Art Handlung vonnöten ist, die gleichzeitig über den Endpunkt des Prozesses hinaus führt. Whitehead spricht hier aber nicht so sehr von einer „Handlung“, bzw. „Aktion“ („action“), als vielmehr von einer „Reaktion“ („reaction“). Die Aktion bezieht sich auf das bloße Datum der wirklichen Welt, erst die Objektivierung des Datums in der subjektiven Unmittelbarkeit des Einzelwesens ist die Reaktion darauf. Dafür braucht es aber die Konkretisierung und Abgrenzung der subjektiven Form.<sup>125</sup> Dies wiederum geschieht, wie gesehen, durch eine Entscheidung. Die Erfüllung kommt nur durch – wiederum zunächst nicht als bewusste – Entscheidung zustande, sie „begründet die ganze Bedeutung von Wirklichkeit“ („constitutes the very meaning of actuality“) eines Einzelwesens. „Wirklichkeit“ ist die Entscheidung inmitten der ‚Potentialität‘ („‚Actuality‘ is the decision amid ‚potentiality‘“).

Hier zeigt sich, in welchem Sinne die Entscheidung eine Reaktion ist. Als Wirklichkeitsstiftend ist sie höchste „Aktivität“ („activity“), die zugleich auch „Kreativität“ („creativity“) bedeutet. In einem Einzelwesen findet die Welt ja als subjektiv-individuelle Objektivierung ihre Erfüllung, und nicht als Welt überhaupt, so dass es selbst in Potentialität bleibt, die nach einer aktualisierenden Reaktion verlangt. Sofern ein Einzelwesen seine Erfüllung erreicht, ist es also zugleich offen auf weitere Objektivierungen. Es ist ein und dieselbe Entscheidung, die das Einzelwesen verwirklicht und durch diese Wirklichkeit Entscheidungen anderer Einzelwesen vorbereitet. Die subjektive Konkretisierung ist zugleich „Kreativität, die diese Wirklichkeit transzendiert“ („creativity which transcends that actuality“).<sup>126</sup>

Das heißt, die Konkretisierung „ist innerlich determiniert und äußerlich frei“ („internally determined and is externally free“). Deshalb nennt Whitehead das Einzelwesen nicht nur Subjekt der Konkretisierung, sondern auch Superjekt, also ein „Subjekt-Superjekt“ („subject-superject“). Als solches ist das Einzelwesen in Erfüllung, sofern es frei und in transzendierender Kreativität sich als eigene Synthese des Universums für weitere Objektivierungen dar gibt. Nicht nur bewusste Lebewesen können das, jedes Einzelwesen als solches verhält sich zu sich selbst, denn darin hat es Bestand. Es ist nichts anderes als „die Reaktion der Einheit des Ganzen auf seine eigene innere Determination“ („the reaction of the unity of the whole to its own internal determination“).<sup>127</sup> Dies bedeutet schließlich, dass ein Subjekt nicht als Substanz eine Einheit und ein Ganzes ist,

---

124 Whitehead, *Process and Reality*, S. 153–156 / 287–292.

125 *Ibid.*, S. 104–105 / 203–204.

126 *Ibid.*, S. 42–43 / 97–98.

127 *Ibid.*, S. 27–28 / 73–74.

sondern als Superjekt eines Prozesses. Seine subjektive Unmittelbarkeit ist immer schon eine gewesene.<sup>128</sup> Eine „beharrliche Partikularität [...] des Erfahrungsakts“ („insistent particularity [...] of the act of experiencing“) gibt es nur als Objektivierung der subjektiven Synthese, nämlich als transzendierende Reaktion auf sich selbst, sofern sie als Datum ein Teil des Universums einer weiteren Synthese wird.<sup>129</sup> Schließlich macht Whitehead selbst den Anschluss an die pragmatische Prozessphilosophie, wenn er schreibt:

The pragmatic use of the actual entity, constituting its static life, lies in the future.<sup>130</sup>

### V.5.2 Atomizität und Kontinuität

Die Frage ist nun, ob die Kreativität, die sich aus der Entscheidung eines dynamischen Prozesses ergibt, ausreicht, um die Reaktion der Objektivierung zu bestimmen. Es ist dieselbe, mit Rescher umformulierte Frage, ob sich der Prozess gegenüber der Substanz prioritär oder primär verhält. Mit Weekes habe ich schon aufgewiesen, dass sich die Whitehead-Richtung der Prozessphilosophie für eine Priorität ausspricht. Bei Whitehead selbst kann nun der tieferliegende Grund dafür angegeben werden.

Wie das obige Zitat zeigt, ist für Whitehead das dynamische Einzelwesen erst in einer weiteren Objektivierung eine statische Substanz. Die Substanz gibt es nur als Reaktion auf den Prozess, das Werden liegt dem Sein zugrunde. Aber bedeutet dieser Befund nun einen „Primat des Werdens“, so dass jene Reaktion schon durch „das Wie des Werdens bestimmt wird“?<sup>131</sup> Eine solche Interpretation würde wohl das Proprium der Whitehead-Prozessphilosophie verkennen, für die eine Objektivierung immer eine subjektive Reaktion auf ein Datum ist. Das Objekt kann also nicht auf das Datum zurückgeführt werden. Zwar ist es von ihm als Ausgangspunkt ursächlich abhängig, aber es bleibt eine subjektive Wirkung und wird insofern von der Entscheidung mitverursacht. Was also das Datum auch immer umfasst, wie weit hier Kreativität und Potentialität auch immer bereit liegen, welche Prozesse hier auch immer Ursache sind, wir gelangen dadurch noch nicht zur eigentlichen Objektivierung als deren Wirkung. Denn diese Objektivierung gibt es nur in einem weiteren Prozess, der dem Datum etwas hinzufügt, „um in seiner Wirksamkeit etwas anderes zu sein als die Summe seiner Bedingungen“.<sup>132</sup>

Das objektive, substanzielle Sein eines Einzelwesens liegt also prioritär im dynamischen Prozess zugrunde, kann jedoch nicht auf ihn zurückgeführt werden, weil es diesen Prozess transzendiert. Nun aber ist die transzendente Reaktion, die den vorhergehenden Prozess substanziert, ebenso Erfahrung, Entscheidung und Prozess. Wie gesehen,

128 Vgl. *ibid.*, S. 29 / 75–76.

129 *Ibid.*, S. 43 / 98.

130 *Ibid.*, S. 82 / 164.

131 Jung, Walter, Über Whiteheads Atomistik der Ereignisse, in: Whitehead. Einführung in seine Kosmologie, hg. von Wolf-Gazo, Ernest, Freiburg/München 1980, S. 63.

132 Hampe, Michael, Alfred North Whitehead, München 1998, S. 123.

besteht die Objektivierung in nichts anderem als dem subjektiven Konkretisierungsprozess. Also doch ein Primat? Um das zu entscheiden, braucht es aber wiederum eine Objektivierung, und diese verhält sich wiederum als Substanziierung in der Zukunft. Besteht also die Priorität des Prozesses wie bei Peirce darin, dass der kontinuierliche Prozessverlauf die Substanz vor sich herträgt, um die unausweichliche Frage nach dem Primat erst beim universalen Prozess im Ganzen zu stellen – oder dann eben nicht?

Hier kommen wir nun zum Entscheidenden der organistischen Philosophie Whiteheads, nämlich zur Theorie der Atomizität der Ereignisse. Für Whitehead ergibt sich das soeben gestellte Problem nicht nur für den universalen Prozess im Ganzen, sondern auch für das Einzelereignis im Kleinen. Er unterscheidet den „makroskopischen Prozess“ („macroscopic process“) vom „mikroskopischen Prozess“ („microscopic process“), um dann das Problem im organischen Zusammenspiel der beiden zu lösen.<sup>133</sup> Der universale Prozess erscheint zunächst als reine Bewegtheit in einem Peirce-Kontinuum. Es gibt nur Bewegungen, die auf Bewegungen folgen, Beharrendes ist immer Ergebnis von Prozessen, Veränderungen geschehen ohne Träger, die ihnen zugrunde liegen, Seiendes gibt es nur als kontinuierlichen Übergang von Ereignissen, sofern es als Ende zugleich der Anfang eines neuen Ereignisses ist.<sup>134</sup> Dabei wird alles auf den Prozess zurückgeführt, und auch die Einheit des ganzen universalen Prozesses bleibt stets etwas Unvollständiges, weil sie sich in kontinuierlicher Expansion befindet. Doch dieser universale Prozess ist für Whitehead „bloß real“ („merely real“), noch nicht die „Wirklichkeit“ („actuality“). Diese gibt es für ihn nur in der Unmittelbarkeit eines bestimmten Einzelwesens.

Damit ist Whitehead gegenüber Peirce im Vorteil. Denn er ist nicht in der aporetischen Situation, die Einheit der Einzelereignisse vom universalen Prozess her erklären zu müssen, sofern sie einen Teil des universalen Kontinuums ausmachen, bei dem sich die Einheit sowohl des Ganzen als auch der Teile in der Unendlichkeit verlieren. Gerade umgekehrt: Es ist „die Gemeinschaft der wirklichen Dinge“ („the community of actual things“), die das Universum ausmachen. Nicht erst der Makroprozess, sondern schon die Mikroprozesse sind in sich Einheiten, und deshalb gibt es zwischen ihnen tatsächliche Übergänge, und deshalb ist der universale Prozess nicht reine Bewegtheit, sondern ein Organismus, „der von Phase zu Phase fortschreitet“ („proceeding from phase to phase“).<sup>135</sup>

Daher unterscheidet sich das Kontinuum bei Whitehead von dem bei Peirce. Für ihn bildet das Kontinuum nämlich nicht „ein einziges serielles Fortschreiten“ („a uniquely serial advance“). Es ist ein großes Missverständnis, wenn man sich wie Newton das Raum-Zeit-Kontinuum als ein einziges Gefäß vorstellt, innerhalb dessen dann die Einzelprozesse geschehen. Gerade umgekehrt, nicht die Prozesse geschehen im Kontinuum, sondern das Kontinuum geschieht im Prozess. Einzelwesen sind atomistisch,

133 Whitehead, *Process and Reality*, S. 214–215 / 396–397.

134 Vgl. Jung, *Über Whiteheads Atomistik der Ereignisse*, S. 74–75.

135 Whitehead, *Process and Reality*, S. 214–215 / 396–397.

während sie in Kontinuität nur in der Komplexität und Relativität zu anderen Atomen sind.<sup>136</sup> Was bei Peirce die letzte Konsequenz für den universalen Prozess war, gilt bei Whitehead explizit für den Einzelprozess: Alles ist bewegt außer der Prozess.

Thus an actual entity never moves: it is where it is and what it is.<sup>137</sup>

Bei Whitehead übernimmt der Prozess innerhalb der Prozessphilosophie genau die Rolle, die in der Substanzphilosophie von der Substanz besetzt wird. Für die Substanzphilosophie ist es nämlich seit Aristoteles die Substanz an sich, die entsteht und vergeht, sich aber nicht bewegt. Allerdings macht Whitehead mit seinem Prozess die Entgegensetzung nicht gegenüber der aristotelische Substanz als solche, sondern gegenüber ihrer neuzeitlichen Form, in die sie von Newton gebracht worden ist, nämlich als eine Größe im absoluten Ort und in der absoluten Zeit. Ort und Zeit sind für Whitehead zwar immer noch absolut, aber nicht mehr als ein extensives Kontinuum, sondern als das im Einzelwesen „atomisierte Ausdehnungsquantum“ („atomized quantum of extension“).<sup>138</sup> Das Einzelwesen ist also nicht ein Atom in dem Sinne, dass es eine Einheit einfacher Lokalisierung auf einem gegebenen Kontinuum wäre. Vielmehr ist es selbst ein gequanteltes Kontinuum, bei dem keine Teilbarkeit und einfache Lokalisierung möglich ist, und das in Interaktion mit anderen Atomen zu mehreren Strängen extensiver Kontinuität führen kann. Ein solch inneres, atomares Kontinuum kann man am besten mit einem elektromagnetischen Begriff als „kontinuierliches Feld“ beschreiben, ein Feld, das in einem Einzelwesen atomisiert ist, aber – in Übereinstimmung mit der oben beschriebenen Theorie des Superjekts und der weiteren Objektivierung – von anderen Einzelwesen ebenso atomisiert werden kann. Der Begriff des Organismus als Einheit, die sowohl Atomizität als auch innere Kontinuität umfasst, „schließt also die Idee einer durchgehenden Relativität der ‚Atome‘ und damit die Idee ihrer Komplexität ein.“<sup>139</sup>

Was man Substanzen nennt, also etwa Elemente, Moleküle, Steine, Stühle, Pflanzen, Tiere, Menschen oder Planeten, muss man also erst als ein Zweites betrachten. Sie alle erscheinen als Größen in einem extensiven Kontinuum und bestehen daher nur als komplexer Strukturzusammenhang von atomaren Ereignissen. Mehrere gleichzeitige oder vergangene Einzelwesen können also in einer weiteren Objektivierung einen „Nexus“ („nexus“) eingehen und so eine „korpuskulare Gesellschaft“ („corpuscular society“) bilden, nämlich eine reale Einheit mit extensiv-kontinuierlicher Größe, d. h. mit einem eigenen „räumlichen Gebiet“ („spatial region“) und einem eigenen „historischen Weg“ („historical route“). Sokrates ist kein Einzelwesen, er ist eine korpuskulare Gesellschaft.<sup>140</sup> Diese weitere Objektivierung muss sich aber dennoch in einem Einzelwesen

136 Ibid., S. 35–36 / 86–87.

137 Ibid., S. 73 / 149.

138 Ibid.

139 Fetz, Reto Luzius, Whitehead: Prozessdenken und Substanzmetaphysik (Symposion 65), Freiburg/München 1981, S. 79.

140 Whitehead, Process and Reality, S. 62–63 / 132–133.

ereignen, wenn es eine Einheit der korpuskularen Gesellschaft geben soll. Dieses ist jedoch nicht unter den Einzelwesen des Nexus zu finden, die ja die Atome der Gesellschaft ausmachen, sondern ist „eine neue Art Einzelwesen“ („a new kind of entity“), nämlich eine „Aussage“ („proposition“). Sokrates ist also eine korpuskulare Gesellschaft, sofern ein Nexus von atomaren Einzelwesen in einer Aussage vereint wird, d. h. unter einen neuen komplexen zeitlosen Gegenstand gebracht wird.<sup>141</sup>

### V.5.3 Einheit von Gesellschaften

Hier angelangt, ergeben sich nun zwei Probleme, mit deren Lösung die organistische Philosophie Whiteheads steht und fällt. Sie führen zum Eigentlichen der Dynamik, die mehr sein soll als reine Bewegtheit, und bringen uns zurück zur cusanischen Sichtweise. Bei den Einzelwesen ergibt sich zum einen das Problem, das alle Prozessphilosophie betrifft: Wie kann ein dynamischer Prozess in seiner atomaren Kontinuität des Werdens als Einheit und Individuum begriffen werden?<sup>142</sup> Zum anderen stellt sich bei den sogenannten Substanzen das Problem: Kann eine korpuskulare Gesellschaft von Einzelprozessen außerhalb der einheitsstiftenden Aussage überhaupt eine reale Einheit sein? Bei der Lösung des zweiten Problems zeigt sich, dass auch Whitehead nicht ohne Substanzen denken auskommt. Ja, im Grunde genommen, findet er sogar zu einer genuin aristotelisch-dynamischen Substanzmetaphysik zurück. Weil er aber bei der Lösung des ersten Problems das Substantielle konsequent als Potentialität fasst und damit ausschaltet, scheint diese Hinwendung zu Aristoteles wieder verunmöglich.

Zur näheren Betrachtung dieser komplizierten Sachlage schaue ich mir zunächst das zweite Problem an, das die Einheit von Gesellschaften betrifft. Es ergibt sich aus der grundsätzlichen Kritik an der organistischen Philosophie Whiteheads, dass er die Einzelwesen, also die aktualen Wesenheiten ausschließlich mit den letzten atomaren Ereignissen identifiziert. Die ganze oben beschriebene Analyse des Prozesses gilt für sie, und nicht für die Dinge unserer Lebenswelt. Das Konzept des Organismus oder der subjektiven Erfahrung gilt für die Einzelwesen und erst im sekundären Sinne für die Lebewesen und den Menschen. Priorität des Prozesses meint also nicht einfach, dass das, was bisher als Substanz betrachtet wurde, nun als Prozess beschrieben wird. Vielmehr wird die Substanz als Zusammensetzung von vielen Einzelprozessen in einem Nexus angesehen, wobei die herkömmliche Ebene der Substanz verlassen wird. Das Eigentliche liegt im Kleinen, noch vor den kleinsten, der Physik bekannten Teilchen, ein Postulat jenseits des Mikroskopischen. Auch die Atome, atomaren Teilchen und Energiequanten der Physik hält Whitehead für zusammengesetzt aus den eigentlich atomaren Ausdehnungsquanten.<sup>143</sup>

141 Whitehead, *Process and Reality*, S. 185–186 / 346.

142 Vgl. Wolf-Gazo, Ernest, Einführung: Zur Grundstruktur der Whiteheadschen Kosmologie, in: Whitehead. Einführung in seine Kosmologie, hg. von Wolf-Gazo, Ernest, Freiburg/München 1980, S. 13.

143 Vgl. Fetz, Whitehead: Prozeßdenken und Substanzmetaphysik, S. 251–256.

Dieser Kritik kann man durchaus grundsätzlich zustimmen. Aber muss man deshalb die organistische Philosophie Whiteheads weiter als inadäquat und inkonsistent kritisieren?<sup>144</sup> Inadäquat, weil die Idee von atomaren Ausdehnungsquanten, die die Aporien eines extensiven Kontinuums beseitigen soll, gar nicht für die sogenannten Substanzen gelten soll, die sich ja gerade im extensiven Raum-Zeit-Kontinuum befinden. Und inkonsistent, weil Whitehead diese seine Idee an Beispielen aus dem menschlichen und dinglich-räumlichen Bereich entwickelt und auf sie anwendet; etwa wenn er das Paradoxon des Zenon von Achilles und der Schildkröte, nämlich dass ein unendlich teilbares Kontinuum nicht durchschritten werden kann, dadurch löst, dass er das extensive durch ein unteilbares Kontinuum ersetzt.<sup>145</sup>

Doch dieser Vorwurf der Inadäquatheit und Inkonsistenz ist wohl nicht berechtigt. Denn es gilt auch für die korpuskulare Gesellschaft, dass sie deshalb eine Einheit ist, nicht weil sie Substanz, sondern weil sie ein Einzelprozess ist, d. h. selbst ein atomares Ausdehnungsquantum. Sokrates ist zwar als korpuskulare Gesellschaft im extensiven raum-zeitlichen Ausdehnungskontinuum und deshalb teilbar, aber als Einheit ist er nicht eine Substanz, die sich innerhalb dieses Kontinuum bewegen würde. Vielmehr liegt diese Einheit in einem unteilbaren Einzelprozess, in dem der Nexus der korpuskularen Gesellschaft als Datum unter einer subjektiven Form objektiviert wird. Wie gesehen, nennt Whitehead diesen neuen Einzelprozess eine Aussage. Die Aussage: ‚All diese Einzelprozesse in ihrem Nexus sind ein Mensch namens Sokrates‘, ist Sokrates in unteilbarer Einheit. Dass Sokrates einmal schwarze und ein andermal weiße Haare hat, kann ich dann nicht mehr als Teile seines historischen Weges unterscheiden, denn als Einheit ist er ein unteilbarer Einzelprozess.

Steht dann aber die Einheit von Sokrates nicht neben oder außerhalb seiner Teile? Nein, denn der ganze Nexus der Teile ist ja als objektiviertes Datum selbst diese Einheit. Doch sofern etwas objektiviert wird, dann ist es schon vorüber. Ereignet sich also der Einzelprozess Sokrates erst nach seinen Teilprozessen? Wenn man nicht annehmen will, dass Sokrates erst nach seinem Tod Sokrates ist, dann muss die Aussage an jedem beliebigen Punkt des extensiven Kontinuums, in dem sich der Nexus befindet, möglich sein. Aber unterscheiden sich dann nicht die jeweiligen Aussagen nach ihrem unterschiedlichen Datum, so dass sich auch die Einheit von Sokrates stets ändert?

Nein, wo Rescher die letzte Konsequenz der reinen Bewegtheit von sogenannten Substanzen zieht, lässt Whitehead weiterhin eine ‚Selbigkeit in Verschiedenheit‘ zu. Eine korpuskulare Gesellschaft ist im ständigen Fluss der Veränderung, aber dennoch ist sie stets dieselbe Einheit. Die Aussage nämlich, worin eine solche Einheit besteht, ist nicht wie die Einzelwesen, die den Nexus der Gesellschaft ausmachen. Sie unterscheidet sich von ihnen, und zwar in der Art und Weise, wie der Nexus objektiviert wird. In der Aussage geht der Nexus nicht einfach als objektives Datum in ein neues, späteres Einzelwesen ein. Das zwar auch, aber so, dass der Nexus bestehen bleibt und von der Aussage eine

---

<sup>144</sup> Vgl. *ibid.*, S. 254.

<sup>145</sup> Vgl. Whitehead, *Process and Reality*, S. 69 / 142–143.

Rückwirkung erfährt. Die Aussage erscheint also als eine Objektivierung von Einzelwesen, die umgekehrt in das Datum dieser Einzelwesen eingeht. Mehr noch, sie ist nicht anders realisiert als im Nexus der Einzelwesen selbst. Dadurch erhält sie den Nexus als solchen aufrecht. Sie scheint gar das einzig Bleibende im Nexus zu sein, während die Einzelwesen sich in ständigem Fluss befinden. Dabei ist sie aber nicht zwingend, jedes Einzelwesen muss sich zuerst in seiner Konkretisierung dafür entscheiden, die Aussage als Datum seines Empfindens aufzunehmen. Hat es das aber einmal getan, ist die Aussage die Begründung dessen, was seine Empfindung beinhaltet, in einer weiteren Reaktion mit anderen Einzelwesen genau diesen Nexus einzugehen, der in der Aussage objektiviert wird.<sup>146</sup>

Wir sehen, Whitehead ist nicht weit weg von der aristotelischen Substanzphilosophie. Wie bei Aristoteles die Substanz, so hat bei Whitehead die Aussage die Funktion, der unbestimmten Bewegtheit Einheit und Richtung zu geben. Und wenn Whitehead die Aussage auf Seiten der Einzelwesen einen „Anreiz für das Empfinden“ („lure for feeling“) nennt und diesen bestimmt als „die Zweckursache, nach der sich die Konkretisierung von Empfindungen richtet“ („the final cause guiding the concrescence of feelings“),<sup>147</sup> wo ist da der Unterschied zur aristotelischen Substanz, die nicht anders im Einzelding ist als die finalursächliche Natur, die seinem Sein und Wirken die einheitsstiftende Richtung gibt? Wieso nennt Whitehead seine Aussage dann nicht Substanz? Wohl deshalb nicht, weil er jede statische Vorstellung vermeiden will. Eine Aussage als solche bleibt ein Einzelprozess, es kommt nicht zur Polarität zwischen Substanz und Prozess.

Im Grunde genommen geht es uns immer um dieselbe aporetische Frage: Wie kann die Einheit eines Prozesses das Resultat des Prozesses sein und zugleich diesem Prozess von Anfang an seine Richtung geben? Sokrates ist all das, was da geschieht; und zugleich ist er mehr als das, weil er die Bedingung ist, damit überhaupt ein einheitliches ‚Da‘ gegeben ist, worin all das als zugehörig geschehen kann. Auf diese Frage antwortet Aristoteles mit dem Begriff der Substanz, der aber die Aporie nicht beseitigt, sie vielmehr als ontologischen Grundbestand – oder besser: als Grundspannung – begreift. Wie sich nämlich weiter unten zeigen wird, ist für ihn die Substanz konkrete Wirklichkeit im Werden und als finalursächliche Natur zugleich wesenhafte Notwendigkeit, und beides begründet sich gegenseitig. Cusanus knüpft daran an und kann dieser aporetisch bleibenden Grundspannung dadurch Sinn verleihen, dass er die wesenhafte Notwendigkeit mit der elementaren Potentialität, die allem Werden zugrunde liegt, koinzidiert lässt, wobei diese Koinzidenz eine dynamische ist, weil ihr allein in der Einschränkung Realität zukommt, d. h. im konkreten Werden. Bei Peirce hingegen erscheint das Richtung-Geben als eine Handlung, die aus dem Prozess selbst erwächst und über ihn hinaus führt. Der Prozess trägt so die Substanz vor sich her, bis sie im unendlichen Prozess mit diesem koinzidiert. Bei Whitehead aber führt die Entscheidung eines Prozesses, sich nach einer Aussage zu richten, nicht über ihn hinaus, sondern konstitutiv in ihn hinein. Wie

---

<sup>146</sup> Vgl. Whitehead, *Process and Reality*, S. 186 / 346–347.

<sup>147</sup> *Ibid.*, S. 185 / 344.

bei Aristoteles erscheint so die Zweckursache als dem Prozessen immanent, ohne aber dass dafür eine wesenhafte Notwendigkeit angenommen werden müsste, der gemäß die Prozesse immer schon auf das Ziel gerichtet sind. Vielmehr erwächst das Ziel aus den Prozessen selbst, die Einzelwesen selbst sind ja in Erfüllung. Und auch wenn die Einheit dieser Prozesse als Resultat erst in einer transzendierenden Aussage Realität wird, ist sie aus den Prozessen heraus und in ihnen wirksam. Die Koinzidenz von Substanz und Prozess gibt es bei Whitehead also nicht erst beim universalen Mega-Prozess, sondern schon im Einzelereignis.

#### V.5.4 Einheit von Prozessen

Das Problem der Einheit von Gesellschaften führt also zurück auf das erste Problem der Einheit von Einzelprozessen in ihrer atomaren Kontinuität. Bis jetzt konnte ich zeigen, dass für Whitehead die Einheit eines dynamischen Prozesses nur als Reaktion in einer weiteren prozesshaften Objektivierung real verwirklicht ist; danach, dass der Prozess als atomares Ausdehnungsquantum dennoch schon etwas Einheitliches ist; und zuletzt, dass die Einheit der weiteren Objektivierung als Zweck schon dem Prozess immanent sein kann. All diese Elemente der organistischen Philosophie kommen nun zusammen und erklären gemeinsam, wie der Einzelprozess eine individuelle Einheit ist. Die zentrale Rolle dabei spielt der Begriff der Potentialität:

Wenn erstens die Einheit erst in einer weiteren Objektivierung reale Wirklichkeit ist, dann ist anzunehmen, dass sie im Prozess eine potentielle ist. Darin besteht ja gerade dessen dynamischer Charakter. Wenn sich dabei aber zweitens die wirkliche Einheit nicht im unendlichen Kontinuum verlieren soll, muss man schon die potentielle Einheit als ein unteilbares Quantum annehmen. Und wenn drittens die weitere Objektivierung tatsächlich die Verwirklichung genau dieser Potentialität sein soll, dann muss sie als subjektives Ziel dem Prozess schon immanent sein, und zwar so, dass das Ziel selbst der Grund für die potentielle Einheit abgibt. Ein Einzelprozess ist also ein atomares Ausdehnungsquantum, sofern er durch ein immanentes Ziel in Potentialität zu einer wirklichen Einheit ist. Weil nun aber die wirkliche Einheit keine vertikal vom Prozess abgehobene Substanz ist, die als Ziel tatsächlich im Prozess wirksam sein könnte, sondern bloß horizontal das Resultat des Prozesses, kann das immanente Ziel ebenso wie die Einheit nur ein potentielles sein.

Bei der Analyse des dynamischen Prozesses haben wir gesehen, dass ein Prozess darin besteht, dass ein Datum unter einer subjektiven Form objektiviert wird. Diese Form erscheint nun als „subjektive Einheit“ („subjective unity“), d. h. als Subjekt, das den ganzen Prozess des Empfindens zu einer Einheit macht, und zwar als Ziel der ganzen Objektivierung. Als Ziel galt aber bisher die Erfüllung des Einzelwesens als Superjekt, das auf eine transzendente Reaktion hinausweist. Nun erscheint dieses Ziel als nichts anderes als die Verwirklichung der subjektiven Form, ist also dem Prozess immanent. Im Subjekt ist das Superjekt „bereits als eine Bedingung gegenwärtig, die bestimmt, wie jedes Empfinden seinen eigenen Prozess steuert“ („already present as a condition, determining how each feeling conducts its own process“). Ziel und Einheit, die sich im Super-

jekt voll verwirklichen, sind also in der subjektiven Form in Potentialität und als solche wirksam.<sup>148</sup> Das heißt für uns: Die Potentialität der subjektiven Form verleiht dem Prozess seinen Antrieb und seine Richtung, sie ist der letzte Grund, wieso bei Whitehead der Prozess Dynamik ist und nicht reine Bewegtheit.

Die subjektive Form ist also eine ganz bestimmte und individuelle Potentialität, welche die Perspektive für die subjektiv empfundene Objektivierung ausmacht. In der obigen Analyse des Prozesses spricht Whitehead deshalb von einer Konkretisierung. Die subjektive Form konkretisiert die zeitlosen Gegenstände, bzw. die allgemeinen Potentialitäten des Universums, zur einen, begrenzten Potentialität des Einzelwesens. Diese „allgemeine Potentialität“ („general potentiality“) muss man aber unterscheiden von der „realen Potentialität“ („real potentiality“). Letztere ist die „primäre Phase“ („primary phase“) des Prozesses und „ist nichts anderes als die wirkliche Welt selbst in ihrer Eigenschaft als ein Potential für den Prozess, empfunden zu werden“ („is nothing else than the actual world itself in its character of a possibility for the process of being felt“). Die reale Potentialität liegt also im Datum, d. h. in der Gemeinschaft der realen Einzelwesen, die auf eine Reaktion hin transzendieren. Kraft dieser Potentialität befinden sich alle wirklichen Prozesse organistisch „in der Solidarität *einer* Welt“ („in the solidarity of *one* world“). Die Welt gibt sich als Kontinuum realer Potentialitäten, das im Einzelding atomisiert verwirklicht wird. Das bloß reale Kontinuum als Ganzes wird unter der subjektiven Perspektive als atomisiertes Ausdehnungsquantum gegenwärtig. Diese Perspektive selbst aber, wird nicht aus der realen Potentialität der Welt her gewonnen, sondern aus den allgemeinen Potentialitäten der ewigen Gegenstände, sofern sie im subjektiven Ziel konkretisiert sind.<sup>149</sup>

Diese doppelte Potentialität, die die ganze Dynamik bei Whitehead ausmacht, führt schließlich zur Polarität. „Der Prozess des Werdens ist bipolar“ („Thus the process of becoming is dipolar“): auf der einen, „physischen Seite“ („physical side“) die bestimmten Empfindungen der gegebenen Welt als die Verwirklichung der realen Potentialitäten; auf der anderen, „geistigen Seite“ („mental side“) das „begriffliche Erfassen der Unbestimmtheit der zeitlosen Gegenstände“ („conceptual prehensions of the indeterminateness of eternal objects“) als die Verwirklichung der allgemeinen Potentialitäten. Der Prozess selbst steht in der Spannung dieser Polarität. Er beruht „auf dem Einfließen zeitloser Gegenstände in eine neue Bestimmtheit des Empfindens, das die wirkliche Welt in eine neue Wirklichkeit absorbiert“ („by the influx of eternal objects into a novel determinateness of feeling which absorbs the actual world into a novel actuality“).

Auch bei Whitehead kommt also die Einheit des Prozesses durch Polarität zustande, aber nicht durch eine Polarität zwischen Prozess und Substanz, sondern zwischen Prozess und Prozess, nämlich zwischen dem horizontalen, physischen „Übergang“ („transition“) und der vertikalen, begrifflichen „Konkretisierung“ („concrecence“). Beides sind aber „Komponenten eines Komplexes, der konkret *einer* ist“ („components of a

148 Whitehead, *Process and Reality*, S. 223–224 / 409.

149 *Ibid.*, S. 65–67 / 136–140.

complex which is concretely *one*“). Sie sind also zwei „Phasen“ („stages“) des einen, unteilbaren Prozesses, die zirkulär und nicht-reduktiv zueinander stehen. Denn sie begründen sich gegenseitig: Die horizontale „Vektorform [...] wird als die Grundlage des skalaren Überbaus untergetaucht“ („vector form [...] is submerged as the foundation of the scalar superstructure“) und umgekehrt sind in der Vertikalen die „skalaren Quantitäten von Vektor-Quantitäten abgeleitete Konstrukte“ („scalar quantities are constructs derivative from vector quantities“).<sup>150</sup>

#### V.5.5 Ein anderer Cusanus des 20. Jahrhunderts?

Es scheint, als hätten wir in Whitehead einen anderen valablen Kandidaten für das Label ‚Cusanus des 20. Jahrhunderts‘ gefunden. Das Seiende als dynamischer Prozess, der nicht-reduktiv und eigenwirksam in sich selbst steht: Ist das nicht eine moderne Variante des ‚Esse est movere‘ des Cusanus? Und auch die Lehre der doppelten Potentialität mit dem daraus resultierenden Holismus erinnert stark an Cusanus. Auch bei ihm besteht die durchgängige Relationalität des ganzen Universums nicht einfach in der realen Potentialität, dass alles aus allem werden kann. Vielmehr liegt dieser horizontalen Potentialität eine vertikale, viel grundsätzlichere zugrunde, nämlich die allgemeine Potentialität, die in Koinzidenz die Möglichkeit zu Wirklichkeit überhaupt umfasst, und nicht nur die tatsächlich realisierte.

Diese Gemeinsamkeit der beiden Denker scheint auf den ersten Blick ziemlich stark. Sie erlaubt es uns, bei der Interpretation der cusanischen Ontologie die Begriffe der Dynamik oder des Holismus zu verwenden. Umgekehrt erlaubt sie uns aber auch, die Ontologie des Cusanus für die organistische Philosophie bedeutsam werden zu lassen. Denn es gibt Elemente in der cusanischen Variante, die sich erheblich von derjenigen Whiteheads unterscheiden; und darunter sind auch Elemente, die, wie ich meine, der organistischen Philosophie von heute mehr Durchschlagskraft verleihen würden.

Das Cusanische nun, das bei Whitehead fehlt, ist auch hier die Offenheit der Zirkularität sowie die Polarität zwischen Substanz und Prozess. Beides hängt natürlich zusammen. Schauen wir uns dazu den skalaren Überbau eines dynamischen Prozesses an. Cusanisch gesprochen, müssen wir sagen, dass Whitehead hier nur den Abstieg der universalen Potentialität in die konkrete Wirklichkeit zulässt, nicht jedoch den Aufstieg zur universalen Wirklichkeit. Das folgt ganz konsequent aus der Ablehnung der Substanzen, denn diese befinden sich sozusagen auf der ersten Sprosse dieses Aufstiegs.

Nun aber stellt sich hier natürlich die Frage, ob ein skalarer Überbau, der den Prozess beformt, überhaupt denkbar ist, ohne ihn substantiell zu fassen. Doch vermutlich sucht Whitehead gerade in der Nicht-Substantialität der subjektiven Form den Grund dafür, dass sie in Polarität zum Physisch-Prozesshaften treten muss. Die subjektive Form ist nicht zuerst statische Wirklichkeit, sondern verwirklicht sich erst als objektiver Prozess selbst, den sie ermöglicht. Das ist dann aber nicht mehr Polarität, vielmehr ist es

---

<sup>150</sup> Ibid., S. 211–212 / 390–393.

Koinzidenz. „Die *Aufhebung* der Gegensätze“ von Objekt und Subjekt im Prozess.<sup>151</sup> Das heißt, die konkretisierte allgemeine Potentialität koinzidiert nicht wie bei Cusanus mit einer höheren substantiellen, sondern mit der realen Wirklichkeit. Übergang und Konkretisierung koinzidieren zum einen, selben Einzelprozess. Schon zu Beginn von ‚Process and Reality‘, bei der Einführung der ersten „Kategorie des Elementaren“ („category of the ultimate“), steht fest, dass das Einzelwesen in einer unanalysierbaren und nur der Intuition zugänglichen Verbundenheit von Übergang und Konkretisierung besteht: Das Einzelereignis ist die kreative Herstellung von etwas Neuem als einer Wirklichkeit, die das Viele neu in Eins setzt.<sup>152</sup> Reale und allgemeine Potentialität mögen sich als solche zwar polar zueinander verhalten, sofern sie aber von einem Einzelprozess verwirklicht werden, koinzidieren sie zur einen Potentialität in Wirklichkeit.<sup>153</sup> Ohne Substanz wird das Skalar-Geistige in das Vektoriell-Physische eingebnet, eine Konsequenz, die Whitehead für seine Einzelwesen explizit zieht.<sup>154</sup>

Demgegenüber besteht bei Cusanus die Dynamik nicht in Koinzidenz, sondern gerade in der bleibenden Polarität; und zwar einer doppelten, sich durchkreuzenden Polarität. Die allgemeine Potentialität ist für ihn an sich noch gar keine Potentialität, vielmehr als das Elementare der Gegenpol zum Substantiellen. Erst weil dieses Elementare nur in der konkreten Wirklichkeit eingeschränkt existiert, wird sie zur allgemeinen Potentialität. Denn das Elementare ist im Konkreten eingeschränkt, sofern es als reale Potentialität dessen Verwirklichung ermöglicht. Hier kommt es zu keiner Koinzidenz zwischen der Zusammensetzung des Elementaren zur einen Substanz und der Verwirklichung von realer Potentialität, ganz einfach, weil sie in unterschiedlichen Polaritäten stehen. Wäre die Substanz schon der Prozess der Verwirklichung, bräuchte es überhaupt keine Substanz mehr, aber auch kein Elementares mehr, der Prozess selbst wird zum Elementaren. Genau das geschieht bei Whitehead: Elementare Prozesse ohne Substanzen.

Damit arbeitet Whitehead aber auf dreifache Weise gegen seine eigene organistische Philosophie: 1) Der Begriff der allgemeinen Potentialität macht dann keinen Sinn mehr. Denn in ihrer Konkretisierung führt sie ja nicht weiter als die reale Potentialität. Die Verwirklichung der subjektiven Form ist genau die Verwirklichung der realen Potentialität, nicht mehr und nicht weniger. Und wenn gesagt wird, dass bei der Konkretisierung der allgemeinen Potentialität „eine Art ‚Rest‘ für noch weitere Realisationen“<sup>155</sup> bleibt, so kann sich dieser Rest doch wohl nur auf die reale Potentialität zur Reaktion in einer weiteren Objektivierung beziehen. Diese führt aber nicht weiter als die subjektive Form, da ja das Superjekt nichts anderes ist als die Wirklichkeit des Subjekts. Alles Weitere

151 Hauskeller, Michael, Alfred North Whitehead zur Einführung, Hamburg 1994, S. 168–169.

152 Whitehead, Process and Reality, S. 21–22 / 62–63.

153 Vgl. Holz, Harald, Über den Begriff der Potentialität bei Aristoteles, Schelling und Whitehead, in: Whitehead und der Prozeßbegriff, Beiträge zur Philosophie Alfred North Whiteheads auf dem Ersten Internationalen Whitehead-Symposium 1981, hg. von Holz, Harald und Wolf-Gazo, Ernest, Freiburg/München 1984, S. 418.

154 Vgl. Whitehead, Process and Reality, S. 177 / 330–331.

155 Holz, Über den Begriff der Potentialität, S. 419.

wird von der subjektiven Form des neuen Prozesses ermöglicht. 2) Dadurch verliert die subjektive Form die Bewandtnis des Ziels. In Koinzidenz mit der Verwirklichung der subjektiven Form ist die Verwirklichung der realen Potentialität selbst schon die Erfüllung. 3) Und schließlich wird der Begriff des dynamischen Prozesses ausgehöhlt. Ist die Bewegung immer schon im Ziel, braucht es nämlich keinen Weg zum Ziel. Ebenso wenig braucht sie eine Richtung; am Nordpol macht ein Kompass keinen Sinn. Ist die Verwirklichung immer schon in Erfüllung, kommt dem Prozess die Prozessualität abhanden und er wird letztlich substanziiert.

Was bei Rescher und Peirce erst auf der Ebene des Makroprozesses geschieht, vollzieht sich bei Whitehead schon beim Mikroprozess. Deshalb spielt es für mich keine bedeutende Rolle, welchen Platz der immanente Gott in der organistischen Philosophie Whiteheads einnimmt. Die Zirkularität von physisch-geistiger Polarität wird nicht erst im universalen Megaprozess koinzidierend in sich geschlossen. Dies zwar auch: Die „Urnatur Gottes“ („primordial nature of God“) ist die „unbegrenzte begriffliche Realisierung des absoluten Reichtums an Potentialitäten“ („unlimited conceptual realization of the absolute wealth of potentiality“), und als solche der Inbegriff der zeitlosen Gegenstände und „die Anfangsphase jedes subjektiven Ziels“ („the initial phase of each subjective aim“). Diese Urnatur – vergleichbar mit dem universalen Elementaren bei Cusanus – ist nun aber nicht deshalb der Grund für die Kreativität zum und im universalen Prozess, weil sie mit dem Universum, als höhere allgemeine Substantialität und Zielbestimmung gedacht, dynamisch koinzidiert, sondern weil sie mit der universalen Prozessualität selbst koinzidiert. In seiner „Folgenatur“ („consequent nature“) ist deshalb Gott die „Realisierung der wirklichen Welt“ („realization of the actual world“) selbst und so gesehen „konsequent aus dem kreativen Fortschreiten der Welt“ („consequent upon the creative advance of the world“) abgeleitet.<sup>156</sup>

Aber eben, diese Koinzidenz des Physischen und Geistigen kommt bei Whitehead nicht erst durch den göttlichen Prozess zustande, sondern ergibt sich schon aus seiner Analyse des dynamischen Einzelprozesses. Schon hier ist die Zirkularität zwischen den beiden Phasen, die den Prozess zuerst ermöglicht, in sich geschlossen, so dass der Prozess in dieser Abgeschlossenheit letztlich substanziiert. Wie gesehen, sind für Whitehead die Einzelwesen in sich tatsächlich nicht bewegt. Das atomare Ausdehnungsquantum ist selbst nicht kontinuierlich abschreitbar. Es handelt sich im Grunde um unteilbare, statische, letzte Einheiten, Momentaufnahmen des universalen Prozesses, die nur insofern bewegt sind, als dass sie immer schon durch neue Einheiten ersetzt worden sind. Diese Einheiten sind zwar relational zueinander, spannen untereinander ein extensives Kontinuum auf und sind sich gegenseitig in realer Potentialität. Aber diese Potentialitäten verwirklichen sich nicht innerhalb des Kontinuums, sondern sind stets schon voll verwirklicht und schon wieder vergangen. Der universale Prozess ist dann nichts anderes als die Fiktion einer kontinuierlichen Bewegung, hervorgerufen durch das kurze Aufblöhen von atomaren Ausdehnungsquanten; und man kann sich nur noch verblüfft,

---

156 Whitehead, *Process and Reality*, S. 343–345 / 614–616.

aber völlig zu Recht fragen, wieso das Ganze so langsam vor sich her blobbt, und nicht nach einmal Schnippen schon vorüber ist.

Für mich liegt die Beantwortung dieser Frage auf der Hand: Einfach gesagt, es fehlen die Substanzen, die bremsen. Die Lösung liegt also nicht in der Zurückweisung der Atomizität als einer „unnötigen Komplizierung“ („needless complication“)<sup>157</sup> und in einer Hinwendung zum Peirce-Kontinuum. Vielmehr liegt die Lösung in der Annahme von Substanzen, die den Grund für die Einheit von Prozessen abgeben. An den wichtigsten Leistungen Whiteheads kann dabei festgehalten werden: am Aufweis, dass der Begriff der Substanz eine Fehlkonstruktion ist, wenn man darunter eine körperliche Einheit meint, die das Kontinuum durchwandert oder es bleibend durchzieht; am Ergebnis, dass das Seiende auf allen Ebenen (auch) als prozesshaft anzusehen ist; an der Einsicht in die konstitutive Relationalität aller Wesen und den daraus resultierenden Holismus des Universums; sowie an der Begründung der Dynamik aus der Doppelung der Potentialität und der damit verbundenen Polarität zwischen dem Vektoriell-Physischen und dem Skalar-Geistigen. Aber erst mit der Einführung von Substanzen kommt die skalar-geistige Potentialität zu ihrem Recht. Denn wo bleibt ihre Kraft, wenn sie ihre Verwirklichung im Prozess selbst findet, der ja schon die Verwirklichung der realen, d. h. vektoriell-physischen Potentialität ist? Deshalb muss man mit der Substanz eine der allgemeinen Potentialität zugehörige Wirklichkeit annehmen, woraufhin diese Potentialität finalursächlich überhaupt erst wirksam wird, und die sich von der realen Wirklichkeit des Prozesses unterscheidet. Dass Substanzen nur in Prozessen real verwirklicht sind, meint also nicht, dass ihre Wirklichkeit mit derjenigen der Prozesse koinzidiert, vielmehr ist sie in ihnen als deren Finalursache nur in kontinuierlicher Teil-Verwirklichung.

Die Doppelung der Potentialität muss also auf eine Doppelung der Polarität ausgeweitet werden. Nur so kann auch verhindert werden, dass der dynamische Prozess sich letztlich wieder substanziiert. Es ist nämlich nicht mehr der Prozess an sich eine Einheit, sondern die Substanz. Es ist die Substanz das unteilbare Ausdehnungsquantum, der Prozess hingegen verläuft auf einem extensiven Kontinuum innerhalb dieses Quantums, sozusagen ein Peirce-Kontinuum innerhalb substantieller Grenzen. Die Substanz ist somit in der Lage, dem Prozess seine Einheit und sein Ziel zu geben, ohne dass dieser je die Einheit ausschöpfen und sein Ziel erreichen würde. Sokrates ist von der Wiege bis zur Bahre der eine, selbe Sokrates, weil er sein ganzes bewegtes Leben hindurch danach strebt, sich selbst zu sein, ohne dass er in seiner Existenz je erschöpft wäre. In einer durch das Substanzkonzept erweiterten Organismusphilosophie ist Sokrates nicht einfach die bloße Aussage über eine Gesellschaft von Einzelereignissen oder der seinnesschwache „Endknotenpunkt der Geschehensstränge“, sondern die Wesenheit, die seinem Dasein Einheit und Richtung verleiht sowie die Kraft, sich als und im dynamischen Prozess zu verwirklichen.<sup>158</sup>

---

157 Rescher, *Process Metaphysics*, S. 55.

158 Vgl. Fetzer, *Whitehead: Prozessdenken und Substanzmetaphysik*, S. 261.

Für eine solche dynamische Sichtweise kann man durchaus mit Whitehead an der Überwindung des Dualismus' von Objekt und Subjekt, von Physischem und Geistigen, von Vektorielltem und Skalarem, von Kausalität und Finalität oder von konstitutivem und regulativem Sichrichten festhalten und stattdessen eine Polarität annehmen. Das Ganze darf aber nicht in einen natur-totalitären Monismus führen. Vielmehr kann die Polarität zwischen Monismus und Dualismus nur durchgehalten werden, wenn sie eigens sowohl auf der vektoriellen als auch auf der skalaren Seite gilt und so in der Mitte am Kreuzungspunkt ein tensorielles Dazwischen aufspannt, das nicht-reduktiv in sich selbst schwingt, ein Freiraum, in dem sich Substanzen eigenwirksam ereignen können.<sup>159</sup>

Was der Biologe, Hubert Hendrichs, in Bezug auf Whiteheads Organismusphilosophie für das Leben fordert, gilt deshalb in der Ontologie für das Sein überhaupt: Das Zusammenwirken der physischen und mentalen Dimension vollzieht sich „in einer zusätzlichen dritten, einer eigenen Dimension“ des Seins.<sup>160</sup> Genauso fordert Nicolaus Cusanus diese Spannungsmittel zwischen Sein und Werden, wenn er von der dritten Seinsweise des Nexus sagt, dass er deshalb als horizontale Bewegung der „Verbund von contrahibile und contrahens“ ist, weil er vertikal die Einheiten der Natur einschränkt, und umgekehrt. Das Denken des Cusanus für eine dynamische Ontologie zwischen „Substanzontologie und Relationalontologie“ in Anspruch zu nehmen, dem kann ich nur zustimmen.<sup>161</sup>

---

159 Dies als eine positiv gewendete Kritik an Peirce und Whitehead in: Mutschler, *Naturphilosophie*, S. 30–41.

160 Hendrichs, Hubert, *Die Konstituierung des Lebendigen aus Polar-Gegensätzlichem*. Ausgehend von einem Vergleich der Konzeptionen von R. Guardini und A. N. Whitehead, in: *Prozesse des Lebendigen. Zur Aktualität der Naturphilosophie A. N. Whiteheads*, hg. von Spyridon A., Koutroufinis (*Lebenswissenschaften im Dialog* 3), Freiburg/München 2007, S. 57.

161 *Ibid.*, S. 60–61.



## VI Der historische Ausgangspunkt

### VI.1 Die aristotelische Theorie der Bewegung

#### VI.1.1 Das Aristoteles-Bild der Prozessphilosophie

Das vorhergehende Kapitel über den Ausgangspunkt meiner Begriffswirkungsgeschichte kann man wie folgt vereinfacht zusammenfassen: In der gegenwärtigen Prozessphilosophie, sowohl in der pragmatischen als auch der Whitehead-Richtung, meint der Begriff der Dynamik Prozessualität, die ihre Einheit, Kraft und Richtung in sich selbst trägt, ohne sie dafür in Beziehung zum Begriff der Substanz zu setzen. Ein weiteres Kapitel muss nun die zweite Etappe der begriffswirkungsgeschichtlichen Vorarbeit leisten und den historischen Ursprung des Dynamikbegriffes untersuchen. Dies führt uns zu Aristoteles, der in seiner Theorie der Bewegung, bzw. in seiner Lehre über Potentialität und Aktualität, den Begriff *dynamis* zwar nicht eingeführt, aber für alle weitere Philosophie maßgeblich geprägt hat.

Für eine Interpretation der cusanischen Dynamik ausgehend von der Prozessphilosophie, kommt der Klärung der aristotelischen *dynamis* an diesem Punkt meiner Arbeit in der Tat eine gewisse Dringlichkeit zu. Bei der Beschreibung der prozessphilosophischen Dynamik als Prozess ohne Substanz habe ich nämlich als Gegenposition immer wieder die cusanische Dynamik als Prozess durch Substanz ins Spiel gebracht, die allerdings in der gemeinsamen Abhebung von einer Dynamik als Prozess an der Substanz mehr eine Alternative als eine Gegenposition darstellt. Diese Oszillation zwischen Vergangenem und Gegenwärtigem muss nicht beunruhigen, es gehört zur Methode des hermeneutischen Zirkels, für die das Verstehen in einer „Polarität zwischen Vertrautheit und Fremdheit“ besteht. Um dieses ‚Zwischen‘ besser zu verstehen,<sup>1</sup> müssen wir nun aber die Oszillation weiter treiben und uns Aristoteles zuwenden; einerseits, weil Cusanus die durch die Substanz gerichtete Bewegung mit den aristotelischen Begriffen von Potentialität und Aktualität erklärt, und andererseits, weil auch in der Prozessphilosophie eine Hinwendung zu aristotelischer Begrifflichkeit von konstitutiver Bedeutung ist. Gerade in Bezug auf den Begriff der Dynamik erhalten die drei besprochenen Prozessphilosophen entscheidende Anstöße aus der aristotelischen Philosophie:

1) Whitehead äußert sich in ‚Process and Reality‘ an mehreren Stellen zu Aristoteles. Das Urteil über ihn fällt jedoch unterschiedlich aus, je nachdem, welche aristotelische Schrift Whitehead dabei im Blick hat. So lehnt er ganz offensichtlich die Kategorienschrift des Aristoteles ab, weil er hier die fatale Definition der Substanz findet, von der ausgehend die abendländische Philosophie über Descartes, Locke und Kant bis zur mo-

---

1 Gadamer, Wahrheit und Methode, S. 279.

dernen Philosophie ihren Irrweg in die Substanzmetaphysik angetreten ist, nämlich als das, was „weder von einem Subjekt ausgesagt wird, noch in einem Subjekt ist“ („neither asserted of a subject nor present in a subject“).<sup>2</sup> Das Problem der Kategorienschrift ist die „Subjekt-Prädikat-Form“ („subject-predicate form“) der aristotelischen Logik, die zur Metaphysik der individuellen Substanz führt, die dann keinen Platz mehr lässt für das Sein der Relationen und Prozesse. Die Subjekt-Prädikat-Logik wird zur „Substanz-Qualität-Metaphysik“ („substance-quality metaphysics“), die sich dann für Whitehead in der Philosophie des Mittelalters zur „uneingeschränkten Herrschaft“ („exclusive dominance“) verfestigt und in Descartes ihren Triumph findet.<sup>3</sup> Deshalb darf man die Metaphysik nicht gemäß der Subjekt-Prädikat-Logik aufbauen, auch nicht, wenn man grundsätzlich eine Substanz-Qualität-Metaphysik ablehnt, wie dies etwa Locke oder Hume getan haben. Weil sie stillschweigend an der aristotelischen Logik festhalten, bleibt ihre Kritik an der Substanzmetaphysik letztlich oberflächlich und nicht folgerichtig.<sup>4</sup>

Für die Whitehead-Forschung ist klar, dass es sich hier um eine stark vereinfachte Philosophiegeschichte handelt. Trotz dieses Bewusstseins übernehmen leider viele Prozessphilosophen diese Vereinfachung, um Whitehead nicht nur im Gegenüber zur Kategorienschrift, sondern zu Aristoteles überhaupt zu interpretieren, um ihn dann im Gefolge von der gesamten abendländischen Substanzmetaphysik abzuheben.<sup>5</sup> Aber dieses Vorgehen scheitert schon an der Aussage Whiteheads:

This dominance of his logic does not seem to have been characteristic of Aristotle's own metaphysical speculations.<sup>6</sup>

Wenn man also die aristotelische Philosophie ausschließlich auf die Kategorienschrift behaften will, dann wird man wohl zugeben müssen: Bezüglich seiner ‚Metaphysik‘ „war Aristoteles vermutlich kein Aristoteliker“ („probably Aristotle was not an Aristotelian“).<sup>7</sup> Legt man die ‚Metaphysik‘ für den Vergleich zugrunde, sieht man, dass Whitehead sehr wohl von aristotelischer Begrifflichkeit beeinflusst ist, und zwar zu einem nicht unerheblichen Teil. Sein „ontologisches Prinzip“ („ontological principle“), demgemäß „es abgesehen von wirklichen Dingen nichts gibt“ („apart from things that are actual, there is nothing“), übernimmt er von Aristoteles, jedoch nicht so, dass mit „wirklichen Dingen“ Substanzen gemeint sind, wie dies die Kategorienschrift nahe legt; vielmehr unter der Perspektive der ‚Metaphysik‘, dass wirkliche Dinge immer die Verwirklichung von Potentialitäten meinen und darin stets auch in weiterer Potentialität

2 Whitehead, *Process and Reality*, S. 50 / 110.

3 Ibid., S. 137 / 260–261.

4 Vgl. *ibid.*, S. 30, 137 / 78, 261.

5 Vgl. Böhme, Gernot, *Whiteheads Abkehr von der Substanzmetaphysik. Substanz und Relation*, in: Whitehead. Einführung in seine Kosmologie, hg. von Wolf-Gazo, Ernest, Freiburg/München 1980, S. 46.

6 Whitehead, *Process and Reality*, S. 30 / 78.

7 Ibid., S. 51 / 112.

stehen.<sup>8</sup> Einzeldinge sind also in stetiger Veränderung, während das Beständige, das den Veränderungen zugrunde liegt, nicht etwa im Ding selbst als Substanz liegt, sondern in der Form.<sup>9</sup> Hier liegt der Zusammenhang der beiden Denker. Deshalb finden viele Whitehead-Forscher auch hier den eigentlichen Unterschied zwischen der organisistischen Philosophie und der aristotelischen Substanzmetaphysik: Bei beiden hat zwar die Form dieselbe Funktion, nämlich in Relation zu einem Einzelwesen, dessen vielfältige Prozesse der Verwirklichung als ein Einheitliches zu begründen,<sup>10</sup> aber während Aristoteles diese Form in seiner Metaphysik als erste *ousia*, bzw. als Substanz begreift, spricht Whitehead dem Einzelwesen allein Wirklichkeit zu, freilich ohne es dann auch als Substanz zu fassen. Bei Aristoteles ist die Form Aktualität, durch die und in der ein Einzelwesen in seinem Werden und Wirken verwirklicht wird, bei Whitehead tut sie dies als Potentialität.<sup>11</sup>

Das bedeutet, bei Whitehead besteht das Einzelwesen in der Verwirklichung seines Ziels, und darum ist es immer schon vergangen, wenn es seine Erfüllung findet. Bei Aristoteles bleibt hingegen das Einzelwesen in seiner erfüllten Wirklichkeit bestehen, denn es muss sein Ziel nicht erst verwirklichen, sondern das Ziel ist schon in ihm wirksam, nämlich als das, was den Verwirklichungsprozessen von all den mannigfaltigen Potentialitäten ihre einheitliche Richtung verleiht. Das Einzelwesen erscheint dann entweder als erfüllte Wirklichkeit, d. h. als Substanz (*ousia*), oder als Verwirklichungsprozess, d. h. als gerichtete Bewegung (*entelecheia*). Wie wir gleich sehen werden, hat Aristoteles diese doppelte Sicht der Wirklichkeit in seiner ‚Physik‘ dargelegt. Leider hat sich Whitehead in ‚Process and Reality‘ nicht zur aristotelischen Physik geäußert, läge doch hier der Zusammenhang von den ‚Kategorien‘ und der ‚Metaphysik‘ bezüglich Substanz und Form.

Die Whitehead-Forscher versuchen dennoch, Whitehead in Bezug zur ‚Physik‘ zu setzen. Dabei verkennen sie aber die zweifache Bewegungstheorie des Aristoteles, die zur eben angesprochenen doppelten Sicht der Wirklichkeit führt, vielmehr sehen sie nur die eine Seite und setzten dann die ‚Physik‘ einseitig in Beziehung zu Whitehead: Entweder man nimmt nur die erste Sicht der Bewegung, die Aristoteles aus der Perspektive der Substanz und mit der Unterscheidung von *hyle*, *steresis* und *eidos* einführt, bezieht dann Whiteheads Ablehnung eines unveränderlichen, der Veränderung zugrundeliegenden Subjekts darauf und bezichtigt schließlich die ‚Physik‘ desselben Substantialismus‘ wie die ‚Kategorien‘.<sup>12</sup> Oder man stellt umgekehrt die ‚Physik‘ in die Nähe der ‚Metaphysik‘ und lässt deshalb nur die zweite Sicht der Bewegung gelten, die Aristoteles mit den Begriffen der *dynamis*, *energeia* und *entelecheia* entwickelt, um sie dann schließlich mit der anti-substantialistischen Prozesstheorie Whiteheads in Einklang zu bringen. In die-

---

8 Ibid., S. 40 / 92–93.

9 Vgl. *ibid.*, S. 29 / 76.

10 Vgl. Holz, Über den Begriff der Potentialität, S. 419.

11 Vgl. Fetz, Whitehead: Prozeßdenken und Substanzmetaphysik, S. 223–226.

12 Vgl. Jung, Über Whiteheads Atomistik der Ereignisse, S. 58–59.

ser Perspektive kann man dann tatsächlich die *en-ergeia* eines Einzelwesens als Prozess deuten, sofern sie eine ‚In-Werksetzung‘ meint. Wenn man dabei aber die *ousia* als Ziel weglässt, dann wird die *entelecheia* selbst zur Wirklichkeit der Form, die dann nur noch als voll-verwirklichter Abschluss des Prozesses gedeutet werden kann. Und umgekehrt verliert die *energeia* ihren *entelecheia*-Charakter, weil sie als Verwirklichung ihr Ziel noch nicht ist.<sup>13</sup> Dabei ist es, wie sich zeigen wird, für Aristoteles gerade erst der Begriff der *entelecheia* – nun aber als ein ‚Sich-im-Ziel-Halten‘ –, der Prozessualität überhaupt als *energeia* eines Einzelwesens ausweist. Sofern nämlich die *ousia* als Wirklichkeit das Ziel ist und bleibt, können die Verwirklichungen der mannigfaltigen Potentialitäten auf dieses gemeinsame Ziel hin vereint werden zu der einen sich entwickelnden *energeia* eines Einzelwesens. Die ganze Prozessualität eines Einzelwesens dient also dem ‚Sich-Halten‘ in einem Ziel, in dem es schon ist und zu dem es deshalb unaufhörlich strebt. Man muss also bei Aristoteles nicht nur eine allgemeine und reale *dynamis* annehmen, worin Whitehead mit ihm einig geht,<sup>14</sup> sondern ebenso eine zweifache *energeia*: Die Wirklichkeit des konkreten Prozesses und die substantielle Wirklichkeit der Form als deren Ziel.

2) Peirce nennt sich selbst „einen Aristoteliker des scholastischen Flügels“ („an Aristotelian of the scholastic wing“).<sup>15</sup> Damit will Peirce seine Philosophie als Realismus qualifizieren. Seine Kategorienlehre, sei es als semiotische Prozesstheorie, sei es als evolutionäre Metaphysik, knüpft am aristotelisch-scholastischen Realismus an, v. a. in seiner skotistischen Form, um ihn über die Formaldistinktion hinaus weiter zu führen.<sup>16</sup> Was hier interessiert, ist die Entwicklung seiner Kategorien anhand aristotelischer Begrifflichkeit. Peirce findet nämlich seine drei Kategorien schon bei Aristoteles vor: Die Erstheit als Möglichkeit oder als Materie, die Zweitheit als Aktualität im Sinne der Entelechie oder als Form und die Drittheit als sich ereignender Akt oder als Entwicklung auf die Form hin. Vor allem Letztere gilt es wiederzuentdecken, weil sie in der scholastischen Philosophie verschüttet worden ist. Nach Peirce hat die Scholastik nämlich eine ganz statische Sichtweise der aristotelischen Seinsweisen, weil sie erstens nur zwei Weisen kennt, Materie und Form, und weil sie zweitens die Form als Erstheit setzt, die ihrer Individuation in der Materie vorauf geht.<sup>17</sup> Demgegenüber will Peirce wieder den eigentlichen, evolutionären Aristotelismus herausstellen, indem er über den oben beschriebenen Begriff der Kontinuität wieder vom Akt als Prozess spricht, und dann die Form als Ziel im Sinne des Interpretaments in diese Kontinuität mit hinein nimmt. Mit der scholastischen, v. a. skotistischen Idee einer *forma substantialis* geht er hart ins

13 Vgl. Leclerc, Ivor, Process and Order in Natur, in: Whitehead und der Prozeßbegriff, Beiträge zur Philosophie Alfred North Whiteheads auf dem Ersten Internationalen Whitehead-Symposium 1981, hg. von Holz, Harald und Wolf-Gazo, Ernest, Freiburg/München 1984, S. 130–131.

14 Vgl. *ibid.*

15 Peirce, Collected Papers, 5,79.

16 Vgl. Haas, William Paul, The Conception of Law and the Unity of Peirce's Philosophy (Studia Friburgensia, New Series 38), Fribourg 1964, S. 8, 124.

17 Peirce, Collected Papers, 1,22–25.

Gericht.<sup>18</sup> Dass für Aristoteles eine Form der Materie vorausgehen soll, findet er „vollständig lächerlich“ („perfectly ridiculous“), denn die Form ist nichts anderes als „das Ergebnis der Entwicklung der Materie“ („the result of the development of matter“).<sup>19</sup>

Weniger ablehnend steht Peirce Thomas von Aquin gegenüber. Zwar lässt dieser ebenso wie vorhin die Skotisten die Form ähnlich einer platonischen Idee der Materie vorausgehen, so dass auch bei ihm die evolutionäre einer statischen Sichtweise weicht. Diese sogenannte Natur hat für Thomas aber keine wirkliche Existenz, kein eigenes Sein, sondern allein ein bloßes „Sein *in futuro*“, so dass dem aristotelischen Kerngedanken durchaus genüge getan wird.<sup>20</sup> Wir werden sehen, dass Peirce mit der Beschreibung der Form als Ziel, Natur und Entelechie tatsächlich das Dynamische bei Aristoteles und Thomas entdeckt, vielleicht sogar darin, dass sich auch die Formen entwickeln. Wenn er aber die Wirklichkeit der Form als bloßen Endpunkt der zeitlichen Bewegung fasst, wird er den beiden wohl nicht gerecht. Es kommt zu einer ähnlichen Verflachung der Form wie bei Whitehead: Die Form verleiht dem Prozess seine wirkliche Einheit, wenn diese Wirklichkeit schon eine vergangene ist. Befindet sie sich aber als solche im selben Kontinuum wie der Prozess, bedeutet *entelecheia* nur noch soviel wie „vollendetes Ergebnis“ („perfected result“)<sup>21</sup> und nicht mehr aristotelisch ein ‚Sich-im-Ziel-Halten‘.

3) Während bei den Prozessphilosophen der ersten Stunde eine Hinwendung zu Aristoteles von konstitutiver Bedeutung ist, verhält sich Rescher eher distanziert zu ihm. Aristoteles erscheint bei ihm nicht so sehr als ein Begründer, vielmehr als ein halber Vertreter des Prozess-Ansatzes. Er anerkennt zwar nicht zu wenig die Bedeutung des aristotelischen Denkens für die Prozessphilosophie: Mit Begriffen wie *dynamis*, *energeia*, *kinesis* und *metabole*, mit der Lehre über die Ursachen, über Aktivität und Passivität, erscheint Aristoteles als derjenige, der in die Prozessphilosophie einführt. Seine Sichtweise, dass der gesamten Natur ein Dynamismus zugrunde liegt, nach dem alles aus Potentialitäten zu seiner Vollendung, bzw. *entelecheia* übergeht, ist „durchgängig prozessual“ („pervasively processual“). Dennoch nennt Rescher die aristotelische Metaphysik einen „Substantialismus“ („substantialism“), weil dort die Prozesse immer an einer primären Substanz, bzw. an einem Ding geschehen. Immerhin sieht er in ihr die „gemischte [...] Option für eine Theorie der Dinge-in-Prozess“ („mixed [...] option of a theory of things-in-process“). Allein er hält eine solche Theorie nicht für durchführbar, weil auch er die aristotelische Entelechie als bloße Vollendung interpretiert und die

---

18 Ibid., 6,361.

19 Ibid., 6,356.

20 Peirce, Chales S., Naturordnung und Zeichenprozeß. Schriften über Semiotik und Naturphilosophie, mit einem Vorwort von Ilya Prigogine, hg. und eingel. von Helmut Pape, übers. von Bertram Kienzle, Frankfurt am Main 1991, S. 305, Passage aus ‚Was ist ein Naturgesetz‘, deutsche Übersetzung der Handschrift MS 870.

21 Peirce, Chales S., Entelechy, in: Century Dictionary, vol. 3, 1889, <http://www.global-language.com/century>, S. 1946, dt. Übersetzung in: Peirce, Naturordnung und Zeichenprozeß, S. 445.

Substanzen mit den konkreten Dingen identifiziert, so dass es zwischen Substanzen und Prozessen nur zum ‚Entweder-Oder‘ der Priorität kommen kann.<sup>22</sup>

4) Seibt geht sogar noch weiter, wenn sie schreibt, dass selbst die Lehre von Potentialität und Aktualität im Grunde genommen Aristoteles als Substanzmetaphysiker ausweist, sofern es sich hier um Weisen handelt, die „einem statischen Subjekt der Veränderung zugeschrieben werden“ („attributed to a static subject of change“). Einen Prozess-Ansatz findet sie jedoch im aristotelischen Begriff der Natur. Sie sieht in der *physis* ganz richtig nicht nur das Ergebnis der Verwirklichung, sondern zuallererst „den Ursprung der Bewegung“ („the source of motion“). Mit „selbst-realisierenden und selbst-erhaltenden strukturellen oder formalen Faktoren“ („self-realizing and self-maintaining structural or formal factors“) erklärt Aristoteles die Funktionsweise von natürlichen Ereignissen. Damit wird Seibt der aristotelischen Entelechie gerecht, die zwar formal, aber nicht die Form selbst ist, sie erscheint bei ihr deshalb als *morphe*.

Weiter sieht Seibt, dass bei Aristoteles die Natur stets in einer Materie realisiert ist. Die Frage ist nun, ob diese Materie als statisches Substrat der Natur zugrunde liegt, oder ob nicht vielmehr die Materie ganz prozesshaft ist und erst durch die Organisation der Natur zu einer einheitlichen Materie wird. Mit dem Hinweis auf die elementare Zusammensetzung der Materie und unter Berufung auf die Aristoteles-Forscherin Mary Louise Gill, entscheidet sich Seibt für Letzteres, um Aristoteles trotz allem auch als Prozessphilosophen zu bezeichnen. Denn für ein Element ist seine Bewegungstendenz fundamental, so dass die elementare Umwandlung „als *per se* Veränderung ohne ein unterliegendes Substrat oder erste Materie“ („as changes *per se* without an underlying substratum or prime matter“) geschieht.<sup>23</sup>

### VI.1.2 Der doppelte Aristoteles

Insgesamt präsentiert uns die Prozessphilosophie einen doppelten Aristoteles. Ich werde im Folgenden nun dieser Doppelung im aristotelischen Schrifttum selbst auf den Grund gehen, um sie dann in Grundzügen durch die Philosophiegeschichte hindurch bis zu Cusanus zu verfolgen, bei dem sie dann als horizontale und vertikale Polarität wieder erscheint. Dazu kann ich hier natürlich nicht das ganze Werk des Aristoteles besprechen und muss mich auf einige wenige, aber entscheidende Passagen beschränken. Am besten, ich halte mich an den Begriff der Dynamik. Das heißt, es ist bei Aristoteles der Zusammenhang von Bewegung und Einheit, Kraft, Richtung zu untersuchen. Das führt mich direkt zum aristotelischen Begriff der *dynamis*, den man mit ‚Macht‘, ‚Vermögen‘, ‚Kraft‘ übersetzen kann, oder dann vom lateinischen *potentia* her auch mit ‚Potenz‘. Man findet zwar den Begriff der *dynamis* schon in älteren Schriften von griechischen Ärzten und auch bei Platon, aber erst Aristoteles hat ihm in seiner Bewegungs- und Seinslehre die Fassung gegeben, in der er für die nachfolgende Physik und Philoso-

22 Rescher, *Process Metaphysics*, S. II, 28–29.

23 Seibt, *Process Philosophy*, S. 7.

phie wirksam geworden ist und die dann in der Neuzeit zur Begriffsbildung ‚Dynamik‘ geführt hat.<sup>24</sup>

Aristoteles klärt den Begriff der *dynamis* (δύναμις) in Met. Δ, 12.<sup>25</sup> Man kann zwei Hauptbedeutungen heraus lesen. In der ersten und eigentlichen Bedeutung meint er das „Prinzip der Bewegung oder Veränderung“ (ἀρχὴ κινήσεως ἢ μεταβολῆς), entweder als aktives oder als passives Vermögen; in der zweiten, analogen Bedeutung meint *dynamis* das Vermögen, durch einen Mangel (στέρησις) in irgend etwas überzugehen (μεταβάλλειν), „entweder um überhaupt zu werden“ (ἢ τῷ μόνον[...]γενέσθαι) „oder um gut zu werden“ (ἢ τῷ καλῶς).<sup>26</sup> Wenn man nun den Gegenbegriff zur *dynamis*, nämlich die *energeia* hinzu nimmt, zeigt sich die oben angesprochene Doppelung. Denn unter der ersten Bedeutung führt die *dynamis* zur Wirklichkeit der Bewegung, unter der zweiten und analogen zur Wirklichkeit der Substanz, bzw. der *ousia*. Bei der Besprechung der *energeia* (ἐνέργεια) in Met. Θ, 6 unterscheidet Aristoteles deshalb die *energeia* als „Bewegung, die sich zur *dynamis* verhält“ (κίνησις πρὸς δύναμιν), von der *energeia* als „Ousia, die sich zur Materie verhält“ (οὐσία πρὸς τινα ὕλην).<sup>27</sup> Wenn aber *energeia* soviel wie Existieren bedeutet, nämlich „das Bestehen eines Dings“ (τὸ ὑπάρχειν τὸ πράγμα)<sup>28</sup>, und gleichzeitig die *energeia* im eigentlichen Sinne Bewegung ist, während die *ousia* aber schon vom Namen her das Sein im ausgezeichneten Sinne meint, dann kann man mit Recht sagen, dass bei Aristoteles das Sein ein doppeltes ist: Bewegung und Substanz.<sup>29</sup>

Diese Doppelung durchzieht das ganze philosophische Werk des Aristoteles. Sie findet sich im Grunde auch schon in seiner Kategorienschrift.<sup>30</sup> Bei der Einteilung des kategorialen Seins beschreibt er die *ousia* als diejenige Seinskategorie, die „nicht an einem Zugrundeliegenden vorkommt“ (μὴ ἐν ὑποκειμένῳ εἶναι)<sup>31</sup>. Vielmehr ist die *ousia* selbst das Zugrundeliegende, an dem alle anderen kategorialen Bestimmungen vorkommen.<sup>32</sup> Dies gilt aber nur für die „ersten Ousiai“ (πρῶται οὐσῖαι), sie sind die „Ousiai im ei-

24 Vgl. Nobis, Herbert M., *Dynamik*; und Plamböck, Gert, *Dynamis*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. von Joachim Ritter, Bd. 2, Basel 1972, S. 302–304.

25 Die griechischen Zitate der ‚Metaphysik‘ (Met.) stammen aus: *Aristotelis Metaphysica*, recognovit W. Jaeger, Oxford 1957; die Übertragungen ins Deutsche, wenn nicht anders angegeben, aus: *Aristoteles’ Metaphysik*, griech.-dt., Neubearbeitung der Übersetzung von Hermann Bonitz, mit Einleitung und Kommentar hg. von Horst Seidl, 3., verb. Aufl., 2 Bde., Hamburg 1989–1991.

26 Met. Δ, 12, 1019 a19–23, b1–13.

27 Met. Θ, 6, 1048 b6–9.

28 Met. Θ, 6, 1048 a31.

29 Vgl. Berti, Enrico, *Der Begriff der Wirklichkeit in der Metaphysik des Aristoteles* (Θ 6–9 u. a.), in: *Metaphysik, Die Substanzbücher* (Z, H, Θ), hg. von Rapp, Christof (Klassiker Auslegen 4), Berlin 1996, S. 298–304.

30 Die griechischen Zitate der ‚Kategorien‘ (Cat.) stammen aus: *Aristotelis Categoriae et Liber de interpretatione*, recognovit L. Minio-Paluello, Oxford 1949; die Übertragungen ins Deutsche aus: *Aristoteles, Kategorien*, in: *Organon*, Bd. 2, griech.-dt., hg., übers., mit Einleitung und Anmerkung vers. von Hans Günter Zekl, Hamburg 1998, S. 1–93.

31 Cat. 5, 3 a7–8.

32 Cat. 5, 2 b15–17.

gentlichen Sinne“ (κυριώτατα οὐσίαι)<sup>33</sup>, d. h. das schlechthin Seiende. Die erste *ousia* bedeutet nichts anderes als ein „dieses da“ (τόδε τι), denn sie ist „unteilbar und eines an Zahl“ (ἄτομον γὰρ καὶ ἓν ἀριθμῶ)<sup>34</sup>. Von solchen Einzelwesen unterscheidet Aristoteles in derselben Kategorie die allgemeinen Wesen, die er „zweite Ousiai“ (δεύτεραι οὐσίαι) nennt, nämlich „die Arten und Gattungen“ (τὰ εἶδη καὶ τὰ γένη).<sup>35</sup> Diese bedeuten aber nicht auch das „dieses da“, vielmehr ein „so-und-so-gearartet“ (ποιόν τι), d. h. sie sind nicht selbst erste *ousiai*, sondern bestimmen nur, um was für *ousiai* es sich handelt.<sup>36</sup> Wichtig für uns ist, dass Aristoteles mit seiner *ousia* eine gleichbleibende, stabile Seinseinheit annimmt, an der verschiedene, auch gegensätzliche Eigenschaften auftreten können.<sup>37</sup>

Schon dieser kurze Blick in die ‚Kategorien‘ genügt, um zu zeigen, dass der Vorwurf vonseiten der Prozessphilosophen an Aristoteles, er verunmögliche jeden Ansatz, das Sein prozesshaft zu denken, indem er in seiner Frühschrift die Gegenstände als statische Substanzen installiere, zu Unrecht erhoben wird. Denn die gegenständliche Wirklichkeit schließt hier keineswegs das Prozesshafte aus, vielmehr erscheint sie umgekehrt gerade als dem ständigen Wechsel der Eigenschaften unterworfen. Trotzdem liegt natürlich die Priorität bei der *ousia*, sie ist das Seiende schlechthin, die Einheit, die als Zugrundeliegendes den Wechsel der Eigenschaften erst ermöglicht.<sup>38</sup> Doch was ist eine *ousia* ohne ihre Eigenschaften? Allerdings stellt sich Aristoteles diese Frage hier noch nicht, ebenso wenig die Frage nach dem Sein der Bewegung oder nach dem Zusammenhang von Wirklichkeit und *ousia*. Aber er stellt diese Fragen in der ‚Physik‘.

Die ‚Physik‘<sup>39</sup> handelt nämlich von den natürlichen Dingen, es geht um die von Natur aus Seienden; und es ist eine Grundannahme für Aristoteles, dass diesen natürlichen Dingen Bewegung zukommt. Gegen die statische Sichtweise eines Parmenides oder Melissos, für die das Seiende überhaupt „eines und unwandelbar“ (ἓν καὶ ἀκίνητον) ist,<sup>40</sup> stellt er die Gegenthese:

Die natürlichen Gegenstände unterliegen entweder alle oder zum Teil dem Wechsel.<sup>41</sup>

33 Cat. 5, 2 b37–38.

34 Cat. 5, 3 b10–12.

35 Cat. 5, 2 b30.

36 Cat. 5, 3 b15–21.

37 Cat. 5, 4 a10–21.

38 Zum Verhältnis von *ousia* und akzidentellem Wechsel in der Kategorienschrift vgl. Gasser, Andreas, Form und Materie bei Aristoteles. Vorarbeiten zu einer Interpretation der Substanzbücher (Collegium Metaphysicum 11), Tübingen 2015, S. 118–121.

39 Die griechischen Zitate der ‚Physik‘ (Phys.) stammen aus: Aristotelis Physica, recognovit W. D. Ross, Oxford 1950; die Übertragungen ins Deutsche, wenn nicht anders angegeben, aus: Aristoteles’ Physik. Vorlesungen über Natur, griech.-dt., übers., mit einer Einleitung und mit Anmerkungen hg. von Hans Günter Zekl, 2 Bde., Hamburg 1987–1988.

40 Phys. I, 2, 184 b26.

41 Phys. I, 2, 185 a12–13: ὑποκείμεθω τὰ φύσει ἢ πάντα ἢ ἕνια κινούμενα εἶναι.

Um zu verstehen, wie dieser Wechsel vonstatten geht und wie das Seiende und die Bewegung zusammenhängen, um überhaupt zu einer Wissenschaft der Natur zu gelangen, will und muss Aristoteles aber zunächst die Prinzipien und Ursachen dieses Wechsels untersuchen.<sup>42</sup> Zu diesem Unterfangen stellt uns Aristoteles in seiner ‚Physik‘ gleich zwei sich ergänzende naturphilosophische Ansätze vor. Der eine Ansatz steht der Kategorienschrift nahe und geht vom grundlegenden Seinsunterschied zwischen Substanz und Akzidenz aus, der andere ist neu und operiert mit der Unterscheidung von Möglichkeit und Wirklichkeit. Ersterer wird im ersten Buch eingeführt, letzterer wird, durch einen explizit erwähnten Neuanfang eingeleitet, ab dem zweiten Buch bestimmend.<sup>43</sup>

### VI.1.3 Erster Ansatz: Substanz und Akzidenz

Im ersten Buch der Physik also setzt Aristoteles den natürlichen Gegenstand mit einer stabilen *ousia* gleich, an der als Zugrundeliegendem (καθ' ὑποκειμένου) alle anderen, akzidentellen Bestimmungen in ihrem Wechsel vorkommen.<sup>44</sup> Der Wechsel selbst erscheint demnach als Werden (γίγνεσθαι) einer akzidentellen Bestimmung an einem Zugrundeliegenden, das den Werdeprozess überdauert. So wie im Beispiel eines Menschen, der gebildet wird, der Mensch als zugrundeliegende *ousia* derselbe bleibt, wechselt sein ungebildeter Zustand in den des gebildeten. ‚Ungebildet‘ und ‚gebildet‘ verhalten sich dabei wie Gegensätze, zwischen denen es einen Umschlag gibt, während die *ousia* neutral bleibt und so die Kontinuität zwischen den Gegensätzen gewährleistet. Damit hat Aristoteles die Prinzipien des Wechsels gefunden. Entweder man führt zwei Prinzipien an, nämlich 1. das Zugrundeliegende als Ausgangspunkt der Bewegung und 2. die neue Form (εἶδος oder μορφή) als Zielpunkt der Bewegung, sowie bei: ‚Ein Mensch wird gebildet‘. Oder man nennt drei Prinzipien, wenn man die Form des Zugrundeliegenden selbst mitberücksichtigt. Denn in diesem Fall ergibt sich 3. die akzidentell zukommende Entgegensetzung (ἐναντιώσις) oder Privation (στέρησις), die man vom substantiellen Zugrundeliegenden als einem bestimmten *tode ti* oder einer bestimmten Materie (ὕλη) unterscheiden muss.<sup>45</sup>

Das ist der erste Ansatz zur Beschreibung des Wechsels oder des Werdens von dessen Prinzipien her. Für das akzidentelle Werden bereitet dieses Grundmodell keine besondere Mühen: Die *ousia* ist prioritär, während der Gegensatz, bzw. die Privation, und die Form hinzukommende Bestimmungen sind, zwischen denen sich der Wechsel vollzieht. Was ist aber, wenn es um die Entstehung einer *ousia* selbst geht, was Aristoteles Werden im eigentlichen Sinne nennt?<sup>46</sup> Es scheint, dass hier der erste Ansatz versagt. Wenn nämlich die *ousia* selbst die neue Form und der Zielpunkt des Werdens ist, kann sie nicht gleichzeitig das Zugrundeliegende abgeben, an dem dieses Werden erst geschehen kann.

42 Phys. I, 1, 184 a10–16.

43 Phys. I, 8, 191 b27–29, 192 b4.

44 Phys. I, 2, 185 a31–32.

45 Phys. I, 7, 190 b9–35.

46 Phys. I, 7, 190 a32–33.

Außerdem stehen die Privation und die substantielle Form nicht im Gegensatz zueinander, so dass letztere aus ersterer entstehen könnte. Akzidentelle Gegensätze stehen konträr zueinander, deswegen gibt es zwischen ihnen kontinuierliche Übergänge nach dem Mehr oder Weniger,<sup>47</sup> während die *ousia* und ihre Privation in kontradiktorischem Gegensatz stehen. Die Nicht-*ousia* mag selbst eine andere *ousia* sein, in Bezug auf die fehlende *ousia* bedeutet sie jedoch nicht bloß ein anderer Zustand, sondern ihre Negation.<sup>48</sup>

Für das Werden einer *ousia* muss Aristoteles also sein Grundmodell anpassen. Die alles entscheidende Frage lautet: Was ist das Zugrundeliegende bei der Entstehung einer *ousia*? Die Beantwortung dieser Frage ist ein Knackpunkt der aristotelischen Philosophie, ein Schlachtfeld für die Denker des Mittelalters und ein einziger Krampf für die Aristoteles-Forschung von heute. Das Problem ist, dass Aristoteles sein Grundmodell zur Erklärung des Werdens eigentlich für das akzidentelle Werden einführt, dann aber trotzdem das substantielle Werden für das Werden schlechthin hält. Im fünften Buch der Physik liegt das Problem noch in verschärfter Form vor. Dort untersucht Aristoteles nämlich die verschiedenen Weisen des Wandels (μεταβολή) und kommt zum Schluss, dass die Entstehung (γένεσις) im Grunde genommen gar keine Veränderung, bzw. Bewegung (κίνησις) ist. Und als Grund dafür, dass nur das akzidentelle Werden Bewegung sein kann, führt Aristoteles an, dass es beim substantiellen Werden kein Zugrundeliegendes gibt, woraus es entstehen könnte. Denn es gibt nichts, das der *ousia* entgegengesetzt wäre. Das Nicht-Seiende kann ja einem Zugrundeliegenden nicht zukommen, wenn dieses in Bezug auf das Seiende schon selbst ein Seiendes sein sollte. Es ist also das Zugrundeliegende selbst, das entsteht.<sup>49</sup>

Sollen wir demnach bei der Entstehung das Zugrundeliegende mit der *ousia* gleichsetzen? Dann wäre das Grundmodell auf das Werden im eigentlichen Sinne gar nicht anwendbar und es wäre gemäß einer solch statischen Sichtweise wohl nicht mehr möglich, die Entstehung überhaupt als ein Wandel oder Wechsel zu verstehen. Aristoteles findet eine Lösung für dieses Problem im Begriff der Materie (ύλη). Die Materie ist das, was bei einer Entstehung zugrunde liegt. Aber auch hier gilt, dass die Materie erst als *ousia* entsteht und nicht schon vor der Entstehung ein Seiendes ist. Ansonsten gäbe etwas, das vor der Entstehung entstanden ist, sozusagen ein Wandel des Wandels; und das macht für Aristoteles keinen Sinn, weil sich dies ins Unendliche verlaufen würde. Es verhält sich gerade umgekehrt: Es ist „die Entstehung von Werden noch kein Werden“ (γένεσις [...] οὐδὲ γενέσεως γένεσις).<sup>50</sup> Was ist sie dann? Bewegung? Eine Bewegung, die der Entstehung vorauf geht, ohne selbst Entstehung zu sein? Eine Bewegung, die die Entstehung eines Seienden verursacht, ohne dabei das Seiende selbst zu verursachen?

---

47 Phys. I, 6, 189 b8–11.

48 Phys. I, 6, 189 a32–34.

49 Phys. V, 1–2, 225 a1–b11.

50 Phys. V, 2, 225 b33–226 a16.

Zwar ergibt sich diese Lösung für Aristoteles erst, wenn er im zweiten Buch der Physik von der Untersuchung der Prinzipien zu den Ursachen übergeht, sie ist aber im ersten Buch schon vorbereitet. Was er später mit dem Begriffspaar ‚Möglichkeit und Wirklichkeit‘ entwickelt, kann er schon mit ‚Substanz und Akzidenz‘ beschreiben: Die Substanz als ein Seiendes entsteht aus einem Nicht-Seienden. Weil aber aus Nichts nichts wird, muss man dennoch ein vorgängiges Seiendes annehmen, aus dem die neue Substanz entsteht. Andererseits kann aber die Entstehung nicht aus diesem Seienden als Seiendem erfolgen, da es sonst keine wirkliche Entstehung sein könnte. Die Lösung kann nun allein darin liegen, dass das Nicht-Seiende, aus dem die neue Substanz entsteht, dem vorgängigen Seienden nur akzidentell zukommt.<sup>51</sup> Dieser Gedanke legt uns nahe, bei der Entstehung einen zweifachen Vorgang zu unterscheiden. Zuerst muss sich eine vorgängige Substanz akzidentell verändern und zu einem Nicht-Seienden in Bezug auf eine neue Substanz werden, woraus dann diese neue Substanz als ein neues Seiendes entstehen kann.

Wenn nun der Begriff der Materie die Entstehung begrifflich machen soll, muss man diesen zweifachen Vorgang berücksichtigen. Die Materie ist also auf zweifache Weise das Zugrundeliegende bei der Entstehung, zuerst akzidentell, dann substantiell. Zunächst meint Aristoteles mit Materie das Resultat einer akzidentellen Veränderung eines voraus liegenden Seienden, wie z. B. der Same einer Pflanze. Aus einer Pflanze kann nicht einfach eine andere Pflanze werden, sie muss sich erst in ihrer Materie, bzw. in einem Teil ihrer Materie so verändern, bis dieser Teil ein Nicht-Seiendes in Bezug auf eine neue Pflanze wird. Nur in diesem nebensächlichen Sinne nennt Aristoteles diese vorgängige Materie auch ein Zugrundeliegendes für die Entstehung.<sup>52</sup> Aber strenggenommen handelt es sich bei ihr nicht schon um das Zugrundeliegende der Entstehung selbst, das ja erst entsteht, nämlich das substantielle Zugrundeliegende, das selbst das neue *tode ti* ist.<sup>53</sup> Denn der Same verhält sich nicht wie ein Gegensatz zur neuen Pflanze, vielmehr ist diese *ousia* bloß abwesend, und deshalb ist er in dieser Hinsicht gerade nicht ein einheitlich Seiendes wie ein *tode ti*, und deshalb ist er auch kein eigentliches Zugrundeliegendes, sondern nur „gemäß einer Analogie“ (κατ’ ἀναλογίαν).

Diese Analogie führt nun direkt zur substantiellen Materie, die im eigentlichen Sinne das Zugrundeliegende der Entstehung ausmacht. Denn Aristoteles setzt das Verhältnis von vorgängiger Materie und Form (εἶδος) einer neuen *ousia* in Analogie zur eigentlichen Materie, wie sie sich als Ungestaltetes zur Gestaltung (μορφή) verhält.<sup>54</sup> Der Gegenbegriff zur Materie ist nun also nicht mehr das *eidos*, sondern die *morphe*. Die Unterscheidung von *eidos* und *morphe* ist von grundlegender Bedeutung. Sie ist der Grund, weshalb für Aristoteles die Materie als das Zugrundeliegende dient, woraus eine *ousia* entsteht, und zugleich selbst schon als diese *ousia* entstanden ist. Das ergibt eine zweifa-

---

51 Phys. I, 8, 191 b13–29.

52 Phys. I, 7, 190 b1–9.

53 Phys. I, 7, 190 b25–26.

54 Phys. I, 7, 191 a6–14.

che Entstehung, worin ich den Interpretations-Schlüssel für ein kohärentes Verständnis der aristotelischen Physik sehe: Schlechthin entsteht eine *ousia*, wenn sich eine vorgängige Materie als ein Nicht-Seiendes ganz in ein neues *eidōs* wandelt, und zwar zunächst als ungestaltete Materie. Diese Materie dient dann als Zugrundeliegendes für die weitere Entstehung der *morphe*. Obwohl die *ousia* erst in der *morphe* vollständig entstanden ist, muss man dennoch die eigentliche Entstehung schon bei der Materie ansetzen. Denn sie ist schon die neue Form; und kraft dieser Form trägt sie die *morphe* als schon in ihr Vorhandenes in sich:

Ich nenne eben ‚Stoff‘ das Erste einem jeden Zugrundeliegende, aus dem etwas als in ihm schon Vorhandenen wird, und zwar nicht nebenbei zutreffend.<sup>55</sup>

Die Materie ist demnach echtes Zugrundeliegendes, weil sie sich zur *morphe* nicht bloß als ein Nicht-Seiendes verhält, sondern als ihr Gegensatz, bzw. als etwas, das in Bezug auf sie noch ungestaltet ist. Und dennoch handelt es sich beim Werden aus dieser Materie nicht einfach um ein akzidentelles Werden, sondern um Entstehung. Hier gelangt der Ansatz des ersten Buches der Physik an seine Grenzen und Aristoteles wechselt über zur Begrifflichkeit des zweiten und dritten Buches. Statt von der *morphe* spricht er nun von der *physis*, die schon in der Materie vorhanden ist; und die zugrundeliegende Materie der Entstehung kann er nicht mehr wie einen Zustand behandeln, der dann als Ganzer wechselt. Vielmehr erscheint sie nun als das, was bei einer Entstehung bleibt und die Kontinuität während des Entstehungsvorganges gewährleistet. Dann reicht es aber nicht mehr aus, den Gegensatz zur *morphe* als eine einfache Privation zu beschreiben. Wenn die Materie selbst schon die Natur hat, erscheint sie als etwas Strebendes. Man muss sie nach ihrem Vermögen (κατὰ δύναμιν) betrachten.<sup>56</sup>

Bevor ich aber in der ‚Physik‘ weiter schreite, ziehe ich ein erstes Fazit bezüglich der aristotelischen Doppelung des Seins von Bewegung und Substanz: Mit der Einführung des Materie-Begriffs misst Aristoteles der Bewegung gegenüber der Kategorienschrift eine viel höhere Bedeutung zu. Vielleicht stellt er sie sogar auf dieselbe prinzipielle Stufe wie die Substanz, weil er sie beide voneinander abhängig werden lässt. Einerseits bleibt es dabei, dass jeder Bewegung stets eine Substanz zugrunde liegt. Hier erklärt der Begriff der Materie, wie ein selbst bleibendes Einzelwesen sich dennoch verändern kann, sofern nämlich die *ousia* als stets selbiges *eidōs* sich in ihrer Materie wandeln kann. Andererseits aber besagt der Begriff der Materie auch, dass sich eine *ousia* sich in ihrer Materie wandeln muss. Denn als schon entstandenes *eidōs*, muss sie als *morphe* erst noch aus ihrem materiellen Anfangszustand heraus entstehen. Darüber hinaus geht auch der Entstehung einer *ousia* überhaupt eine vorgängige materielle Veränderung voraus.

---

55 Phys. I, 9, 192 a31–32: λέγω γὰρ ὕλην τὸ πρῶτον ὑποκείμενον ἑκάστῳ, ἐξ οὗ γίγνεται τι ἐνυπάρχοντος μὴ κατὰ συμβεβηκός. Während man in der neueren deutschsprachigen Forschung den aus dem Lateinischen herkommenden Begriff ‚Materie‘ verwendet, übersetzt Zekl *hyle* mit ‚Stoff‘.

56 Phys. I, 9, 192 a16–32.

## VI.1.4 Der Krampf der Interpreten

Mit dieser Doppelung tut sich die Aristoteles-Forschung schwer. Wolfgang Wieland, dessen Untersuchung im Deutschsprachigen als ein Standardwerk zur ‚Physik‘ gilt, stellt klar den Unterschied zwischen dem substantiellen und dem akzidentellen Werden heraus, und dass im ersten Fall die Materie das ist, aus dem ein Ding entsteht, während sie im zweiten Fall das Ding selbst ist.<sup>57</sup> Ebenso sieht er, dass einer Materie die Privation immer nur akzidentell zukommt, so dass sie für sich genommen als Ding dem Werden zugrunde liegt, in Bezug auf das Resultat des Werdens aber, d. h. auf die Form, als das, was sie noch nicht ist.<sup>58</sup> Was Wieland aber vernachlässigt, ist die Einschränkung des Aristoteles, dass beim substantiellen Werden im eigentlichen Sinne die Privation nicht wie beim akzidentellen Werden bedeutet, dass die Materie noch nicht das ist, was sie wird, vielmehr dass die Materie noch nicht das ist, was aus ihr wird. Deshalb muss man beim Entstehen einen zweifachen Vorgang unterscheiden, mit einer jeweils anderen Materie. Die Entstehung, von der Wieland redet, meint dann das Werden eines Dinges (als *morphe*) aus einer Materie, die das Ding (als *eidōs*) schon ist. Davon muss man aber die Entstehung schlechthin unterscheiden, bei der das Ding (als *eidōs*) aus einer vorgängigen Materie wird, die in keiner Weise schon dieses Ding ist.

Weil aber Wieland hier nicht trennt, sind bei ihm die Veränderung an einer vorgängigen Materie und die Entstehung aus der bereits entstandenen Materie miteinander vermischt, während die eigentliche Entstehung der *ousia* als Umschlag vom Nichtsein zum Sein dabei gar nicht mehr in den Blick kommt: „Was von der einen Seite aus betrachtet also Veränderung ist, ist von der anderen Seite aus Entstehung.“ Je nach Perspektive handelt es sich für Wieland beim aristotelischen Beispiel des Erzes, das eine Statue wird, um eine akzidentelle Veränderung der Materie Erz oder um eine Entstehung der Statue aus der Materie des Erzes. Im ersten Fall wird die Materie des Erzes für sich betrachtet, d. h. als vorgängige *ousia*, im zweiten Fall wird sie in privativem Bezug auf die Form der Statue betrachtet, d. h. sofern sie noch ungestaltet ist.<sup>59</sup> Doch diese rein begriffliche Unterscheidung von ontologischen Gegebenheiten, sofern man darunter nichts anderes versteht „als die Bestandteile unseres Sprechens von den Dingen“, scheint an anderer Stelle auch für Wieland selbst ganz unaristotelisch zu sein. Indem Aristoteles begrifflich unterscheidet, „analysiert er also zugleich die Strukturen der Wirklichkeit“.<sup>60</sup>

Wenn wir demgegenüber die Unterscheidung von *eidōs* und *morphe* ernst nehmen und deshalb einen Unterschied machen zwischen der Materie, in der ihre eigene *ousia* als *morphe* entsteht, und der Materie, aus der eine neue *ousia* als *eidōs* entsteht, können wir das Beispiel der Statue anders aufschlüsseln. Die Entstehung einer Statue aus Erz muss

---

57 Vgl. Wieland, Wolfgang, Die aristotelische Physik. Untersuchungen über die Grundlegung der Naturwissenschaft und die sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles, 2. Aufl., Göttingen 1970, S. 139.

58 Vgl. *ibid.*, S. 131.

59 *Ibid.*, S. 126–127.

60 *Ibid.*, S. 129, 145.

man nämlich als zwei Vorgänge beschreiben. Zuerst braucht es eine akzidentelle Veränderung des Erzes in seiner Materie. Das Erz wird aus dem Berg gewonnen und zu einem Klumpen verarbeitet. Erst in diesem Stadium des Erzes kann dann der Künstler daran gehen, aus dem Erz eine Statue zu formen. Dazwischen liegt die eigentliche Entstehung, die in dem Moment geschieht, in dem der Künstler damit beginnt, den Erzklumpen unter der Form (*eidos*) der Statue, die er in sich trägt, zu behandeln. Schlagartig handelt es sich beim Klumpen nicht mehr um die Substanz des Erzes in ihrer letzten Materie, sondern um die Substanz der Statue in ihrer ersten Materie, aus der heraus ihre Form (*morphe*) entstehen kann. In Bezug auf die eigentliche Entstehung kann also die Materie oder das Zugrundeliegende nicht etwas Beharrliches sein, an oder in dem die Entstehung geschieht, sonst wäre die Form gar kein echtes Prinzip mehr. Die Materie wäre alleiniges Prinzip, substantielle Formen würden zu akzidentellen und Entstehung wäre nichts anderes als Veränderung. Aristoteles hat v. a. im Kap. 4 des ersten Buches der ‚Physik‘ eine solche Sichtweise kritisiert, indem er allerhand absurde Konsequenzen aufgeführt hat, die daraus folgen würden.

Wieland aber ignoriert diese Kritik und schreibt: „Die Materie verharrt im Werden als Substrat [...]“.<sup>61</sup> Dies scheint jedoch über den aristotelischen Text hinaus zu gehen, demgemäß ja eine Statue nicht Erz ist, sondern aus Erz. Derselbe Gedanke erscheint nochmals in der ‚Metaphysik‘: Man nennt eine Bildsäule weder Stein, Holz noch Erz, vielmehr sagt man, dass sie steinern, hölzern oder ehern sei.<sup>62</sup> Der ehernen Zustand der ersten Materie einer Statue erscheint demnach genau so akzidentell zu sein wie die letzte Materie des Erzes.<sup>63</sup> Es kommt ja der Statue nicht als Substanz zu, dass sie aus einem Klumpen Erz entstanden ist, genau so wenig wie es zur Substanz des Erzes gehört, dass es als Klumpen vorliegt. Aber eine gewisse Klumpen-Form als Akzidenz ist notwendig, wenn eine Statue aus Erz überhaupt entstehen soll. Doch daraus kann man nun gerade nicht schließen, dass die Materie des Erzes das ist, was bei der eigentlichen Entstehung der Statue beharrt.<sup>64</sup> Vielmehr erscheint hier die akzidentelle Klumpen-Form als das, was beharrt, während die zugrundeliegende Materie gemäß der jeweiligen *ousia* wechselt.

Das führt mich nun zur Interpretation von der oben schon erwähnten Mary Louise Gill. In ihrer Arbeit über die Substanz bei Aristoteles reformuliert sie das Problem des Zugrundeliegenden bei der eigentlichen Entstehung als das Problem des Beharrlichen. Wie kann Aristoteles aufzeigen, dass es bei der Entstehung etwas Beharrliches gibt, das die Kontinuität zwischen einem ‚Vorher‘ und ‚Nachher‘ gewährleistet, ohne dass er dabei die Entstehung letztlich auf Veränderung reduziert? Sie diskutiert dazu das

---

61 Wieland, Die aristotelische Physik, S. 145.

62 Met. Z, 7, 1033 a16–19.

63 Über den Zusammenhang von Materie und Akzidenzen vgl. Rhenius, Ralph, Die Einheit der Substanzen bei Aristoteles, Berlin 2005, S. 152–153.

64 So auch in der soeben zitierten Arbeit: vgl. *ibid.*, S. 133.

Kap. 4 aus ‚Über Werden und Vergehen‘,<sup>65</sup> in welchem Aristoteles mit dem Beispiel der Wandlung von Luft zu Wasser angibt, worin sich die Entstehung von der Veränderung unterscheidet:

Wenn aber in ihnen irgendeine Beschaffenheit als dieselbe von einem Gegensatzpaar im Gewordenen und Vergangenen weiterbesteht (wie z. B. bei der Gelegenheit, wo aus Luft Wasser, wenn beide durchsichtig und kalt sind) so darf nicht das andere, worin Verwandlung erfolgt, davon die Beschaffenheit sein.<sup>66</sup>

Ausgehend von dieser Passage legt Gill auf überzeugende Weise dar, dass es für Aristoteles bei der Entstehung akzidentelle Eigenschaften sind, die beharren und nicht die Materie oder das Zugrundeliegende, das immer schon eine Substanz ist. Luft hat für Aristoteles die eigentümlichen Eigenschaften, feucht und warm zu sein, Wasser hingegen feucht und kalt. Wenn nun die warme Luft kalt wird, dann wird sie sich in Wasser umwandeln. Luft und Wasser sind verschiedene Materien, was beharrt ist die Kälte. Wäre das Wasser aber eine Eigenschaft der Kälte, so dass die Kälte gewissermaßen als Beharrendes und Zugrundeliegendes von ‚luftig‘ zu ‚flüssig‘ wechseln würde, handelte es sich dabei um eine bloße Veränderung. Dies ist jedoch nicht der Fall. Die Kälte ist selbst eine Eigenschaft und kommt gerade umgekehrt dem Wasser als dem Zugrundeliegenden zu. Deshalb liegt hier eine Entstehung vor und keine Veränderung.<sup>67</sup>

Was bei der Umwandlung der Elemente offen zu Tage tritt, gilt für jede Entstehung, auch für die Substanzen, die aus den Elementen zusammengesetzt sind. Ob aus dem Samen ein Mensch wird oder aus Erz eine Statue, es sind immer bestimmte Eigenschaften, die verbleiben, und nicht die Ausgangsmaterie selbst. Einen Unterschied gibt es nur, sofern die Umwandlung der Elemente linear verläuft und deshalb gegenseitig sein kann. Denn eine einzige Eigenschaft, die einem Element nicht eigentümlich ist, reicht schon aus, um ein anderes Element zu konstituieren. Bei der Entstehung einer zusammengesetzten Materie braucht es hingegen mehrere Eigenschaften, die dann auch nicht schon ausreichen, damit eine neue Substanz entstehe. Die Einheit der Form ist hier immer größer als das Gesamt ihrer Eigenschaften. Es ist ja vor der beginnenden Behandlung des Künstlers noch keineswegs ausgemacht, ob aus einem Klumpen Erz überhaupt eine Statue entstehen wird. Und der Samen mag ein spezifisch menschlicher sein in seiner Zusammensetzung und seinen Eigenschaften, ob daraus Sokrates oder Sisiphos entsteht, das ist erst mit der gewordenen Form gegeben.

65 Die verwendeten griechischen Passagen aus dieser Schrift, im Folgenden mit ‚De gen. et corr.‘ abgekürzt, werden zitiert aus: Aristotle, *On Coming-to-be & Passing-away*, ed. with introduction and commentary by Harold H. Joachim, Oxford 1922. Die dt. Übersetzung stammt aus: Aristoteles Werke in deutscher Übersetzung, hg. von Christof Rapp, Bd. 12, Teil IV: Über Werden und Vergehen, übers. und erl. von Thomas Buchheim, Berlin 2010.

66 De gen. et corr. I, 4, 319b21–24: ἐν δὲ τοῦτοις ἂν τι ὑπομένη πάθος τὸ αὐτὸ ἐναντιώσεως ἐν τῷ γενομένῳ καὶ τῷ φθαρέντι (οἷον ὅταν ἐξ ἀέρος ὕδωρ, εἰ ἄμφω διαφανῆ ἢ ψυχρά), οὐ δεῖ τούτου θάτερον πάθος εἶναι εἰς ὃ μεταβάλλει.

67 Vgl. Gill, Mary Louise, *Aristotle on Substance. The Paradox of Unity*, Princeton 1989, S. 57–58.

Deshalb nennt Gill im Unterschied zur linearen „Umwandlung“ („transformation“) der Elemente die Entstehung von Zusammengesetztem einen „konstruktiven Aufbau“ („construction“). Die vorgängige Materie geht in die entstandene Materie ein, jedoch nicht als solche, sondern in ihren Eigenschaften. Die Statue ist nicht Erz, sie ist ehern. In diesem uneigentlichen Sinne spricht sie deshalb von einer „generischen Materie“ („generic matter“), die als nur „unbestimmtes Zugrundeliegendes“ („indefinite subject“) in der Entstehung verbleibt. Das ist aber nichts anderes als eine analoge Verwendung von substanziellen Begriffen für Akzidentelles: Das Erz vergeht, die Statue entsteht, etwas Ehernes und Klumpiges beharrt.<sup>68</sup> Verstanden als eine solche generische Materie lässt Gill schließlich die Idee einer „ersten Materie“ („prime matter“), die allem Werden überhaupt zugrunde liegt, gelten. Sie meint dabei aber nicht eine formlose, unbestimmte Materie, die dennoch substanziell allem zugrunde liegt, sondern die vier Elemente (Feuer, Luft, Wasser und Erde) der sublunaren Welt selbst. Sie sind die „letzte Materie“ („ultimate matter“), in welche die zusammengesetzten Materien vergehen können und sind „reine Materie“ („pure matter“), nur sofern ihre Form in nichts anderem als ihren materiellen Eigenschaften besteht, während alles andere aus diesen Eigenschaften akzidentell zusammengesetzt ist.<sup>69</sup>

Die Interpretation von Gill wird zwar in der Aristoteles-Forschung allseits gewürdigt und gebraucht. Trotzdem scheint es eine allgemeine Akzeptanz zu geben, dass gemäß Aristoteles bei der Entstehung akzidentelle Veränderung und substanzieller Wandel ein und derselbe Vorgang sind an ein und demselben Zugrundeliegenden, wie wir es bei Wieland gesehen haben. Dann sieht es allerdings schlecht aus für den doppelten Aristoteles. Man muss sich dann nämlich entscheiden: Entweder es wird alles auf Bewegung zurückgeführt oder auf Substanz. Ich lasse dazu zwei neuere Arbeiten zur ‚Physik‘ zu Worte kommen.

Die erste Variante findet man bei Alexander Aichele, der eine umfassende und eindrückliche Aristoteles-Interpretation unter konsequent prozessphilosophischem Vorzeichen geleistet hat. Nach Aichele geht es Aristoteles im ersten Buch der ‚Physik‘ und den oben besprochenen Passagen aus dem fünften Buch um die Erkennbarkeit des bewegten, von Natur aus Seienden, und nicht um dessen „ontologische Charakterisierung“. Prioritär und einzig real sind nur die Einzelbewegungen, während die Prinzipien der Bewegung, die unter der „Perspektive der Naturforscher“ stehen, allein dazu dienen, die Bewegung kategorial zu bestimmen, weshalb ihnen „ausschließlich epistemische Bedeutung“ zukommt. Dies geschieht aber gerade gemäß „einer logischen Operation der Absehung vom natürlichen Bewegungsgeschehen“. Den prozessphilosophischen Reduktionismus, den Rescher gegen die aristotelische Tradition stellt, findet Aichele also – zumindest was die Priorität von ontologischen Prozessen betrifft – bei Aristoteles selbst schon vor. Damit löst sich natürlich das Problem, das Aristoteles mit der Entstehung hat, vorerst in Luft auf. Ob sich etwas substantiell oder akzidentell wandelt,

---

68 Gill, *Aristotle on Substance*, S. 163–165.

69 *Ibid.*, S. 67.

ist nämlich in dieser Sichtweise eine Angelegenheit unserer Erkenntnisweise, und nicht der realen Bewegung. Kategoriale Bestimmungen gehören zur Logik und nicht zur Metaphysik. Deshalb kann man bei der Entstehung eines Einzeldings die Substanz selbst trotz allem als Zugrundeliegendes annehmen, ganz einfach, indem man sie als Begriff auf das ‚Vorher‘ und ‚Nachher‘ der Entstehung anwendet.<sup>70</sup>

Diese Sichtweise impliziert jedoch einen Dualismus zwischen dem einzelnen Seienden und der Substanz, der Aristoteles nur schwerlich unterzuschieben ist. Aichele knüpft an die Unterscheidung der Kategorienschrift zwischen dem einzelnen *tode ti* und der allgemeinen Wesenheit an und identifiziert die *ousia* der ‚Physik‘ mit letzterer, entgegen der Überzeugung des Aristoteles, dass das einzelne Seiende *ousia* im primären Sinne ist. Für Aichele ist deshalb die *ousia* eine rein „begriffliche Gegenstandsbezeichnung“, die ein einzelnes Seiendes zwar „besitzt“, aber „nicht mit dieser identisch sein kann“.<sup>71</sup> Textstellen, in denen der *ousia*-Begriff nicht vom konkreten Seienden weg zu interpretieren ist, werden von Aichele mit dem Hinweis auf eine Äquivalenz des Begriffes ruhig gestellt.<sup>72</sup> Diese Annahme hat natürlich Konsequenzen bezüglich der Entstehung. So ist es für Aichele nicht die *ousia*, die entsteht. Sie bleibt als begriffliche Wesensbestimmtheit dem Wandel entzogen. Was wird, ist allein das „von kontingenten Umständen abhängige Einzelne“.

Weil Aichele nun das Einzelne aber deshalb von der *ousia* unterscheidet, sofern ihm veränderliche Eigenschaften zukommen,<sup>73</sup> ergibt sich die angesprochene Priorität des Prozesses. Denn gemäß dieser Interpretation ist die allgemeine *ousia* das statisch bleibende Zugrundeliegende der Eigenschaften, während das Einzelne als der ständig sich verändernde Zustand dessen erscheint, was von der *ousia* wesentlich und einheitlich bestimmt ist, aber aufgrund der ihm zukommenden Eigenschaften je verschieden ist. Dies gilt ebenso für die eigentliche Entstehung. Wenn aus einer Pflanze eine andere Pflanze wird, dann dient der Artbegriff der Pflanze als Zugrundeliegendes, der unwandelbar ist und keinen Gegensatz hat, außer dem kontradiktorischen. Dass aber aus jener bestimmten Pflanze A diese bestimmte Pflanze B entsteht, dafür sind die akzidentellen Eigenschaften zuständig, aufgrund derer die Pflanzen konkret und individuell bestimmt sind. Eigenschaften stehen in konträrem Gegensatz zueinander, und deswegen gibt es nur zwischen ihnen Veränderung und Wandel. Somit verhält sich die Pflanze A nur bezüglich ihrer Eigenschaften privat gegenüber der Pflanze B, d. h. sie negiert nicht ihre Wesensbestimmtheit sondern nur ihr Vorliegen.<sup>74</sup>

Damit hat Aichele die Entstehung durch die Veränderung erklärt und in eins gesetzt, sofern sie sich nur gemäß einem verschieden hohen Abstraktionsgrad des zugrunde-

---

70 Aichele, Alexander, *Ontologie des Nicht-Seienden. Aristoteles' Metaphysik der Bewegung* (Neue Studien zur Philosophie 21), Göttingen 2009, S. 102–103, 111.

71 *Ibid.*, S. 88.

72 Vgl. *ibid.*, S. 90.

73 *Ibid.*, S. 92–93.

74 Vgl. *ibid.*, S. 100–101.

liegenden Begriffes unterscheiden. In Realität aber gibt es nur die eine unterschiedslose Bewegung. Das ist nichts anderes als eine Reduktion der Substanz auf epistemische Vorgänge bei gleichzeitiger Priorität von ontologischen Prozessen. Zugegeben, diese Interpretation ist von betörender Eleganz, allein sie scheint ganz unnötig zu sein. Davon abgesehen, dass der Dualismus von Sein und Erkennen sowie von Einzelding und *ousia* wohl völlig unaristotelisch ist, frage ich mich, ob Aichele hier nicht Probleme löst, die Aristoteles gar nicht hat. Das Problem der Entstehung liegt ja gar nicht darin, dass Wandel nur zwischen konträren Gegensätzen möglich ist, während Substanzen immer nur kontradiktorisch zueinander stehen. Aristoteles hat, wie oben gezeigt, überhaupt keine Mühe, die Entstehung als plötzlichen Umschlag anhand nur zweier Prinzipien, d. h. ohne Gegensatz, zu beschreiben. Ebenso wenig ist es ein Problem, die Veränderung und die Entstehung zusammen zu bringen, so dass nur die Realidentität von beiden eine Lösung bringen könnte. Wir haben gesehen, dass für Aristoteles jeder eigentlichen Entstehung eine Veränderung an einer vorgängigen Substanz voraus geht. Erst bei der Entstehung als ein Werden der *morphe* aus einer Materie, geschehen Entstehung und Veränderung an ein und derselben Substanz – und auch erst hier liegt übrigens der Entstehung ein konträrer Gegensatz zugrunde. Aber auch dann noch will Aristoteles ausdrücklich die beiden Vorgänge real auseinander halten, wie z. B. das Entstehen und Größerwerden bei dem, was wächst.<sup>75</sup>

Die Alternative zur prozessphilosophischen Sichtweise von Aichele findet man in der Arbeit von Andreas Gasser über ‚Form und Materie bei Aristoteles‘. Im Unterschied zu Aichele macht Gasser ernst mit der ontologischen Realität der aristotelischen *ousia*. In der Einleitung führt er als ein gesichertes Ergebnis der Forschung an, dass man die *ousia*, die Aristoteles in der ‚Metaphysik‘ und ‚Physik‘ als *eidos* bezeichnet, vom *eidos* als allgemeinen Artbegriff unterscheiden muss. Man kann also die substantielle Form gerade nicht, wie es Aichele tut, mit dem allgemeinen Begriff der Kategorienschrift identifizieren.<sup>76</sup> Vielmehr muss man annehmen, dass für Aristoteles das *tode ti* stets die *ousia* im primären Sinne bleibt, nur dass er in der ‚Physik‘ davon noch die veränderliche Materie ausnimmt. Was bleibt, ist die Form als „das essentielle Sein“, das „dem Seienden hinsichtlich seiner selbst zukommt“.<sup>77</sup> Begreiflich wird dies erst durch den zweiten naturphilosophischen Ansatz, bzw. durch die Unterscheidung von Potenz und Akt, sofern die Form das in Wirklichkeit ist, was die Materie dem Vermögen nach ist, und sie deshalb „in gewisser Weise mit der Materie identisch“ ist. Diese von Gill<sup>78</sup> stark gemachte These wird zwar von Gasser referiert, aber dennoch scheint er eher der Position von Michael

---

75 De gen. et corr. I,5, 320 a8–27.

76 Vgl. Gasser, Form und Materie bei Aristoteles, S. 2, 6.

77 Ibid., S. 259.

78 Vgl. Gill, Aristotle on Substance, S. 143.

J. Loux<sup>79</sup> zugeneigt, der im ersten Ansatz verbleibend ganz substantialistisch von der „Inhärenz einer Form in einem Stück Materie“ spricht.<sup>80</sup>

Diese Inhärenztheorie, die in der Philosophie des Mittelalters sehr verbreitet ist, bereitet aber in Bezug auf Werden und Veränderung große Probleme. Wenn nämlich die Form inhäriert, dann scheint die Materie, worin sie inhäriert, das Zugrundeliegende zu sein. Somit erscheint die Materie allein als *ousia*, während die Form als bloß hinzukommende von den akzidentellen Eigenschaften letztlich nicht mehr zu unterscheiden ist. Deswegen treten bei Gasser die *ousia* und das Zugrundeliegende auseinander. Zwar sieht er ihre Einheit bei der akzidentellen Veränderung, bei der ja die *ousia* das Zugrundeliegende ist, sowie das Problem, dass unter dieser Perspektive bei der Entstehung nichts zugrunde liegen kann, weil ja mit der *ousia* „das Zugrundeliegende selbst allererst wird“.<sup>81</sup> Doch anstatt darum bei der eigentlichen Entstehung zwei Weisen des Zugrundeliegens zu unterscheiden, um dann das Zugrundeliegende als vorgängige *ousia* vom Zugrundeliegenden als entstandene *ousia* zu trennen, sucht Gasser die Lösung des Problems darin, die Trennung direkt zwischen der *ousia* und dem Zugrundeliegenden anzusetzen. Wir haben zwar gesehen, dass bei der Entstehung die *ousia* tatsächlich etwas anderes ist als das vorgängig Zugrundeliegende. Dieses ist aber gerade noch nicht das Zugrundeliegende der neuen *ousia*, sondern eben erst der vorgängigen, und wird von Aristoteles nur deswegen ‚Zugrundeliegendes der Entstehung‘ genannt, weil es so zubereitet ist, dass aus ihm etwas neues entstehen kann. Als solches wird es aber von Aristoteles nur in analoger Weise Zugrundeliegendes genannt. Gasser versteht diese Analogie aber mit einem etwas deplatzierten Rekurs auf Kant im Sinne einer Proportionsidentität und behandelt das vorgängige Zugrundeliegende wie bei der Veränderung als „etwas, das erhalten bleibt“.<sup>82</sup>

Diese Sichtweise spricht jedoch eindeutig gegen den aristotelischen Text, gerade auch gegen die Passage aus dem ersten Buch der ‚Physik‘, die Gasser selbst heranzieht. Dort erklärt Aristoteles anhand des Statuen-Beispiels, wie es sich „bei Beharrendem“ (τῶν ὑπομεινόντων) in einem Entstehungs-Vorgang verhält: „aus dem Erz‘ wird eine Statue, sagen wir, und nicht: ‚das Erz‘ wird zur Statue.“<sup>83</sup> Damit steht ja gerade fest, dass es nicht das vorgängige Erz ist, das beharrt. Das Erz vergeht, die Statue wird, was beharrt sind die Eigenschaften, aufgrund derer wir sagen können, dass die Statue aus Erz ist. Bei Gasser wird hingegen daraus: „aus A wird B‘ bedeutet hier, dass A erhalten bleibt.“, d h. für ihn ist das vorgängige Erz das Beharrende.<sup>84</sup>

Dazu kommt noch, dass Gasser das beharrende Zugrundeliegende dann tatsächlich mit der Materie identifiziert. Zwar gibt er zu, dass Aristoteles das Zugrundeliegende „erst im neunten Kapitel eindeutig als *Materie* bezeichnet“, das nicht so recht zum Üb-

79 Vgl. Loux, Michael J., Form, Species and Predication in Metaphysics Z, H, and Θ, in: Mind 88 (1979), S. 1–23.

80 Gasser, Form und Materie bei Aristoteles, S. 9–10.

81 Ibid., S. 255.

82 Ibid., S. 289.

83 Phys. I, 7, 190a24–26.

84 Gasser, Form und Materie bei Aristoteles, S. 290.

rigen des ersten Buches passt.<sup>85</sup> Er übersieht aber, dass hier die strebende Materie als Gegenbegriff zu der ihr (qua *eidos*) schon immanenten *physis* (bzw. *morphe*) gebraucht wird, und nicht als vorgängige Materie, aus der etwas wird, welche also noch nicht nach der *physis* strebt, ganz einfach weil sie noch nicht das entsprechende *eidos* aufweist. Man kann deutlich erkennen, wie bei Gasser die Vermischung von *eidos* und *morphe* mit einer Ineins-Setzung von akzidenteller Veränderung und substanzieller Entstehung einhergeht, was er letztlich in eine Inhärenztheorie der Form auflöst, in welcher die Materie substantialisiert wird: Die Materie erscheint hier nicht als das veränderliche Prinzip einer vorgängigen *ousia* – der entsprechende Passus im aristotelischen Text wurde von Gasser aus den Manuskripten gestrichen –,<sup>86</sup> sondern als das Beharrende, während die neue Form „als Akzidenz von der Materie ausgesagt wird“.<sup>87</sup>

Immerhin sieht Gasser die Notwendigkeit, das akzidentelle Werden der Materie vom Zielpunkt her anzusprechen, um es so als substantielles Werden fassen zu können. Dies ist im Unterschied zu Aichele ontologisch gemeint. Indem die Form zur Materie hinzutritt, nimmt sie diese „gleichsam in Dienst“. Die Unförmigkeit der Materie wird so zur Privation der *ousia*; und auch wenn die Materie für sich dabei nur akzidentell geformt wird, steht doch der ganze Entstehungsprozess unter der Wirksamkeit der Form, da sie das Sein dessen ist, was da entsteht. Dennoch bleibt die Form aber „in gewisser Weise defizitär“. Denn sie kann nur bestimmen, inwiefern die zugrundeliegende Materie Privation ist, nicht jedoch wie die Materie für sich schon bestimmt ist. Die Form der Statue kann zwar bestimmen, dass aus dem Erz eine Statue wird, aber nicht, dass die Statue aus Erz ist.<sup>88</sup>

Es ist deutlich zu erkennen, wieso diese Sichtweise den doppelten Aristoteles in eine Substanzphilosophie auflöst, und zwar in eine dualistische. Form und Materie erscheinen als zwei getrennte Substanzen, die in einem gegenseitig akzidentellen Zusammenspiel das veränderlich Seiende konstituieren. Die Form gibt Sein, Einheit, Bestimmung und bewirkt die Entstehung, ohne dass eine vorgängige Materie oder irgend eine Bewegung wesentlich dazu beitragen würde; und umgekehrt ist die Materie das Beharrende, die es nicht wesentlich kümmert, welche Form ihr akzidentell gerade innewohnt. Im Letzten handelt es sich dabei um die „*prima materia*“ oder auch „*virtuelle Materie*“, die man erhält, wenn man jegliche Formung und alles Gegensätzliche in Abzug bringt, nämlich das den Elementen Zugrundeliegende. Während für Gill die Elemente sich gegenseitig in ihren Eigenschaften zugrunde liegen, nimmt Gasser also noch eine tieferliegende Materie an, die beim elementaren Wandel beharrt. Sie kann zwar „nicht ohne formale Bestimmung *sein*, denn die Form ist das Sein des Seienden“,<sup>89</sup> aber die Form und damit auch Sein kommt ihr nur akzidentell zu.

---

85 Gasser, Form und Materie bei Aristoteles, S. 241.

86 Vgl. *ibid.*, S. 293–294.

87 *Ibid.*, S. 322.

88 *Ibid.*, S. 292–294, 302–303.

89 *Ibid.*, S. 311.

## VI.1.5 Zweiter Ansatz: Möglichkeit und Wirklichkeit

Nach dem ersten naturphilosophischen Ansatz kann man also das Verhältnis von Substanz und Bewegung bei Aristoteles wie folgt zusammenfassen: Einerseits ist die Substanz prioritär, weil eine Bewegung immer akzidentell an einer Substanz geschieht; andererseits ist aber auch die Bewegung prioritär, sofern eine Substanz nur durch vorgängige Bewegung aus einem analogen Zugrundeliegenden entsteht, und sofern die Substanz aus sich selbst als entstandenem Zugrundeliegenden hervor entwickelt wird. Letzteres ist das eigentliche Thema der aristotelischen ‚Physik‘, denn hier findet sich der Begriff der Natur, der *physis* (φύσις). Dieser soll gerade erklären, wie eine schon entstandene Substanz stets eine entstehende bleibt. Er ist somit der zentrale Begriff, in dem bei Aristoteles Substanz und Bewegung zusammen kommen, sowie der Begriff, der als Kandidat für einen Vergleich mit der ‚Dynamik‘ meiner begriffsgeschichtlichen Analyse in Frage kommt.

Um diese Entstehung des Entstandenen mit Hilfe der *physis* zu erklären, reicht aber die bisherige Untersuchung der Prinzipien nicht aus. Aristoteles beginnt im zweiten Buch der ‚Physik‘ neu, und fragt danach, was die Ursachen des Wandels sind. Das erlaubt ihm, bei der Entstehung einer *ousia* zwischen *eidos* und *morphe* zu unterscheiden. So gelangt er von den drei Prinzipien zu vier Ursachen. Um dies zu zeigen, führe ich zunächst die vier bekannten Weisen an, wie für Aristoteles etwas Ursache (ἀρχή) sein kann: 1. das Zugrundeliegende, woraus etwas wird; 2. die Form (εἶδος) oder der Begriff (λόγος); 3. das Bewirkende, woher der Anstoß zum Wandel kommt; und 4. das Ziel (τέλος) und das Gute (ἀγαθόν), weswegen alles andere geschieht. Ich brauche die üblichen Bezeichnungen: 1. Materialursache, 2. Formursache, 3. Wirkursache und 4. Zielursache.<sup>90</sup>

Auch hier ist der doppelte Aristoteles präsent. Materie und Form erscheinen nämlich als die Ursachen der Entstehung einer Substanz als solcher, während das Bewirkende und das Ziel eher den Prozess der Entstehung verursachen. Aber alle vier Ursachen sind wesentlich bei der Entstehung beteiligt, sind gleichberechtigt und können nicht auf einander zurückgeführt werden, es sei denn in Gegenseitigkeit.<sup>91</sup> Es zeigt sich, die Doppelung ist genau so von Aristoteles gewollt. Substanz und Bewegung verursachen sich wechselseitig und das Seiende besteht, bzw. geschieht in nichts anderem als im Durchkreuzungspunkt der beiden. Eine solche Sichtweise der aristotelischen Ursachenlehre ist aber nur möglich, wenn man zwischen den beiden Weisen der Entstehung unterscheidet:

Wenn Materie und Form die eigentliche Entstehung einer Substanz verursachen, dann ist mit Materie das vorgängige, analoge Zugrundeliegende gemeint, in dem die *ousia* noch nicht vorhanden ist, während die Form das, was da entsteht, bezeichnet, nämlich die neue *ousia*. Das Beispiel hierfür ist die Statue, die aus Erz entsteht. Wenn aber die zugrundeliegende Materie nicht etwas anderes meint, woraus die Substanz wird,

90 Zu dieser Liste vgl. die beiden parallelen Passagen in Phys. II, 3, 194 b23–195 a3 und 195 a15–26.

91 Phys. II, 3, 195 a3–11.

sondern die Materie, „woraus etwas entsteht, das in ihr schon vorhanden ist“ (ἐξ οὗ γίγνεται τι ἐνυπάρχοντος),<sup>92</sup> dann erscheint die Form als ein Ganzes, als die Einheit, während die Materie die Teile bildet, die durch diese Einheit zusammengesetzt werden, sowie die ehernen Teile durch die Form der Statue. Im ersten Fall sind also Materie und Form zwei verschiedene Substanzen, im zweiten hingegen ein und dieselbe, wobei dann die Substanz gemäß der Form stets dieselbe bleibt, doch gemäß der Zusammensetzung von materiellen, letztlich elementaren Eigenschaften sich laufend verändert. Und obwohl diese materielle Veränderung gegenüber der Form ein akzidenteller Vorgang ist, handelt es sich um eine Art der Entstehung, eben um eine Entstehung eines schon Entstandenen.<sup>93</sup>

Diese Unterscheidung muss man auch bei den zwei anderen Ursachen treffen. Jede Bewegung geschieht zwischen ihrem Anfang und ihrem Ziel. Wir haben aber gesehen, dass für Aristoteles die eigentliche Entstehung keine Bewegung ist, da bei ihr keine *ousia* als Zugrundeliegendes beharrt. Soll also eine Bewegung durch ihre Wirk- und Zielursache bestimmt werden, muss man sie auf dieselbe *ousia* beziehen. Wenn demnach Aristoteles als Beispiel für eine Wirkursache den Samen nennt, bzw. den Vater, der ein Kind zeugt,<sup>94</sup> dann kann man nun nicht sagen, dass das Kind die Zielursache dieser Zeugung sei. Sonst würde sich die Entstehung auf die Bewegung der Zeugung reduzieren und eigentliche Entstehung wäre nicht mehr möglich. Damit die Form des Kindes als Ziel wirksam sein könnte, müsste sie schon in der Form des Vaters vorhanden sein, ja letztlich mit ihr identisch. Vater und Kind wären dieselbe Substanz.

Deswegen unterscheidet Aristoteles bei der Entstehung zwei Weisen der Wirkursächlichkeit mit einem jeweils verschiedenen Ziel. Die eine Ursache bewirkt die Veränderung der vorgängigen Materie mit dem Ziel die Entstehung vorzubereiten, so wie der Holzarbeiter Holzteile mit bestimmter Beschaffenheit produziert, oder so wie der Vater den Samen produziert. Die andere Ursache aber bewirkt die Veränderung der schon entstandenen Materie mit dem Ziel der bestmöglichen Entstehung der Form in der Materie, die sie selbst schon ist, so wie der Holzarbeiter die Holzteile so zusammensetzt, damit ein Steuerruder entstehe, von dessen Form der Schiffssteuerer ihn in Kenntnis gesetzt hat, oder – ich ergänze hier den aristotelischen Text – so wie der Vater das Kind ernährt, behütet und erzieht, damit daraus ein gesunder, schöner und gebildeter Mensch (*morphe*) erwachse, ein Ziel, das durch die Form (*eidōs*) des neuen Menschen schon im Kind, und schon früher im Embryo als der ersten Materie, ursächlich wirksam ist.<sup>95</sup>

Hier sieht man deutlich, wie wichtig es für das Verständnis der aristotelischen Ursachenlehre ist, zwischen *eidōs* und *morphe* zu unterscheiden. Es erklärt, wie eine *ousia*

92 Phys. II, 3, 194 b23–29. Ich korrigiere hier Zekls Übersetzung im Sinne der schon erwähnten Parallelstelle in Phys. I, 9, 192 a31–32, die Zekl richtig übersetzt hat: Nicht die Materie ist schon vorhanden, sondern das, was entsteht, ist schon in der Materie vorhanden.

93 Phys. II, 3, 195 a15–21.

94 Phys. II, 3, 194 b29–195 a3 und 195 a21–26.

95 Phys. II, 2, 194 a33–194 b8.

Materie sein kann, die sich erst noch entwickelt; es erklärt, wie sich ein Seiendes als Seiendes laufend verändert, aber dennoch ein und dieselbe *ousia* bleibt; und schließlich erklärt es, wie ein Ziel, das ja das zukünftige Ende einer Bewegung ist, dennoch gegenwärtig als Ursache wirksam sein kann. Denn kraft des *eidōs* steht die erste Materie eines natürlichen Seienden in Privation zur *morphe*:

„Gestalt“ und „Naturbeschaffenheit“ werden in doppelter Bedeutung ausgesagt: auch die fehlende Bestimmung ist in gewissem Sinne Form.<sup>96</sup>

Damit setzt Aristoteles seine Gedankenführung zur *dynamis* der Materie vom Ende des ersten Buches fort. Die *morphe* eines natürlichen Seienden ist seine *physis*.<sup>97</sup> Obwohl nun die *physis* noch nicht in voller Gestalt wirklich ist, kann sie dennoch zielursächlich wirksam sein, nämlich sofern die Materie des natürlichen Seienden dasselbe *eidōs* ist wie die *physis*. Qua *eidōs* ist die *physis* also schon in der Materie vorhanden, dies jedoch nur als Privation, und zwar eine Privation, die einen konträren Gegensatz meint und ein gewisses Streben nach der vollendeten Gestalt aufweist. Sie ist die zielursächliche *dynamis*, der eigentliche Antrieb der Entstehung natürlicher Seienden, sofern sie schon das sind, was sie sind. Damit Sokrates von einem Embryo zu seiner Vollgestalt erwächst, braucht es zwar viele Wirkursachen, seien es externe wie seine Eltern, die Polis, das Klima oder was auch immer, seien es interne wie sein eigenes Streben und Wollen. Diese bewirken aber nur akzidentelle Veränderungen wie das Groß-, Stark- oder Weise-Werden. Damit dadurch auch ein substantielles Werden geschieht, braucht es jedoch die *physis*, die all diese Veränderungen eint und auf ein gemeinsames Ziel richtet. Die Substanz des Sokrates ist nur durch dessen Natur vermittelt das Zugrundeliegende für akzidentelle Bewegungen. Und deshalb liegt umgekehrt das Substanz-Sein des Sokrates in nichts anderem als im Werden dieser Substanz. Das Streben des Sokrates nach der Vollendung der eigenen Natur ist die einzige Konstante in der Bewegtheit seines Lebens, die dieses Leben zu einer Einheit macht, und ihn selbst zu einer Substanz.

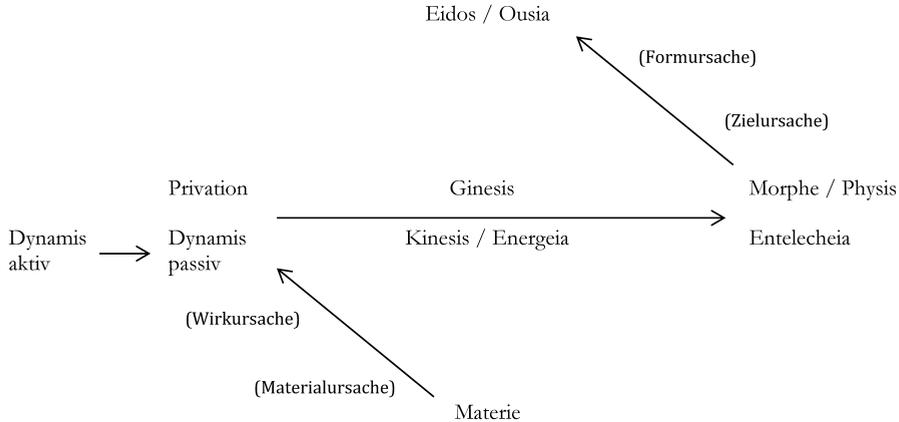
Der Begriff der *dynamis* steht somit am Ende der Argumentation des zweiten Buches der ‚Physik‘, jedoch nicht als eine Konklusion, sondern als ein Begriff, der rückwirkend die ganze Argumentation trägt. Dass die Zielursache privative *physis* ist, wird erst als *dynamis* der Materie verständlich. Deshalb macht Aristoteles am Ende seiner Diskussion der Ursachen im Kap. 3 des zweiten Buches zweimal den Hinweis, dass man bei den Ursachen immer untersuchen muss, ob sie sich in Möglichkeit befinden oder tatsächlich wirksam sind.<sup>98</sup> Die eigentliche Behandlung von Möglichkeit und Wirklichkeit findet indes erst in der ‚Metaphysik‘ statt. Die Klärung dieser beiden Begriffe habe ich oben schon vorweg genommen. Jetzt kann aufgezeigt werden, wie sie die Ursachenlehre der ‚Physik‘ zu einer konsistenten Theorie des dynamischen Seins weiterbilden, was umgekehrt auch den doppelten Aristoteles aufschlüsselt. Mit letzterem ist aber nicht gemeint,

96 Phys. II, 1, 193 b18–20: ἡ δὲ μορφή καὶ ἡ φύσις διχῶς λέγεται· καὶ γὰρ ἡ στέρησις εἰδός πῶς ἔστιν.

97 Phys. II, 1, 193 b18.

98 Phys. II, 3, 195 b4–5, 16.

dass die aporetisch scheinende Doppelung zugunsten von Substanz oder Bewegung aufgelöst wird, vielmehr bleibt die Aporie bestehen, nur dass ihr jetzt ein Sinn verliehen wird. Ich versuche dies anhand eines Schemas darzustellen:



Ein Seiendes ist eine bestimmte Materie, d. h. eine Zusammensetzung von materiellen Eigenschaften unter der Einheit einer Form. Es ist also zugleich diese Form (*eidos*) und insofern eine beharrende Substanz (*ousia*), die sich in ihrer Materie (*hyle*) wandeln kann. Die Form verhält sich nun zur Materie wie die Wirklichkeit (*energeia*) zur Möglichkeit (*dynamis*). Man kann also Gill recht geben und die Form als die Wirklichkeit dessen bezeichnen, was die Materie in Möglichkeit ist und umgekehrt, um dann beides in Eins zu setzen. Allerdings muss man diese Einheit in ihrer Dynamik sehen, d. h. als eine Einheit, die durch die Bewegung (*kinesis*) vermittelt ist. Denn im eigentlichen Sinne Wirklichkeit ist für Aristoteles die Bewegung, sofern damit die gemeinsame Verwirklichung eines aktiven und passiven Vermögens zu bewegen gemeint ist. Wenn man einmal das aktive Vermögen als eine dem Seienden externe Ursache beiseite lässt, ergibt sich: Die Materie ist materialursächlich in Möglichkeit zur Form, nur sofern sie das wirkursächliche passive Vermögen hergibt, gemäß der Form in Wirklichkeit zu sein. Umgekehrt ist aber auch die Form nicht als solche Formursache und in Wirklichkeit, sondern nur sofern sie zielursächlich für die Bewegung wirksam ist, nämlich als vollendete Wirklichkeit (*entelecheia*) dessen, wozu die Materie das passive Vermögen hat. Mit anderen Worten: Die Substanz ist Form einer Materie allein als Gestalt (*morphe*) oder Natur (*physis*), der gegenüber sich die Materie wie eine Privation (*steresis*) verhält. Die Entstehung (*genesis*) einer *morphe* – in Abgrenzung gegenüber der schlechthinnigen Entstehung einer *ousia* – aus ihrer Privation ist demnach nichts anderes als die Bewegung eines Seienden vom passiven Vermögen seiner materiellen Eigenschaften hin zur Vollendung gemäß seiner substantiellen Form.

Dass diese Weise von Entstehung für Aristoteles tatsächlich eine Art von Bewegung ist, ergibt sich klar aus den ersten drei Kapiteln des dritten Buches der ‚Physik‘, wo er die Bewegung an sich untersucht. Man findet dort in Bezug auf die Bewegung den expliziten Hinweis, dass das Wandelnde sich „seinem Wesen nach“ (κατ’ οὐσίαν) wandeln kann. Daneben gibt es natürlich auch die akzidentellen Bewegungen, die Aristoteles auf drei Arten zurückführt, nämlich die quantitative, die qualitative und die örtliche Bewegung. Uns interessiert hier aber die Bewegung des *tode ti* als solche, die, weil sie die Substanz betrifft, zugleich ein „Werden und Vergehen“ (γένεσις καὶ φθορά) ist.<sup>99</sup> Um nun diese Bewegung zu bestimmen, braucht Aristoteles aber nicht einfach den Begriff der *energeia*. Wieso nicht? In der ‚Metaphysik‘ wird ja die Bewegung als die *energeia* einer aktiven oder passiven *dynamis* bezeichnet. Vermutlich liegt der Grund dafür darin, dass bei dieser Bestimmung nur der Ausgangspunkt der Bewegung in den Blick kommt, nicht aber das Ziel.

Tatsächlich unterscheidet Aristoteles in der ‚Metaphysik‘ die eigentliche *energeia* von der Bewegung, sofern diese immer auf ein Ziel hin führt, jene aber immer schon im Ziel ist. Es geht hierbei um Seiendes, das ein aktives Vermögen hat, welches sich aber bei der Verwirklichung nicht aufbraucht, so wie ein Sehender sieht, ohne dass er aufhörte zu sehen, wenn er etwas bestimmtes gesehen hat. Das Ziel des Sehens ist in erster Linie das Sehen überhaupt, das der Sehende immer schon erreicht hat.<sup>100</sup> Zwar ist für Aristoteles bei der Bewegung die Verwirklichung des aktiven Vermögens und diejenige des passiven Vermögens die eine, gemeinsame *energeia*,<sup>101</sup> aber dies doch wohl nur in Bezug auf die Zielbestimmung dessen, was das passive Vermögen dazu hat, und nicht in Bezug auf die Tätigkeit des aktiven Vermögens überhaupt. Das Erwärmen der Sonne und das Warmwerden der Pflanze sind nur in Bezug auf die qualitative Veränderung an der Pflanze ein und dieselbe Wirklichkeit, nicht jedoch in Bezug auf die Tätigkeit der Sonne überhaupt, für die es keine Rolle spielt, ob oder wie viele Pflanzen von ihr gewärmt werden.

Um die Bewegung als solche zu bestimmen, muss man also nicht nur die *dynamis*, sondern auch das Ziel mitberücksichtigen, und so erklärt Aristoteles:

[...] ist Bewegung die Vollendetheit des dem Vermögen nach Seienden, sofern es ein solches ist [...].<sup>102</sup>

Ich habe hier die Übersetzung von Aichele gewählt,<sup>103</sup> weil sie gemäß einer *Lectio brevior* ohne Zusätze auskommt und zugleich gemäß einer *Lectio difficilior* offen bleibt für eine gewisse Mehrdeutigkeit ihrer einzelnen Begriffe im Sinne der aristotelischen Analogie zwischen Substanz und Bewegung. Die Vollendetheit (*entelecheia*) meint nämlich im eigentlichen Sinne das voll verwirklichte Ziel selbst, in einem analogen Sinne aber auch die Bewegung selbst, sofern sie auf das Ziel hin gerichtet ist. Und das dem Vermögen nach

99 Phys. III, 1, 200 b26–34, 201 a14–15.

100 Met. IX, 12, 1048 a25–30, b18–23.

101 Phys. III, 3, 202 a13–17.

102 Phys. III, 1, 201 a10–11: ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια, ἢ τοιοῦτον, κίνησις ἐστιν.

103 Aichele, *Ontologie des Nicht-Seienden*, S. 191.

Seiende ist einerseits der Ausgangspunkt der Bewegung, sofern hier noch nichts, was die *entelecheia* umfasst, verwirklicht ist, andererseits jedoch auch die Bewegung selbst, weil das Streben nach dem Ziel schon eine gewisse Vollendetheit darstellt. Die Bewegung ist also zugleich *entelecheia* und *dynamis*: dynamische Wirklichkeit.

Aristoteles benennt nun in Übereinstimmung mit dem Bisherigen die *entelecheia* und das dem Vermögen nach Seiende für die Entstehungs-Bewegung: Privation und *morphe*.<sup>104</sup> Die *morphe*, bzw. die *physis*, ist der Endpunkt der Entstehung aber trotzdem schon in ihrer Privation wirksam, dies aber nicht als vollendetes Ziel selbst, sondern nur sofern sich die Privation als Streben nach diesem Ziel in der Bewegung vollendet. Wir haben oben gesehen, dass die *physis* als Privation allein kraft der *ousia* schon in der ersten Materie wirksam sein kann. Jetzt zeigt sich, wie die Materie überhaupt *ousia* ist: Sie ist nicht bloße negative Privation wie die vorgängige Materie bei der schlechthinnigen Entstehung in Bezug auf eine neue *ousia*. Aristoteles fügt seiner ersten Bestimmung der Bewegung sofort eine zweite hinzu, damit hier die beiden Weisen von Entstehung nicht durcheinander geraten:

Bewegung ist die Vollendetheit des dem Vermögen nach Seienden, sofern es sich als ein der Vollendetheit nach Seiendes in Verwirklichung befindet, nicht als es selbst, sondern als Bewegbares.<sup>105</sup>

Ich korrigiere hier Aicheles Übersetzung, bei der nach dem ersten Komma das der Vollendetheit nach Seiende als ein neues Subjekt erscheint. Es ist besser, das dem Vermögen nach Seiende als Subjekt des ganzen Satzes zu belassen, weil erstens das der Vollendetheit nach Seiende (*morphe*) tatsächlich als es selbst verwirklicht wird, und zwar gerade nicht als Bewegbares, sondern als Ziel; und weil zweitens das nachfolgende bekannte Beispiel, das Aristoteles zur Erläuterung anfügt, von der Privation spricht: Wenn eine Statue entsteht, befindet sich nicht das Erz als solches, d. h. in seiner eigenen Vollendetheit, in Verwirklichung, sondern der Erzklumpen, sofern er der Möglichkeit nach eine Statue ist.<sup>106</sup> Der Erzklumpen ist schon das substanzielle Sein der Statue, nur ist er es der Möglichkeit nach. Und nun zeigt sich eben, in welcher Weise dieses ‚dem Vermögen nach Seiende‘ ein Seiendes ist. Es ist als Privation nicht einfach die Negation des Seins; es ist als Materie passiver *dynamis* auch nicht einfach ein anderes Sein. Ganz im Gegenteil, es weist dieselbe Positivität des Seins auf wie das Seiende, das entsteht; es ist ebenso ein der Vollendetheit nach Seiendes, jedoch nicht als vollendete Gestalt selbst, in der die statisch-substanzielle Form gänzlich zur Realität gelangt wäre, sondern als Vollendetheit, die sich erst in ihrer Verwirklichung befindet, d. h. als Gestalt-Werdung und Realisierung der Form, kurz: als Entstehungsbewegung.

104 Phys. III, 1, 201 a4–5.

105 Phys. III, 1, 201 a27–29: ἡ δὲ τοῦ δυνάμει ὄντος <ἐντελέχεια>, ὅταν ἐντελεχέαι ὄν ἐνεργῆ ὄν ἢ αὐτὸ ἀλλ' ἢ κινητόν, κίνησις ἐστίν.

106 Phys. III, 1, 201 a29–34.

Damit hat Aristoteles die Bewegung auf dieselbe ontologische Stufe gestellt wie die Substanz. In der ‚Metaphysik‘ findet sich eine Passage, die diese Gleichstellung in knapper Form auf den Punkt bringt:

Dafür nun, dass das dem Vermögen nach Seiende der Wirklichkeit nach ist, ist da, wo ein Werden stattfindet, nichts anderes als das Hervorbringende Ursache. Denn dafür, dass die Kugel dem Vermögen nach Kugel in Wirklichkeit ist, gibt es keine andere Ursache, sondern dies war eben das Sosein für ein jedes von beiden.<sup>107</sup>

Substanz und Bewegung begründen einander in gegenseitiger Priorität. Die Bewegung ist prioritär, weil durch sie die Substanz Wirklichkeit wird; die Substanz ist prioritär, weil sie die Ursache dafür ist, dass es überhaupt etwas gibt, das in Möglichkeit zu dieser Verwirklichung ist. Man kann hier Aristoteles natürlich einen Zirkelschluss vorwerfen, der in die Aporie führt. Bei Cusanus konnte ich aber aufzeigen, dass der Zirkel durchaus einen Sinn ergibt, wenn er nicht-reduktiv in sich selbst steht. Und nach der Beschäftigung mit der Prozessphilosophie muss ich zugeben, dass man der Bewegung innerhalb der Ontologie nur gerecht wird, wenn man die damit verbundene Aporie als eine bleibende zulässt. Jedes Ungleichgewicht zwischen Substanz und Bewegung führt zu einer reduktiven Position, die früher oder später in eine Substantialisierung mündet. Ja, selbst eine Theorie der reinen Bewegtheit verhindert letztlich die prioritäre Stellung der Bewegung.

Für mich ist deshalb die Entdeckung der Aporie zwischen Substanz und Bewegung sowie ihre philosophische Ermöglichung und Fruchtbarmachung nicht etwas, das man Aristoteles vorwerfen oder an ihm weg interpretieren sollte, sondern eine eigentliche Leistung der aristotelischen Philosophie. Tatsächlich stellt uns Aristoteles die Metaphysik als eine Wissenschaft vor, deren erstes Geschäft im Auffinden von aporetischen Fragestellungen besteht. Und von all den Aporien, die Aristoteles im Kap. 3 und 4 von Met. B auflistet, ist für ihn „die schwierigste und am notwendigsten zu erörternde Frage“ (ἀπορία καὶ πασῶν χαλεπωτάτη καὶ ἀναγκαιοτάτη θεωρῆσαι) die Frage nach dem Verhältnis von Materie und Form.<sup>108</sup> Es ist dieselbe Frage wie die nach dem Verhältnis von Bewegung und Substanz. Gäbe es nämlich keine Form, so wäre das Materielle nichts anderes als reine Bewegtheit. Dies würde aber die Bewegung letztlich verunmöglichen, denn „wo Werden und Bewegung ist, muss auch eine Grenze sein“ (γενέσεως οὐσης καὶ κινήσεως ἀνάγκη καὶ πέρας εἶναι). Ein unendliches Werden gibt es nicht, weil dann niemals etwas wird. Also: Ohne werdende Substanz kein Werden. Umgekehrt kann man aber auch nicht die Form von der Bewegung und der Materie abtrennen, weil sie als Ziel des Werdens gerade dieses Gewordene ist. Also: Ohne Werden keine Substanz.<sup>109</sup>

107 Met. H, 6, 1045a29–33: τί οὖν τούτου αἴτιον τοῦ τὸ δυνάμει ὄν ἐνεργείᾳ εἶναι, παρὰ τὸ ποιῆσαν, ἐν ὅσοις ἔστι γένεσις; οὐθὲν γάρ ἐστιν αἴτιον ἕτερον τοῦ τὴν δυνάμει σφαιραν ἐνεργείᾳ εἶναι σφαιραν, ἀλλὰ τοῦτ' ἦν τὸ τί ἦν εἶναι ἑκατέρω.

108 Met. B, 4, 999a24–25, vgl. auch I, 995b31–36.

109 Met. B, 4, 999b5–12.

## VI.1.6 Die Lösung der Interpreteten

Die Aristoteles-Forschung hat, wie es scheint, wenig Interesse an einem aporetischen Aristoteles. Dennoch lassen sich Philosophiehistoriker finden, deren Aristoteles-Interpretationen durch die bleibende Aporie hindurch führen. Zu nennen wäre da etwa Gottfried Martin, der ohne Scheu die aristotelische Aporie zwischen den begrifflichen Seinsstrukturen und der realen Wirklichkeit des jeweils Seienden offen lässt.<sup>110</sup>

Besonders interessant für mich ist die Arbeit von Friedrich Kaulbach über den Bewegungsbegriff bei Aristoteles. Bei Kaulbach steht die Aporie nämlich nicht nur am Anfang der aristotelischen Philosophie, sondern auch und gerade am Schluss: „das Wesen der Bewegung ist zugleich die Bewegung des Wesens“. Damit ist gemeint, dass jede Bewegung durch ihren Ausgangspunkt und ihr Ziel gerichtet eine Einheit ist, und darin besteht ihr Wesen; und umgekehrt, dass diese Wesenseinheit nicht anders in Wirklichkeit ist als im kontinuierlichen Vollzug ihrer Bewegung. Deshalb erscheint bei Kaulbach der Begriff der *physis* als ein Schlüsselbegriff. Die *physis* ist das Ziel und gleichzeitig das Prinzip der Bewegung. Denn sie macht aus einer bloßen Möglichkeit einen strebenden Ausgangspunkt und aus der bloßen Wirklichkeit eine *entelecheia*, d. h. ein „Verhalten auf ein Ziel der Bewegung hin“. Die *physis* ist somit im Vollzug der Bewegung ständig präsent, wodurch die *energeia* eine „dauernde Gegenwart“ wird und die Bewegung „ein Ganzes im Sinne eines kontinuierlichen Zusammenhangs“.<sup>111</sup>

Den aristotelischen Begriff des Kontinuums habe ich schon bei Peirce eingeführt: Ein Kontinuum ist ein unendlich teilbarer Verlauf zwischen zwei Grenzen, wobei diese sich innerhalb dieses Kontinuums befinden. Dadurch können die Grenzen, und damit jeder Punkt und diskreter Teil auf dem Kontinuum, nur in unendlicher Approximation erfasst werden. Kaulbach stellt nun den Zusammenhang von Bewegung und Kontinuität heraus, den man bei Aristoteles im sechsten Buch der ‚Physik‘ finden kann, sowie im dritten Buch, gleich hinter den Kapiteln über die Bewegung. Er kann so die aristotelische Aporie reformulieren als: „Ineinander von Unteilbarkeit und Teilbarkeit“. Ausgangspunkt und Ziel der Bewegung sind nämlich einerseits reale Zustände, die durch Teilung des Kontinuums unterschieden sind. Dann können sie aber keine wirkliche Grenzen sein, da diese Teilung sich ins Unendliche verläuft. Deshalb muss man das Ganze der Bewegung in den Blick nehmen, und dann erscheinen sie andererseits als formgebende Grenzen, welche die Bewegung als eine unteilbare *entelecheia* bestimmen.<sup>112</sup>

Es zeigt sich hier nochmals der Unterschied zwischen Aristoteles und den beiden Begründern der Prozessphilosophie, die sich auf Aristoteles berufen. Bei Aristoteles gibt es zwei Dimensionen bei der Entstehung, eine horizontale, nämlich die Bewegung, die ein unendlich teilbares Kontinuum durchläuft, und deshalb von einem immer schon

110 Vgl. Martin, Gottfried, Allgemeine Metaphysik. Ihre Probleme und ihre Methode, Berlin 1965, S. 246–247.

111 Kaulbach, Friedrich, Der philosophische Begriff der Bewegung. Studien zu Aristoteles, Leibniz und Kant, Köln/Graz 1965, S. 8–9, 23–24.

112 Vgl. *ibid.*, S. 9–11.

entstandenen Anfang her auf ein nie zu erreichendes Ziel hin strebt, dies wurde oben als die Entstehung eines schon Entstandenen bezeichnet; und eine vertikale, nämlich die eigentliche Entstehung einer substantiellen Form, die deshalb tatsächliche Entstehung sein kann, weil sie keine kontinuierliche Bewegung ist. Und beides ist aufeinander verwiesen. Die substantielle Form entsteht nämlich als Anfang und Ziel eines unteilbaren Kontinuums im Sinne der *entelecheia*, d. h. als ein Ganzes, das nur in seinen Teilbewegungen wirklich ist. Und umgekehrt erhält die Bewegung erst vom schon entstandenen Ganzen her ihre Richtung und ihr Streben.

Peirce und Whitehead hingegen versuchen die Aporie dieser Verwiesenheit der beiden Dimensionen aufzulösen, indem sie die vertikale Form (bzw. den Interpretanten) und das horizontale Ziel koinzidieren lassen, so dass am Ende nur noch eine einzige Dimension der Entstehung übrig bleibt. Dass die Form als nie zu erreichendes Ziel aber dennoch entsteht, erklären sie aus einem Selbstbezug der kontinuierlichen Bewegung, der in einer über sich hinausweisenden Handlung gipfelt (Peirce), bzw. aus einem subjektiven Selbstbezug des Prozesses, der sich in einer Entscheidung auf eine weitere Objektivierung abschließt (Whitehead). Darum ist eine wirklich entstandene Form letztlich immer eine schon vergangene. Bei mir stellt sich aber die Frage ein: Wie kann eine Form für die Bewegung zielursächlich wirksam sein, wenn sie immer schon eine vergangene ist?

Nach Wieland betrifft diese Frage eine Hauptschwierigkeit der aristotelischen Physik. Sie erscheint bei ihm aber in einer etwas abgeänderten Form, sofern die Koinzidenz von Form und Ziel nicht der Bewegung, sondern der Substanz zugesprochen wird, nämlich als „Problem, wie ein unbewegtes Eidos als Telos in der Natur wirken kann“. Damit stößt auch Wieland auf die Aporie, kann ihr aber keinen Sinn abgewinnen, denn er hat seine Zweifel, „ob dieses Problem überhaupt im Rahmen des aristotelischen Ansatzes widerspruchsfrei gelöst werden kann“. Er sieht zwar ganz richtig, dass Aristoteles hier keine Lösung angegeben hat und das Problem „in der Schwebe läßt“, qualifiziert dies aber als einen Mangel, weil die Aporie gewissermaßen über dem Abgrund des Widerspruchs schwebt.<sup>113</sup> Im Grunde genommen unterschiebt Wieland hier Aristoteles, dass dieser die Koinzidenz von Form und Ziel für die Lösung der Aporie hält, dass er dies jedoch nicht explizit referiert, weil eine solche Koinzidenz widersprüchlich wäre. Denn Formen verhalten sich kontradiktorisch zueinander, so dass ihre Entstehung keine Bewegung sein kann; und wenn das Ziel mit der Form koinzidiert, dann kommt es auch zum Widerspruch zwischen dem Ziel und dem Ausgangspunkt der Bewegung. Dann kann aber die Entstehung einer *morphe* ebenso unmöglich Bewegung sein und das Ziel ist in keiner Weise im Ausgangspunkt vorhanden. Doch wir haben gesehen, dass das Ziel konträr zu seiner *dynamis* steht und dass es deshalb für Aristoteles innerhalb der einen, unbewegten Form dennoch zu einer Entstehungsbewegung kommt, ja dass gerade deswegen die Form überhaupt eine Ursache für die Bewegung sein kann.

---

113 Wieland, Die aristotelische Physik, S. 276–277.

Bei Wieland hingegen ist das Ziel ein bloßer „Reflexionsbegriff, mit dessen Hilfe natürliche Dinge erforscht werden“, indem „man den Werdeprozess bereits *von seinem Resultat her*“ zu verstehen sucht.<sup>114</sup> Doch dadurch verliert die Zielursache ihre Wirksamkeit. Die Wirkursache bestimmt bereits ausreichend den Ausgangspunkt der Bewegung. Für Wieland ist die *dynamis* ein aktives oder passives Bewegungsvermögen ohne Ausrichtung auf ein Ziel hin: „Auf keinen Fall darf man der Materie als solcher irgendeine inhaltlich bestimmbare Kraft zuschreiben, die nun ‚teleologisch‘ zur Vollendung in der Form streben würde.“<sup>115</sup> Deshalb verflacht sich bei ihm die *entelecheia* der Bewegung zur bloßen *energeia*, „als *Tätigkeit des Bewegten*“.<sup>116</sup>

Andererseits sieht Wieland aber, dass die Materie ihr passives Bewegungsvermögen nicht von der äußeren Wirkursache erhält. Vielmehr ist es ein in ihr schon vorhandenes „Prinzip, das es ermöglicht, eine bestimmte Bewegung zu erleiden“. Die passive *dynamis* entscheidet also über die Art der Bewegung und gehört daher „mit zur Wesensbestimmung, d. h. aber zur *Natur* des betreffenden Dinges“.<sup>117</sup> Wenn aber die *dynamis* der Materie durch deren Wesensbestimmung gerichtet ist, und wenn darin gerade die Natürlichkeit ihrer Bewegung besteht, wie soll man das anders verstehen, als dass ein Ding passiv nach seiner eigenen Natur als einem Ziel strebt?

Gasser ist optimistischer. Er hält daran fest, dass Aristoteles die Aporie auflöst, und zwar durch den Widerspruch hindurch. Der Widerspruch besteht für ihn darin, „dass das dem Vermögen nach Seiende zugleich ist und nicht ist“. Statt aber das ‚nicht ist‘ als konträrer Gegensatz zum Sein der *morphe* zu deuten und das ‚zugleich ist‘ als Sein der *ousia*, setzt er beide Seinsweisen identisch, so dass sie kontradiktorisch zueinander stehen. Die Privation ist für Gasser demnach ein „Nicht-haben der Form“. Dies korrespondiert mit seiner oben besprochenen Interpretation der Materie. Die Materie ist schon etwas Beharrendes, die darauf wartet, dass ihr eine Form inhäriert. Doch Gasser versucht den Widerspruch zu entschärfen und erklärt, dass das „Nicht-haben der Form“ nicht absolut gemeint sei, sondern als ein „Nicht-Erscheinen“. Dies wiederum bedeutet aber nichts anderes als die Potentialität einer Form. Und so kommt es, dass Gasser Aristoteles einen Verstoß gegen den Satz vom Widerspruch unterschiebt, der die Lehre von Möglichkeit und Wirklichkeit letztlich zunichte machen würde: „Die Form ist tatsächlich [d. h. in Wirklichkeit] in ihm [dem werdenden] anwesend, allerdings nur dem Vermögen nach.“<sup>118</sup>

Wohlgemerkt, es handelt sich dabei nicht um eine Form, der das Vermögen zukommt, sich zu ihrer *morphe* zu entwickeln, sowie man sagt, dass der Embryo dem Vermögen nach ein Mensch ist; das wäre genau die hier vertretene Sichtweise. Vielmehr spricht Gasser von der Form selbst, die nur dem Vermögen nach ist, so wie jemand sagen wür-

---

114 Wieland, Die aristotelische Physik, S. 268, 271.

115 Ibid., S. 265, 267.

116 Ibid., S. 249.

117 Ibid., S. 252–253.

118 Gasser, Form und Materie bei Aristoteles, S. 268.

de, dass der Same der Möglichkeit nach ein Mensch wäre, was für Aristoteles aber ein Ding der Unmöglichkeit ist. Denn der Same ist bloß in Möglichkeit, dass aus ihm ein Mensch entsteht, wenn er sich entsprechend in seiner Materie verändert. Er ist noch nicht die Form des neuen Menschen, und deshalb ist bei ihm noch nichts zielursächlich wirksam – außer natürlich die Natur des Erzeugers – und deshalb ist seine Privation noch keine substantielle *dynamis*. Das heißt, der Same ist höchstens die passive Wirkursache der Entstehung, und zwar allein in dem Sinne, dass das aktiv Erzeugende an ihm die entscheidenden Veränderungen hervorruft, die dann zur Entstehung des neuen Menschen führen.<sup>119</sup> Direkt hat der Same darum nichts zu tun mit der Natur des Menschen, zu dessen Entstehung er beigetragen hat. Er ist in keiner Weise Ursache der natürlichen Entstehung des schon Entstandenen. Gasser aber stellt seiner Untersuchung der aristotelischen *physis* ein eigenes, durch den Text nicht gestütztes, „kleines Gedankenpiel“ voran, das vom Wachstum einer Pflanze aus einem Samen heraus handelt, und geht damit an das Kap. 4 von Met. Δ, wo Aristoteles den Begriff der *physis* klärt.<sup>120</sup> Das hat natürlich fatale Folgen. Denn Aristoteles bringt dort als Beispiel nicht den Samen, sondern Embryonen, und spricht beim Wachstum gerade nicht von einer Entstehung aus einer vorgängigen Materie, sondern von einem Werden aus der Materie, in der das werdende schon vorhanden ist.<sup>121</sup>

Und so gerät bei Gasser alles durcheinander: Die vorgängige Veränderung, die Entstehung einer Form sowie die Entstehung einer *morphe* sind alle ein und derselbe Vorgang; die Form ist in der Privation im selben Sinne zugleich wirklich und möglich; die Form, sofern sie einmal nicht erscheint und einmal erscheint, braucht für diesen Übergang ein zusätzliches von ihr getrenntes Zugrundeliegendes, nämlich die beharrende Materie, an der sie inhärieren kann oder nicht; und zu guter Letzt: Weil der Materie nur ein passives Vermögen zukommt und alle Wirklichkeit immer von der Form her kommt, die Form aber in der Materie als Privation und Vermögen anwesend ist, jedoch nicht sofern sie die Materie selbst schon ist, muss Gasser das Vermögen der Materie und die Form dem Vermögen nach unterscheiden. Er tut dies mit einem Kniff, indem er eine nicht gerechtfertigte Umplatzierung eines aristotelischen Begriffes vornimmt: „Die Anwesenheit dem Vermögen nach aber bedeutet, dass sie [die Form] als aktives Vermögen anwesend ist, d. h. als eine unmittelbar gestaltende Kraft.“<sup>122</sup>

Man kann Gasser hier zugute halten, dass er gegenüber Wieland wieder von einer Kraft spricht, die dem natürlich Seienden innewohnt, sofern damit ein inneres Streben nach der Natur als Ziel gemeint ist. Er geht aber zu weit, wenn er dieses Streben als eine aktive Kraft interpretiert. Wir haben nämlich gesehen, dass das Streben für Aristoteles zunächst in der passiven *dynamis* besteht, die qua Form mit dem Ziel korrespondiert, so dass das Ziel gerade durch diese passive *dynamis* ursächlich wirksam werden kann.

---

119 Met. Θ, 7, 1048 b35–1049 b18.

120 Gasser, Form und Materie bei Aristoteles, S. 128–131.

121 Met. Δ, 4, 1014 b16–22.

122 Gasser, Form und Materie bei Aristoteles, S. 266–268.

Es braucht aber noch die Tätigkeit eines aktiven Vermögens, damit sich das Streben tatsächlich als Bewegung und *entelecheia* vollzieht. Ohne Sonnenlicht wird die Pflanze einfach nicht wachsen. Ihre natürliche Kraft ist eine passive. Bei Gasser hingegen gibt es eine Koinzidenz der Ursachen. Die Form ist nicht nur zugleich die Zielursache, sondern nun auch noch zugleich die Wirkursache. Der oben vermutete Substantialismus der *prima materia* schlägt bei Gasser um in einen Substantialismus der Form, auf die alle Bewegung zurückgeführt wird.

Irgendwie erinnert die Aristoteles-Interpretation von Gasser an die organistische Philosophie Whiteheads: Eine aktiv-potentielle Form tritt auf ein passiv-potentielles Objekt, wandelt dieses solange um, bis sie selbst in konkreter Gestalt Wirklichkeit geworden ist. Der Unterschied liegt nur darin, dass für Whitehead diese Wirklichkeit schon immer eine vergangene ist, während Gasser sie auch als *entelecheia* zulässt, d. h. als „Festhalten an der Vollendetheit“, als ein „sich in der Vollendung haltende Selbstvollzug des Seienden“. <sup>123</sup> Der Unterschied zwischen Substanz- und Prozessphilosophie ist manchmal verschwindend klein, oder dann überhaupt nicht vorhanden. Gasser hat jedenfalls keine Mühe damit, seine substantialistische Interpretation mit der Etikette der „Prozess-Metaphysik“ zu versehen. <sup>124</sup>

Aichele ist da konsequenter. Während bei Gasser die Substanz in der aristotelischen Prozess-Metaphysik die Hauptrolle spielt, findet Aichele im zweiten naturphilosophischen Ansatz der aristotelischen ‚Physik‘ „eine metaphysische Theorie, die dem Begriff der Substanz vorgelagert ist“, eine „Prozessontologie“, <sup>125</sup> und zwar in dem starken Sinne, wie wir sie von Rescher her kennen. Er liefert uns dazu zunächst eine bemerkenswerte Analyse des Natur- und Bewegungs-Begriffs. Der Ausgangspunkt ist dabei wiederum die Aporie, nämlich die Aporie des von Natur aus Seienden, sofern es ein Seiendes ist, aber in seiner Kontingenz und Bewegtheit auch ein Nicht-Seiendes sein kann. Sie endet aber bei Aichele nicht in einem einfachen Widerspruch, sondern wird durch den konträren Gegensatz von Vermögen und Wirklichkeit durchkreuzt. Das Seiende ist somit immerhin „dem Vermögen nach Nicht-Seiendes“, das darin in Gegensatz zur „Wirklichkeit des Nicht-Seienden“ tritt. <sup>126</sup>

Was dies konkret bedeutet, zeigt Aichele am Begriff der *physis*, die er „als dynamisches Prinzip der Realität körperlicher und bewegter Gegenstände“ fasst. Die *physis* ist nämlich einerseits das Prinzip einer *ousia* und insofern ein Seiendes, aber andererseits als Prinzip von Bewegung gerade das, was das Nicht-Sein ermöglicht, oder positiv gewendet: das, was die Realität der *ousia* ermöglicht. Die *ousia* ist also nicht als solche in Wirklichkeit, sondern immer vermittelt über die *physis*. Die *physis* vermittelt aber als Gestalt und Ziel. Aichele unterscheidet deshalb zwischen *ousia* und *physis*, d. h. für mich auch zwischen *eidos* und *morphe*. Während die *ousia* stets „formale Vollendetheit“

---

123 Gasser, Form und Materie bei Aristoteles, S. 230, 240.

124 Ibid., S. 26.

125 Aichele, Ontologie des Nicht-Seienden, S. 12.

126 Ibid., S. 154–155.

(*entelecheia*) ist und bleibt, stellt die *physis* als Ziel die Vollendung der *ousia* dar, sofern sie zunächst dem Vermögen nach, dann in wirklichem Wachsen, Entstehen und Sich-Bewegen real wird.

Bei Aichele erscheint so der Begriff der *physis* als kürzester Ausdruck des doppelten Aristoteles: Ein von Natur aus Seiendes wird in seiner Bewegung durch die *physis* gerichtet gemäß der *ousia*, als dem letzten, aber immer schon vorhandenen Ziel, jenseits aller Bewegtheit. Weil aber umgekehrt dieses formale Ziel immer nur „in größtmöglicher Annäherung“ verwirklicht werden kann, ist für ein von Natur aus Seiendes „kein vollständiges Verharren in irgendeinem Zustand“ möglich. Wirklichkeit bedeutet immer Wirklichkeit von bestimmten Vermögen. Deshalb sind von Natur aus Seiende immer in Bewegung und *energeia*.<sup>127</sup> Soweit hat Aichele also die aristotelische Aporie als „Ontologie des Nicht-Seienden“ rekonstruiert: Zum einen: „Substanzen könnten daher nur Einzeldinge sein, deren Vorliegen von realer Bewegtheit dependiert“; zum anderen: „Die Bestimmbarkeit einer Bewegung – und somit auch ihre Bestimmtheit – dependiert demnach bereits von der Gegenständlichkeit des Seienden“.<sup>128</sup>

Doch nun geht Aichele leider daran, diese Aporie aufzulösen. Er tut dies, indem er die Bewegung an sich von jener Bestimmtheit abhebt. Wir haben schon gesehen, dass Aichele die *ousia* der ‚Physik‘ als allgemeines *eidōs* im Sinne der zweiten *ousia* der Kategorienschrift behandelt, und ihr letztlich nur epistemische Bedeutung zuspricht. Die Bestimmung der Bewegung reduziert sich daher auf epistemische Vorgänge, „vermittels der Anwendung der Kategorien“ und die konkrete Substantialität eines Seienden wird ontologisch gesehen zu etwas Sekundärem, das von der Bewegung selbst transzendiert wird. Ontologisch prioritär im Sinne der ersten *ousia* der Kategorienschrift ist für Aichele also allein die unbestimmte Bewegung. Ihre Bestimmung und Substanz-Abhängigkeit „lässt sich nur ex post durchführen und setzt das dargetane metaphysische Fundament voraus“.<sup>129</sup> Die aristotelische Aporie des Seins zwischen Substanz und Bewegung löst sich auf in eine prozessphilosophische „Differenzierung zwischen epistemischer Logizität und ontologischer Realität ein und desselben Seienden“.<sup>130</sup>

Dadurch verliert aber die *physis* als *morphe* ihre Prinzipien-Stellung, denn sie ist ja nur noch Prinzip der bestimmten Bewegung und nicht der Bewegung überhaupt. Sie ist also genau so epistemischen Ursprungs wie die *ousia*. Ebenso ergeht es ihr als *dynamis*. Als Gegensatz zur *morphe* ist die *dynamis* nämlich genau so abhängig von der *ousia*. Die Bewegung wird prinzipienlos, wird „unter Absehung von ihren Ursachen bzw. ihrem Anfang und ihrem Ziel“ zur „unbestimmten reinen Bewegtheit“. Gerade umgekehrt, sie selbst wird zum Prinzip, zum „Grundzug alles Seienden“, sofern jedes Seiende in der Verwirklichung von Vermögen besteht. Die Bewegung selbst ist aber Verwirklichung

---

127 Ibid., S. 170–173.

128 Ibid., S. 176, 180–181.

129 Ibid., S. 186–187.

130 Ibid., S. 207.

eines Vermögens, ohne dass dieses Vermögen den Ausgangspunkt bilden oder jene Verwirklichung je an ein Ziel gelangen würde.<sup>131</sup>

Ich habe keine Mühe damit, dass die Bewegung als solche nie ihr Ziel erreicht, dies entspricht der aristotelischen Theorie der Kontinuität. Aber es macht einen Unterschied, ob man sagt, dass die Bewegung ihr Ziel nicht erreicht, oder dass sie überhaupt kein Ziel hat. Letzteres bei Aristoteles finden zu wollen, ist philosophiehistorisch wohl nicht zu verdauen. Aber auch schon eine nüchterne Analyse des Kap. 1 von Phys. III zeigt, dass eine solche Sichtweise nicht möglich ist. Wenn Aristoteles dort nämlich die Bewegung nicht bloß als eine *energeia* bestimmt, sondern als eine *entelecheia* eines dem Vermögen nach Seienden, sofern es ein solches ist, dann ist die Richtung auf ein Ziel hin explizit ausgesprochen. Doch Aichele glaubt, hier das Ziel weg interpretieren zu können. Er fasst nämlich die *entelecheia* der Bewegung nicht im Sinne der *morphe*, sofern sie dem Vermögen nach dennoch vorhanden ist und darin zielursächlich der Bewegung ihre Richtung verleiht; auch nicht im Sinne der *ousia*, sofern sie als Zugrundeliegendes und kontinuierliche Einheit durch die ganze Bewegung hindurch beharrt, was Aichele selbst mit seiner vorherigen Bestimmung der *ousia* als formaler *entelecheia* nahe legen würde. Vielmehr erklärt er die *entelecheia*, die ja gerade die Bewegung erklären soll, ihrerseits durch nichts anderes als die Bewegung selbst.

Nehmen wir dazu ein Beispiel, Sisiphus ist wieder an der Reihe: Ein Embryo ist dem Vermögen nach der erwachsene Sisiphus. Die natürliche Entstehung des Sisiphus besteht nun gemäß der aristotelischen Bestimmung von Bewegung in der Vollendetheit dieses Embryos, nicht als erwachsener Sisiphus, sondern sofern er ein solcher Embryo ist. In meiner Sichtweise entspricht dieses ‚ist‘ dem Sein der *ousia*. Der Embryo ist Sisiphus, sofern er noch nicht als Erwachsener entstanden ist. Ohne sein Sisiphus-Sein wäre er gar nicht in der Lage, dem Vermögen nach zu sein. Und wenn die Entstehungsbewegung in der Vollendetheit des Embryos besteht, sofern er schon Sisiphus ist, kann man auch umgekehrt sagen, dass die Bewegung nichts anderes ist als Sisiphus, sofern er dem Vermögen nach erwachsen ist und seine ausgewachsene Endgestalt noch nicht erreicht hat. Für Aichele hingegen bedeutet „ein nur dem Vermögen nach Seiendes für sich genommen nichts anderes als Nichtseiendes“. So gründet bei ihm die Bewegung nicht in der Bestimmung des Vermögens durch die *ousia*, sondern gerade in der Abwesenheit jeglicher Bestimmung, d. h. in „seiner bloßen Bestimmbarkeit“,<sup>132</sup> und wird somit zur Vollendetheit des Nichtseienden. Dass es sich also bei einer Bewegung um die Entstehung des Sisiphus handelt, ergibt sich erst sekundär, wenn man das Vermögen als Embryo bestimmt. Primär und an sich aber steht die Bewegung als Nicht-*ousia* in sich selbst.

Bewegung in sich selbst begründet: Dies erinnert wiederum stark an die Prozessphilosophie, denken wir nur an den Selbstbezug des Kontinuierlichen bei Peirce. Und wie bei Peirce gibt es auch bei Aichele eine Dynamisierung der Grenzen innerhalb der kon-

131 Aichele, *Ontologie des Nicht-Seienden*, S. 207.

132 *Ibid.*, S. 194.

tinuierlichen Bewegung, wobei das Kontinuum allein durch eine Handlung auf absolute Grenzen hin durchbrochen werden kann, nur dass Peirce diese Handlung selbst als einen realen Vorgang fasst, während sie bei Aichele in den Bereich epistemischer Logizität fällt, nämlich als „das Resultat einer entsprechenden Handlung des Bestimmenden“. <sup>133</sup> Die prozessphilosophische Interpretation der aristotelischen Ontologie Aicheles geht also noch weiter, der Selbstbezug der Bewegung ist radikal gemeint. Und so können wir bei ihm eine Substantialisierung der Bewegung beobachten, welche die Bewegung an die Stelle einer parmenidischen, universalen *ousia* setzt: „Ein allgemeiner Begriff von Bewegung“ bezieht sich „transkategorial“ auf alles und bezeichnet dabei „stets dasselbe“. <sup>134</sup> Zu diesem Zweck entfernt Aichele gar den Begriff der *entelecheia* aus der aristotelischen Bestimmung der Bewegung und nennt sie statt dessen, durchaus mit Aristoteles, eine „unvollständige Verwirklichung“ (*ἐνέργεια ἀντελής*), wobei er aber das ‚un-‘ (*ἀ-*) im Sinne eines kontradiktorischen ‚nicht‘ fasst.

Dann geht es ziemlich schnell. Wohl im Blick auf Kap. 6 von Met. Θ, wo Aristoteles die eigentliche *energeia* von der *kinesis* unterscheidet, sofern bei ersterem etwas in seiner Tätigkeit immer schon im Ziel ist, während bei letzterem etwas erst zu einem Ziel wird, <sup>135</sup> konstruiert Aichele den bei Aristoteles nicht zu findenden Begriff der „vollständigen Verwirklichung“ (*ἐνέργεια ἐντελής*). Diese identifiziert er dann mit dem göttlichen ersten Bewegter aus dem Kap. 7 von Met. Λ, der in seiner *energeia* immer schon im Ziel ist, d. h. dessen Verwirklichung ohne Anfang und Ende ewig ist im Sinne der Abgehobenheit von aller Zeitlichkeit. <sup>136</sup> Und schließlich, als finale Konklusion der ganzen Interpretation, identifiziert Aichele die *ἐνέργεια ἀντελής* und die *ἐνέργεια ἐντελής* miteinander im „einen Begriff von *ἐνέργεια*, der als ‚kontinuierliche Bewegtheit‘ zu bestimmen wäre“. Sofern nämlich beide in ihrer unbestimmten Kontinuität übereinkommen und darin auch in ihrer Realität, sind sie letztlich „in dieser Hinsicht identisch“. Dass dann diese göttliche und reine Bewegtheit allem Seienden in dessen Bestimmtheit und Substantialität als Ermöglichendes voraus geht und somit in koinzidenter Einheit alles umfasst, ja sogar die Differenz zwischen Realität und Logizität, in die hinein sich die aristotelische Aporie bei Aichele letztlich verlagert hat, versteht sich von selbst. <sup>137</sup>

Einen ähnlichen Koinzidenzversuch finden wir auch bei Gill vor. Sie reformuliert die aristotelische Aporie zunächst im Rahmen der eigentlichen Entstehung als „Paradox der Einheit“ („paradox of unity“). Einerseits verdankt sich das Entstandene der Form, durch die es als eine vertikale Einheit erscheint, die stets die eine identische Substanz bleibt, so dass seine Entstehung keine Bewegung sein kann. Aber andererseits ist die Entstehung dennoch eine Bewegung, sofern die Materie als die horizontale Einheit beharrt, während die Form wechselt. <sup>138</sup> Wir haben schon gesehen, dass dieses Paradox für

133 Ibid., S. 215.

134 Ibid., S. 208.

135 Met. Θ, 6, 1048a18–34.

136 Aichele, *Ontologie des Nicht-Seienden*, S. 212–215.

137 Ibid., S. 218–222.

138 Gill, *Aristotle on Substance*, S. 6–7.

Gill keinen Widerspruch bedeutet, da die Materie bloß in ihren Eigenschaften beharrt, und deshalb die Entstehung einer Substanz trotzdem Bewegung beinhaltet, nämlich die vorgängige materielle Veränderung.

Die Begriffe der *dynamis* und *energeia* geben nun dieser Sichtweise die nötige Konsistenz. Gill erklärt nämlich, dass die vorgängige Materie „im Erzeugten potentiell überdauert, aber aktuell zerstört ist“ („survives in the product potentially but is actually destroyed“). Die Materie kann also auch als eine vertikale Einheit gelten, sofern sie in einer neuen, komplexeren Form aktualisiert eine neue Zusammensetzung von materiellen Eigenschaften bedeutet, die nur noch dem Vermögen nach zur vorgängigen Materie stehen.<sup>139</sup> Gill erklärt hier die eigentliche Entstehung, indem sie die vertikale Einheit bezüglich der Materie durch die Begriffe der *dynamis* und *energeia* horizontal durchkreuzt. Darin liegt sie ganz richtig, da ja für Aristoteles bei der eigentlichen Entstehung, wie oben gesehen, nur eine Wirkursache auszumachen ist. Die vorgängige Materie ist in passiver Potentialität und wird durch die Aktualisierung eines externen aktiven Vermögens wirkursächlich in die Wirklichkeit überführt, d. h. sie bewegt sich, verändert sich akzidentell.

Für die Entstehung eines schon Entstandenen hingegen bleibt die wirkursächliche Betrachtung zwar immer noch richtig, sie reicht aber alleine nicht mehr aus. Weil hier nämlich die Form schon vorhanden ist, muss man die vertikale Einheit auch bezüglich der Form gemäß *dynamis* und *energeia* horizontal durchkreuzen. Dann bedeutet *dynamis* aber nicht nur eine passive Potentialität, wirkursächlich bewegt zu werden, sondern ebenso die Privation der *morphe*, bzw. das zielursächliche Streben nach der eigenen Natur; und die *energeia* meint dann eine Bewegung als *entelecheia*, eine Bewegung, die auf die Natur als Vollendetheit hin gerichtet ist. Zwar unterscheidet Gill zwischen Form und Natur, sofern letztere die Bewegtheit der materiellen Zusammensetzung mit umfasst,<sup>140</sup> sie spricht der Natur jedoch keine eigene Wirksamkeit zu. Die Zielursache koinzidiert dadurch mit der Wirkursache, für Gill ist die Natur als *dynamis* ein aktives Vermögen.

Dies versucht sie ausgerechnet anhand der Eingangspassage des Kap. 8 von Met. Θ zu zeigen, wo Aristoteles nach meiner Lesart gerade umgekehrt die Natur als passives Vermögen von einem externen aktiven Vermögen abheben will, sofern sie nämlich „ein bewegendes Prinzip ist, aber nicht in einem anderen, sondern in einem Ding selbst, insofern dieses es selbst ist“ (ἀρχὴ γὰρ κινητικὴ, ἀλλ' οὐκ ἐν ἄλλῳ ἀλλ' ἐν αὐτῷ ἢ αὐτό).<sup>141</sup> Und wenn Aristoteles dort zeigen will, dass die Wirklichkeit der *ousia* nach früher ist als dieses Vermögen, dann meint er damit nicht, dass die Natur schon als Bewegendes in Wirklichkeit wäre, denn dann wäre die Natur ja, bevor sie geworden ist. Vielmehr meint er damit die Wirklichkeit der Form, dergemäß die Natur als *dynamis*

<sup>139</sup> Gill, Aristotle on Substance, S. 240–241.

<sup>140</sup> Ibid., S. 120.

<sup>141</sup> Met. Θ, 8, 1049b9–10.

zielursächlich wirksam werden kann, sofern die Materie, welcher dieses passive Vermögen zukommt, selbst schon in der Wirklichkeit der Form ist.<sup>142</sup>

Bei Gill koinzidiert aber auch noch die Formursache mit der Wirkursache, sofern die *ousia* selbst es ist, die das aktive Vermögen in sich hat und somit selbst das Bewegende ist. Sie nimmt dafür ebenfalls die aristotelische Unterscheidung von *kinesis* und der eigentlichen *energeia* in Anspruch und setzt sie in Parallele zur Analogie zwischen *energeia* und *ousia*, was dann in einem eigenartigen Dualismus endet: Entweder Wirklichkeit als Bewegung materieller Eigenschaften, wie bei den Elementen und Artefakten; oder dann Wirklichkeit als sich selbst bewegende Substanzen, wie bei den lebenden Organismen, die allein als erste *ousiai* übrig bleiben, und die die Materie als passives Vermögen gewissermaßen nur in den Dienst nehmen. Klar, dass auch diese Koinzidenz letztlich irgendwie in Gott wurzelt, der gleichzeitig „reine Form und Wirklichkeit“ (*pure form and actuality*) ist.<sup>143</sup>

### VI.1.7 Koinzidenz der Ursachen im göttlichen Nous?

Die Auflösung der aristotelischen Aporie durch eine In-Eins-Setzung der Ursachen scheint ein gängiges Muster der Aristotelesforschung zu sein. Entweder wird diese Koinzidenz schon bei der Analyse des Einzeldings angesetzt, wie etwa in einer neueren Arbeit zum Thema von Sebastian Florian Weiner, der zwar richtig sieht, dass die Form als Seinsursache erst über den Zweck vermittelt auch Entstehungsursache sein kann, was bei ihm aber in einer Koinzidenz von Form-, Ziel- und Wirkursache endet, nämlich in der Substanz im Sinne von Logos und Definition.<sup>144</sup> Oder man versucht, die Koinzidenz zunächst auf einer universalen, göttlichen Ebene herzustellen, um dann die Aporie beim Einzelding von da her aufzulösen. Eine neuere Arbeit, die in diese Richtung geht, stammt von Diana Quarantotto, die die „radikal dynamische“ („radically dynamic“) Ontologie des Aristoteles darin begründet sein lässt, „dass das Sein, welches der Ursprung des Seins aller anderen Dinge ist, nicht ein Zustand ist, sondern lebendige Tätigkeit“ („that the being that is the primary source of being for all other things is not a state but a living activity“), nämlich „das vollendete Sein des unbewegten Bewegers“ („the complete being of the first unmoved mover“).<sup>145</sup>

Mehr noch zeigt sich die Koinzidenz in der Interpretation von Erwin Sonderegger. In einem ersten Buch über Met. Z führt er uns in einer präzisen Analyse der Kap. 3–9 zur Aporie hin: Einerseits ist für Aristoteles das *eidos* die *ousia* gemäß dem Logos und als solche das Sein, das allem Werden voraus und zugrunde liegt. Damit aber das werdende

142 Met. Θ, 8, 1050 a.3–16.

143 Vgl. Gill, Aristotle on Substance, S. 218–220, 240–242.

144 Vgl. Weinert, Sebastian Florian, Aristoteles' Bestimmung der Substanz als *logos* (Paradeigmata 34), Hamburg 2016, S. 103–104, 109–110, 131–132.

145 Quarantotto, Diana, A dynamic ontology: On how Aristotle arrived at the conclusion that eternal change accomplishes *ousia*, in: Aristotle's *Physics*. A Critical Guide, hg. von Leunissen, Mariska, Cambridge 2015, S. 185.

in Wirklichkeit wird, dafür reicht andererseits das *eidos* nicht aus, weil es dann selbst schon in bestimmter Wirklichkeit sein müsste und nicht mehr der bleibende Grund des Werdens sein könnte. Deshalb muss Aristoteles auch eine *ousia* im Sinne der *entelecheia* annehmen, die selbst schon in Wirklichkeit ist und darum das Werdende wirkursächlich bewegen kann. Als solche ist sie aber ein anderes Seiendes.<sup>146</sup> Dies bestätigt die hier vertretene Sichtweise. Die Tätigkeit der externen Wirkursache ist nicht durch die Zielursache des Werdenden bestimmt, sondern vollzieht die *entelecheia* gemäß einem eigenen *eidos*. Deshalb können Wirk- und Zielursache nicht koinzidieren.

Genau dies behauptet Sonderegger aber in seinem zweiten Buch, in welchem er Met. A untersucht. Wichtig ist das Kap. 7, wo Aristoteles von der sich selbst erkennenden, göttlichen Vernunft (*νοῦς*) spricht, deren *energeia* als Vernunfttätigkeit (*νόησις*) das Beste und Höchste ist.<sup>147</sup> Hier kommt es nun tatsächlich zur Koinzidenz, denn in Gott sind *ousia* und *energeia* identisch, er ist *entelecheia* in einem absoluten Sinne, jenseits von aller Bewegung. Als unbewegter Bewegter ist er gerade der Grund aller Bewegung, jedoch nicht sofern er Vermögen aktualisiert, sondern wie ein Geliebtes, wie ein letztes Ziel, zu dem alles Bewegte hinstrebt.<sup>148</sup> Sonderegger überträgt nun aber diese göttliche Koinzidenz auf das Einzelseiende. Dessen *ousia* wird ähnlich wie bei Gill mit der Selbsttätigkeit gleichgesetzt, das heißt hier aber: mit der göttlichen *noesis*. So wird die *ousia* ebenfalls zu einem unbewegten Bewegenden, sie selbst „als das Worum-Willen löst die Werdensbewegung primär aus“. Dadurch verliert die *energeia* als Bewegung ihre eigene Wirksamkeit und die Aporie löst sich in einen parmenidischen Substantialismus auf. *Energeia* bedeutet nämlich für Sonderegger folgerichtig nichts anderes mehr als „Vollendung der eidetischen Bestimmungen“; die genaue Gegenthese zur Interpretation von Aichele: Bewegung zurückgeführt auf epistemische Bestimmungen.<sup>149</sup>

Damit soll aber nicht gesagt sein, dass man bei Aristoteles überhaupt keine Koinzidenz ansetzen kann. Nur muss man sie dann entweder als etwas Göttliches und Transzendentes vom Bereich des Seienden abheben. Oder, wenn man sie dennoch als etwas Immanentes betrachtet, so wie es Sonderegger in seinem dritten Buch zum Thema nochmals fordert,<sup>150</sup> dann darf man dies nicht in einer neuplatonischen Weise tun. Weder ist die aristotelische Koinzidenz von Sein und Wirklichkeit bloße Identität, noch ist sie als eine Welt eigentlicher Wirklichkeit einer materiellen Welt des konkreten Seienden vorgelagert.<sup>151</sup> Vielmehr muss man die Koinzidenz als eine dynamische fassen, die *noesis* ver-

146 Vgl. Sonderegger, Erwin, Aristoteles, *Metaphysik Z* 1–12. Philosophische und philologische Erwägungen zum Text (Berner Reihe philosophischer Studien 15), Bern/Stuttgart/Wien 1993, S. 286–287, 290–291.

147 Met. *Lambda*, 7, 1072 b18–30.

148 Met. *Lambda*, 7, 1072 a23–b4.

149 Sonderegger, Erwin, Aristoteles' *Metaphysik A*: Ein spekulativer Entwurf. Einführung, Übersetzung, Kommentar (Berner Reihe philosophischer Studien 36), Bern u. a. 2008, S. 383–386.

150 Vgl. Sonderegger, Erwin, Aristoteles, *Metaphysik Z*, Einführung, Übersetzung, Kommentar, vollständig überarb. und um die Kapitel 13 bis 17 erw. Neuauf., Würzburg 2012, S. 493.

151 Sonderegger, Aristoteles' *Metaphysik A*, S. 388.

läuft durch die Bewegung in der Materie hindurch. Genau dies wird Cusanus mit Hilfe aristotelischer Begrifflichkeit gegen den mittelalterlichen Neuplatonismus einwenden: Kein Aufstieg zum Sein ohne Abstieg in die Wirklichkeit und umgekehrt. Man kann dann durchaus weiterhin mit Sonderegger annehmen, dass die Wirksamkeit der Zielursache die ontologische Seite der *noesis* ausmacht, die zur *ousia* als Logos führt, wovon aber jederzeit die Wirkursache unterschieden werden muss, die in den materiellen Eigenschaften wirksam ist.

Ich halte mich hier an die apologetisch klingenden Ausführungen von Horst Seidl zur Zielursache: Zum einen soll man sie als Ursache für das Werden der Dinge komplementär zur Wirkursache sehen, sofern letztere den Anfang der Bewegung erklärt, während sie selbst die „koordinierte Einheit der materiellen Bewegungsprozesse“ leistet.<sup>152</sup> Und zum anderen soll man diese Zielursache als „immanenten Naturzweck“ von der „göttlichen, transzendenten Zweckursache“ unterscheiden. Mit letzterer will Aristoteles nämlich „keine Erklärung für biologische Naturprozesse geben, wohl aber auf ihre metaphysische Voraussetzung aufmerksam machen“. Wenn also Gott, der zugleich erste Substanz und reine Wirklichkeit ist, in der ‚Metaphysik‘ als höchster Zweck erscheint, der für alles andere der erste und unbewegte Bewegter ist, dann meint Aristoteles damit nicht, dass er wie eine natürliche Wirkursache bewegt, d. h. indem er sein aktives Vermögen aktualisiert. Auf solche Weise wirken höchstens die ersten Bewegter, von denen Aristoteles in der ‚Physik‘ spricht. Dort hat er aber die seelischen Wesen im Blick, welche die Himmelsphären bewegen, von wo her der ganze Kosmos bewegt wird. Diese bewegen aber gemäß ihrem eigenen immanenten Naturzweck.<sup>153</sup> Somit ist die Bewegung, die sie materiell weitergeben, nicht wieder auf diesen, ihren Zweck gerichtet, sondern gewissermaßen zweckfrei, auf dass durch die Mischung von materiellen Eigenschaften neue Formen entstehen, die dann wiederum aufgrund ihrer eigenen natürlichen Ziele tätig sind.

Diese Zweckfreiheit bedeutet natürlich nicht, dass die weitergegebene Bewegung nach einem Wort von Josef Stallmach „dann gestaltlos wucherte und ziellos irgendwohin auslief“, denn „was verwirklicht wird, wird immer zugleich auch in bestimmter Weise geformt“. Wenn der Mensch einen anderen Mensch hervorbringt, dann ist das Wirken des Hervorbringenden ein „schöpferisch sein für Gleichartiges“. Anders als Stallmach, der diese Gleichartigkeit „mit dem Ineins von Wirk- und Formursächlichkeit“ als eine „Weitergabe des Eidos“ interpretiert,<sup>154</sup> behalte ich aber die beiden Ursachen konsequent auseinander: Der Hervorbringende ist eine eigene Form und bringt gemäß dem eigenen Naturzweck hervor, der Hervorgebrachte ist eine eigene Form und wird gemäß dem

---

152 Seidl, Horst, Beiträge zu Aristoteles' Naturphilosophie (Elementa 65), Amsterdam/Atlanta 1995, S. 139–141.

153 Ibid., S. 143, 148–150.

154 Stallmach, Josef, Dynamis und Energeia. Untersuchungen am Werk des Aristoteles zur Problemgeschichte von Möglichkeit und Wirklichkeit (Monographien zur philosophischen Forschung XXI), Meisenheim am Glan 1959, S. 174–178.

eigenen Naturzweck hervorgebracht. Und die allgemeine Gleich-Art-igkeit ergibt sich daraus, dass es zum Naturzweck des Hervorbringenden gehört, die Materie eigenschaftlich so vorzubereiten, dass daraus eine ähnliche Form entstehen kann. Schon bei Aristoteles gibt es keinen Aufstieg zu den allgemeinen Formen des platonischen Ideenhimmels ohne den gleichzeitigen Abstieg zu den materiellen Eigenschaften.

Dass dabei die eigentliche Entstehung einer neuen Form ein Geheimnis bleibt, muss man in Kauf nehmen. Es ist Ausdruck der aristotelischen Aporie zwischen Substanz und Bewegung. Dieses Negative, dass die Form an sich nicht aus der Bewegung stammt, und dass umgekehrt auch nicht die Bewegung schon aus der Form erwächst, bedeutet ins Positive gewendet, dass ein Seiendes weder von einer göttlichen Vorsehung, noch von seinem Erzeuger, weder von den Elementen, noch von den Sternen oder von sonst irgend etwas anderem restlos bestimmt wird, sondern trotz allem ein eigenwirkliches und eigenwirksames Wesen ist.

Und genau diese Eigenwirksamkeit des Seienden ist es, aufgrund derer ich bei Aristoteles meinen ontologischen Begriff der Dynamik – Bewegung, die den Antrieb in sich selber trägt – anwende. Mehr noch, seine durch die Natur gerichtete *dynamis* erscheint gar als die begriffsgeschichtliche Herkunft der Dynamik. So kann ich als Ergebnis zusammenfassen: Bei Aristoteles meint Dynamik des Seins die bewegte Verwirklichung einer passiven *dynamis* als bleibendes Streben nach dem eigenen natürlichen Ziel.

## VI.2 Neuplatonisches Prozessdenken

### VI.2.1 Plotins Kraftmetaphysik

Ein weiteres Ergebnis ist die allgemeine Erkenntnis, dass man bei der dynamischen Sichtweise des Seins mit einem aporetischen Verhältnis von Substanz und Bewegung rechnen muss, das nicht in irgendeiner Form von Koinzidenz aufgelöst werden darf. Wenn man nun untersuchen will, was mit dieser dynamischen Sichtweise im Mittelalter geschehen ist, ergibt sich eine merkwürdige Parallele zwischen dem mittelalterlichen Aristotelismus und der neusten Aristotelesforschung. Beide versuchen nämlich das Aporetische bei Aristoteles durch eine Koinzidenz im Universalen oder Göttlichen aufzulösen, was dann zu einer einseitig substantialistischen Interpretation der aristotelischen Ontologie führt.

Für die Forschung der mittelalterlichen Philosophie ist jedoch spätestens ab der ersten Hälfte des 20. Jh. klar, dass sich der Aristoteles des Mittelalters stark vom Aristoteles, wie er in seinen eigenen Schriften erscheint, unterscheidet. Deshalb muss die Mittelalterforschung besser heraus stellen, wovon das mittelalterliche, theistische Koinzidenzdenken eigentlich abstammt – nämlich von den neuplatonischen Systemen.<sup>155</sup> Und umgekehrt

---

<sup>155</sup> Vgl. z. B. Steenberghen, Fernand van, *Aristote en occident. Les origines de l'aristotélisme parisien*, Louvain 1946, S. 10–11.

hat es in der Aristotelesforschung eine Phase gegeben, in der die Aristoteles-Forscher scholastische Interpretationsmuster gemieden haben, wie der Teufel das Weihwasser. Hier hinein gehört z. B. auch die oben geschilderte allergische Reaktion Wielands auf jede teleologische Interpretation der aristotelischen Physik. Es ist aber nicht anzunehmen, dass die neuste Aristotelesforschung eine Rückkehr zu scholastischen Interpretationsmustern vornimmt. Hier ist wohl eher das Bemühen am Werk, den epistemischen Reduktionismus als letzte Konsequenz zu vermeiden. Weil aber die gegenwärtige Philosophie keine Möglichkeit einer aporetischen Metaphysik bereit stellt, die den Interpretationsrahmen für einen aporetischen Aristoteles hergeben könnte, kommt die Aristotelesforschung nicht über ein Koinzidenzdenken hinaus, welches sie nun aber nicht mehr als scholastisch ausweist, sondern als genuin aristotelisch, oder, wie bei Sondernegger gesehen, als neuplatonisch.

Aus diesem Grunde muss ich zuerst aufzeigen, wie der Neuplatonismus die aristotelischen Begriffe aus der ‚Physik‘ und der ‚Metaphysik‘ verwendet, insbesondere den Begriff der *dynamis*, und in welchem Verhältnis er die Bewegung zur Substanz setzt. Denn der neuplatonische Aristotelismus ist historisch gesehen der Ausgangspunkt der mittelalterlichen Philosophie und der bleibende Bezugsrahmen für jede spätere Hinwendung der Scholastik zu den aristotelischen Texten. Die diesbezüglichen Forschungsergebnisse sind bei Jens Halfwassen übersichtlich zusammen gestellt: Die Philosophie Plotins steht zwar ganz im „Theorierahmen des Platonismus“, stellt aber gleichzeitig eine „Aristotelesrezeption“ dar. Insbesondere die Begriffe der *dynamis* und *energeia* sowie die Lehre vom göttlichen Geist finden Eingang in das Denken Plotins.<sup>156</sup> Dieses plotinische Bemühen um eine Synthese von platonischer und aristotelischer Philosophie findet dann über Porphyrios und Proklos in zwei Etappen Eingang ins Mittelalter, einmal vermittelt über die christlichen Neuplatoniker, Augustinus, Boethius und Dionysius zu Eriugena und der frühmittelalterlichen Philosophie, ein andermal durch die im 12. Jahrhundert unter dem Titel ‚Liber de causis‘ bekannt gewordene Übersetzung von arabischen Paraphrasen neuplatonischer Philosophie, die zunächst für eine Schrift des Aristoteles gehalten worden ist, als auch direkt durch die Übersetzung von Werken des Proklos im 13. Jahrhundert.<sup>157</sup>

Welche Rolle die aristotelische Bewegungslehre im System Plotins spielt, finden wir in der Untersuchung ‚Plotins Möglichkeitslehre‘<sup>158</sup> von Hans Buchner ausgearbeitet, ich kann mich an ihn halten.<sup>159</sup> Die diesbezüglich wichtigste Schrift in Plotins Werk findet

156 Halfwassen, Jens, Plotin und der Neuplatonismus, München 2004, S. 13, 16.

157 Vgl. *ibid.*, S. 172–173.

158 Buchner, Hans, Plotins Möglichkeitslehre (Epimeleia 16), München/Salzburg 1970.

159 Eine neuere Bestätigung der Grundintentionen Buchners, ohne auf ihn Bezug zu nehmen, findet man bei: Corrigan, Kevin, The Sources and Structures of Power and Activity in Plotinus, in: Divine Powers in Late Antiquity, hg. von Viltanioti, Irini-Fotini und Marmodoro, Anna, Oxford 2017, S. 17–37, allerdings mit einer unterschiedlichen Bewertung, siehe weiter unten S. 221<sup>54</sup>.

man in der Enneade 25, bzw. II, 5, die den Titel trägt: *περὶ τοῦ δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ*.<sup>160</sup> Buchner hält als Ergebnis seiner Arbeit vom Begriffspaar *dynamis-energeia* bei Plotin fest: „Seine erste wichtige Funktion besteht darin, den Hervorgang des Vielen aus dem absolut Einfachen, danach aller übrigen Hypostasen aus der jeweils oberen zu erklären“. Gemäß dieser Auskunft versucht Plotin mit Hilfe der aristotelischen Begriffe den platonischen Grundgedanken zu erklären, dass alles Seiende vom absoluten Einen abhängt, welches aber dennoch alles Sein transzendiert. Die *dynamis* wird so zur „Klammer“ des ganzen plotinischen Systems. Die *dynamis* strömt vom Einen vermittelt durch die Hypostasen abgestuft bis zum sinnlich Seienden herab und auf jeder Stufe konstituiert sich das Sein als Verwirklichung der jeweiligen *dynamis* als eine Rückkehr zum Ursprung.<sup>161</sup>

Schauen wir uns dazu die Entfaltung der ersten Hypostase aus dem transzendenten Einen an. Plotin benennt sie nach dem göttlichen Nous der aristotelischen ‚Metaphysik‘ als Geist. Es ist nun nicht das Eine selbst, das den Geist erschafft, indem es ihn zur Wirklichkeit bringt. Dann wäre das Eine affiziert und nicht mehr transzendent. Vielmehr ist es der Geist selbst, der sich ins Sein verwirklicht. Die Kraft dazu erhält er aber vom Einen, und das ist die *dynamis*. Das ewig gleichbleibende, selbstgenügsame Eine überfließt in seiner *dynamis*, die sich abspaltet, aber in ständigem Streben auf den Ursprung bezogen bleibt. Dies bedeutet aber eine Kraft, auf Grund derer der Geist denkend auf seinen Ursprung schauen kann und so die Abspaltung, d. h. sich selbst in seinem Sein, Wirklichkeit werden lässt.<sup>162</sup>

Weil nun der Geist in seiner Schau ein Abbild des Einen ist, schüttet auch er *dynamis* aus, die sich in zurückwendender Schau verwirklicht, es entfaltet sich die Seele als die nächste Hypostase. Da aber die *dynamis* durch den Entfaltungsvorgang hindurch immer abnimmt, wird auch die *energeia* immer schwächer. So ist die Wirklichkeit des Geistes höchste *ousia* und höchstes Denken, das alle Ideen, in die er die Überfülle des Einen auf seine Weise zerlegt, in Koinzidenz zusammen denkt; während die Wirklichkeit der Seele ein abbildhaftes Sein ist. Deshalb gibt es eine Vielheit der Seelen und ihr Denken verläuft im zeitlichen Nacheinander, in welchem sie die Ideen des Geistes nachahmend als Begriffe (*logoi*) denkt.<sup>163</sup>

Durch eine Reihe von seelischen Entfaltungen hindurch erschöpft sich schließlich die *dynamis*. Die unterste Erzeugung ist ohne Kraft und völlig unbestimmt: die Materie. Sie kann nichts aufnehmen, nicht zurückschauen und sich nicht verwirklichen. Sie ist das Nicht-Sein als absolute Privation. Das einzige was von der *dynamis* übrig bleibt, „besteht in einem hilflosen Verlangen nach dem Geformtwerden“. Aber in ihrer Kraftlosigkeit kann sie die Formen der untersten Seele nicht aufnehmen, weil eben diese Formen die

160 Plotini, Opera, I, Porphyrii vita Plotini, Enneades I-III, hg. Paul Henry und Hans-Rudolf Schwyzer, Paris/Brüssel 1951, S. 202–208; vgl. dazu den Kommentar in: Plotin, Traité 25, II, 5, introduction, traduction, commentaire et notes par Jean-Marc Narbonne (Les écrits de Plotin), Paris 1998.

161 Buchner, Plotins Möglichkeitslehre, S. 139.

162 Vgl. *ibid.*, S. 47–52; vgl. auch: Corrigan, The Sources and Structures of Power, S. 29, 36.

163 Vgl. Buchner, Plotins Möglichkeitslehre, S. 63–66.

nötige *dynamis* dafür nicht in sich tragen. Was die letzte Seele wirkt, sind deshalb bloß Gestalten (*morphe*), die vor dem Hintergrund der Materie als dem Zugrundeliegenden erscheinen.<sup>164</sup> Dadurch entstehen die sinnlichen Dinge, der eigentliche Bereich des Werdens und der Bewegung. Mehr als ein Schattenspiel ist dies aber nicht. Denn die Formen spalten sich ja nicht ab von der Seele. Sie verbleiben stets in ihr, da die Materie sie nicht auf ihre Weise verwirklichen kann. Was somit in der körperlichen Welt entsteht und sich bewegt sind nichts anderes als Trugbilder, die an der Materie erscheinen.<sup>165</sup>

Diese knappe und unvollständige Darstellung der Entfaltung der Hypostasen bei Plotin genügt, um zu zeigen, wie die aristotelische Bewegungs- und Entstehungslehre in der neuplatonischen Philosophie ein fundamental neues Gesicht erhält.<sup>166</sup> Die Beziehung von *dynamis* zu *energeia* „verläuft nun nicht mehr ‚horizontal‘ sondern ‚vertikal‘“. Bei Aristoteles entsteht das Seiende auseinander, es „geht das Potentielle in das Aktuelle über“, das dann „im Verhältnis zu einem dritten wiederum potentiell“ ist. Das Hervorgehen einer plotinischen Hypostase ist hingegen immer die Aktualisierung einer höheren *dynamis* und nur dieser *dynamis*. Das heißt, sie bleibt einerseits in ihrer Aktualisierung immer in Potentialität zur Wirklichkeit ihres Ursprungs, und andererseits ist diese ihre Aktualisierung stets eine vollkommene, da es auf ihrer Seinsstufe keine andere *dynamis* gibt, als die ihr von ihrem Ursprung zugeteilte, abgespaltene *dynamis*. Aristoteles kennt eine solche vollkommene Aktualisierung nur als Grenzfall beim unbewegten Beweger, der alle Bewegung transzendiert. Dagegen „erhebt Plotin diesen Grenzfall zum Muster“, seine Hypostasen sind lauter unbewegte Beweger.<sup>167</sup>

Dies zeigt deutlich, dass Plotin mit *dynamis* und *energeia* die Entstehung der Substanzen erklärt, ohne dass dabei die Bewegung eine Rolle spielen würde. Der Entstehungsvorgang wird komplett vom Bewegungsvorgang getrennt. Bewegung gibt es nur bei den sinnlichen Dingen. Diese sind aber keine Substanzen und entstehen auch nicht. Was hier wird, sind bloße Schatten von Substanzen, deren Wirklichkeit allein von der Hypostase der untersten Seele abhängt. Somit ist bei Plotin die Bewegung letztlich gar keine Verwirklichung einer *dynamis* mehr. Daher bedeutet die plotinische Hypostasenlehre ein extremer Fall von substantialistischer Philosophie, obwohl sie in der prozesshaften Sprache des Aristoteles formuliert ist. Alles koinzidiert in der höchsten Substanz des Geistes, bei dem Sein und denkende Tätigkeit identisch sind: Er enthält die Urbilder aller Formen und ist Formursache, er verleiht die *dynamis* als aktive Kraft und ist Wirkursache, er ist das angestrebte Gute und ist Zielursache von allem.

Diese Koinzidenz ist keine dynamische, denn sie ist nicht auf die Bewegung angewiesen, sie liegt allein im transzendenten Einen, im „In-sich-Ruhen des Absoluten“ begründet, das weder Sein noch Tätigkeit ist.<sup>168</sup> Eben sowenig, ja am allerwenigsten, ist sie auf

---

164 Ibid., S. 72–75.

165 Vgl. *ibid.*, S. 122–123.

166 Vgl. hierzu auch: Narbonne, Jean-Marc, *La métaphysique de Plotin*, Paris 1994, S. 29–33.

167 Buchner, *Plotins Möglichkeitslehre*, S. 40–41.

168 *Ibid.*, S. 52.

die Materie angewiesen. Die Materie wird als Ursache für die Entstehung ganz ausgeschaltet. Im Gegenteil, sie erscheint als das, was den Entstehungsvorgang stoppt, als das, was einer weiteren Aktualisierung entgegensteht, freilich ohne selbst beharrende Substanz zu sein. Die sinnlichen Formen werden nicht aus ihr heraus aktualisiert, vielmehr inhärieren sie ihr nur als Erscheinungen.

Der entscheidende Unterschied zum aristotelischen Verständnis von *dynamis* ist aber, dass Plotin sie als aktive Kraft versteht, d. h. „als Kraft, die aus sich selbst schafft, was sie bewirkt“. Wie Lutz Bergemann gezeigt hat, geht Plotin damit vom platonischen *dynamis*-Begriff aus, den er aber mit dem aristotelischen Begriff der *energeia* im Sinne der Selbsttätigkeit ergänzt.<sup>169</sup> Dadurch kommt es zu einer Gleichsetzung von *dynamis* und *energeia*. Beim Einen gibt es nämlich kein „Aus-sich-Hervorbringen der *energeia* aus der *dynamis*“, es erhält ja keine *dynamis* von einem Höheren, sondern ist selbst die *dynamis* von allem, „ohne dass durch den *dynamis*-Begriff eine Potentialität des Einen ausgesagt würde“. Und so kommt es, dass beim Einen die *dynamis* selbst „als dessen wesentliche *energeia* gelten kann“.<sup>170</sup>

Mir geht es nicht darum zu zeigen, wie Plotin die aristotelische Bewegungslehre weiter entwickelt hat. Plotin ist Platoniker. Was er anstrebt, ist eine Weiterentwicklung der platonischen Philosophie, und die aristotelischen Begriffe der *dynamis* und *energeia* werden von Plotin allein zu diesem Zweck verwendet. Er will die platonische Ideenlehre mit der spätplatonischen Prinzipienmetaphysik und der Lehre der Seinsjenseitigkeit des Einen versöhnen, indem er durch eine Dynamisierung der Ideenwelt die dem späten Platon zum Problem gewordenen Ideenlehre neu, aber im Sinne Platons, zu interpretieren versucht.<sup>171</sup> Um was es mir geht, ist vielmehr zu zeigen, dass die neuplatonische Philosophie, aus der heraus das frühmittelalterliche Denken erwacht, immer schon mit Begriffen der aristotelischen Bewegungslehre durchsetzt ist. Dies erklärt nämlich zum einen, dass die Scholastik für ihre später einsetzende Rezeption der ‚Physik‘ und ‚Metaphysik‘ des Aristoteles schon Anknüpfungspunkte mit sich bringt; zum andern aber auch, warum diese Rezeption zunächst unter einem substantialistischen Vorzeichen geschieht.

Denn der Neuplatonismus braucht das Begriffspaar *dynamis-energeia* nicht für eine Bewegungslehre, sondern für eine Theorie der Abhängigkeit von Hypostasen, bzw. Substanzen. Das horizontale Begriffspaar gerät somit in Funktion zur vertikalen Abstufung. Nach Werner Beierwaltes sind hier für Plotin aber andere Begriffspaare bestimmend: Einheit-Vielheit, Selbigkeit-Verschiedenheit, Identität-Andersheit.<sup>172</sup> Das Eine ist absolute Identität, der Geist ist deren Andersheit; beim Einen sind *dynamis* und *en-*

169 Bergemann, Lutz, Kraftmetaphysik und Mysterienkult im Neuplatonismus. Ein Aspekt neuplatonischer Philosophie (Beiträge zur Altertumskunde 234), München/Leipzig 2006, S. 83.

170 *ibid.*, S. 72–73; vgl. auch: Narbonne, La Métaphysique de Plotin, S. 31.

171 Vgl. Halfwassen, Plotin und der Neuplatonismus, S. 13–16.

172 Vgl. Beierwaltes, Werner, Identität und Differenz (Philosophische Abhandlungen 49), Frankfurt am Main 1980, S. 24.

*ergeia* identisch, beim Geist treten sie auseinander. Bewegung gibt es also nur in der Andersheit.<sup>173</sup> Doch die *dynamis* des Geistes, die in die Andersheit führt und die Bewegung eröffnet, ist keine reine, unbestimmte Möglichkeit. Vielmehr bleibt sie kraft ihrer Herkunft vom ursprünglichen Einem auf dieses Eine hin rückbezogen, so dass der „Akt der Selbstkonstitution des Geistes“ selbst jenes Eine und Identische ist, jedoch „im Medium der Vielheit oder des Sich-selbst-Anders-Gewordenseins“.<sup>174</sup>

Sofern nun der Geist die Identität des Einen „als sein eigenes Sein erkennt und sich in ihm selbst reflektiert, also die Identität seiner selbst“ mit dem Einem vollzieht, ist er „Identität *in* oder *trotz* der Differenz“. Deshalb kommt dem Geist – und damit jeder Substanz –, auch die Koinzidenz von *dynamis* und *energeia* zu, so dass seine Bewegung letztlich gar keine mehr ist. Beierwaltes sieht zwar immerhin eine Art „stehende“ Bewegung von Identität zu Identität“, die er sich „als ‚dynamische‘ Identität“ denkt.<sup>175</sup> Aber vom aristotelischen Dynamikbegriff ausgehend kann keine Identität, Einheit oder Koinzidenz ‚dynamisch‘ genannt werden, wenn sie nicht einen Durchgang durch eine reale Bewegung von einem Zustand der Möglichkeit her zu einem Zustand der Wirklichkeit hin mit umfasst.

Beierwaltes hat offensichtlich einen anderen Dynamikbegriff, der wohl vom deutschen Idealismus herkommt und soviel bedeutet wie Dialektik, Synthesis oder Sich-selbst-Denken des Geistes. Es gehört zweifelsfrei zu den Leistungen Beierwaltes, dass er die philosophiegeschichtlichen Zusammenhänge zwischen dem dynamischen Denken eines Schellings oder Hegels und der Geistphilosophie Plotins mit ihrem eigenen *dynamis*-Begriff dargestellt hat.<sup>176</sup> Wenn man aber innerhalb einer solchen philosophiegeschichtlichen Untersuchung das aristotelische Mittelalter mitberücksichtigt, darf man nicht außer Acht lassen, dass der *dynamis*-Begriff des Aristoteles ein anderer ist, und dass trotz aller Neuplatonismen der Scholastik die Hauptquellen für deren Theorien von *potentia* und *actus* die aristotelischen Schriften gewesen sind. Gerade bei Cusanus muss man aufpassen, wenn man Plotin und Hegel heranzieht, um seine Ontologie als eine dynamische zu interpretieren.<sup>177</sup> Es gibt die Gefahr, dass man übersieht, wie Cusanus den durchaus stark vorhandenen neuplatonischen Elementen seiner Philosophie eine ebenso gehörige Portion aristotelischen Denkens zur Seite stellt, um dann beides für einander fruchtbar werden zu lassen.

## VI.2.2 Göttliche Allmacht bei Dionysius und Augustinus

Im neuplatonischen Denken, das nach Plotin folgt, verbleibt der *dynamis*-Begriff ganz in der vertikalen Perspektive. In seiner Bedeutung als aktiver Kraft soll er den Hervorgang

---

173 Vgl. *ibid.*, S. 29.

174 Vgl. *ibid.*

175 *Ibid.*, S. 32–33.

176 Vgl. z. B. Beierwaltes, Werner, *Platonismus und Idealismus (Philosophische Abhandlungen 40)*, Frankfurt am Main 1972, S. 115–118, 150–153.

177 Vgl. Beierwaltes, *Identität und Differenz*, S. 121–122, 131.

des Seienden aus dem Einen erklären. Die Frage nach der Priorität von Substanz oder Bewegung wird hier zugunsten der Substanz gelöst und stellt insofern kein Problem mehr dar. Die Bewegung in der Materie ist vollständig von der seelischen Substanz abhängig, während der Prozess des Hervorgangs aus dem Einen ganz im Substantiellen verbleibt, ja sogar – zumindest für die Hypostase des Geistes – außerhalb der Zeit geschieht.<sup>178</sup> Das Problem verlagert sich vielmehr in das Substantielle selbst hinein: Wie kann das Eine die *dynamis* für seine Entfaltung im Geist sein und zugleich absolute und transzendente Einheit bleiben? Und umgekehrt: Wie kann der Geist eine eigenständige *energeia* sein, wenn er die *dynamis* dazu vom Einen als seinem Ursprung erhält?

Die Neuplatoniker haben dieses Problem unterschiedlich zu lösen versucht. Porphyrios etwa mindert die Transzendenz des Einen ab, indem er über den Seinsbegriff zwischen dem Einen und dem Geist eine Kontinuität herstellt. Das transzendente Eine selbst ist reines Sein, absolute *energeia*, die sich in das Sein des Geistes entfaltet und dadurch in einem positiven Bezug zum Seienden steht. Es erscheint nämlich als der eine Ursprung von allem, sofern es vermittelt über den Geist das Sein alles Seienden ermöglicht und ausmacht.<sup>179</sup>

Demgegenüber geht die Lösung des Proklos genau in die entgegengesetzte Richtung. Er steigert die Transzendenz des Absoluten in die grösstmögliche Negation, „über dem Gegensatz von Bejahung und Verneinung“, „jenseits von Sein und Nichtsein“, als „Negation der Negation“. Das Absolute hat also nur einen einzigen Bezugspunkt zum Sein und Denken des Geistes, nämlich in der Verneinung von allem; und selbst dieser einzige Punkt muss noch im Überstieg der doppelten Negation wegfallen.<sup>180</sup> Erst dann kann man angemessen von einem Hervorgang allen Seins aus dem Einen und der Rückwendung zu ihm hin sprechen, ja gar von einem Geeintsein von aller Wirklichkeit mit dem Absoluten.<sup>181</sup>

Aber trotz dieser absoluten Transzendenz steht der Geist nicht vollständig selbstwirksam in sich selbst oder ist selbst ein eigenes Prinzip der Andersheit, in die hinein der Hervorgang geschehen würde. Das Eine ist für Proklos genau wie für Plotin alleiniges Prinzip. Deshalb muss er das Eine selbst als Prinzip der Andersheit, Vielheit und Entfaltungsbewegung annehmen. Es selbst ist die *dynamis*, die anderes machen kann. Und so setzt Proklos den Gegensatz von Einheit und Zweiheit, bzw. Grenze und Unbestimmtheit, als zwei Prinzipien fest, die das Eine mit der Andersheit vermitteln. Weil er aber daran fest hält, dass die absolute Transzendenz es nicht zulässt, „in das Eine einen inneren Selbst-Bezug zu setzen“, scheint seine Lösung des plotinischen Problems nicht befriedigend zu sein, „als der paradoxe Versuch nämlich, den Übergang vom Einen zum Vielen möglichst gleitend sich vollziehen zu lassen und gleichwohl das Eine als reine Einheit bewahren zu wollen.“ Und wenn Proklos die zwei Prinzipien als eine erste Ent-

---

178 Vgl. Halfwassen, Plotin und der Neuplatonismus, S. 103–104.

179 Vgl. *ibid.*, S. 143–146.

180 *Ibid.*, S. 160–161.

181 Vgl. *ibid.*, S. 157.

faltung vom Einen abhebt, dann verlagert sich das Problem auf dessen *dynamis*: Ist „die zeugende Kraft im Einen“ nicht ein innerer Selbst-Bezug und schon in gewisser Weise eine Vielheit und Andersheit?<sup>182</sup>

Der *dynamis*-Begriff wird derart zum Stachel im Fleisch der neuplatonischen Systeme. Er erscheint zwar gegenüber dem Begriff des Einen als ziemlich unbedeutend. Plotin und Proklos brauchen ihn eher nebensächlich, wollen damit lediglich einen Aspekt des Einen beschreiben, bzw. den Hervorgang aus ihm erklären. Aber im Grunde genommen müsste er zu einem zentralen Begriff werden, da er die unauslöschliche Aporie anzeigt, die dem neuplatonischen Hypostasen-Denken inne wohnt. Beim Begriff des Einen erscheint diese Aporie nicht auf den ersten Blick: Das Absolute ist das reine Eine, der Geist ist Einheit in der Andersheit usw. Die Frage ist aber, wie das ursprüngliche Eine und die übrigen Einheiten zusammenhängen. Wie kann das Eine Ursprung der Einheit in Andersheit sein, ohne schon selbst in Andersheit zu sein oder wenigstens von ihm in irgend einer Weise affiziert zu werden? Wenn nun der Begriff der *dynamis* hier die Erklärung liefern soll, dann wird das Eine nur scheinbar von der Aporie geschützt, die sich mit aller Wucht bei der *dynamis* wieder auftut: Muss die absolute Kraft, wenn sie die Einheit in Andersheit hervorgehen lassen soll, nicht selbst auch die Andersheit bewirken? Und wenn ja, wie kann dann das Eine, dem diese Kraft zukommt, überhaupt noch reine, transzendente Einheit sein? Ja, ist nicht schon das Kraft-Haben selbst eine gewisse Andersheit innerhalb des Einen?

Der Neuplatonismus findet erst im 4./5. Jahrhundert aus dieser Aporie heraus, und zwar in seiner christlichen Richtung. Besser gesagt, er findet nicht so sehr aus ihr heraus, vielmehr erkennt und reflektiert er sie als solche und kann ihr einen Sinn verleihen. Die Aporie wird nicht eigentlich gelöst, sondern gerade umgekehrt davon erlöst, gelöst werden zu müssen. Auch wenn die christlichen Denker der Spätantike sich v. a. in der neuplatonischen Denkwelt und Begrifflichkeit bewegen, ist dieser Übergang doch so groß, dass man im Grunde genommen gar nicht mehr von ‚Neuplatonismus‘ sprechen sollte. Denn das Herzstück, die Theorie des Einen, ändert sich fundamental. Klar, man könnte durchaus zunächst die Kontinuität heraus stellen, etwa dass die christlichen Denker an den inneren Selbstbezug des absoluten Einen bei Porphyrios anknüpfen und zur christlichen Trinitätslehre ausbauen. Aus dieser Perspektive erscheinen Victorinus, Augustinus und Boethius als nicht-konsequente Vertreter des Neuplatonismus, sofern sie sich zwar dessen „Denkform der negativen Theologie“ bedienen, aber dann in Gott „unbeschadet seiner Unbegreiflichkeit die Fülle alles Positiven“ sehen.<sup>183</sup>

Oder man nimmt Dionysius, der an die Einheitsmetaphysik des Proklos anknüpft, und erklärt, der „fundamentale Unterschied“ zwischen den beiden bestehe darin, dass Dionysius „durch das christlich motivierte Ziel“, Gott als drei-einig zu begreifen, die Koinkidenz von Identität und Andersheit nicht erst beim Geist, sondern schon im Einen an-

182 Beierwaltes, Identität und Differenz, S. 38–40.

183 Halfwassen, Plotin und der Neuplatonismus, S. 166–167.

setzt.<sup>184</sup> Doch das Christentum ist nicht aus dem Neuplatonismus entstanden. Vielmehr liegt allen neuplatonischen Versuchen, den christlichen Glauben theologisch zu durchdringen, eine Auffassung von Gott zugrunde, die das neuplatonische Denken übersteigt: ein Gottesbild nämlich, gemäß dem „alles Seiende Manifestation seiner Übermacht und Überfülle ist“. Neben dem platonischen und aristotelischen bringen die Christen also einen weiteren Begriff der *dynamis* ins Spiel. Diesen zu denken, dafür reicht die doppelte Negation von Proklus nicht aus.

Es ist zwar ganz proklisch, wenn Dionysius das Göttliche zunächst auf dem „Weg der *kataphatischen* oder affirmativen Theologie“ bestimmbar sein lässt, sofern man analogisch von der Manifestation auf den Ursprung schließen kann, um dann alle Bestimmungen auf dem „Weg der *apophatischen* oder negativen Theologie“ wieder abzusprechen, sofern Gott absolut und transzendent bleibt. Und selbst die nochmalige Negation dieses negativen Wegs, die in einen Bereich führt, „die den Gegensatz von Bejahung und Verneinung übersteigt“ findet Dionysios bei Proklos vor. Was bei ihm aber anders und neu erscheint, ist, dass diese doppelte Negation nicht zur totalen Unerkennbarkeit Gottes führt und zum völligen Schweigen über ihn, sondern in eine „Theologie der Erhabenheit“ mündet, der gemäß Gott nicht nur „überseiend“ ist, sondern auch „überunerkenbar“.<sup>185</sup>

Für Dionysius ist Gott also nicht einfach die Koinzidenz von Identität und Andersheit, auch nicht die bloße Negation davon, sondern ist über dieser Koinzidenz. Gott ist das „Über-Sein“, zugleich das Sein von allem und nichts von allem Seienden. Während für die Neuplatoniker das Absolute in reiner Transzendenz verbleibt, was dann aber bezüglich seiner immanenten *dynamis* Probleme bereitet, steigert Dionysius nochmals die Transzendenz bis über den Gegensatz von Immanenz und Transzendenz hinaus. Er „lässt den Gott sowohl Alles – auch das Differente, freilich auf einheitliche Weise (ἐνιότητι) – in sich enthalten, emanzipiert ihn aber zugleich aus dem seienden Einen und aus dem Einen überhaupt als das ‚ὑπερέν‘.“<sup>186</sup> Wenn der trinitarische Gott in sich selbstbezüglich ist und schon Andersheit in sich hat, dann muss man auch diese Andersheit als Über-Andersheit begreifen. Darum ist die spätantike Trinitätslehre nicht einfach durch eine Verschmelzung von neuplatonischen Hypostasen zustande gekommen. Das geschöpfliche Sein ist nicht die Andersheit des Schöpfergottes, so wie der neuplatonische Geist die Andersheit des Einen. Vielmehr muss man bei Dionysius unterscheiden zwischen der „Andersheit als Akt Gottes und als Sein des Geschaffenen“.<sup>187</sup>

Dasselbe gilt nun auch für den Begriff der *dynamis*. Göttliche und geschöpfliche *dynamis* stehen in keiner Kontinuität. Kein Seiendes ist jemals die Verwirklichung der göttlichen *dynamis*. Das ist der christliche Glaube an den allmächtigen Gott. Die ‚Allmacht‘ ist Teil des ‚Symbolum Nicaenum‘, d. h. des christlichen Glaubensbekenntnisses, das

184 Beierwaltes, Identität und Differenz, S. 54–55.

185 Halfwassen, Plotin und der Neuplatonismus, S. 168–169.

186 Beierwaltes, Identität und Differenz, S. 55.

187 Ibid.

um 325 am ersten ökumenischen Konzil von Nicäa formuliert worden ist. Genau genommen handelt es sich dabei um das einzige der sogenannten Attribute Gottes, das ins Bekenntnis aufgenommen worden ist. Und es ist sehr bezeichnend, dass die Konzilsväter der ‚Einheit‘ Gottes als weiteren Begriff gerade die ‚Macht‘ beigefügt haben. Allerdings spricht das ‚Symbolum‘ vom Glauben an den „πατέρα παντοκράτορα“.<sup>188</sup>

Den Begriff der *dynamis* hingegen kann man direkt in den biblischen Schriften<sup>189</sup> finden, insbesondere auch bei Paulus, der gemäß der Apostelgeschichte den Athener Dionysios auf dem Areopag belehrt und bekehrt hat,<sup>190</sup> just unter dessen Namen der eben besprochene (Pseudo-)Dionysius Areopagita geschrieben hat. Paulus stellt uns Gottes „Macht und Göttlichkeit“ (δύναμις καὶ θεϊότης) als etwas vor, das an den Werken der Schöpfung eingesehen wird. Die göttliche *dynamis* gehört also zu dem „was man von Gott erkennen kann“ (τὸ γνωστόν τοῦ θεοῦ), denn sie „ist [...] offenbar“ (φανερὸν ἐστίν). Wie aber für Paulus die Schöpfung Gott als einen „Unsichtbaren“ (ἀόρατος) offenbart,<sup>191</sup> so gilt auch für seine Macht, dass sie sich zwar zeigt, aber trotzdem über alles Geschöpfliche hinaus steigt. Kein Geschöpf „besitzt die Macht“ (δυνατός ἐστίν) zu tun, was Gott vermag, „der die Toten lebendig macht und das, was nicht ist, ins Dasein ruft“ (ζωοποιῶντος τοὺς νεκροὺς καὶ καλοῦντος τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα).<sup>192</sup> In der paulinischen *dynamis* erscheinen die *creatio ex nihilo* und die Auferstehung der Toten eng verbunden. Wenn Gott die Macht hat, aus dem Nichts zu erschaffen, dann hat er auch die Macht, Tote lebendig zu machen und alles wieder neu zu erschaffen. Und umgekehrt wird in der Auferstehung Christi offenbar, „wie überragend groß seine Macht sich [...] erweist durch das Wirken seiner Kraft und Stärke“ (τί τὸ ὑπερβάλλον μέγεθος τῆς δυνάμεως αὐτοῦ [...] κατὰ τὴν ἐνήργειαν τοῦ κράτους τῆς ἰσχύος αὐτοῦ).<sup>193</sup> Wie auch immer die Begriffe der *dynamis* und *energeia* zu Paulus gelangt sind, indem er sie auf Gott anwendet, erhalten sie einen Überstieg in ihrer Bedeutung, die über den Gebrauch bei Aristoteles und im Neuplatonismus hinaus gehen, ganz so wie später bei Dionysius.

Doch zeigt sich bei Paulus mehr das entscheidend Christliche. Das ‚Über‘ der göttlichen Macht besteht nicht bloß in ihrer Transzendenz, sondern dadurch gerade auch in ihrer Immanenz, und zwar bis in die tiefsten Seinsbereiche hinein, ja gerade durch sie hindurch: In der Menschwerdung Christi, in seinem Leiden, Sterben und Auferstehen, geht das Wirken der göttlichen Macht „durch den Tod seines sterblichen Leibes“ (ἐν τῷ

188 Denzinger, Heinrich, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, verb., erw., ins Deutsche übertr. und unter Mitarbeit von Helmut Hoping hg. von Peter Hünermann, 45. Aufl., Freiburg/Basel/Wien 2017, n. 125.

189 Die griechischen Zitate stammen aus der 27. Aufl. des ‚Novum Testamentum Graece‘ von Nestle-Aland, die deutschen aus der Einheitsübersetzung von 1979, beides in: Aland, Barbara und Aland, Kurt (Hg.), *Nestle-Aland, Das neue Testament, Griechisch und Deutsch*, 4. Aufl., Stuttgart 2003.

190 Vgl. Apg 34.

191 Röm 1,19–20.

192 Röm 4,17,21.

193 Eph 1,19–20.

σώματι τῆς σαρκὸς αὐτοῦ διὰ τοῦ θανάτου) hindurch.<sup>194</sup> Und so rühmt sich Paulus nicht etwa seiner intellektuellen Einsicht oder seiner exklusiven Fähigkeit zur neuplatonischen Ekstase, sondern seiner Schwachheit. Denn die göttliche Gnade „erweist ihre Kraft in der Schwachheit“ (ἡ γὰρ δύναμις ἐν ἀσθενείᾳ τελεῖται).<sup>195</sup>

Mehr als bei Dionysius ist dieses Paulinische bei Augustinus zu finden. Ja, Augustinus selbst führt es im siebten Buch seiner ‚Confessiones‘<sup>196</sup> gegen die Platoniker an, gerade als das, was ihn von der platonischen Philosophie zum Christentum geführt hat. In seinen an Gott gerichteten Bekenntnissen schreibt Augustinus: „[...] als ich den ‚geringsten unter Deinen Aposteln‘ las [...] ich war erschrocken“ (*cum minimum apostolorum tuorum legerem [...] expaueram*).<sup>197</sup> Es ist kein Zufall, dass uns Augustinus hier Paulus gemäß dessen eigenem Wort in 1 Kor 15,9 als der Geringe vorstellt. Von ihm hat er nämlich gelernt, dass die göttliche *dynamis* – hier gemäß der ‚Vulgata‘-Übersetzung von Röm 1,20 mit *uirtus*<sup>198</sup> wiedergegeben –, erst und gerade in der Schwachheit wirksam ist, was er als Platoniker einst von Gott fernhalten wollte.<sup>199</sup>

Denn als Platoniker hatte Augustinus zwar auch Gott gesucht, bzw. „eine unwandelbare und in sich ewig feste Wahrheit“ (*incommutabilem et ueram ueritatis aeternitatem*), die allen menschlichen Geist übersteigt (*supra mentem*). Er hatte jedoch fälschlicherweise angenommen, dass Gott und die Mens in einer Kontinuität stehen, so dass er „Stufe um Stufe empor, von der Körperwelt“ (*gradatim a corporibus*) über die „Kraft der Vernunft“ (*ratiocinantem potentiam*) und deren „rein geistig schauenden Selbstdurchdringung“ (*intellegentiam suam*) bis zur Schau des Unschaubaren „in dem blitzenden Moment eines zitternden Erblickens“ (*in ictu trepidantis aspectus*) aufsteigen könnte. An dieser Wahrheit dann festzuhalten, dazu war er aber nicht in der Lage. Zu groß war seine Schwachheit (*infirmitas*), sein „Haften an der Stofflichkeit“ (*consuetudo carnalis*), beschwert durch den „Leib, der in der Vergängnis west“ (*corpus, quod corrumpitur*).<sup>200</sup>

Paulus hat ihm aber die Augen geöffnet. Die „vom Lesen jener platonischen Bücher“ (*lectis Platoniorum illis libris*) her unternommene „Suche nach der unstofflichen

194 Kol 1,22.

195 2 Kor 12,9, Zitat aus Jes 40,29.

196 Die Kapitel- und Zeilennummern beziehen sich auf die lateinischen Zitate der ‚Confessiones‘ (Con.) aus: Sancti Augustini, Opera, I, 1: Confessionum, libri XIII (Corpus Christianorum Series Latina XXVII), Tournhout 1981; die Seitenzahlen auf die Übertragungen ins Deutsche aus: Augustinus, Bekenntnisse, lat. und dt., eingel., übers., und erl. von Joseph Bernhart, Frankfurt am Main/Leipzig 1987.

197 Con. VII, 21 (27), 41–42 / S. 359.

198 Con. VII, 17 (23), 10 / S. 345.

199 Den Hinweis hierzu verdanke ich: Faust, August, Der Möglichkeitsgedanke. Systemgeschichtliche Untersuchungen, Zweiter Teil: Christliche Philosophie, Heidelberg 1932, S. 7–13. Allerdings lässt Faust den an Augustinus gewonnen „neuen christlichen Möglichkeitsgedanken“ in einer späteren, mittelalterlichen *possibilitas logica* aufgehen (S. 59–60), wohl unter dem Einfluss Helgels und der „Beziehung seiner Logik zu dem theologischen Schöpfungsgedanken“ (S. 117–118).

200 Con. VII, 17 (23), 4, 15–19, 27–30 / S. 345–347.

Wirklichkeit“ (*quaerere incorpoream ueritatem*)<sup>201</sup> kann nicht durch ein kontinuierliches Fortschreiten vom Körperlichen über das Geistige zu einem Jenseitigen führen. Das ‚Über‘ dieses Jenseitigen ist diskontinuierlich abgehoben, erst dann erweist sich Gott in seiner wahrhaften Macht, die sich nun allerdings nicht mehr nur auf das Unkörperliche und Geistige erstreckt, sondern auf alles gleichermaßen, und gerade auch im Leiblichen und Stofflichen wirksam ist. Christus das göttliche Wort, die „ewige Wahrheit, hoherhaben über den höheren Bereich“ (*aeterna ueritas, superioribus* [...] *partibus eupereminens*), ist nämlich in den niederen Bereich (*in inferioribus*) eingetreten, da gemäß Joh 1,14 „das Wort Fleisch geworden ist“ (*uerbum caro factum est*) und so hat „seine Schwachheit“ (*eius infirmitas*) die ganze göttliche Macht offenbart.<sup>202</sup> Es gilt also für die paulinisch-augustinische *dynamis*: Göttliche Macht nicht allein über und trotz, sondern über und in Stofflichkeit und Schwachheit.

Aufgrund dieser theologischen Überzeugung geht nun Augustinus daran, den Hervorgang aus dem Einen der platonisch-plotinischen Philosophie neu zu organisieren. Während er Gott und Geschöpf diskontinuierlich voneinander trennt, hebt er die neuplatonische Trennung zwischen dem Einen und dem *nous* auf. Die Identität von Einheit und Andersheit, Möglichkeit und Wirklichkeit, Sein und Denken kann Augustinus nämlich dank seines trinitarischen Gottesbegriffes in der *mens diuina* selbst verorten. Wenn die Andersheit erst ein Hervorgang aus dem Einen wäre, dann gäbe es keinen „Grund dafür, dass das Seiende ein Dasein ‚außer‘ ihm selbst hat“. Wir haben das Problem bei Plotin gesehen: Auch wenn die *dynamis* des Einen überfließt, sie kann letztlich den Geist nicht hervorgehen lassen, weil sie als *dynamis* des Geistes schon in der Andersheit wäre. Bei Augustinus hingegen ist das Wort Gottes die mit ihm identische Andersheit. Denn diese Identität ist selbst „dynamische Einheit“, nichts anderes als der Vollzug des trinitarischen Gottes: „Indem er alles, was er ist, denkt, denkt er also sich selbst.“ Die Vorstellung einer kontinuierlichen Entfaltung aus dem Einen weicht so dem Gedanken der Schöpfung, „sofern Gott im Wort creativ ausspricht und damit setzt, was er in sich selbst als Idee denkt“.<sup>203</sup>

Es ändert sich bei Augustinus aber auch das Verhältnis von Geist und Seele auf der einen Seite, und den körperlichen Dingen auf der anderen. Dies zeigt sich am Begriff der Natur. Im Neuplatonismus erscheint die Natur zwar durchaus aristotelisch in einer horizontalen Perspektive als Ursache von Bewegung des Körperlichen, in einer vertikalen Perspektive jedoch ist sie substantialistisch eingebunden in den kontinuierlichen Hervorgang der Hypostasen. Für die Neuplatoniker ist die Natur die vermittelnde Hypostase zwischen der letzten Seele und den körperlichen Dingen. Sie geht aus dem Geist und der Seele hervor und bestimmt als das selbst unkörperliche Wesen die Entstehung

201 Con. VII, 20 (26), 1–2 / S. 353.

202 Con. VII, 18 (24), 9–11 / S. 349.

203 Beierwaltes, Identität und Differenz, S. 87–89.

und Bewegung der körperlichen Dinge.<sup>204</sup> Bei Augustinus hingegen werden die Naturen der Dinge nicht von Intelligenzen oder Seelen hervorgebracht. Nicht die Ideenwelt des Geistes oder eine demiurgische Weltseele sind das Vorbild und die Ursache der Naturen, sondern allein die Ideen in Gott. In ‚De civitate Dei‘<sup>205</sup> bestimmt Augustinus: Wenn Gott der allmächtige Schöpfer ist, „müssen wir Gott den alleinigen Baumeister der Naturen heißen“ (*non nisi Deum debemus conditorem dicere naturarum*). Es gibt keinen ewigen Hervorgang: Gott erschafft alles aus dem Nichts, so dass er „durch Entziehung seiner meisterlichen Kraft, um sie so zu nennen, alle Dinge ins Nichtsein fallen ließe“ (*si potentiam suam, ut ita dicam, fabricatoriam rebus subtrahat, ita non erunt*): die Engel, die Seelen, die Körper, die Materie, alles.<sup>206</sup>

Während dadurch in der göttlichen *dynamis* alles zusammenfällt, bricht die neuplatonische Koinzidenz der aristotelischen Ursachen im Bereich des Geschöpflichen auseinander. Mögen etwa bei der Entstehung eines Menschen verschiedene Ursachen beteiligt sein, wie der Leib oder die Seele der Mutter, die „auf das Kind gewisse Eigenschaften übertragen“ (*aliquibus uelut induere qualitatibus fetum*) – ich ergänze: als Materialursache; die „körperlichen oder im Samen liegende Ursachen“ (*corporales uel seminales causae*), sei es „infolge Betätigung von Engeln oder Menschen oder sonstigen Lebewesen“ (*operationibus angelorum aut hominum aut quorumque animalium*) oder „infolge der Vermischung von Männlichem und Weiblichem“ (*marium feminarumque mixtionibus*) – als Wirkursachen; oder die „Wünsche oder Gemütsbewegungen der Mutter“ (*desideria motusue [sic] animae matris*) – als Zielursachen; nie koinzidiert eine dieser Ursachen mit der Formursache. Die Abkoppelung der Formursache von den kosmischen, elementaren, d. h. geschöpflichen Ursachen ergibt sich direkt aus der Freiheit und Allmacht Gottes, dessen Schöpfung keiner Notwendigkeit folgt.<sup>207</sup>

In der umgekehrten Richtung dieser Abkopplung bedeutet dies nun aber ebenfalls Freiheit und Macht für das Geschöpfliche. Die Naturen stehen zwar in vertikaler Abhängigkeit von den Ideen in Gott, gehen aber nicht mit Notwendigkeit aus diesen hervor. Sie entstehen in der Zeit und durch Bewegung, sind also von zeitlichen und selbst bewegten Ursachen abhängig. Die totale Seinsabhängigkeit des Geschöpflichen verleiht ihm

---

204 Vgl. Lernoald, Alain, Nature in Proclus: from irrational immanent principle to goddess, in: Neoplatonism and the Philosophy of Nature, hg. von Wilberding, James und Horn, Christoph, Oxford 2012, S. 98–100.

205 Die Kapitel- und Zeilennummern beziehen sich auf die lateinischen Zitate von ‚De civitate Dei‘ (De civ.) aus: Aurelii Augustini, Opera, XIV, 2: De ciuitate Dei, libri XI-XXII (Corpus Christianorum Series Latina XLVIII), Turnhout 1955; die Seitenzahlen auf die Übertragungen ins Deutsche aus: Aurelius Augustinus, Vom Gottesstaat (De civitate dei), Buch 11 bis 22, aus dem Lateinischen übertr. von Wilhelm Thimme, eingel. und komm. von Carl Andresen, 4. Aufl., München 1997.

206 De civ. XII, 26, 55–59 / S. 104.

207 De civ. XII, 26, 35–44 / S. 103.

zugleich eine gewisse Eigenmächtigkeit und Eigenwirksamkeit. Und in dieser Hinsicht ist Augustinus Aristoteles näher als Plotin.<sup>208</sup>

Klar, Augustinus ist mehr an der theologischen Dimension dieser geschöpflichen Eigenmächtigkeit interessiert, die für ihn gerade dann am größten ist, wenn sie der göttlichen Gnade teilhaftig ist, nicht so sehr an der metaphysischen; und schon gar nicht diskutiert er die aristotelische ‚Physik‘. Dennoch bedeutet die von ihm mitvollzogene Überwindung des neuplatonischen Koinzidenzdenkens eine gewisse Empfänglichkeit für Aristoteles, welche die spätantike Philosophie an die mittelalterliche weitergegeben hat. Dies zeigt sich gerade auch beim *dynamis*-Begriff. Durch die theologische Doktrin der göttlichen Allmacht wird die geschöpfliche *dynamis* gewissermaßen auf sich selbst zurückgeworfen, und das ist die Chance für die aristotelische Philosophie.

Und in der Tat, vom frühmittelalterlichen Denken an bis ins 13. Jh. wird der aristotelische *dynamis*-Begriff immer wichtiger. Dieser Umstand verdankt sich nicht allein einem bloß formalen Synthesewillen der mittelalterlichen Bücher-Philosophen, die zufällig über die Schriften des Aristoteles gestolpert sind. Sicher ist eine Hinwendung zu den Vorgängen der Natur mit verantwortlich, für „ein wieder erwachendes Interesse an der Struktur, Konstitution und Eigengesetzlichkeit der physisch-physikalischen Realität“, das Andreas Speer in Anlehnung an Marie-Dominique Chenu „Entdeckung der Natur“ v. a. im 12. Jh. vorfindet.<sup>209</sup> Für mich liegt jedoch ein tieferliegender Grund in der von Augustinus und Dionysius mitvollzogenen christlichen Wendung des neuplatonischen *dynamis*-Begriffes, die das Koinzidenzdenken aufbricht und damit Freiraum schafft, damit so etwas wie Eigengesetzlichkeit oder Eigenwirklichkeit des Physischen überhaupt erst wieder in den Blick kommen kann.

So sind im lateinischen Begriff der *potentia* stets alle drei Bedeutungen vorhanden, die wir von der antiken *dynamis* her kennen, auf die unscharfen Kurzformeln zusammengefasst: ‚passives Vermögen‘, ‚aktive Kraft‘ und ‚göttliche Allmacht‘; und sie stehen in einem dramatischen Zusammenhang: Die ‚göttliche Allmacht‘ zwingt die Vertikale der ‚aktiven Kraft‘ zurück in die Horizontale des ‚passiven Vermögens‘, was für mich ebenso heißt: die ‚Substanz‘ zurück in die ‚Bewegung‘. Ich führe hier nun den ersten Akt dieses Dramas auf, in dem aber wie in einem Keim alles Kommende schon greifbar erscheint: bei Johannes Scotus Eriugena.

---

208 Man kann den (christlichen) Gedanken der geschöpflichen Würde nicht als Errungenschaft Plotins verkaufen, wie es etwa Corrigan tut. Wenn bei Plotin das Intelligible in Kontinuität zur göttlichen Macht gegründet ist und als solches die Seinsabhängigkeit vermittelt, und wenn darum seine Koinzidenz unter Ausschluss der physischen Bewegung zustande kommt, ist es einfach nicht einzusehen, wie die Darstellung und Teilverwirklichung des Intelligiblen im Physischen zu einer Adellung des physischen Bereiches führen soll. Vgl. Corrigan, *The Sources and Structures of Power*, S. 30, 37.

209 Speer, Andreas, *Die entdeckte Natur. Untersuchungen zu Begründungsversuchen einer „scientia naturalis“ im 12. Jahrhundert (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters XLV)*, Leiden/New York/Köln 1995, S. 10–11.

## VI.2.3 Universaler Kreislauf bei Eriugena

Eriugena, Gelehrter am karolingischen Hof Karls des Kahlen, steht unter starkem Einfluss von Dionysius, dessen Schriften er ins Lateinische übersetzt hat. Zwischen 864 und 866 schreibt er sein monumentales Hauptwerk, ‚Periphyseon‘ oder ‚De divisione naturae‘, ein christlich-neuplatonisches System, das nach dem Vorbild des Porphyrios und Boethius aristotelische Theorien, v. a. die der Kategorien, in eine platonische Metaphysik integriert.<sup>210</sup> Bezüglich des *dynamis*-Begriffes ist innerhalb dieses Werks<sup>211</sup> die vorherrschende Bedeutung die der göttlichen Allmacht. Eriugena benutzt dafür nicht den lateinischen Term, *potentia*, sondern den griechischen, *dynamis*, in seinem sonst lateinischen Text. Wenn es um die Macht Gottes geht, benutzt er auch die Ausdrücke, *virtus*, *vis* oder *potestas*: Allein „durch die Macht der göttlichen Gutheit“ (*uirtute bonitatis diuinae*) erschafft Gott das Seiende „aus dem völligen Nichts“ (*de omnino nihilo*).<sup>212</sup>

Zunächst erscheint diese *creatio ex nihilo* ganz neuplatonisch als ein stufenweises Hervorgehen aus der göttlichen Gutheit. Das Sein und Gutsein wird von Gott erst der ersten Ordnung der „uranfänglichen Ursachen“ (*primordiales causae*) geschenkt, das dann gemäß der Teilhabe an die nächstfolgenden Ordnungen weiter verteilt wird.<sup>213</sup> Doch die Kraft des Hervorgehen- und Teilhaben-Lassens beschränkt sich nicht jeweils auf die nächstfolgende Stufe, sondern ist in den einen Kraft-Zusammenhang der ganzen Leiter gestellt. Eriugena schließt sich der dionysischen Durchbrechung des neuplatonischen Stufenmodells an und bestimmt, dass alle Seienden „Gotteserscheinungen“ (*theophaniae*) aus göttlicher Kraft sind, eine „Offenbarung des Verborgenen“ (*occulti manifestationis*), während Gott „selbst alles macht und in allem wird“ (*ipse facit omnia, et fit in omnibus*), und insofern auch „alles wahrhaft Seiende ist“ (*omne quod uere est*). Denn die „in sich selbst unbewegliche Bewegung und einfache Vielheit der dreieinen wahren Gutheit“ (*trinae soliusque uerae bonitatis in se ipsa immutabilis motus et simplex multiplicatio*) ist die „Ursache von allem“ (*causa omnium*). Der allmächtige Schöpfergott ist trinitarisch und so versteht Eriugena auch die Verursachung des Geschaffenen als ein trinitarischer Vorgang, nämlich als eine „unerschöpfliche Ergießung aus sich, in sich und zu sich hin“ (*inexhausta a se ipsa in se ipsa ad se ipsam diffusio*).<sup>214</sup>

Dieser kurze Blick in das dritte Buch von ‚De divisione naturae‘ reicht, um zu zeigen, wie das frühmittelalterliche, christliche Denken des Eriugena den neuplatonischen

210 Vgl. Erismann, Christophe, *L'Homme commun. La genèse du réalisme ontologique durant le haut Moyen Âge*, avec une préface de John Marenbon, Paris 2011, S. 193, 200–202.

211 Die Angaben zu den Zitaten aus dem ‚Periphyseon‘ (Periph.) erfolgen nach der älteren Abschnitts-Nummerierung sowie der neueren Zeilen-Nummerierung von: Iohannis Scotti seu Eriugena, *Periphyseon*, lib. I–V, hg. Jeaneau, Édouard (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis 161–165), Turnhout 1996–2003; eigene Übersetzung ins Deutsche mit Blick auf: Johannes Scotus Eriugena, *Über die Einteilung der Natur*, übers. von Ludwig Noack, Nachdruck, 3. Aufl., Hamburg 1994.

212 *Periph.* III, 634C–635A / CCCM 163,652–653, 660.

213 *Periph.* III, 630A–631A / CCCM 163,475–529.

214 *Periph.* III, 632D–633A / CCCM 163,577–590.

Rahmen durchbricht<sup>215</sup> und hin zu aristotelischen Vorstellungen drängt. Das Modell der stufenweisen Emanation des Kosmos wird umgebaut zur Idee eines heilsgeschichtlichen Gesamtkreislaufes der ganzen Schöpfung, die aus Gott hervor fließt, in der die göttliche Macht wirksam bleibt und die schließlich wieder zu Gott zurück findet.<sup>216</sup> Die Bewegung wird dabei von ihrem Schattendasein in den niederen Seinsstufen zu universaler Bedeutsamkeit emporgehoben. Sie wird zum Signum des Seins überhaupt, das die unbewegte Bewegung des trinitarischen Vorgangs in Gott offenbart.<sup>217</sup>

Man könnte auch sagen, was bei Aristoteles für die Physik des Einzeldings gilt, wird bei Eriugena auf den ganzen Kosmos ausgeweitet: Das Seiende in seiner materiellen Passivität wird von der aktiven Potenz Gottes wirkursächlich verursacht (*a se ipsa*), auf dass es sich zu Gott als seinem Ziel hin bewegt (*ad se ipsam*), den es als sein eigentliches Sein schon in sich trägt (*in se ipsa*), gerade so wie bei Aristoteles die *ousia* durch die Bewegung ihre *morphe* verwirklicht. Doch bedeutet dies nicht, dass Gott die *ousia* des Kosmos ist? Und ist dies dann nicht wiederum ganz neuplatonisch gedacht? Es scheint, dass Eriugena nur die Theorie der stufenweisen Emanation des Kosmos abschafft, aber nicht die der Emanation an sich. Dass er für diese Umgestaltung des neuplatonischen Emanationsmodell ausgerechnet die aristotelische Bewegungslehre zum Einsatz bringt, ist für unsere Begriffswirkungsgeschichte höchst interessant. Wir sind nämlich an einem entscheidenden Punkt angelangt, wo sich zeigt, wie schon zu Beginn des mittelalterlichen Denkens sich die aristotelische Seinsdynamik aus dem neuplatonischen Substantialismus heraus entwickelt, aber dennoch in ihm gefangen bleibt.

Natürlich muss man dabei bedenken, dass die aristotelischen Begriffe und Gedanken, die man in ‚De divisione naturae‘ findet, vermittelt zu Eriugena gelangt sind, und zwar über Maximus Confessor, neben Dionysius, Augustinus und Boethius, eine weitere wichtige patristische Quelle seines Denkens. Eriugena zitiert insbesondere aus den ‚Abigua ad Iohannem‘ des Maximus,<sup>218</sup> die er selbst ins Lateinische übersetzt hat,<sup>219</sup> v. a. wenn es um die Bewegung, die Natur, das Ziel oder den Raum geht,<sup>220</sup> alles Themen, die Maximus mit Aristoteles bewältigt; ein weiteres Beispiel dafür, wie die aristotelische

---

215 Zu diesem Bruch bei gleichzeitiger Nähe, vgl. Ansoerge, Dirk, Johannes Scottus Eriugena: Wahrheit als Prozeß. Eine theologische Interpretation von „Periphyseon“ (Innsbrucker theologische Schriften 44), Innsbruck/Wien 1996, S. 216.

216 Vgl. *ibid.*, S. 339; auch Beierwaltes, Werner, Eriugena. Grundzüge seines Denkens, Frankfurt am Main 1994, S. 142-143.

217 Vgl. *ibid.*, S. 178-179.

218 Ediert in: Maximi Confessoris, Ambiguorum Liber sive de variis difficilibus locis SS. Dionysii Areopagatae et Gregorii Theologi, ex ed. D. Franz Eöhler, in: Patrologiae cursus completus, Series Graeca, t. XCI, hg. Migne, Jacques-Paul, Paris 1865, S. 1031-1418, im Weiteren abgekürzt (PG 91).

219 Ediert in: Maximi Confessoris, Ambigua ad Iohannem, iuxta Iohannis Scotti Eriugena latinam interpretationem, hg. Jeauneau, Édouard (Corpus Christianorum Series Graeca 18), Turnhout 1988, im Weiteren abgekürzt (Amb).

220 Vgl. die Quellenangaben im Apparat der Edition bei den unten angegebenen Passagen.

Bewegungslehre im Denken des Frühmittelalters präsent ist, lange bevor die ‚Physik‘ und ‚Metaphysik‘ übersetzt und zugänglich sind.<sup>221</sup>

In welchem Sinne Eriugena die aristotelische Bewegungslehre in den Dienst nimmt, sehen wir, wenn wir uns in Erinnerung rufen, dass bei Aristoteles die ganze Dynamik des einzelnen von Natur aus Seienden nur funktioniert, wenn es nicht zu einer Koinzidenz der vier Ursachen kommt, insbesondere nicht zu einer Gleichsetzung von der zielursächlichen *morphe* oder *physis* mit der formursächlichen *eidos-ousia*. Wir können nun die nicht ganz leichte Frage stellen: Wie verhält sich Eriugena dazu? Man kann bei Eriugena diesbezüglich zwei Tendenzen finden.

Gemäß der ersten Tendenz will er jegliche Koinzidenz aus dem Bereich des Geschöpflichen verbannen. Mit Dionysius ist klar, dass allein in Gott alles koinzidiert, während im Sein alles in Gegensätzen auseinander tritt. Die göttliche Koinzidenz kann man aber gerade nicht für eine Betrachtung des Seins in Anspruch nehmen, da sie negativ theologisch abgehoben, als das Überseiende verborgen bleibt:

Durch die unbegreifliche und unaussprechliche Erhabenheit seiner Natur übersteigt dieser [Gott] alles, was von ihm als Wesen, Substanz und Akzidens, als Bewegung, Tätigkeit und Leiden, und was auch immer derartiges ausgesagt und erkannt wird oder nicht ausgesagt und erkannt wird, aber dennoch in ihm vorhanden ist.<sup>222</sup>

Dass also Gott „sowohl das Prinzip (d. h. die Ursache) alles Geschöpflichen ist als auch das Ziel“ (*et principium (id est causa) omnium creaturarum est et finis*), ist demnach etwas, das das Geschöpfliche selbst übersteigt. Eriugena zieht nun daraus aber nicht etwa die Konsequenz, dass das Geschöpfliche sich deshalb gut aristotelisch gemäß einem immanenten Prinzip und einem immanenten Ziel bewegen muss, die von der göttlichen Koinzidenz abzuheben sind. Vielmehr bedeutet für ihn der Überstieg Gottes, dass das Geschöpfliche für sich selbst geradezu nichts ist und radikal von Gott abhängt. Er zitiert dazu Maximus:

Wahrlich nichts von dem, was geschaffen ist, ist sich sein eigenes Ziel, da es ja auch nicht seine eigene Ursache ist.<sup>223</sup>

Es ist jedoch anzunehmen, dass dies bei Maximus durchaus im aristotelischen Sinne gemeint ist, sofern ein Einzelding in seiner natürlichen Entstehung stets das Ziel seiner eigenen *ousia* verwirklicht. Jedenfalls kann man mit Hilfe anderer Stellen im Text von

221 Vgl. Jeaneau, Édouard, Jean l'Érigène et les Ambigua ad Iohannem de Maxime le Confesseur, in: Maximus Confessor, Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur, Fribourg, 2–5 septembre 1980 (Paradosis XXVII), Fribourg 1982, S. 355–356.

222 Periph. I, 512C–512D / CCCM 161,3025–3029.: *Qui [Deus] omnem essentiam, substantiam, omneque accidens, omnemque motum actionemque et passionem, et quodcunque de talibus dicitur et intelligitur, et quodcunque nec dicitur nec intelligitur et tamen eis inest incomprehensibili ineffabilique suae naturae excellentia superascendit.*

223 Periph. I, 514C–514D / CCCM 161,3113–3114: *Nullum uero eorum quae facta sunt suimet finis est, quoniam neque sui causa est.*; die Vorlage von Maximus in: Amb. III, 65–66 / PG 91, 1072 B13–14.

Maximus<sup>224</sup> zu diesem Ergebnis kommen: Als ein Bewegtes ist das Einzelding zwar niemals in Realität sein eigenes Ziel, aber in seiner rationalen Natur, d. h. in seinem stets gleichbleibenden Wesen, das es selbst ist, trägt es das Ziel immer auch in sich. Dadurch ist es tatsächlich auch ein eigenes und ein eigen-wirksames Ziel.<sup>225</sup> Obwohl also eine Bewegung das Ziel noch nicht erreicht hat und deshalb eine unvollendete *ousia* bleibt, kann man sie dennoch eine vollendete nennen, sofern sie auf dieses Ziel, das ihre Vollendung ist, ausgerichtet ist.<sup>226</sup> Ich sehe darin eine Reformulierung der aristotelischen Bewegung als *entelecheia*. In diesem Sinne erscheint die Bewegung bei Maximus geradezu als „ein Ausdruck der Selbstmächtigkeit“ des Geschöpflichen.<sup>227</sup>

Demgegenüber sieht es so aus, als habe Eriugena gerade das Gegenteil dessen im Sinn, was seiner Quelle wichtig ist. Er versteht das obige Zitat nämlich so, als hätte die geschöpfliche Bewegung überhaupt keine eigenmächtige Wirk- und Zielursächlichkeit, da „bei allem, was sich natürlicherweise bewegt, das Prinzip und das Ziel eines sind: nämlich Gott“ (*omnium quae naturaliter mouentur principium et finis unum sit: est enim deus*).<sup>228</sup>

Deswegen macht sich bei Eriugena auch noch eine zweite Tendenz bemerkbar, bei der die Koinzidenz der Ursachen dennoch seins-immanent gesetzt wird. Es ist ja nicht so, dass Eriugena aufgrund des unbegreiflichen Anfang- und Zielpunktes aller Bewegung in einen Skeptizismus verfallen würde. Die Welt der bewegten Dinge ist keine Schattenwelt, sie ist Realität, in welcher sich der zuhöchst reale Gott offenbart. Deswegen spricht Eriugena in der Abhandlung über die Bewegung und ihre Ursachen innerhalb des ersten Buches<sup>229</sup> selbstverständlich auch von einer gewissen Mächtigkeit des Bewegten, ebenso von einem eigenen Ziel des Bewegten. Weil beides aber letztlich in Gott zusammenläuft, ja Gott selbst ist, droht ein Widerspruch mit dem radikalen Übersein Gottes. Was Eriugena also braucht, ist sozusagen ein Platzhalter der göttlichen Koinzidenz innerhalb der geschöpflichen Welt, und er findet ihn in den uranfänglichen Ursachen (*primoriales causae*).

Wir haben schon gesehen, dass die Ordnung der uranfänglichen Ursachen für Eriugena das erste der Geschöpfe ist, das dann an seinem Sein teilhaben lässt und so die dingliche Welt ausfaltet. Er nennt sie *ousia*, gefasst als das allgemeine Wesen (*essentia generalis*), das als Prinzip der realen Welt der Dinge zugleich geschaffen ist und schafft (*creata et creans*).<sup>230</sup> Diese *ousia*, die zugleich „die Gesamtheit der Primordialursachen“ ausmacht, ist darin „Identität von Einheit und Vielheit“.<sup>231</sup> Damit nimmt sie die Stelle

224 Ich verdanke den Hinweis auf diese Stellen: Balthasar, Hans Urs von, Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenners, 2., völlig veränd. Aufl., Einsiedeln 1961, S. 152–155.

225 Vgl. Amb. XXXVIII, 609–613. / PG 91, 1345 B13–C1.

226 Amb. XI, 84–88. / PG 91, 1217 D11–1220 A5.

227 Balthasar, Kosmische Liturgie, S. 152.

228 Periph. I, 515D / CCCM 161, 3159–3160.

229 Vgl. Periph. I, 514B–516B / CCCM 161, 3095–3175.

230 Vgl. Erismann, L'Homme commun, S. 217.

231 Ansorge, Johannes Scottus Eriugena: Wahrheit als Prozeß, S. 338.

ein, die im Neuplatonismus der Geist inne hat, wobei Eriugena aber sowohl die augusti-  
nische Aufräumarbeit der Hypostasen als auch die negativ theologische Grenzziehung  
des Dionysius nur zur Hälfte berücksichtigt. Eriugena erklärt sich nämlich die Einheit-  
Vielheit-Identität, diese eine *ousia*, die in Einheit das universale Sein ist und sich zugleich  
in die an ihm teilhabenden Seienden vervielfältigt, dadurch, dass sie im göttlichen Wort  
ist, und so in der Einheit-Vielheit-Identität der göttlichen Dreieinigkeit Bestand hat.<sup>232</sup>

Für mich ist diese zweite Tendenz klar der ersten entgegengesetzt. Die Würdigung die-  
ser zweifachen Tendenz bei Donald F. Duclow und Werner Beierwaltes, bei Ersterem  
als Dialektik, bei Letzterem als „duplex theoria“, die „vielheitlich und different Erschei-  
nendes als eine intensivere Einheit verstehen“ lassen soll, überzeugt mich nicht. Ich bin  
der Meinung, dass eine solch wohlwollende Interpretation das Problem verdeckt, das  
Eriugena mit seinem Gottesbegriff hat, und das ihn von seinen patristischen Quellen  
trennt: dass er sich nämlich das Verhältnis von Gott und Welt im Gegensatz von Identität  
und Differenz denkt, und dadurch Gott immanent setzt. Wenn Beierwaltes uns  
dazu rät, bei der Interpretation Eriugenas nicht die „Differenz als eine in sich fixierte“  
hinzunehmen,<sup>233</sup> frage ich: Und was ist, wenn dies tatsächlich das Problem im Denken  
Eriugenas ist? Es bleibt dabei: Die Konsequenz der „paradoxen Natur der Primordialur-  
sachen“,<sup>234</sup> die Geschöpf sind und zugleich in Gott, ist eine positive und seins-immanente  
Setzung der göttlichen Koinzidenz, von Duclow nicht unzutreffend auch als „theopha-  
nische Immanenz“ („theophanic immanence“)<sup>235</sup> bezeichnet.

Duclow ist es dabei nicht entgangen, dass diese Sichtweise Eriugenas gewisse Ähnlich-  
keiten mit dem Prozessdenken Whiteheads aufweist. Bei beiden findet er „einen *dipola-  
ren* Begriff von Gott“ („a *dipolar* conception of God“) gemäß einer „Dialektik von Tran-  
szendenz und Theophanie, von göttlichem Nichts und göttlicher Selbst-Erschaffung“  
(„dialectic of transcendence and theophany, of divine nothingness and self-creation“).<sup>236</sup>  
Ich füge an: Wenn die Polaritäten, wodurch die Welt als ein kosmischer Prozess gesehen  
werden soll, ihren Grund in einer göttlichen Polarität finden, endet jedes Prozessdenken  
in einer Immanenz Gottes und dadurch in einer Substantialisierung des Seins, egal ob es  
sich dabei um die vollendete Wirklichkeit von Eriugenas Primordialursachen handelt,  
oder um die allgemeine Potentialität von Whiteheads zeitlosen Gegenständen. Dem-  
gegenüber steht die Überzeugung der dynamischen Ontologie, dass die Dialektik von  
oben und unten zum Zwecke einer dynamischen Sichtweise des Seins, sei es „zwischen  
Einheit als Einzelheit und Einheit als Allgemeinheit“ oder „zwischen Wesensbegriff und  
Einzelkenntnis“, wie wir es bei Maximus vorfinden, nicht in sich abgeschlossen sein  
darf, soll das Sein wahrhaft eine „Bewegung zwischen“ sein.<sup>237</sup> Für jede neuplatonisie-

232 Vgl. Periph. II, 547B–C / CCCM 162,2160–2164.

233 Beierwaltes, Eriugena, S. 85.

234 Ansorge, Johannes Scottus Eriugena: Wahrheit als Prozeß, S. 338.

235 Duclow, Donald F., Masters of Learned Ignorance: Eriugena, Eckhart, Cusanus (Variorum Collec-  
ted Studies Series CS851), Aldershot/Bulington 2006, S. 32.

236 Ibid., S. 33–34.

237 Balthasar, Kosmische Liturgie, S. 154.

rende Metaphysik, die Gott an die Spitze des Seins setzt, gilt deshalb die Warnung des Dionysius, dass Gott über jeder Polarität steht, aber ebenso über jeder Koinzidenz. Den trinitarischen Gottesbegriff der Christen hier für das Gegenteil zu brauchen, verkennt, dass die philosophische Bedeutung der Trinität gerade darin besteht, das Übersein des Absoluten philosophisch aushalten zu können. Aber genau diese Offenheit ist das, was eine Prozessphilosophie braucht.

Der Substantialismus des Eriugena wird besonders ersichtlich in der wichtigen Passage aus dem ersten Buch, wo er von der göttlichen Trinität zur abbildhaften Trinität der Geschöpfe übergeht. Dort spricht er nämlich von einer Dreieinigkeit, aus der alle Geschöpfe bestehen, weil sie Abbilder des Schöpfers sind; und zwar nennt er nicht etwa den aristotelischen Ternar: *dynamis-energeia-kinesis*, sondern den neuplatonisch inspirierten<sup>238</sup> Ternar: *dynamis-energeia-ousia*.<sup>239</sup>

Genauer gesagt, sollte ich es eigentlich nicht ‚Substantialismus‘, sondern ‚Essentialismus‘ nennen. Denn der Begriff der *ousia*, den Eriugena zuweilen im Griechischen belässt, übersetzt er mit *essentia*, während er mit dem Begriff der *substantia* das konkrete Einzelding meint. Wir sehen, der neuplatonische Umgang mit der Kategorienschrift des Aristoteles, wonach zwischen der *ousia* und dem *tode ti* unterschieden wird, hat sich schon als Selbstverständlichkeit installiert. Die eigentümliche Mittelstellung der *ousia* ist aufgebrochen und es kommt nur noch das in den Blick, zwischen dem die (erste) *ousia* nach Aristoteles eigentlich vermitteln sollte: auf der einen Seite die allgemeine (zweite) *ousia*, im Mittelalter mehrheitlich *essentia* genannt; auf der anderen Seite das konkrete, der akzidentellen Veränderlichkeit unterworfenen Ding, im Mittelalter mehrheitlich *substantia* genannt.

Bei Eriugena ist die Trennung zwischen Wesen und Substanz besonders stark. Auf der einen Seite, oder wohl eher oben, setzt er das „Wesen, das als eines und allgemein in allen Geschöpfen ist und allen gemeinsam ist“ (*essentia, quae una et uniuersalis in omnibus creata est omnibusque communis*), während er auf der anderen Seite bzw. unten die „besondere Substanz verortet, die keinem anderen zugehört als jenem, dessen Substanz sie allein nur ist“ (*substantiam, quae nullius alicuius est nisi ipsius solummodo cuius est*).<sup>240</sup> Das Charakteristische bei Eriugena ist nun, dass weder das Wesen tatsächlich in der konkreten Substanz ist, noch die Substanz selbst das Wesen eines konkreten Dings ist. Denn der Ternar *dynamis-energeia-ousia* trifft an sich nur auf das allgemeine Wesen zu, während die Dreieinigkeit der Substanzen bloß „des allgemeinen Wesens, der allgemeinen Kraft und Tätigkeit teilhaftig sind“ (*participes sunt uniuersalis essentiae et uirtutis et operationis*).<sup>241</sup>

Insofern kann die Substanz nur im uneigentlichen Sinne das Wesen eines Einzeldings genannt werden, weil hier ‚Wesen‘ nicht ein für sich bestehendes Sein meint, sondern ein

238 Vgl. Beierwaltes, Platonismus und Idealismus, S. 197.

239 Periph. I, 505D–506A / CCCM 161,2728–2737.

240 Periph. I, 506B–506C / CCCM 161,2758–2763.

241 Periph. I, 506D / CCCM 161,2775–2776.

Sein, sofern es geworden ist. So erscheint das „Werden“ (*fieri*) selbst geradezu als das Wesen der Dinge.<sup>242</sup> Eriugena tauscht also bei den Substanzen die *ousia* tatsächlich durch die *kinesis* aus. Dies sieht aber nur auf den ersten Blick aristotelisch aus, denn er lässt dabei die Bewegung der Dinge nicht durch eine besondere, ihnen eigene, ja sie selbst seiende *ousia* gerichtet sein. Das allgemeine Wesen ist das einzig Ursächliche, das „unveränderlich verbleibt“ (*incommutabiliter permanet*), während die Substanzen „vermehrt und vermindert sowie auf vielfältige Weise dem Wechsel unterworfen sein können“ (*augeri possunt et minui multipliciterque uariari*).<sup>243</sup>

Dieser Dualismus von Wesen und Substanz gelangt schließlich völlig zum Durchbruch, wenn Eriugena das allgemeine Wesen mit der Einheit der Primordialursachen identifiziert, bzw. mit der Ordnung im göttlichen Wort, wodurch Gott die Geschöpfe schafft.<sup>244</sup> Es gibt kein Seiendes und kein Wesen, das für sich selbst existiert. Alles hat nur Bestand in dem einen Sein und Wesen, das Gott selbst ist, nicht jedoch sofern Gott der transzendente Überseiende ist, sondern sofern diese All-Einheit im Geiste Gottes als Geschaffenes tatsächlich immanent existiert.<sup>245</sup> Der Dualismus schlägt somit in einen essentialistischen Monismus um, der trotz der prozessualen Sicht des Kosmos jede Dynamik verhindert: Jede besondere Kraft geht aus der einzig wirksamen *dynamis* des allgemeinen Wesens hervor,<sup>246</sup> was jede zeitliche Bewegung (*temporibus motum*) der Dinge in „jene allgemeine und allen Geschöpfen natürlicherweise gemeinsame Bewegung“ (*motum illum generalem communemque naturaliter omnibus creaturis*)<sup>247</sup> auflöst, die aber gemäß der Unwandelbarkeit des allgemeinen Wesens gar keine reale Bewegung ist.

## VI.3 Die Grundlagen der mittelalterlichen Dynamik

### VI.3.1 Substantiales Denken

Meine begriffswirkungsgeschichtliche Analyse der Ursprünge des Dynamik-Begriffes findet hier ihren Abschluss. Ich habe eingehend die *dynamis* der aristotelischen Bewegungstheorie im aporetisch bleibenden Zusammenhang von *kinesis* und *ousia* untersucht, danach kurz ihre platonische Umdeutung innerhalb der neuplatonischen Kraftmetaphysik umrissen. Wie Letztere durch den göttlichen Allmachts-Gedanken der christlichen Denker der Spätantike durchbrochen wird, konnte ich dann v. a. anhand von Dionysius und Augustinus aufweisen. Schließlich habe ich exemplarisch bei Eriugena gezeigt, dass im Denken des Mittelalters alle drei Ursprünge präsent sind, und

242 Periph. I, 516C / CCCM 161,3187–3190.

243 Periph. I, 506D / CCCM 161,2774–2775.

244 Periph. II, 529A–529c / CCCM 162,134–148.

245 Vgl. Erismann, L'Homme commun, S. 207–211.

246 Periph. II, 592c / CCCM 162,2160–2164.

247 Periph. I, 513D / CCCM 161,3072–3073.

dass eine mittelalterliche Theorie der Dynamik oder Bewegung, in welcher Form auch immer, stets das Gegen- und Zueinander dieser drei Ursprünge bewältigen muss. Im System Eriugenas überwiegt freilich das neuplatonische Element. Wir haben gesehen, dass er seine Theorie des universalen Gesamtprozesses innerhalb eines metaphysischen Essentialismus entwickelt.

Dies ist aber nicht einfach eine Rückkehr zu Plotin oder Proklos, vielmehr ist es ein neuer philosophischer Entwurf, ein erster Versuch des Mittelalters, die drei antiken Traditionen in einer Synthese fruchtbar werden zu lassen. So erscheint der Essentialismus Eriugenas in einer noch stärkeren Form als bei Plotin, weil Eriugena die *dynamis* des Einen mit göttlicher Allmacht ausstatten, sie dann aber durch die Erhebung des Geistes in die Trinität Gottes dennoch immanent wirksam sein lässt. Dadurch verschwindet die geschöpfliche Eigen-*dynamis*, genau so wie jedes geschöpfliche Wesen sich in das allgemeine Wesen aufzulösen droht.

Dieser Essentialismus stellt in seiner starken Ausprägung sicher ein Extremfall der mittelalterlichen Philosophie dar und seine direkte Rezeption hat darin nur eine marginale Rolle gespielt. Trotzdem habe ich ihn hier besprochen, weil in ihm die Situation zum Ausdruck kommt, vor die das mittelalterliche Denken insgesamt gestellt ist. Obwohl die patristische Theologie, wie wir gesehen haben, grundsätzlich auf eine aristotelische und dynamische Philosophie geöffnet ist, behält der neuplatonische Rahmen die Oberhand. Der Essentialismus wird zur Ausgangslage der mittelalterlichen Philosophie überhaupt. Jede Theorie des Mittelalters über die Bewegung muss aufzeigen, in welchem Verhältnis die Bewegung zur Substanz, bzw. zum Wesen steht; und jede Theorie über das Wesens hat den Bezug zum göttlichen Denken zu klären. Die Richtung scheint eindeutig zu sein. Deshalb muss die aristotelische Theorie der Bewegung im Mittelalter mühselig durch den Essentialismus hindurch erkämpft werden, und kann sich dann nie dauerhaft, in der Art eines philosophischen Mainstreams, behaupten.

Zentral für die mittelalterliche Metaphysik ist nicht der Begriff des *motus*, sondern der *substantia*; nicht das Begriffspaar *potentia-actus*, sondern *materia-forma*. Ich kann hier nun einen – einen unter mehreren – philosophiegeschichtlichen Grund dafür angeben: Gemäß dem neuplatonischen Essentialismus ist die Bewegung von Möglichkeit zu Wirklichkeit, auch wenn sie die Realität insgesamt ausmacht, nur sekundär. Denn auf der primären Ebene des Wesens liegt alles koizidierend beisammen. Und darum sind die eigenen Ursachen der realen Dinge nicht so wichtig; was zählt, ist ihre Teilhabe am Wesen. Dadurch haben es die aristotelischen Begriffe von vornherein schwer, sich zu behaupten. Schauen wir uns dazu eine Phrase aus der Abhandlung Eriugenas über die Bewegung im ersten Buch von ‚De divisione naturae‘ an, die oben an die letztgenannten Zitate anknüpft. Er spricht dort über:

[...] die zeitliche Bewegung, worin tagtäglich die veränderliche Materie durch die bewegende Natur oder die Kunst bestimmte qualitative Formen annimmt.<sup>248</sup>

248 Periph. I, 513D / CCCM 161,3074–3076: [...] *temporibus motum, quo cotidie mutabilis materia siue natura mouente siue arte formas quasdam qualitatiuas accipit.*

Der Gedanke scheint ganz aristotelisch zu sein. Die Begrifflichkeit jedenfalls ist es zweifelsfrei. Aber meint Eriugena auch das selbe wie Aristoteles, wenn er wie Aristoteles spricht? Nach meiner Lektüre der ‚Physik‘ würde der Satz bedeuten: Ein Ding wird durch seine Natur gemäß dem eigenen Wesen, das es selbst ist, oder durch die Kunst gemäß einer Form, die der Künstler in sich trägt, zielursächlich bewegt, auf dass sich in seinen veränderlichen, materiellen Eigenschaften bestimmte Qualitäten verwirklichen, die bisher nur der passiven Möglichkeit nach gewesen sind. Wir haben aber gesehen, dass bei Aristoteles die Form im Künstler allein für die Bewegung des Künstlers Zielursache ist, nicht aber für das Herstellen des Kunstobjekts, es sei denn vermittelt über die Wirkursache. Der Künstler bereitet nämlich als Wirkursache das Erz zu einem Klumpen vor, bis dieses die passive Möglichkeit dazu hat, zu einer Statue gemacht zu werden. Dann aber ist es nicht mehr Erz, sondern schon eine Statue der Möglichkeit nach, was heißt, dass ihre Endgestalt noch nicht verwirklicht, aber als Zielursache schon wirksam ist.

Bei Eriugena hingegen sind die Begriffe teils mit einer anderen Bedeutung besetzt, was fast zu einem entgegengesetzten Resultat führt. Ich versuche die Unterschiede in einer Liste festzuhalten:

- Externe Zielursache: Wie die Kunst bei der Herstellung, so ist auch die bewegende Natur beim Naturvorgang etwas dem bewegten Ding Externes. Bei Eriugena sind die Bereiche des Bewegenden und des Bewegten klar getrennt. Mag zwar das Bewegte selbst etwas anderem seine Bewegung wirkursächlich weitergeben, so hat es dennoch diese Bewegung letztlich von oben; und schon gar nicht kann es selbst zielursächlich wirksam sein. Denn wie seine Substanz allein in der Teilhabe am allgemeinen Wesen besteht, so erhält es auch nur von da her sein Ziel.
- Allgemeines Wesen: Deswegen kann auch die Substanz nicht ein eigenes Wesen sein, da es für sich weder seiend noch wirksam sein kann. Allein das Allgemeine hat Kraft, Wesen und Wirksamkeit.
- Inhärenztheorie der Form: Weil aber der Grund der Vereinzelung der Substanz in ihrer Materialität besteht, scheint bei Eriugena die Entstehung der Substanzen zu dem zu führen, was wir bei einigen Aristoteles-Forschern als Inhärenztheorie der Form gefunden haben. Dergemäß heißt Substanz nichts anderes, als dass eine Form von einer Materie aufgenommen wird und an ihr auftritt. Form und Materie stehen nicht als Wirklichkeit und Möglichkeit zueinander, sondern wie Gefäß und Gehalt. Dasselbe gilt für die akzidentelle Veränderung, wovon der obige Satz spricht. Sie kommt zustande, weil die Materie qualitative Formen aufnimmt.
- *Prima materia*: Dies bedeutet wiederum, dass die Materie selbst als etwas Allgemeines genommen wird, im Sinne einer *materia prima*, die allen Substanzen als etwas Beharrliches zugrunde liegt, in die hinein von oben her die Formen gegossen werden.

- Diskrete Bewegung: Letztlich verhindert dies alles die eigentliche Bewegung. Sie kommt höchstens als diskrete Aneinanderreihung von einzelnen Form-Materie-Verbindungen in den Blick.

Mit diesen – zugegebenermaßen einseitig gepressten – anti-aristotelischen Elementen will ich natürlich nicht einfach den Essentialismus Eriugenas disqualifizieren. Ich möchte damit nur aufzeigen, dass solche substanzphilosophischen Elemente zu den Vorgaben des mittelalterlichen Denkens gehören; und dass jedes Prozessdenken und jede Aristoteles-Rezeption sie zuerst überwinden muss, angefangen von Eriugena selbst bis hin zu Cusanus.

### VI.3.2 Dynamisches Denken

Und so kann man in der Philosophie des Mittelalters viele Ansätze finden, die innerhalb, gegen oder trotz dieser substanzphilosophischen Vorgaben eine prozesshafte oder dynamische Sichtweise entwickeln, sei es in Metaphysik, Physik oder Ethik. Eriugena selbst macht ja schon einen Anfang, wenn er das Universum als ein prozesshafter Gesamtkreislauf beschreibt. Oder denken wir an die schon erwähnte ‚Entdeckung der Natur‘ im 12. Jh., an Thierry von Chartres, der, obwohl er daran festhält, dass die Welt die direkte Ausfaltung der göttlichen Einfaltung ist, die eigene Möglichkeit und Notwendigkeit des Universums untersucht, den geschöpflichen Naturen eine Eigenwirksamkeit zuspricht und daran geht, die Naturvorgänge zu untersuchen.<sup>249</sup> Oder, weiter im 13. Jh., wie Albertus Magnus in Kommentaren und Traktaten die aristotelische ‚Physik‘ rezipiert, die darin enthaltene Theorie der Bewegung untersucht und, obwohl er dem platonischen ‚Timaios‘ sowie dem neuplatonischen ‚Liber de Causis‘ verpflichtet bleibt, ein Verständnis der Natur entwickelt, gemäß dem die Naturvorgänge in eigener Ursächlichkeit auf natürliche Weise ablaufen.<sup>250</sup>

Zu denken ist auch an Thomas von Aquin, bei dem das Universum zuweilen als statischer Ordo erscheint und die Substanz ganz einfach als Zusammensetzung von Form und Materie, der aber dann doch wie kein Zweiter sich um eine Synthese von christlichem Schöpfungsgedanken und aristotelischer Physik bemüht hat.<sup>251</sup> Sein diesbezüglich wichtigstes Werk: ‚De potentia‘, kann durchaus als eine mittelalterliche Reformulierung und Weiterentwicklung der dynamischen Ontologie des Aristoteles bezeichnet werden. Dies angemessen herauszustellen, erfordert eine eigene Untersuchung. Ich konzentriere mich auf Cusanus, der nicht so sehr durch die aristotelischen Schriften selbst hindurch

249 Ausführlich in: Speer, Die entdeckte Natur, S. 221–288.

250 Im Überblick bei: Honnefelder, Ludger, Die philosophiegeschichtliche Bedeutung Alberts des Großen, in: Subsidia Albertina, Bd. I: Albertus Magnus und die Anfänge der Aristoteles-Rezeption im lateinischen Mittelalter. Von Richardus Rufus bis zu Franciscus de Mayronis, hg. von Honnefelder, Ludger u. a., Münster 2005, S. 249–279.

251 Ausführlich in: Aertsen, Jan, Nature and Creature. Thomas Aquina's Way of Thought (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters XXI), Leiden 1988.

zu einer dynamischen Ontologie gefunden hat, sondern eher im Ringen mit den patristischen und neuplatonischen Vorgaben.

Aber auch die Bemühungen der franziskanischen Denker Ende des 13. und des 14. Jh. um eine Rezeption und Weiterentwicklung der aristotelischen Theorie von Materie und Form, sowie der vielen Themen der ‚Physik‘, worunter auch die Bewegung fällt, kann man hier anführen. Im Hinblick auf eine dynamische Ontologie kann man zwar bei diesen Autoren einen Rückschritt hinter Thomas ausmachen. Während Thomas nämlich getreu der aristotelischen Bewegungslehre der Materie keinen eigenständigen ontologischen Status zuspricht,<sup>252</sup> vertreten Petrus Aureoli, Johannes Duns Scotus und viele Skotisten, wie Franziskus von Marchia, eine positive Setzung der *prima materia*, die sich zwar gegenüber der Form in reiner Möglichkeit befindet, in ihrem eigenen Sein jedoch trotzdem schon eine gewisse Wirklichkeit ausmacht.<sup>253</sup> Diese Sichtweise kann natürlich der Inhärenztheorie der Form einen gewissen Vorschub leisten und zu einer statischen Metaphysik führen, nach der Substanzen aus Form und Materie als ihren Teilen zusammengesetzt bestehen. Andererseits entwickeln diese Autoren eine neue Theorie der Individualität, gemäß der die Materie nicht als Individuationsprinzip gilt, und können so dem Essentialismus, der seit der neuplatonischen Identifizierung der *ousia* mit dem allgemeinen Wesen in der abendländischen Philosophie sein Unwesen treibt, den Kampf ansagen.

Auch in anderen philosophischen Disziplinen hat das Mittelalter dynamisches Denken hervor gebracht. Am Rande der problembehafteten Metaphysik von Materie und Form haben sich viele Nischen für eine prozesshafte Sicht aufgetan, nicht nur innerhalb der aristotelischen Kosmologie oder Physik, wie etwa die Impetustheorie,<sup>254</sup> sondern auch in anderen Bereichen, wie z.B. die dynamische Erkenntnislehre von Petrus Johannes Olivi<sup>255</sup> oder die Dynamisierung der Ethik, Politik und Anthropologie bei Wilhelm von Ockham, die er durch eine Höhergewichtung des menschlichen Willens und der Steigerung der Autonomie des menschlichen Handelns erreicht,<sup>256</sup> obwohl seine Me-

---

252 Vgl. Petagine, Antonio, *Matière, corps, esprit. La notion de sujet dans la philosophie de Thomas d'Aquin* (Vestigia 39), Fribourg/Paris 2014, S. 29–40.

253 Ausgearbeitet in: Suarez-Nani, Tiziana, *La Matière et l'esprit. Études sur François de la Marche* (Vestigia 41), Fribourg/Paris 2015, S. 3–44; Duba, William O., *Aristotelian Traditions in Franciscan Thought: Matter and Potency according to Scotus and Auriol*, in: *The Origins of European Scholarship, The Cyprus Millennium International Conference*, hg. von Taifacos, Ioannis, Stuttgart, S. 147–161.

254 Das Standardwerk hierzu: Wolff, Michael, *Geschichte der Impetustheorie. Untersuchungen zum Ursprung der klassischen Mechanik*, Frankfurt 1978.

255 Dargestellt in: Krömer, Alfred, *Potenzienhierarchie und Dynamismus des Geistes. Ein Beitrag zur Erkenntnismetaphysik des Petrus Johannis Olivi (1248/49–1298)*, Freiburg im Breisgau 1974.

256 Dies die grundlegende These in: Achtner, Wolfgang, *Vom Erkennen zum Handeln. Die Dynamisierung von Mensch und Natur im ausgehenden Mittelalter als Voraussetzung für die Entstehung naturwissenschaftlicher Rationalität* (Religion, Theologie und Naturwissenschaft 12), Göttingen 2008.

taphysik von der Einzelsubstanz beherrscht wird und seine Physik die Bewegung als Sukzession diskreter Zustände beschreibt.<sup>257</sup>

### VI.3.3 Eine Reorganisation der prozessphilosophischen Philosophiegeschichte

All diese Ansätze kommen in der Philosophiegeschichte der aktuellen Prozessphilosophie nicht in den Blick. Wenn wir das Standardwerk von Rescher als Maßgabe nehmen, scheint die mittelalterliche Philosophie insgesamt jedenfalls keinen wesentlichen Beitrag für die historische Genese der Prozessphilosophie zu liefern. Bei den Prozessphilosophen der ersten Stunde sind die Scholastiker zwar noch präsent, werden aber nicht wegen ihres Prozessdenkens herangezogen. Wir haben bei Peirce gesehen, dass er im Realismus des Scotus eine Chance sieht und sich selbst gar in die skotistische Tradition einreicht, deren Hylemorphismus aber in scharfer Ablehnung als Substantialismus verwirft.

Doch eigentlich kann man Rescher nicht vorwerfen, er missachte grundlos eine gesamte philosophiegeschichtliche Epoche. Er hat Kriterien, die vorhanden sein müssen, damit man eine Theorie als prozessual bezeichnen kann. Und wenn die Substanzunabhängigkeit des Prozesses oder gar die reine Bewegtheit zu diesen Kriterien gehören, wird er in der Tat vermutlich keine mittelalterliche Theorie finden, die diesen genügt. Wenn wir aber zulassen, dass die Substanz innerhalb der Prozessphilosophie eine tragende und begründende Rolle übernehmen kann, ja dass gerade dadurch erst eine wirkliche dynamische Philosophie erwächst, dann sieht die Sache anders aus. Dann erhält nämlich die aristotelische Theorie der Bewegung ein stärkeres Gewicht, ebenso ihre mittelalterliche Rezeption. Doch es zeigt sich noch ein Weiteres. Denn selbst sogenannte Substanzphilosophien kommen wieder in den Blick, sofern diese nämlich einen Substanzbegriff verwenden, der nicht im Widerspruch zum Bewegungsbegriff steht, Theorien also, welche die Substanz weder eindeutig als Einzelding fixieren noch als allgemeines Wesen.

Anhand meiner bisherigen Ergebnisse schlage ich deshalb eine Anpassung des Rasters vor, mit dem Rescher die Einteilung von Substanz- und Prozessphilosophie vornimmt:<sup>258</sup>

		Substanzphilosophie		Prozessphilosophie	
		primär	prioritär	prioritär	primär
ontia	für sich als Ding	aktuell: Parmenides	potentiell: Demokrit		
	im und als Prozess			potentiell: Empedokles	aktuell: Heraklit

257 Vgl. Maier, Anneliese, Studien zur Naturphilosophie der Spätscholastik, Bd. I: Die Vorläufer Galileis im 14. Jahrhundert (Raccolta di Studi e Testi 22), Roma 1949, S. 16–18.

258 Vgl. oben, S. 114.

Zunächst nehme ich den Begriff der Substanz nicht als Gegenbegriff zu dem des Prozesses, sondern bringe beide Begriffe in einen Zusammenhang, einerseits über den Begriff der *ousia* bzw. des Wesens, der die Substanz als Einzelding in ihrer Veränderlichkeit fassen kann; und andererseits über die Unterscheidung von Möglichkeit und Wirklichkeit, weil man durch sie die Bewegung auf die Wirklichkeit jener Substanz beziehen kann.

Das Raster Reschers wurde oben schon besprochen, hier beschränke ich mich auf die Erklärung meiner Anpassung. Dabei übernehme ich die Namen der vier Vorsokratiker, im Bewusstsein, dass es sich nur um Etiketten handelt, um einen schnelleren Überblick zu haben. Grundlegend ist die Unterscheidung der *ousia*, die für sich besteht, von der *ousia* im Prozess. Besteht die *ousia* für sich als Ding, liegt Substanzphilosophie vor, wenn sie der Prozess selbst ist, Prozessphilosophie. Wenn wir die *ousia* als Einteilungskriterium verwenden, weil sie den Prozess nicht als Gegensatz ausschließt, macht es natürlich keinen Sinn, sie wieder in Wirklichkeit mit dem Ding zusammenfallen zu lassen oder gar mit dem Prozess selbst. In dieser Perspektive erweisen sich die beiden reduktionistischen Positionen als ziemlich abwegig und es wäre Nonsens ihnen tatsächlich Parmenides oder Heraklit zuzuordnen. Wenn die *ousia* schon aktuell das Ding ist, kann sie nicht mehr den Prozess umfassen, der auf das Ding zurückgeführt werden soll, und umgekehrt. Anders sieht es aus, wenn man sagt, dass die *ousia* für sich nur potentiell als Ding besteht, dann ist nämlich eine Bewegung nötig, damit das Ding in Wirklichkeit ist, wobei die *ousia* für sich bestehen bleibt, gerade so wie bei Demokrit die für sich seienden Atome durch ihre Bewegung die Dinge entstehen lassen. Umgekehrt bedeutet eine *ousia*, die nur potentiell als Prozess im Prozess selbst ist, dass der Prozess die *ousia* als Zielpunkt gegenüber hat, die nicht anders verwirklicht wird als durch eben diesen Prozess, wie bei Empedokles die elementare Zusammensetzung durch die Bewegungen von Liebe und Streit zustande kommt.

		Substanzphilosophie		Prozessphilosophie	
		primär	prioritär	prioritär	primär
<i>ousia</i>	für sich				
	als Ding	aktuell: Parmenides	potentiell: Demokrit		
	als allg. Wesen		aktuell: Neuplatonismus	potentiell: Whitehead	
	als Logos		aktuell: Idealismus	potentiell: Rescher	
im Prozess			potentiell: Empedokles	aktuell: Heraklit	
	als Prozess				

Rescher erweitert dann das prozessphilosophische Grundmodell in seinem eigenen Ansatz, indem er jenen Zielpunkt nicht im Prozess selbst ansetzt, sondern in der Erkenntnis bzw. im *logos*. Die *ousia* bleibt dabei immer noch auf die Verwirklichung des Prozesses angewiesen, ihre Wirklichkeit selbst liegt aber im Erkennen und nicht im Prozess selbst.

Mit Weekes haben wir gesehen, dass eine solch prioritäre Stellung des Prozesses gegenüber einer primären eine gewisse Transzendierung bedeutet, sofern der Zielpunkt des Prozesses jenseits in der Erkenntnisordnung liegt. Die Frage ist dann, ob die *ousia*, sofern sie als *logos* potentiell im Prozess ist und aktuell im menschlichen Geist, nun als Begriff selbst, d. h. innerhalb der Erkenntnisordnung, in Wirklichkeit ist oder in Möglichkeit. Rescher entscheidet sich für Letzteres und will sich damit vom Idealismus abgrenzen, bei dem Ersteres zutrifft. Die Begriffe als Begriffe kommen für Rescher nämlich durch epistemische Prozesse zustande, bleiben also im Sinne der Prozessphilosophie *ousia* im Prozess, während im Idealismus die Prozessphilosophie in die Substanzphilosophie umkippt, da der Begriff für sich schon in der Wirklichkeit des menschlichen Geistes besteht und der Prozess sich ganz nach diesem transzendenten Ziel richtet.

Auf der anderen Seite kann man auch innerhalb der Substanzphilosophie eine gewisse Transzendierung vornehmen, wenn man nämlich die *ousia* nicht als Ding, sondern als allgemeines Wesen nimmt. Wiederum stellt sich die Frage nach dem Verhältnis zum Prozess, d. h. ob diese *ousia* für sich als Wesen in Wirklichkeit besteht oder in Möglichkeit. Die erste Variante können wir im Neuplatonismus wiedererkennen: Der Seinsbereich des Dinglichen mag insgesamt prozesshaft sein, das Bestimmende liegt im allgemeinen Wesen als Prinzip und Ziel schon in der Wirklichkeit des *nous* voraus. Die zweite Variante hingegen, die wir bei Whitehead vorfinden, schlägt um in die Prozessphilosophie. Wenn die *ousia* nämlich für sich als Wesen nur potentiell besteht bzw. in den allgemeinpotentiellen zeitlosen Gegenständen Whiteheads, wird sie abhängig von einem Prozess, durch den sie erst verwirklicht wird.

Im Durchgang durch die einzelnen Varianten habe ich oben zugeben müssen, dass ihnen allen eines gemeinsam ist, ihr letztlches Enden im reduktiven Substantialismus. Bei Whitehead und Rescher konnte ich aufzeigen, dass eine einseitige Priorisierung des Prozesses früher oder später zur reinen Bewegtheit führt, die sich dann letztlich selbst substantialisiert. Doch wieso fallen die jeweiligen Priority-Varianten zurück in die Primacy-Varianten? Nach meiner Analyse der einzelnen Varianten kann ich die Frage wie folgt beantworten: Beim Neuplatonismus und bei Whitehead, so gegensätzlich sie sind, so haben sie dennoch gemeinsam, dass ihr allgemeines Wesen, ob nun wirklich oder potentiell, all das, was im Dinglichen ist und geschieht, in Koinzidenz einfaltet. In der neuplatonischen Koinzidenz wird der bedeutungslose Prozess des Seienden auf das Wesen der Hypostasen zurückgeführt; und bei Whitehead reduziert sich alles Prozesshafte auf den einen göttlichen Prozess der Selbstentfaltung zeitloser Gegenstände, weil jede reale Potentialität mit der allgemeinen koinzidiert. Beim Idealismus und bei Rescher hingegen kommt es zu einer Koinzidenz von Sein und Erkennen, so dass sich alles auf ein Erkenntnis-Apriori reduziert, was Rescher als reine Bewegtheit epistemischer Prozesse fasst. Wie wir gesehen haben, spricht Rescher ausdrücklich von einem ‚epistemischen Reduktionismus‘.

Deshalb sehe ich eine weitere Variante, bei der die *ousia* das Wesen ist, nun aber nicht mehr als das neuplatonische, allgemeine Wesen, das seins-immanent bleibt, sondern als überseiend, so dass jede Koinzidenz mit dem dinglichen oder allgemeinen Sein aus-

		Substanzphilosophie		Prozessphilosophie	
		primär	prioritär	prioritär	primär
<i>ousia</i>	für sich				
	als Ding	aktuell: Parmenides	potentiell: Demokrit		
	als allg. Wesen		aktuell: Neuplatonismus	potentiell: Whitehead	
			Patristik  Aristoteles		
	im Prozess		aktuell: Idealismus	potentiell: Rescher	
	als Logos			potentiell: Empedokles	
	als Prozess				aktuell: Heraklit

geschlossen bleibt. Diese Variante finden wir bei Augustinus und Dionysius vor. Das Entscheidende hierbei ist nun, dass dieser Überstieg durch eine Hinwendung zum Prozessdenken zustande kommt. Denn die überseiende *ousia* ist hier nichts anderes als der überseiende göttliche Logos, also gerade das, was innerhalb einer Prozessphilosophie den transzendenten Zielpunkt der Seinsprozesse bilden kann.

Aber auch bei der *ousia* als Logos ergibt sich eine weitere Variante, nämlich die aristotelische. Sie hat den Vorteil, dass sie die Koinzidenz der Seins- mit den Erkenntnisprozessen vermeidet, indem sie den Logos nicht im transzendenten menschlichen Geist ansetzt, sondern im Sein selbst. So kann die *ousia* als der den Prozess übersteigenden Zielpunkt des Prozesses tatsächlich im Seinsprozess wirksam sein und gerät umgekehrt nicht in die Abhängigkeit von epistemischen Prozessen. Auch hier gibt es eine Hinwendung zur gegenüberliegenden Substanzphilosophie, sofern bei Aristoteles der seinsimmanente, aber trotzdem den Prozess übersteigende Logos, nichts anders ist als das Wesen, nun aber nicht als das allgemeine Wesen in einem transzendenten *nous*, sondern individuell im konkreten Sein.

Wenn wir also das Einteilungsraster Reschers in dieser Erweiterung aufstellen, ergibt sich zwischen der Substanz- und Prozessphilosophie eine weitere Möglichkeit, nämlich die der gegenseitigen Priorität, einmal prävalent prozesshaft bzw. aristotelisch, ein andermal prävalent substanzhaft bzw. patristisch. Natürlich bin ich nicht der Meinung, dass meine erweiterte Aufstellung des Rasters erschöpfend wäre oder dass sie als philosophiegeschichtliches Schema ausreichen würde. Sie mag auf den ersten Blick wie eine Spielerei wirken. Aber die Konfrontation der modernen Prozessphilosophen mit den antiken Traditionen ist weder beliebig noch gekünstelt. Ausgehend von den Problemen der Prozessphilosophie kann die antike Begrifflichkeit, in der diese Probleme formuliert sind, historisch untersucht werden. Das Konzept einer gegenseitigen Priorität von Substanz und Prozess als Resultat einer solchen Untersuchung rechtfertigt es

dann, die Kriterien zu erweitern, nach denen man Philosophien als prozesshaftes Denken ausweisen kann. Jeder mittelalterliche aristotelische oder dyonisch-augustinische Ansatz etwa, der es vermeidet, in einen neuplatonischen Essentialismus zu verfallen, kann hier genannt werden.

Aber meine Erweiterung soll nicht nur die Philosophie des Mittelalters vor den Prozessphilosophen rehabilitieren, sondern soll ebenso eine Chance für die Prozessphilosophie selbst aufzeigen. Die gegenseitige Priorität von Substanz und Prozess vermeidet die Koinzidenzen und Reduktionen und ermöglicht so erst eine Philosophie, die den Prozess bis zum Letzten durchhalten kann. Insbesondere an einer Theorie, die das Augustinische und Aristotelische aufnimmt, als solche ausarbeitet und deren jeweilige Prävalenz von Substanz oder Prozess zu einer noch tieferen Synthese der gegenseitigen Priorität verbindet, d. h. zu einer dynamischen Ontologie, müsste die Prozessphilosophie das stärkste Interesse haben.



## VII Nicolaus Cusanus innerhalb seiner Traditionen

### VII.1 Seine Quellen

#### VII.1.1 Das Karussell der philosophischen Traditionen

In welchen philosophischen Traditionen steht Cusanus und von welchen wendet er sich ab? Diese Frage steht am Anfang wie am Ende jeder Cusanus-Interpretation. Die Cusanus-Forscher sind von ihr fasziniert, genauso wie sie von ihr überfordert sind. Sie ist der Grund, wieso Cusanus für die Philosophiegeschichte so interessant ist, und gleichzeitig der Grund, wieso er so schwer in diese Philosophiegeschichte einzuordnen ist. Dies gilt natürlich auch für unsere Begriffsgeschichte. Deshalb will ich kurz zusammenfassen, welche Antworten die Cusanus-Forschung auf die Frage nach den Traditionen im cusanischen Denken bereit hält.

Dabei ist durch die Geschichte der Cusanus-Forschung durchaus eine gewisse Kontinuität festzustellen. Ich nehme dazu exemplarisch zwei Arbeiten aus zwei verschiedenen Jahrhunderten: Das erste Beispiel stammt von Joseph Lenz. Im Schlusskapitel seiner Arbeit über die ‚*Docta ignorantia*‘ von 1923 untersucht er die mittelbaren und unmittelbaren Quellen des Cusanus.<sup>1</sup> Wer aber darin eine Ordnung der Quellenlage zu eindeutigen Traditionslinien erwartet, in die hinein das cusanische Denken gesetzt ist, wird enttäuscht. Vielmehr bringt Lenz eine Auflistung von verschiedensten antiken, patristischen und mittelalterlichen Philosophen, die eher einem Karussell der Traditionen gleicht als deren Darstellung in geraden Linien. Zwar findet er tatsächlich eine Traditionslinie von „in platonisch-augustinisch-mystischer Richtung liegenden Philosophen“, die aber wieder durchbrochen wird durch die Erkenntnis, dass „Cusanus seiner Grundanschauung nach Scholastiker war“ und in aristotelischer Tradition steht. Bei der enorm breiten Quellenlage bleibt Lenz also nichts anderes übrig, als die gesamte Philosophie des Mittelalters in die zwei Linien von Platonismus und Aristotelismus zu pressen, um sie dann von Cusanus „in neuer Synthese zusammenfassen“ zu lassen. Doch die eindeutige Zuordnung der einzelnen Quellen zu diesen beiden Traditionen kann natürlich nicht gelingen, das Karussell dreht sich weiter. Und so kommt Lenz zum Ergebnis, dass Cusanus über den Traditionen steht: er „beherrschte die gesamte Literatur der Vorzeit“, was aber nicht „bloß Kompilation fremder Gedanken“ meint oder „bloß Reproduktion

---

<sup>1</sup> Vgl. Lenz, Joseph, *Die docta ignorantia oder die mystische Gotteserkenntnis des Nikolaus Cusanus in ihren philosophischen Grundlagen* (Abhandlungen zur Philosophie und Psychologie der Religion 3), Würzburg 1923, S. 101–129.

angeeigneten Stoffes“, vielmehr hat sie durch Cusanus eine „höchst eigene Gestaltung“ erfahren.<sup>2</sup>

Als zweites Beispiel dient mir die jüngste deutschsprachige Einleitung zu Cusanus von Thomas Leinkauf. Die Ausgangslage ist hier natürlich eine andere. Leinkauf kann auf eine jahrzehntelange Forschung der cusanischen Quellen zurückgreifen. Dennoch bietet er uns in etwas kürzerer Form dasselbe Karussell der Traditionen wie Lenz.<sup>3</sup> Überspitzt könnte man sagen, dass die Cusanus-Forschung in der Zwischenzeit v. a. die Fußnoten wissenschaftlich aufbereitet hat, während die Informationen im Haupttext dieselben geblieben sind. Zwar stellt es für Leinkauf als Forscher des 21. Jahrhunderts kein Problem dar, dass bei Cusanus keine eindeutige Traditionslinie maßgeblich ist, er kann die antiken, patristischen und mittelalterlichen Quellen einfach nebeneinander stehen lassen. Die ‚-ismen‘ gibt es bei ihm aber weiterhin: Platonismus, Neuplatonismus, Realismus, Nominalismus, Lullismus, Mystik, aristotelische Schule. Damit dieses Karussell dann doch irgendwie zum Stehen kommt, wählt Leinkauf denselben Ausgang wie Lenz. Er sieht im cusanischen Denken grundsätzlich einen „Rückgriff [...] auf den Neuplatonismus, auf Eriugena, auf die Schule von Chartres“ jedoch „in mehr oder weniger intensiver Auseinandersetzung“ mit der aristotelischen Philosophie,<sup>4</sup> und zwar in „Freiheit und Souveränität“ gegenüber den Traditionen, die „aus der überlegenen Position und Kraft der intellektuellen Einsichten herrührt“: ein Ineinander von „Traditionsbewusstsein und genialer Innovation“.<sup>5</sup>

In der Tat können wir einen Konsens der Forschung ausmachen, demgemäß Cusanus seine Schriften eigenständig, d. h. „fast ganz außerhalb des universitären Rahmens“ verfasst hat,<sup>6</sup> und man ihn nicht den spätmittelalterlichen Schulen des Thomismus, Skotismus, Albertismus, Averroismus oder Nominalismus zuordnen kann. Bestimmend für sein Denken sind nicht die Kontroversen zwischen diesen Schulen, auch nicht die spätmittelalterlichen Auseinandersetzungen zwischen *via antiqua* und *via moderna* oder zwischen Realismus und Nominalismus, vielmehr gilt für Cusanus: „Kein anderes Alternativ-Paar seiner Zeit hat dessen Werk so stark bestimmt wie das von Platonismus-Aristotelismus“.<sup>7</sup> Die Frage ist dann, um welchen Platonismus und Aristotelismus es sich handelt, durch welche philosophischen Traditionen vermittelt, und das Karussell

---

2 Lenz, *Die docta ignorantia*, S. 104–105, 128–129.

3 Vgl. Leinkauf, Thomas, *Nicolaus Cusanus. Eine Einführung* (Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft XV), Münster 2006, S. 24–27.

4 *Ibid.*, S. 26.

5 *Ibid.*, S. 23–24.

6 Hoenen, Maarten J. F. M., *Thomismus, Skotismus und Albertismus. Das Entstehen und die Bedeutung von philosophischen Schulen im späten Mittelalter*, in: *Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter* 2 (1997), S. 102.

7 Senger, Hans Gerhard, *Aristotelismus vs. Platonismus. Zur Konkurrenz von zwei Archetypen der Philosophie im Spätmittelalter*, in: *Aristotelisches Erbe im arabisch-lateinischen Mittelalter. Übersetzungen, Kommentare, Interpretationen*, hg. von Zimmermann, Albert (*Miscellanea Mediaevalia* 18), Berlin/New York 1986, S. 55.

*eppur si muove*. Die Cusanus-Forschung kennt drei sich ergänzende Ansätze, um hier etwas Ordnung in die Quellenlage zu bringen:

1. Biographisch: Man kann zunächst versuchen, die Quellen des Cusanus anhand dessen Lebensstationen zu gewichten. Es ist nicht abwegig anzunehmen, dass Cusanus an den Studienorten, wo er sich jahrelang aufgehalten hat, sich jeweils mit den dortigen Magistern und vorherrschenden Lehren auseinander gesetzt hat. Die Durchführung dieses Ansatzes kann man etwa bei Maurice de Gandillac finden. Er unterscheidet fünf solcher Stationen:

- 1416 Rechts-Studium in Heidelberg: ockhamistisches Milieu, *via moderna*
- 1417 Rechts-Studium in Padua: averroistischer Einfluss
- 1423 Philosophisch-theologisches Studium in Köln: im Kontakt mit einem neuplatonischen Aristotelismus, Eckhart und den sogenannten Albertisten
- 1437 Konstantinopel und Konzil von Ferrara-Florenz: Bessarion und die byzantinischen Delegierten, purer Platonismus und purer Aristotelismus
- Schreibtätigkeit ab 1440: eigener Ausgleich zwischen Platonismus und Aristotelismus

Nach Gandillac wächst Cusanus also innerhalb der aristotelisch-scholastischen Tradition auf, zuerst in ihrer nominalistischen Richtung, dann unter dem Einfluss des norditalienischen Aristotelismus', den man aufgrund seiner Hochschätzung der Kommentare des Averroes mit der Etikette des ‚Averroismus‘ versehen hat. Sein Interesse gilt aber der (neu-)platonischen Tradition, auf die er erst später in Köln und bei den Byzantinern trifft. Er findet sie sowohl bei vorscholastischen Autoren als auch in der scholastischen Richtung, die sich auf Albertus Magnus beruft. Zu den Platonikern rechnet Gandillac u. a.: Platon, Proklus, Dionysius, Eriugena, Avicenna und Meister Eckhart.<sup>8</sup>

2. Bibliographisch: Wir können aber auch bei der Handschriftensammlung<sup>9</sup> des Cusanus beginnen, die sich noch heute in der Bibliothek des von ihm gestifteten Hospitals in Bernkastel-Kues befindet. Man kann dort untersuchen, welche philosophischen-theologischen Schriften er besaß, und welche davon er tatsächlich benutzte. Übersicht-lich und gründlich, aber ohne Anspruch auf Vollständigkeit, finden wir diesen Ansatz bei Pauline Moffitt Watts vor. In meiner eigenen Zusammenfassung davon findet Watts folgende Gruppen von Schriften:

---

8 Vgl. Gandillac, Maurice de, *Platonisme et aristotélisme chez Nicolas de Cues*, in: *Platon et Aristote à la renaissance*, XVI<sup>e</sup> colloque international de Tours (De Pétrarque à Descartes XXXII), Paris 1976, S. 9–14.

9 Katalogisiert in: Marx, Jakob, *Verzeichnis der Handschriften-Sammlung des Hospitals zu Cues bei Bernkastel a./Mosel*, Trier 1905.

- Patristik, v. a. Augustinus
- Albertisten: Albertus Magnus, Heymericus de Campo (und durch ihn Raimundus Lullus)
- Franziskaner und Zugewandte, u. a. Bonaventura, Heinrich von Gent, Johannes Duns Scotus, Franciscus de Mayronis, Petrus Aureoli, Thomas Bradwardine
- Aristoteles, einzelne Aristoteleskommentare und Thomas von Aquin
- Platoniker: Platon, Proklos, Dionysius, Eriugena, Thierry von Chartres, Plethon
- Mystiker, v. a. Meister Eckhart
- Nominalisten: Jean Gerson
- Griechische und römische Klassiker (nicht in der Bibliothek, verloren oder verstreut)

Im Anschluss an Theo van Velthoven gibt Watts dann Hinweise zu den Gebrauchsspuren der Schriften, wie etwa dem äußeren Zustand oder den Anmerkungen, die Cusanus in die Schriften hinein geschrieben hat. Sie kommt zum Schluss: Am meisten behandelt hat Cusanus Augustinus, die Platoniker, die Mystiker und die sogenannten Albertisten, während die große Gruppe der franziskanischen Schriften sowie die von Aristoteles, Thomas und Gerson nur selten Gebrauchsspuren oder Anmerkungen aufweisen. Während Gandillac mehr von einem Ausgleich zwischen Platonismus und Aristotelismus spricht, sieht Watts demnach ein klares Übergewicht der (neu-)platonischen Quellen.<sup>10</sup>

3. Werkgenetisch: Die aussichtsreichste Methode aber ist der Aufweis der Quellen in den cusanischen Schriften selbst, um dann ihre Gewichtung für jede Schrift oder Schriftengruppe getrennt vorzunehmen. Auf diese Weise verfährt Kurt Flasch in seiner werkgenetischen Untersuchung zu Cusanus. Seine diesbezüglich umfangreichen Analysen können wir in Hinsicht auf die groben Linien von Platonismus und Aristotelismus, und beschränkt auf vier Hauptwerke, wie folgt zusammenfassen: Dionysius, Eriugena, Thierry, Eckhart und Lullus bleiben durchgehend ausgesprochen oder unausgesprochen die wichtigsten Quellen für das Denken des Cusanus. Dazu gesellen sich noch Albertus Magnus und Proklos. Hier ist nun aber eine Entwicklung festzustellen. Während Albertus in ‚De docta ignorantia‘ (1440) sehr präsent ist, wird in ‚De coniecturis‘ (ca. 1442) proklisches Gedankengut aufgenommen, das dann in ‚Idiota de mente‘ (1453) bestimmend wird und den ehemals verwendeten Albertus in den Hintergrund drängt.<sup>11</sup> Schließlich erscheint ‚De beryllo‘ (1458) als eine Schrift des reiferen Stadiums, in der

<sup>10</sup> Vgl. Watts, Pauline Moffitt, Nicolaus Cusanus. A Fifteenth-Century Vision of Man (Studies in the History of Christian Thought XXX), Leiden 1982, S. 14–24.

<sup>11</sup> Vgl. Flasch, Kurt, Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung, Vorlesungen zur Einführung in seine Philosophie, Frankfurt am Main 1998, S. 120, 152–153, 274.

Cusanus die bisherige Entwicklung seines Denkens systematisch einholt und durch eine kritische Betrachtung der philosophischen Traditionen seine eigene Position festigt. Seine bestimmende Quelle wird der Parmenides-Kommentar von Proklos, nicht ohne die platonische Tradition zu kritisieren, aber ebenso präsent sind wiederum die Schriften von Albertus Magnus sowie neu die ‚Metaphysik‘ des Aristoteles. Die beiden letzteren gelten Cusanus als Autoritäten, werden von ihm gewürdigt, aber auch kritisiert und letztlich im Hinblick auf eine Erneuerung der Philosophie überwunden.<sup>12</sup>

### VII.1.2 In und gegen Albertus

In der Zusammenschau dieser drei Ansätze kommt ein Gemeinsames zum Vorschein. Albertus und die von ihm abhängenden Autoren erscheinen als der Knackpunkt, wenn es darum geht, Cusanus durch Quellenforschung in bestimmte philosophische Traditionen einzuordnen. Wenn man nämlich Cusanus aufgrund seiner Quellen mehrheitlich als einen neuplatonischen Denker charakterisiert, der zwar für seine eigenständige Position auch den Platonismus kritisiert, der sich jedoch v. a. von der aristotelisch geprägten Scholastik abheben will, so zeigt die Quellenlage auch, dass für letzteres eigentlich nur die albertinische Scholastik in Frage kommen kann. Nun aber spricht Gandillac beim Albertismus von einem neuplatonischem Aristotelismus, Watts rechnet ihn gar nicht unter die Aristoteliker der cusanischen Quellen und Flasch sieht, dass Albertus für Cusanus nicht nur ein Kommentator von aristotelischen Werken ist, sondern ebenso der Autor eines Kommentars zu ‚De divinis nominibus‘ von Dionysius sowie der Schrift ‚De intellectu et intelligibili‘, worin Albertus „als Mann einer *intellectus*-Spekulation“ erscheint.<sup>13</sup>

Und so gibt es eine weitere Möglichkeit für die cusanische Quellenforschung, das Karussell der philosophischen Traditionen zum Stehen zu bringen, nämlich nicht indem man es anhaltet, sondern indem man es gleichsam einem Kreisel im Ganzen als stehend betrachtet und die sich wechselnden Quellen unter der einen gemeinsamen Klammer der albertinischen Tradition vorbeiziehen lässt. In diese Richtung weisen die Arbeiten von Rudolf Haubst zum Thema. Ohne die „Quellenanalyse auf singuläre Abhängigkeiten“ reduzieren zu wollen, zeigt er auf, dass das Denken von Albertus, Eckhart und Heymericus grundsätzlich die geistige Heimat des Cusanus ist. „Die intensive Verwurzelung von Meister Eckhart und Heymeric in Sprache und Geistesgut von Albert“ setzt er dabei als gesichertes Ergebnis der Forschung voraus.<sup>14</sup>

Wenn man bei diesen drei Denkern von einem ‚Albertismus‘ spricht, meint das natürlich nicht dasselbe, wie wenn man von den Schulen des Thomismus oder Skotismus spricht, sei es als Ordensschulen des 13./14. Jahrhunderts, sei es als Universitätsschulen

<sup>12</sup> Vgl. *ibid.*, S. 447–448, 465–470, 477–478.

<sup>13</sup> *Ibid.*, S. 274, 447.

<sup>14</sup> Haubst, Rudolf, Albert, wie Cusanus ihn sah, in: Albertus Magnus Doctor Universalis 1280/1980, hg. von Meyer, Gerbert und Zimmermann, Albert (Walberberger Studien, philosophische Reihe 6), Mainz 1980, S. 171–172.

des 15. Jahrhunderts. Nach Maarten Hoenen ist diesen jeweils ein bestimmtes analytisches Instrumentarium eigentümlich, wodurch sie sich in ihrer gemeinsamen scholastischen Methode unterscheiden, sowie eine bestimmte Auslegungstradition, gemäß der ein gemeinsamer fester Corpus von Texten unterschiedlich ausgelegt wird, nämlich aus der autoritativen Perspektive von Thomas bzw. Scotus als ihrem jeweiligen Schulpaupt.<sup>15</sup> In der Form einer solchen Schule gibt es den Albertismus höchstens als Lehrrichtung an den Universitäten des 15. Jahrhunderts, die vielfach an von Magistern geführten „Bursen oder Internate für Studenten gekoppelt war“. So gab es beispielsweise in Köln eine albertistische Burse, die offensichtlich mit einer thomistischen Burse rivalisiert hatte.<sup>16</sup>

Es ist nun anzunehmen, dass Heymericus diesem Albertismus von Köln zugehört hatte. Er wirkte in den 20er Jahren des 15. Jahrhunderts an der Universität von Köln. Als Albertist zu fassen ist er v. a. „in seiner Schrift *Problemata inter Albertum Magnum et Sanctum Thomam*, das zunächst von Johannes de Nova Domo zu Paris und nun von ihm in Köln unter dem Namen Alberts proklamierte erkenntnistheoretisch-metaphysische System im Vergleich zum Skotismus und auch zum Thomismus zur Überwindung der nominalistischen ‚via moderna‘ mit Verve als konsequenter und effizienter zu erweisen suchte“.<sup>17</sup> Weiter ist anzunehmen, dass Cusanus, der just zu derselben Zeit in Köln studierte hatte, durch Heymericus „stark unter dem Einfluss des universitären Albertismus stand“. Das darf man aber nicht zu eng sehen. Er verfasste „seine Schriften fast ganz außerhalb des universitären Rahmens“.<sup>18</sup>

Der Albertismus erscheint demnach als eine auf die Schriften von Albertus bezogene Denktradition, die eine gewisse Offenheit aufweist und sich deshalb von Universität zu Universität unterscheiden kann, aber auch außerhalb der Bildungseinrichtungen für verschiedene Denker den Boden bereit stellt für eigene Weiterentwicklungen, durchaus auch als alternativer Weg zu den anderen, zerstrittenen Schulen und *viae*. Cusanus selbst in die Denker des Albertismus einzureihen, macht wohl wenig Sinn. Dafür ist er zu wenig in den Streit zwischen den Schulen involviert. Aber er steht auch bei aller Bewunderung für Albertus – man vergleiche dazu seine zustimmenden Marginalien zu den Texten von Albertus<sup>19</sup> – ihm dann doch zu kritisch gegenüber. Hier sieht Flasch ganz richtig, wenn er schreibt, dass Cusanus „die Erneuerung des christlichen Denkens [...] nicht in einer Albert-Renaissance“ sah.<sup>20</sup>

Aus diesen Gründen vertrete ich hier die Meinung, dass der eben geschilderte Albertismus der philosophische Ausgangspunkt des cusanischen Denkens darstellt. Es ist die Denktradition, in der er verwurzelt ist, die er selbst braucht, weiterentwickelt, aber auch kritisiert und schließlich überwindet, ohne dass sie aufhört, sein Ausgangspunkt

15 Vgl. Hoenen, Thomismus, Skotismus und Albertismus, S. 85–88, 94.

16 Vgl. *ibid.*, S. 92–94.

17 Haubst, Albert, wie Cusanus ihn sah, S. 170.

18 Hoenen, Thomismus, Skotismus und Albertismus, S. 102.

19 Vgl. Haubst, Albert, wie Cusanus ihn sah, S. 194.

20 Flasch, Nikolaus von Kues, S. 478.

zu sein. Bei der Beschäftigung mit den verschiedenen Autoren und Traditionen aus Antike und Mittelalter, stellt sie das Licht dar, unter das Cusanus jede neue Quelle zunächst stellt, unter derer Perspektive er sie liest, und über die er manchmal auch hinaus geht, wenn sie ihm zu eng wird. Gemäß dieser Sichtweise ist Cusanus also durch Heymericus mit der albertinischen Tradition von Albertus selbst bis Eckhart vertraut geworden und dann von da ausgehend in Kontakt getreten mit dem Gedankengut von Aristoteles, Dionysius sowie dem ‚Liber de Causis‘, die Albertus selbst kommentiert hatte.

Obwohl Cusanus erst um 1453 ein eigenes Exemplar von Alberts Kommentaren zu Dionysius besaß und wohl die meisten anderen Schriften Alberts, darunter der Kommentar zur ‚Physik‘, auch erst Jahre nach ‚De docta ignorantia‘ zu seiner Bibliothek gestoßen sind,<sup>21</sup> konnte Haubst aufzeigen, wie stark die Kommentare Alberts von Anfang an in der cusanischen Philosophie präsent sind. Die vier wichtigsten Übereinstimmungen sind:<sup>22</sup>

1. Der Leitgedanke der *coincidentia oppositorum*
2. Gott als *esse* und *forma formarum*, Ununterschiedenheit von Sein und Form
3. Der Aufstieg der Potentialität zu fortschreitender Verwirklichung
4. Transzendieren aller Phantasmata bei der Gotteserkenntnis

Doch Haubst sieht damit nicht nur, dass Cusanus innerhalb der albertinischen Tradition steht, sondern auch gegen sie. 1. Beim dionysischen Gedanken der Koinzidenz geht Cusanus über Albertus hinaus, weil er Gott nicht bloß als den Zusammenfall der Ursachen versteht, sondern diese göttliche Identität jenseits des Geltungsbereiches des Widerspruchssatzes setzt, also radikal von allem Geschöpflichen abhebt.<sup>23</sup> Beim 2. Punkt entscheidet sich Cusanus mit Heymericus gegen die Realunterschiedenheit von *esse* und *essentia* der Thomisten, aber zugleich geht er mit Thomas über die Identifizierung Eckharts von Gott und Sein hinaus, wenn er „klipp und klar zwischen Gott als der ‚forma absoluta‘ und den ‚formae rerum‘“ unterscheidet.<sup>24</sup> Bei 3. vermeidet Cusanus gleichzeitig den albertinischen Gedanken der *inchoatio formae* – dies wird gleich das Thema sein. Und bei 4. hält er mit Thomas und gegen Heymericus an einer gewissen Gebundenheit der geistigen Erkenntnis des Menschen an die Sinnlichkeit fest.<sup>25</sup>

Nach 1453 ist in der cusanischen Rezeption des albertinischen Gedankenguts eine zweite Phase auszumachen, die sich von Cusanus’ Studium der Schriften Alberts, v. a. des Kommentars *Super Dionysius divinis nominibus*, erklären lässt. Wichtig wird die

21 Vgl. Haubst, Albert, wie Cusanus ihn sah, S. 181–185.

22 Vgl. *ibid.*, S. 173–177.

23 Vgl. Haubst, Rudolf, Streifzüge in die cusanische Theologie (Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft, Sonderbeitrag zur Theologie des Cusanus), Münster 1991, S. 118–119.

24 Haubst, Albert, wie Cusanus ihn sah, S. 174–175.

25 Vgl. *ibid.*, S. 175–176.

Sicht Alberts über die Mens, insbesondere das „Verständnis des sowohl rezeptiven wie kreativen Verhältnisses des menschlichen Geistes zur Welt“. <sup>26</sup> Haubst fasst die Übereinstimmungen zwischen Albertus und Cusanus in drei Punkten zusammen, auch mit Blick auf die Marginalien zu ‚De divinis nominibus‘, die aus der Hand des Cusanus stammen: <sup>27</sup>

- Transzendierung auf Gott als den Urgrund von allem hin
- Teilhabe der Schöpfung am göttlichen Urbild
- Der erkenntnismetaphysische Aufbau: *deus, intellectus, ratio, sensus*

Diese drei neuplatonisierenden Themen, auf die sich ab 1453 die Philosophie des Cusanus konzentriert, verweisen alle zurück auf Albertus. Jede genetische Interpretation, die im cusanischen Schrifttum einen Übergang von den nördlich-aristotelisch-scholastischen-seinsmetaphysischen Frühschriften zu den südlich-neuplatonisch-humanistisch-geist-/einheitsphilosophischen Schriften des reifen Cusanus sieht, wird also von den Marginalien zum Dionysioskommentar Alberts schon im Keime erstickt. Man sollte bei Cusanus nicht Proklos gegen Albertus ausspielen, so wie es Flasch wohl haben möchte. Die vier Einheiten der Mens: *unitas/deus, intellectus, ratio, sensus*, sind hierfür ein gutes Beispiel. Die Interpretation Flaschs vermittelt uns den Eindruck, dass Cusanus in ‚De coniecturis‘ und ‚Idiota de mente‘ für seine Theorie der viergliedrigen Mens direkt an den „Aufbau des Universums von Proklos“ anknüpft und dass er gerade darin fundamental über ‚De docta ignorantia‘ hinaus geht. <sup>28</sup> Dass Cusanus später in ‚De beryllo‘ den Quarternar Albertus zuschreibt, erscheint dann lediglich als ein Vorwurf, Albertus habe seine neuplatonischen Quellen nicht verstanden. <sup>29</sup>

Demgegenüber hat Haubst eine solche Konstruktion gar nicht nötig. Zwar sieht auch er, dass Cusanus die vier Einheiten bei Proklos gefunden hat. Ja, er selbst ist es gewesen, der die entsprechenden Beweise geliefert hat. <sup>30</sup> Er nimmt aber einfach als das Naheliegende an, dass er von Albertus bzw. von Heymericus her sich überhaupt für den viergliedrigen metaphysischen Aufbau des Proklos interessiert hat und diesen dann später ganz unproblematisch im Dionysioskommentar des Albertus wieder gefunden hat. <sup>31</sup> Das passt zur Arbeitsweise des Cusanus. Ähnliches finden wir bei der cusanischen Lullus-Rezeption vor. Die Forschungen von Eusebio Colomer und Haubst diesbezüglich

---

<sup>26</sup> Haubst, Albert, wie Cusanus ihn sah, S. 189.

<sup>27</sup> Vgl. *ibid.*, S. 191–193.

<sup>28</sup> Flasch, Nikolaus von Kues, S. 150–153, 277.

<sup>29</sup> Vgl. *ibid.*, S. 478.

<sup>30</sup> Vgl. Haubst, Rudolf, Die Thomas- und Proklos-Exzerpte des „Nicolaus Trevernensis“ in Codicillus Strassburg 84, in: Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft 1 (1961), S. 34–35, 48–49.

<sup>31</sup> Vgl. Haubst, Albert, wie Cusanus ihn sah, S. 193.

haben ergeben, dass Cusanus in seiner Kölner Zeit eine Forschungsreise nach Paris unternahm, um Exzerpte von Schriften des Raimundus Lullus anzufertigen. Und beide halten es für wahrscheinlich, dass Heymericus dafür sowohl inhaltlich wie auch organisatorisch eine Vermittlerrolle zukommt.<sup>32</sup>

Am Verhältnis von Cusanus zu Lullus, so wie es Colomer charakterisiert, zeigt sich beispielhaft, wie bei Cusanus Tradition und Kreativität des Denkens zusammen kommen: Er steht durch Heymericus in der albertinischen Tradition, nähert sich aber „dem Lullischen Denken ohne die Vorurteile irgendeiner Schule; er übernimmt es in seiner ursprünglichen Form, um es dann zu überdenken und sich anzueignen.“<sup>33</sup> Somit steht Cusanus nicht nur innerhalb seiner Tradition, sondern verschafft sich in seinen Quellenforschungen ebenso eine Außenperspektive, durch die er sich dann zuweilen auch gegen seine Tradition stellt. In diesem eingeschränkten Sinne kann man also sagen, dass der durch Heymericus vermittelte Albertismus, „jene christlich-platonische Denkrichtung [...] seither die geistige Heimat des NvK gewesen ist“.<sup>34</sup>

### VII.1.3 Platonismus und Aristotelismus

Diese kurzen Ausführungen über die Quellen des Cusanus haben den Zweck zu zeigen, dass (Neu-)Platonismus und Aristotelismus im cusanischen Denken nicht als zwei getrennte Traditionslinien aufeinander prallen. Vielmehr steht Cusanus in einer Tradition, in der beides schon in christlicher Perspektive miteinander verschmolzen ist. Und wenn er sich mehr für die neuplatonischen Elemente und Quellen dieser Tradition interessiert als für die aristotelischen, so bleibt er dennoch in ihr oder auf sie verwiesen, wenn er über sie hinaus geht. Man kann aus Cusanus keinen Renaissance-Humanisten machen, der die Schriften Platons und der Neuplatoniker wiederentdeckt und darauf hin die aristotelische Scholastik bekämpft und hinter sich lässt. Die Quellenlage ist hier eindeutig.

Ebenso wenig kann man Cusanus, jedenfalls was seine Schriften betrifft, unter den Einfluss der byzantinischen Philosophen stellen, die er in Konstantinopel getroffen hat und mit denen er in Italien in Kontakt geblieben ist. Dies wäre noch eine letzte Möglichkeit der Cusanus-Forschung, das Karussell der Traditionen zum Stehen zu bringen. Gandillac spricht vom reinen Platonismus und reinen Aristotelismus, den Cusanus kennengelernt haben soll. Watts kann aber die Byzantiner nur als Übersetzer von Platon oder Aristoteles auflisten, einzig eine lateinische Version von Plethons ‚De fato‘ befindet

---

32 Vgl. Haubst, Rudolf, Der junge Cusanus war im Jahre 1428 zu Handschriften-Studien in Paris, in: Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft 14 (1980), S. 203–204; Colomer, Eusebio, Zu dem Aufsatz von Rudolf Haubst „Der junge Cusanus war im Jahre 1428 zu Handschriften-Studien in Paris“, in: Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft 15 (1982), S. 67–70

33 Ibid., S. 67.

34 Ibid., S. 70.

sich in der cusanischen Bibliothek.<sup>35</sup> Für Flasch gehören Cusanus und seine Philosophie (v. a. nach ‚De docta ignorantia‘) „nicht mehr in die scholastische Kultur“, sondern „in eine kulturelle, auch kirchenpolitische Erneuerungsbewegung, die in Italien zuhause war und um 1420 begann“.<sup>36</sup> Deswegen erscheinen in seiner genetischen Untersuchung die Byzantiner als ein wichtiger Faktor für die philosophische Neuorientierung des Cusanus. Flasch widmet den Byzantinern und ihrer Platon-Aristoteles-Querele ein ganzes Kapitel, worin er über die starken Beziehungen spricht, die Cusanus mit den Byzantinern in Italien hatte.<sup>37</sup> Doch viel mehr als „das kulturelle Umfeld, in dem Cusanus gedacht hat“, kann er nicht beschreiben, denn wohl im Hinblick auf die Quellenlage der cusanischen Schriften muss er eingestehen: „meine Bemerkungen behaupten keine Einflüsse“.<sup>38</sup>

Auch wenn die starke Beziehung des Cusanus zu den Byzantinern, etwa zu Bessarion, Georgios Gemistos, Plethon, Gennadios Georgios Scholarios, Theodoros Gaza und Georgius Trapezuntius, unzweifelhaft fest steht, und man deshalb annehmen muss, dass er die von diesen Philosophen angeführte Platon-Aristoteles-Querele des 15. Jahrhunderts in Italien kannte,<sup>39</sup> ist es aufgrund der Quellenlage der cusanischen Schriften kaum anzunehmen, dass diese „Querele ihren Niederschlag bei Nikolaus findet“.<sup>40</sup> Letzteres war eine These von Hans Gerhard Senger, der versucht hat, die cusanischen Schriften in Parallele zu den wichtigsten Schriften der Byzantiner zu setzen.<sup>41</sup> Entsprechende Quellen im Werk des Cusanus findet aber auch er nicht. Deshalb muss man die Beeinflussung wohl eher in umgekehrter Richtung annehmen. Oder man sieht mit John Monfasani in den Stellungnahmen zu Platon und Aristoteles des cusanischen Schrifttums durchaus eine lateinische Antwort auf die Querele der Byzantiner, die dann aber völlig davon abgehoben ist, als eine von Grund auf eigenständige Bearbeitung. Mit Blick auf das Kap. 8 von ‚De venatione sapientiae‘ charakterisiert Monfasani diese cusanische Antwort in dem Sinne, dass „Cusanus could reconcile Plato and Aristotle under the transcendent truth of Christian revelation“.<sup>42</sup>

Cusanus leistet dies aber aus seiner eigenen scholastischen Tradition heraus. Ich werde den cusanischen Begriff der *potentia* in Bezug zum dreifachen *dynamis*-Begriff der Antike setzten, wie er im Albertismus präsent ist und werde dabei sehen, wie sich der Satz Monfasanis bewahrheitet: Cusanus besinnt sich auf die augustinisch-dionysischen

---

35 Vgl. Watts, Nicolaus Cusanus, S. 20, 22.

36 Flasch, Nikolaus von Kues, S. 233.

37 Vgl. *ibid.*, S. 225–232.

38 *Ibid.*, S. 234.

39 Vgl. Monfasani, John, Cardinal Bessarion’s Greek and Latin Sources in the Plato-Aristotle Controversy of the 15<sup>th</sup> Century and Nicholas of Cusa’s Relation to the Controversy, in: Knotenpunkt Byzanz. Wissensformen und kulturelle Wechselbeziehungen, hg. von Speer, Andreas und Steinkrüger, Philipp (Miscellanea Mediaevalia 36), Berlin/Boston 2012, S. 475–478.

40 Senger, Aristotelismus vs. Platonismus, S. 78.

41 Vgl. *ibid.*, S. 73–80.

42 Monfasani, Cardinal Bessarion’s Greek and Latin Sources, S. 479–480.

Grundlagen seiner Tradition und kann dadurch die neuplatonischen Elemente vom Essentialismus reinigen, was gleichzeitig eine Befreiung bedeutet für die aristotelische Naturphilosophie. Cusanus will nicht etwas ganz Neues liefern, sondern das Alte, aber diesmal richtig. Die neue Stellung des Menschen, die Theorie der Eigenwirklichkeit und Eigenwirksamkeit der Geschöpfe, seine konjekturale Erkenntnistheorie, seine kosmologischen Neuansätze, kurz: sein dynamisches Seinsverständnis entwickelt Cusanus aus der Scholastik heraus, in ihr und über sie hinaus.

Bei jener Versöhnung von Platonismus und Aristotelismus bei Cusanus treffen also nicht so sehr Aristoteles und Proklos selbst aufeinander, auch wenn er deren Schriften gekannt hat und sie im byzantinischen Gelehrtenkreis diskutiert haben mag, sondern vielmehr so, wie sie in der albertinischen Tradition schon in einander verflochten daher kommen. Nun konzentriert sich Cusanus dabei aber mehr auf die neuplatonischen Elemente und findet so zu einer anderen, älteren Tradition. Von ‚De docta ignorantia‘ an bis zu seinen Spätschriften rezipiert er die Werke der „großen Vertreter der in der Pariser Hochscholastik und in dem mittelalterlichen Aristotelismus gleichsam verschollenen neuplatonisch-boethianischen Tradition, welche von der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts an in Chartres aufgeblüht war“.<sup>43</sup> Es sind dies insbesondere ‚De sex dierum operibus‘ und die verschiedenen Kommentaren zu Boethius’ ‚De trinitate‘ von Thierry von Chartres, aber auch ‚De mundi universitate‘ von Bernardus Silvestris, die ‚Regulae theologica‘ des Alanus ab Insulis, sowie der hermetische Traktat ‚De septem septenis‘, der ehemals Johannes von Salisbury zugesprochen wurde. Dazu kommen noch der ‚Timäus‘-Kommentar des Chalcidius und ‚De divisione naturae‘ von Eriugena, als zwei jener neuplatonischen Tradition zugrunde liegenden Quellen.<sup>44</sup>

Dies bedeutet jedoch keinen Einwand gegen die aristotelisch-scholastische Verwurzelung des Cusanus im Albertismus. Denn einerseits ist jene Tradition in ihren eigenen „platonisch-aristotelischen Konkordanzbestrebungen“ durchaus mit dem Albertismus zu vergleichen. Gerade die für uns wichtige Lehre der *modi essendi*, deren Gerüst Cusanus bei Thierry vorfindet, zeigt sehr schön, wie die Begrifflichkeit der aristotelischen Theorie der Bewegung und des Hylemorphismus bei den Schülern des Boethius zwar von Platon her gedeutet wird, aber dennoch in ihrem Denken präsent und wirksam ist.<sup>45</sup> Und andererseits hat sich der Albertismus selbst, v. a. auch um die Person und in den Werken des Heymericus, den Quellen des 12. Jahrhunderts zugewandt. So hat man etwa für das im 15. Jahrhundert aufbrechende philosophische Problem des Einen und Vielen auf die Einfaltung-Ausfaltung-Lehre des Thierry zurückgegriffen.<sup>46</sup>

43 Haubst, Rudolf, Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues (Trierer Theologische Studien 4), Trier 1952, S. 99.

44 Vgl. *ibid.*, S. 99–100; Albertson, David, *Mathematical Theologies. Nicholas of Cusa and the Legacy of Thierry of Chartres*, Oxford/New York 2014, S. 176–177.

45 Vgl. Haubst, Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes, S. 106–107.

46 Vgl. Hoenen, Maarten J. F. M., ‚Ista prius inaudita‘. Eine neuentdeckte Vorlage der *Docta ignorantia* und ihre Bedeutung für die frühe Philosophie des Nikolaus von Kues, in: *Medioevo* 21 (1995), S. 429–433.

Thierrys Schriften haben v. a. auf zwei zentrale Themen im cusanischen Denken eingewirkt: auf die Lehre der göttlichen Trinität entlang der Begriffsternars, *unitas-aequalitas-conexio*, sowie auf die Lehre der universalen Trinität bzw. der *modi essendi* mit dem anderen Ternar, *possibilitas-necessitas-nexus*. Für ‚De docta ignorantia‘ zeigt sich dieser doppelte Einfluss recht deutlich, wenn wir einen Blick auf den von Ernst Hoffmann und Raymond Klibansky erstellten Quellenapparat der kritischen Edition von 1932 werfen, wo jeweils in den Kapiteln 7–10 der ersten zwei Büchern in gehäufte Weise auf die oben genannten Schriften und insbesondere auf die von Thierry verwiesen wird. Es scheint, dass die beiden Bücher parallel aufgebaut sind, wobei den vier Kapiteln in der jeweiligen Mitte wohl die Aufgabe zukommt, das hauptsächliche Quellenmaterial einzuführen, zu bearbeiten und für die eigene Thematik fruchtbar zu machen: Im ersten Buch über das absolute Maximum wird die Trinitätslehre von Thierry für die *docta ignorantia* sowie die Geometrie im Unendlichen nutzbar gemacht; im zweiten Buch über das eingeschränkte Universum wird anhand der *modi essendi* von Thierry die vorangehende Lehre der Einschränkung und Ausfaltung des Universums eigentlich erst begründet, sowie die nachfolgenden kosmologischen Überlegungen vorbereitet.<sup>47</sup>

Meine Aufmerksamkeit gilt den Kapiteln 7–10 des zweiten Buches. Nach meiner Interpretation enthalten sie das Herzstück dessen, was ich bei Cusanus als dynamische Ontologie beschreibe, inkl. dem Doppelmotto *esse est movere – intelligere est movere*. Besonders interessant ist die darin enthaltene Gegenüberstellung der *Platonici* und *Peripatetici* in den beiden Kapiteln über die *possibilitas* und *necessitas*. Cusanus konnte die Theorien der Platoniker aus den Texten des Thierry entnehmen, sei es aus den Berichten über die Platoniker, sei es aus dem eigenen Platonismus des Thierry, während er sich bei der Beschreibung der peripatetischen Positionen auf albertinischem Boden befindet. Dies ergibt nun, zumindest für ‚De docta ignorantia‘, ein genaueres Bild des sogenannten Ausgleichs des Cusanus: Seine eigene synthetische Position verläuft zwischen dem Neuplatonismus des Thierry und dem Aristotelismus des Albertus. Er nimmt beides auf, kritisiert es und überwindet es.

## VII.2 Die Vorlage

### VII.2.1 Das Rätsel um den Verfasser

Doch bevor ich dies inhaltlich untersuche, muss ich noch auf den Traktat ‚Fundamentum naturae quod videtur physicos ignorasse‘<sup>48</sup> zu sprechen kommen. Dieser Traktat stimmt nämlich in großen Teilen wortwörtlich mit dem Text in Kap. 7–10 des zweiten Buches von ‚De docta ignorantia‘ überein, wobei jedoch das wirkungsgeschichtliche

47 Vgl. Albertson, *Mathematical Theologies*, S. 178–179.

48 Ediert im Anhang von: Hoenen, Maarten J. F. M., ‚Ista prius inaudita‘. Eine neuentdeckte Vorlage der *Docta ignorantia* und ihre Bedeutung für die frühe Philosophie des Nikolaus von Kues, in: *Medioevo* 21 (1995), S. 375–476, S. 448–475.

Verhältnis zwischen den beiden Schriften ein bisher ungelöstes Rätsel ist. Die größte Knacknuss ist dabei die Frage nach dem Verfasser, denn der Traktat ist anonym überliefert und gleich dem Prinzen Kalaf in Puccinis ‚Turandot‘, behält er den Namen seit seiner Entdeckung eisern für sich. Das einzige bekannte Manuskript des Traktats befindet sich ohne Autorenangabe in einem Kodex der Handschriftensammlung des Dominikaners Georg Schwartz aus dem 15. Jahrhundert,<sup>49</sup> zusammen mit anderen Schriften.<sup>50</sup> Nach Senger ist die Abschrift dieser übrigen Schriften „zumeist kurz nach 1460“ zu datieren.<sup>51</sup> Der Traktat selbst ist in einer unbekanntem Handschrift verfasst, während die begleitenden Marginalien die Handschrift von Schwartz tragen, so wie die übrigen Schriften im Kodex.<sup>52</sup> Nach Senger gibt es drei Hypothesen, wie diese rätselhafte Schrift mit ‚De docta ignorantia‘ zusammenhängt: Der Traktat ist entweder ein früherer Entwurf des Cusanus selbst, ein späteres Exzerpt oder „eine bisher unbekannte Vorlage, die Nikolaus, ohne dies zu vermerken, als Quelle benutzt hätte“.<sup>53</sup>

Hoenen, der den Traktat entdeckt und ediert hat, entscheidet sich für Letzteres, nämlich dass er von fremder Hand geschrieben Cusanus „aller Wahrscheinlichkeit nach als Vorlage diente“.<sup>54</sup> Damit hat Hoenen sozusagen das Standardmodell der Hypothesen-Diskussion installiert und sich selbst als Spaßbremse der Cusanus-Forschung. Da nämlich „die wichtigsten Themen der ‚Docta ignorantia‘ in dem Traktat bereits enthalten“ sind, stellt dieser „einen archimedischen Punkt der cusanischen Entwicklung dar“, sofern durch ihn als Vorlage die *regula doctae ignorantia* sowie die *coincidentia oppositorum* „zum Kern einer der bedeutendsten philosophischen Leistungen des fünfzehnten Jahrhunderts wurden“.<sup>55</sup> Nach Hoenen steht am Anfang dieser Leistungen nicht die Originalität des Cusanus, sondern ein unbekannter Verfasser. Seither gilt für die Cusanus-Forschung die Weisung: ‚Nessun dorma‘, was bis heute jedoch erfolglos geblieben ist.

Aber wieso ist dieser Traktat und wer ihn geschrieben hat, überhaupt wichtig für uns? Wir könnten ja sagen: Was in ‚De docta ignorantia‘ steht, ist die Ansicht des Cusanus, egal woher er es hat, der Traktat spielt für die Interpretation des cusanischen Denkens keine Rolle. Doch es geht nicht nur darum, ob Cusanus ein origineller Denker war. Das hauptsächliche Anliegen Hoenens ist ja nicht zu zeigen, dass Cusanus in Tat und Wahrheit kein Genie war, vielmehr dass „Cusanus ein Denker seiner Zeit war“.<sup>56</sup> Aber

49 Universitätsbibliothek Eichstätt, Cod. st 687, fol. 4<sup>r</sup>-10<sup>r</sup>.

50 Vgl. Hoenen, ‚Ista prius inaudita‘, S. 380, 444.

51 Gerhard Senger in der Anmerkung 67 zum zweiten Buch von ‚De docta ignorantia‘ in der hier verwendeten zweisprachigen Ausgabe.

52 Vgl. Albertson, David, A Learned Thief? Nicholas of Cusa and the Anonymous *Fundamentum Naturae*: Reassessing the *Vorlage* Theory, in: *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales* 77 (2010), S. 353.

53 Vgl. Senger, Hans Gerhard, *Ludus sapientiae. Studien zum Werk und zur Wirkungsgeschichte des Nikolaus von Kues* (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters LXXVIII), Leiden/Boston/Köln 2002, S. 49.

54 Hoenen, ‚Ista prius inaudita‘, S. 409.

55 *Ibid.*, S. 435-436.

56 *Ibid.*, S. 406.

es macht doch einen Unterschied, ob der Albertismus um Heymericus herum Cusanus nur den Anstoß gab, sich mit der neuplatonisierenden Philosophie des 12. Jahrhunderts auseinander zu setzen, oder ob er ihm gleich auch inhaltlich die entscheidenden Überlegungen mitlieferte, wie diese Tradition zu bewältigen sei. Im ersten Fall ist es möglich, dass Cusanus den Ausgleich zwischen dem Neuplatonismus des Thierry und dem Albertismus macht, im zweiten Fall hingegen scheint der Albertismus selbst schon der Ausgleich zu sein. Voraussetzungen, die in der Diskussion der Quellenlage gemacht werden, können die inhaltliche Interpretation entscheidend beeinflussen.

Ein Beispiel dafür, zu was die Hypothese Hoenens führen kann, wenn man sich bei der Cusanus-Interpretation von ihr leiten lässt, liefert uns David Albertson. Nachdem er einen Überblick über die bisherige Diskussion der Hypothesen innerhalb der Cusanus-Forschung macht,<sup>57</sup> bringt er selbst den bisher wohl abenteuerlichsten Versuch, das Verhältnis zwischen Cusanus und dem Traktat zu erklären. Zunächst schließt sich Albertson Hoenen an und untermauert mit neuen Argumenten dessen Vorlage-Theorie,<sup>58</sup> danach arbeitet er heraus, dass und wie der Traktat verschiedene Positionen des Thierry von Chartres kritisiert und ablehnt,<sup>59</sup> und schließlich lässt er den Traktat als Vorlage für Cusanus v. a. als Vermittlung von Thierrys Gedankengut gelten, inhaltlich jedoch nicht in entscheidendem Maße, da Cusanus in den restlichen Teilen von ‚De docta ignorantia‘ die in Kap. 7–10 durchscheinende Kritik wieder zurück nehmen würde.<sup>60</sup> Die Frage ergibt sich hier: Kann man bei einem derart tiefen Bruch innerhalb ein und derselben cusanischen Schrift eine unsichere Hypothese der Quellen-Forschung überhaupt als Argument für inhaltliche Entscheidungen bei der Interpretation in Anspruch nehmen? Und Albertson stellt sich selbst ebenfalls eine Frage, die er aber nicht beantworten kann: „Why does an avowed Christian Platonist place an anti-Platonist treatise at the heart of his book?“<sup>61</sup>

Bei der Argumentation, die zu jener Vorlage-Theorie führt, muss man aber zweierlei unterscheiden, erstens das Ergebnis, dass der Traktat als Vorlage dient, und zweitens, dass diese Vorlage nicht von Cusanus selbst stammt: Die Gründe, die Hoenen für Ersteres angibt, sind sehr überzeugend, insbesondere der Umstand, dass alle Textpassagen in der Version von ‚De docta ignorantia‘, die eindeutig auf Cusanus verweisen, im Traktat fehlen und gar als Anpassungen erscheinen: fünf Verweise auf andere Stellen von ‚De docta ignorantia‘, fünfmaliger Gebrauch des Terminus *docta ignorantia* selbst, sowie zwei Vorverweise auf ‚De coniecturis‘. Vor allem wegen dieses selbigen Umstands ist umgekehrt eine mögliche Annahme der Exzerpt-Hypothese wohl auszuschließen, denn

57 Vgl. Albertson, *A Learned Thief?*, S. 356–364; ergänzt durch die Anmerkungen zu: Albertson, *Mathematical Theologies*, S. 174–175, 356–357.

58 Durchgeführt in: Albertson, *A Learned Thief?*

59 Vgl. Albertson, David, *A Late Medieval Reaction to Thierry of Chartre’s (d. 1157) Philosophy: The Anti-Platonist Argument of the Anonymous *Fundamentum Naturae**, in: *Vivarium* 50 (2012), S. 53–84.

60 Vgl. Albertson, *Mathematical Theologies*, S. 169–190.

61 Albertson, *A Learned Thief?*, S. 375.

es ist „schwer vorstellbar, dass ein Kompilator bei der Bearbeitung des cusanischen Textes die hier aufgelisteten Bemerkungen *sämtlich* getilgt hat“.<sup>62</sup>

Die Gründe hingegen, die Hoenen anführt, wonach diese Vorlage nicht von Cusanus selbst stammen kann,<sup>63</sup> sind wenig überzeugend. Entweder er bringt bloß bibliographische Argumente vor, etwa dass in der Bibliothek des Cusanus keine Hinweise auf den Traktat zu finden sind oder dass Cusanus ihn nie erwähnt. Im Hinblick auf andere cusanische Schriften beweist dies nach Wilhelm Dupré aber gar nichts.<sup>64</sup> Außerdem gelten solche Argumente nur, wenn man den Traktat als eine eigenständige Frühschrift des Cusanus behandeln würde, nicht jedoch, wenn man ihn als einen Entwurf nimmt, sozusagen als eine philosophische Skizze für das persönliche Studium, die nicht für die Veröffentlichung gedacht war. Oder dann bringt Hoenen allgemeine philosophiegeschichtliche Überlegungen vor, wie z. B. die Erklärung, dass das Plagieren zur Kultur der spätmittelalterlichen Philosophie gehörte, was aber wiederum nach Dupré irgendwie nicht „ins Persönlichkeitsprofil des Nikolaus von Kues“ passt.<sup>65</sup> Was Hoenen braucht, sind inhaltliche, textuelle Gründe, die er uns aber nicht liefert.

Höchstens bezüglich der Stellen, die Cusanus bei seiner Übernahme des Traktats in sein Buch gestrichen haben soll, kann man Hoenen einen inhaltlichen Grund entnehmen. Während Cusanus nämlich seine Vorlage um längere Einschübe erweitert, weist umgekehrt der Traktat drei Passagen auf, die in ‚De docta ignorantia‘ fehlen. Inhaltlich sind diese drei Passagen „alle vom Aristotelismus geprägt“. Sie sind zum Teil „wie ein Mosaik aus Sätzen zusammengesetzt, die sich in den Werken des Aristoteles wiederfinden lassen“,<sup>66</sup> bzw. in den *Auctoritates Aristotelis*, einem ab dem 13. Jahrhundert verbreiteten Florilegium aristotelischer Sentenzen.<sup>67</sup> Hoenens Erklärung für das Fehlen dieser Passagen bei Cusanus formuliert er zwar in zurückhaltender Form, dennoch ist es die einzige Erklärung, die er uns angibt, dass nämlich Cusanus sich „von der damals an den Universitäten und Schulen eingewurzelten Tradition des Aristotelismus fern hat halten wollen und deshalb diese Stellen gestrichen hat“.<sup>68</sup>

In der Tat passt jene aristotelische Sentenzen-Zusammenstellungen sowohl inhaltlich wie auch methodisch schlecht zum cusanischen Schrifttum. Cusanus hat vor 1440 die Schriften oder Sentenzen des Aristoteles wohl v. a. durch Albertus und Heymeri-

62 Hoenen, ‚Ista prius inaudita‘, S. 411–414.

63 Vgl. *ibid.*, S. 403–406.

64 Vgl. Dupré, Wilhelm, ‚Ista prius inaudita‘. Einige Bemerkungen zu M. Hoenen’s Aufsatz „Ista prius inaudita‘ Eine neuentdeckte Vorlage der Docta Ignorantia und ihre Bedeutung für die frühe Philosophie des Nikolaus von Kues“ *Medioevo XXI* (1995) 375–476, in: *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* 24 (1998): Nikolaus von Kues als Kanonist und Rechtshistoriker, S. 240–242.

65 *ibid.*, S. 239; vgl. auch Senger, *Ludus sapientiae*, S. 50.

66 Hoenen, ‚Ista prius inaudita‘, S. 420, 438.

67 Vgl. Hamesse, Jacqueline, *Les Auctoritates Aristotelis. Un florilège médiéval, étude historique et édition critique (Philosophes Médiévaux XVII)*, Louvain/Paris 1974, S. 7–15.

68 Hoenen, ‚Ista prius inaudita‘, S. 420.

cus vermittelt gekannt. Eine eigene Aristoteles-Lektüre schlägt sich jedenfalls erst ab *De beryllo* um 1458 in seinen Werken nieder. Wir müssen also annehmen, dass die Auslassungen nicht von Cusanus stammen. Dies bedeutet aber noch lange nicht, dass der ganze Traktat von jemand anderem verfasst ist. Dass er Cusanus als Vorlage dient, hat Hoenen ja von denjenigen Teilen gezeigt, die in ‚De docta ignorantia‘ wieder kehren, und nicht von denen, die fehlen. Wenn Hoenen nicht zeigen kann, dass aus diesen Auslassungen eine Erkenntnis für das Verhältnis der beiden Texte gezogen werden kann, verliert er sein einziges inhaltliches Argument für einen anderen Verfasser.

### VII.2.2 Eine albertinische Redaktion der cusanischen Quelle

Nimmt man diese Textteile inhaltlich genauer unter die Lupe, zeigt sich aber etwas anderes. Es sieht nämlich so aus, als wären diese Auslassungen in Tat und Wahrheit ebenso spätere Einschübe, so dass wahrscheinlich nicht der Traktat selbst die Vorlage von Cusanus gewesen ist, sondern ein Text, der beiden gleichermaßen als Quelle zugrunde liegt. Nach Auskunft von Klaus Kremer war Heinrich Pauli der erste, der mit einer Quellentheorie auf Hoenens Entdeckung reagiert hat. Er hält eine solche für nicht weniger wahrscheinlich als die Vorlage-Theorie, wobei dann natürlich immer noch nicht ausgemacht ist, ob die gemeinsame Quelle von Cusanus selbst stammt. Aber immerhin, die Möglichkeit wäre wieder offen. Dem negativen Bescheid Paulis, dass man jedoch eine solche Theorie am Text selbst nicht festmachen kann,<sup>69</sup> stimme ich nicht zu, es gibt sehr wohl inhaltliche Hinweise dafür:

Die drei aristotelischen Passagen wirken nämlich in Beziehung zum übrigen Text in der Tat wie Fremdkörper. Während der übrige Text inhaltlich wie sprachlich den oben genannten Autoren des 12. Jahrhunderts um Thierry herum nahe steht, bringen die drei Teile etwas anderes, eben Aristoteles. Die sonst eigenständige Behandlung der Themen weicht, wie schon erwähnt, einem Aneinanderreihen von Zitaten. Außerdem ist der übrige Text in seiner Argumentation auf ein gemeinsames Ziel gerichtet, nämlich auf das, was wir oben bei der Interpretation als zusammenfassenden Abschluss des ganzen kosmologisch-ontologischen Teils des zweiten Buches von ‚De docta ignorantia‘ bezeichnen,<sup>70</sup> während die drei Passagen zwar dieses Ziel unterstützen, aber dennoch eine eigene Absicht verfolgen: Sie wollen zeigen, dass die Grundaussage des Haupttextes im Einklang steht mit Aristoteles, was im Gesamtbild zuweilen zu Ungereimtheiten führt. Um dies am Text zu zeigen, will ich zunächst in einer tabellarischen Aufstellung einen besseren Überblick verschaffen:

---

69 Vgl. Kremer, Klaus, Eine anonyme Quelle für das „Kernstück der Docta ignorantia“ des Nikolaus von Kues, in: Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft 24 (1998): Nikolaus von Kues als Kanonist und Rechtshistoriker, S. 237.

70 Vgl. das Zitat oben auf S. 4; im Traktat: Hoenen, ‚Ista prius inaudita‘, S. 473.

Nur bei Cusanus (C)	Quelle (Q)	Nur im Traktat (T)	Umplatzierung
Kap. 7  rosa II n. 131,3-11	modi essendi II n. 130,12-131,3   II n. 131,11-13		
Kap. 8     C <sub>1</sub> : Platonici/Peripatetici II n. 132,14-135	veteres II n. 132,3-7   II n. 132,7-14  possibilitas II n. 136,1-40	T <sub>1</sub> : materia prima (Auctoritates Aristotelis) S. 448-452 ↻ elementum (Wilhelm von Conches)	→ De con. II c. 4?
		T <sub>2</sub> : motus/locus (Auctoritates Aristotelis) S. 458 ↻ quiditas absoluta	→ II n. 115
Kap. 9    C <sub>2</sub> : Platonici/Peripatetici II n. 142,5-148,4	sapientes II n. 141-142,5  necessitas II n. 148,4-150	corporeitas S. 460	
Kap. 10   C <sub>3</sub> : explicatio II n. 151,5-29	quidam II n. 151,3-5  motus/conexio II n. 152-155	T <sub>3</sub> : perfectio trinitatis (Auctoritates Aristotelis) S. 474-476 ↻ trinitas in divinis - Augustinus - triangulum	→ I n. 57,10-12 → I n. 59,7-19

In der Mitte steht der gemeinsame Text, der als Quelle (Q) erwiesen werden soll. Er umfasst eine Einleitung zu den vier *modi essendi* sowie drei große Teile, einen für jede der drei Seinsweisen, die zusammen genommen das dreifaltige Universum ausmachen. Links stehen außer dem Rosen-Beispiel in der Einleitung drei Einschübe (C), die Cusanus in ‚De docta ignorantia‘ hinzufügt, je einer pro Kapitel. In der Aufstellung nicht berücksichtigt sind die kleinen Textanpassungen, die Cusanus vornimmt, um Q in den Kontext seines Buches zu stellen. Das Abhängigkeitsverhältnis betrachte ich hier im Sinne Hoehens als geklärt. Die Einteilung in Kapitel und die Kapitelüberschriften kommen ebenfalls nur bei Cusanus vor. Die horizontalen Linien der Tabelle sind im Dienste eines schnelleren Überblicks auf alle Textvarianten weitergezogen. Rechts befinden sich die drei sogenannten Auslassungen, die ich aber als Einschübe (T) behandle, die der Verfasser des Traktats zu Q hinzufügt.<sup>71</sup> Dazu kommen noch drei kleinere Teile, die sich zwar sowohl im Traktat als auch bei Cusanus befinden, bei Letzterem aber an anderen Stellen von ‚De docta ignorantia‘. Wo genau, ist in der letzten Spalte angegeben. Diese drei Teile gehören gemäß meiner Sichtweise ebenfalls zu Q, sie werden von Cusanus innerhalb seines Buches lediglich umplatziert. Daneben gibt es innerhalb von T<sub>I</sub> noch eine vierte Stelle, die Anklänge an das vierte Kapitel von ‚De coniecturis‘ hat. Falls Cusanus hier ebenfalls eine Umplatzierung vorgenommen hat, müsste man diese Passage über das *elementum* auch noch zu Q rechnen.

Q ist relativ klar aufgebaut. Zu Beginn der drei großen Teile wird jeweils die Ansicht von früheren Denkern angeführt, die dann vom Verfasser in einer eigenen Argumentation zwar aufgenommen, aber in einem entscheidenden Punkt korrigiert wird:

1. Die Alten (*veteres*) waren der Ansicht, dass die Materie absolute Möglichkeit ist, während der Verfasser findet (*reperimus*), dass die Möglichkeit außer in Gott unmöglich eine absolute sein kann, sondern stets eine eingeschränkte ist.<sup>72</sup>
2. Einige unter den Weisen (*sapientes*) halten die Notwendigkeit, aufgrund der die Möglichkeit in die Wirklichkeit überführt wird, selbst für ein wirkliches Seiendes, so wie die Weltseele, während für den Verfasser jedoch fest steht (*est notandum/ostensum*), dass es außer Gott keine notwendige, absolute Wirklichkeit geben kann, sondern stets nur eine eingeschränkte.<sup>73</sup>
3. Einige (*quidam*) halten die Verbindung von Möglichkeit und Notwendigkeit für einen Geist, der das ganze Universum verbindet und bewegt, wogegen der Verfasser zwar nicht opponiert, aber es dann doch dahin gehend präzisiert, dass dieser Geist stets eingeschränkt bleibt und nicht etwa eine absolute Bewegung darstellt.<sup>74</sup>

---

71 Die Stellenangaben beziehen sich für C und Q auf ihren Ort in ‚De docta ignorantia‘, für T auf die Edition bei Hoehen.

72 Vgl. Hoehen, ‚Ista prius inaudita‘, S. 448–449, 452–455. Ich verweise auf die Synopse bei Hoehen, da hier direkt ersichtlich ist, was zu Q gehört.

73 Vgl. *ibid.*, S. 460–461, 466–469.

74 Vgl. *ibid.*, S. 468–473.

Wenn wir dem nun T gegenüberstellen, können wir feststellen, dass der Verfasser von T nichts an diesem Verlauf oder an den Ergebnissen von Q ändert. Aber offensichtlich ist ihm daran gelegen zu zeigen, dass Aristoteles im Grunde dasselbe denkt und deshalb nicht zu jenen Alten und Weisen zu zählen ist, was aber nicht immer ganz reibungslos mit Q zusammen geht. Hier die Gründe, die für einen späteren Einschub von T sprechen:

Bei der ersten Seinsweise spricht Q v. a. von der Möglichkeit. Der Begriff der Materie wird nur selten verwendet, und wenn, dann in dem Sinne, dass die Möglichkeit in der Materie nur eine eingeschränkte ist, d. h. dass die Materie eine Eignung auf eine bestimmte Form aufweist, nach der sie verlangt, aber die sie noch nicht hat oder ist.<sup>75</sup> T nimmt dies nun im zweimaligen Hinweis auf die *materia informis* auf,<sup>76</sup> identifiziert diese dann aber mit der aristotelischen *materia prima*,<sup>77</sup> die sonst in Q nirgends zu finden ist. Obwohl T<sub>1</sub> versichert, dass für Aristoteles diese *materia prima* kein natürliches Seiendes ist, da ein solches für ihn lediglich das aus Materie und Form Zusammengesetzte ist, wird sie dennoch als ein Seiendes genannt, nämlich als ein Seiendes in Potenz.<sup>78</sup> Dies fügt sich aber nur schlecht in den Gesamtzusammenhang von Q ein. Ist es gemäß der Einleitung von Q nicht gerade das Hauptziel zu zeigen, dass keine der drei Seinsweisen für sich Seiende sein können, sondern dass sie eben Weisen des Seins sind, die nur zusammen genommen das eine Seiende ausmachen?<sup>79</sup>

In T<sub>2</sub> steht die uns bekannte aristotelische Bestimmung der Bewegung als Wirklichkeit eines dem Vermögen nach Seienden, sofern es dem Vermögen nach ist.<sup>80</sup> Es ist eigenartig, dass dieses Zitat an dieser Stelle steht und nicht bei der Seinsweise der Bewegung, wo es doch die Ansicht von Q, dass in der Bewegung Akt und Potenz vermittelt sind, in aristotelischen Worten genau auf den Punkt bringen würde.<sup>81</sup> Doch hinter dem Zitat steht offenbar eine andere Absicht. Es geht darum zu zeigen, dass Gott der unbewegte Bewegter ist und dass deshalb die aristotelische Bestimmung der Bewegung auf ihn nicht zutrifft. Dies bedeutet dann aber, dass Gott reiner Akt ist und frei von jeder Potentialität.<sup>82</sup> Damit geht T<sub>2</sub> einig mit der später von Q geäußerten Überzeugung, dass allein Gott reiner Akt sein kann,<sup>83</sup> nimmt aber umgekehrt die zweimal im vorhergehenden Text von Q gemachte starke Äußerung, dass Gott die absolute Potenz sei,<sup>84</sup> wieder zurück. Offenbar versteht der Verfasser von T nicht die volle Tragweite dessen, dass für Q

75 *ibid.*, S. 456, 470: *Ita de terra, sole et aliis, quae [...] quadam contracta possibilitate latitassent in materia; materia com habeat ex aptitudine sui recipiendi formam quendam appetitum.*

76 *ibid.*, S. 448–450, 460: *Omne enim quod fit, fit ex subiecto praesuppositio, quod est materia informis; Materia enim, quae per se est informis, appetit formam.*

77 *ibid.*, S. 450: *Est ergo materia prima, ex quo aliquid fit.*

78 *ibid.*: *Et est ens tantum in potentia ad fieri ens in actu.*

79 *ibid.*, S. 448: *Tres ultimi modi essendi sunt in una universitate [...] Ex quibus est unus universalis modus essendi, quoniam sine ipsis nihil esse potest, neque est unus sine alio actu.*

80 *ibid.*, S. 458: *Est enim motus actus entis in potentia secundum quod in potentia.*

81 *ibid.*, S. 472: *ut potentia per eius medium sit in actu et actu eius medio in potentia.*

82 *ibid.*, S. 458: *quod solus deus immobilis omnia movet; Deus autem est actus purus sine omni potentia.*

83 *ibid.*, S. 466: *mens divina, quae solum penitus actu est.*

84 *ibid.*, S. 454, 456: *possibilitas absoluta in deo est deus; cum possibilitas absoluta sit deus.*

Gott in absoluter Weise zugleich das Größte und das Kleinste ist, gleichzeitig Ruhe und Bewegung.<sup>85</sup>

Das hat natürlich auch Auswirkungen auf den Umgang mit dem, was Q über die *anima mundi* sagt. Q bestimmt sie nämlich einerseits als das Bewegende, das die Möglichkeit in die Wirklichkeit überführt, aber andererseits doch nur so, dass sie nicht abgetrennt existiert, sondern in ihrem Sein stets in der Möglichkeit eingeschränkt bleibt.<sup>86</sup> Demgegenüber tönt es in T<sub>2</sub> schon fast wie ein Protest, wenn es dort heißt, dass nicht alles, was es gibt, aus Materie besteht. Schon bevor Q mit der *anima mundi* beginnt, steht für T fest, dass nicht jede Bewegung örtlich oder in der Materie vonstatten gehen muss, sondern auch in der Seele selbst als Zugrundeliegendem.<sup>87</sup> Zwar sagt auch Q – mit Verweis auf die Abstraktionslehre des Aristoteles, der einzig an dieser Stelle in Q erscheint –, dass die Formen in einer intellektuellen Natur getrennt existieren, weil sie dort eine andere, nicht-materielle Einschränkung erfahren.<sup>88</sup> Aber am Ende von Q steht auch, wie man dies verstehen soll: Man muss nämlich zwischen der Bewegung und Einschränkung der materiellen Dinge auf der einen Seite und der Intelligenzen auf der anderen, einen Unterschied machen.<sup>89</sup> Sein und Erkennen sind zwei parallel laufende Bereiche und dürfen nicht miteinander vermischt werden. Dies sieht T<sub>2</sub> anders. Dort wird nämlich den Intelligenzen innerhalb der Seinsordnung die Funktion zu bewegen zugesprochen.<sup>90</sup> So wie Gott analog dem aristotelischen unbewegten Bewegter als einer Intelligenz reiner Tätigkeit alles bewegt, ist grundsätzlich jede nicht-materielle Intelligenz in der Lage, in der eigenen, nur durch sich selbst eingeschränkten Tätigkeit zu bewegen.

Es scheint also, dass der Verfasser von T den ursprünglichen Text über die *necessitas* schon vor dessen Beginn in eine gewisse Richtung lenken will. Soll man als Leser das spätere Resultat, dass es neben Gott keine absolute Form gibt, allein in dem Sinne verstehen, dass die Form im Unterschied zu Gott nur durch die Potenz einschränkt bleibt,<sup>91</sup> nicht aber durch die Materie? Soll man also eine Absolut-Stellung gegenüber den Bewegungen der körperlichen Welt weiterhin annehmen? Heißt dies, dass die Intelligenzen bloß darin eingeschränkt sind, dass sie zuerst von Gott bewegt werden müssen, damit sie selber bewegen können? Dies würde eindeutig gegen das Diktum von Q sprechen, dass es zwischen dem Absoluten und dem in unendlichem Abstand von ihm abfallen-

85 Hoenen, ‚Ista prius inaudita‘, S. 472: *abolutus motus es quies et deus; maximum et minimum simpliciter.*

86 *ibid.*, S. 460, 466: *illud, quod possibilitatem facit esse actu; Anima ergo mundi non habet esse nisi com possibilitate, per quam contrahitur et non est ut mens separata a rebus aut separabilis.*

87 *ibid.*, S. 458: *Non enim omnium est materia; Alias potius dici debet subiectum. Et superficies est in corpore, scientia vero in anima.*

88 *ibid.*, S. 468: *Formae autem, quae sunt in natura intellectuali creata, licet secundum intellectualem naturam sint magis absolute, tamen sine contractione non sunt, ut intellectus, cuius operatio est intelligere per similitudinem abstractivam, ut ait Aristoteles.*

89 *ibid.*, S. 472: *ut alius sit gradus potentiae, alius actus, alius conexionis motus in intelligentiis, ubi intelligere est movere, et alius materiae, formae et nexus in corporalibus, ubi esse est movere.*

90 *ibid.*, S. 458: *Optima enim dispositio intelligentiarum consistit in movendo.*

91 *ibid.*: *nulla forma est liberata a potentia simpliciter, nisi prima forma.*

den Eingeschränkten nichts Mittleres gibt, in dem die Formen der Dinge in Wirklichkeit sind.<sup>92</sup>

Wir sehen, der Aristotelismus, von dem sich Cusanus angeblich durch Auslassungen distanzieren will, ist gar nicht so aristotelisch, wie die Aneinanderreihung von aus ihrem Kontext gerissenen aristotelischen Zitaten den Anschein macht. Es liegt hier vielmehr ein eigener Ausgleich zwischen Platonismus und Aristotelismus vor, der, wie sich zeigen wird, durchaus albertinisch genannt werden kann. Es wäre nun fatal, wenn man sich von der Vorlage-Theorie Hoenens leiten ließe und ‚De docta ignorantia‘ in der Richtung lesen würde, die jene albertinische Perspektive vorgibt. Dies würde nämlich die eigentlichen Leistungen des Cusanus verdecken, die ihn von der philosophischen Tradition, in der er steht, abhebt: Immanenz jeglicher Form in der Materie innerhalb des Seienden, konsequente Disproportionalität zwischen dem Absoluten und dem Eingeschränkten, Parallelismus von Sein und Erkennen.

Noch ärger wird es, wenn man Hoenens Theorie über die fremde Verfasserschaft weiter zieht und aus dem Weglassen jener albertinischen Passagen ein anti-aristotelisches Argument zugunsten einer stärkeren Anbindung an Thierry von Chartres konstruiert. Die Interpretation Albertsons, wonach Cusanus gegen die aristotelische Zurückweisung der neuplatonischen *anima-mundi*-Lehre von ‚Fundamentum naturae‘ opponieren soll, scheint in der Tat ganz abwegig zu sein, wenn schon innerhalb dieses Traktats ein Aristoteliker dagegen opponiert, genau den Cusanus dazu noch wegstreicht.

Es ließen sich noch weitere Stellen besprechen, etwa im letzten Teil von T<sub>2</sub>, wo der Verfasser die Zitatensammlung verlässt und die universale Form mit der Körperhaftigkeit (*corporeitas*) gleichsetzt,<sup>93</sup> wohingegen Q sie als Einfaltung aller Formen bezeichnet;<sup>94</sup> oder in T<sub>3</sub>, wo der Verfasser offensichtlich zeigen will, dass auch Aristoteles von der Trinität des Universums spricht<sup>95</sup> und diese von der göttlichen Trinität abhängen lässt.

### VII.2.3 Warum es nicht sein muss, dass Cusanus nicht der Verfasser ist

Das so gewonnene Bild einer albertinischen Redaktion der cusanischen Quelle festigt sich gar noch, wenn man die Einschübe (C) von Cusanus mitberücksichtigt. Wie das? Zunächst ist zu fragen, da ich von einer Quellen-Hypothese ausgehe, ob diese Einschübe tatsächlich solche sind oder nicht vielleicht ebenso zur Quelle gehören. Ist es nicht möglich, dass genau das Umgekehrte zutrifft, als das, was Hoenen folgert, nämlich dass nicht Cusanus, sondern der Verfasser von T Passagen des Textes ausgelassen und Einschübe gemacht hat?

92 *ibid.*, S. 468: *cadens [dots] contractum ab absoluto, quae distant per infinitum; Nec cadit eo modo medium inter absolutum et contractum [...] in quo omnes rerum formae actu sunt.*

93 *ibid.*, S. 460: *Et sic materia primo recipit formam universalem, quae dicitur corporeitas.*

94 *ibid.*, S. 468: *forma universalis in se complicans omnes formas.*

95 *ibid.*, S. 474: *Nil enim perfectum, nisi trinitas. Totum etiam universum necesse est perfectum esse [...] tria, scilicet substantia, virtus et operatio, seu forma, nexus et materia.*

Hoenen behandelt diese angeblichen Einschübe des Cusanus nur kurz. Seine Argumentation, dass es sich um spätere Ergänzungen handelt, vermag nur bei der ersten Passage zu überzeugen, beim Rosen-Beispiel. Die zweimalige Nennung dessen, dass es ohne die drei Seinsweisen nichts gibt, lässt das Dazwischenliegende als zusätzliche Erklärung erscheinen.<sup>96</sup> Bei den drei anderen Passagen von C vermag Hoenen aber nicht zu überzeugen, wenn er zusammenfasst: „Bei diesen Zusätzen handelt es sich also immer um eine Fortsetzung oder Deutung dessen, was im Traktat gesagt wird.“<sup>97</sup> Doch das ist eher ein Argument für als gegen die Zugehörigkeit zu Q, zumal jene Deutung im Einklang steht mit dem Gedankengang von Q und nicht dagegen opponiert, wie T es tut. Dazu kommt noch, dass C an dieselben Autoren des 12. Jahrhunderts anknüpft wie Q und ebenso eine von Thierry geprägte Begrifflichkeit aufweist.

Die Frage, die ich mir stelle, ist, ob der Traktat tatsächlich die Selbstständigkeit aufweist, die Hoenen ihm zumisst,<sup>98</sup> oder ob ihm nicht vielleicht etwas fehlt, wenn man die Passagen von C weglässt. Diesbezüglich lässt sich nämlich einiges finden:

Der Teil über die *possibilitas* geht in Q sehr unvermittelt vom Hinweis auf die Ansicht der Alten (*veteres*) zur eigenen Meinung über. Es fehlt etwas, nämlich die Angabe, wer diese Alten sind und was genau sie gesagt haben. Dies wird auch in T<sub>1</sub> nicht geboten. Dort werden die Begriffe der *materia*, des *elementum* und der *possibilitas* eingeführt, nicht aber die Positionen der Alten besprochen. C<sub>1</sub> hingegen diskutiert die zu überwindenden Positionen der Platoniker, des Hermes, der Stoiker und Peripatetiker. Drei Zeilen später macht Q dann den rückblickenden Verweis auf die Positionen dieser Autoren,<sup>99</sup> ein Verweis, der ohne C<sub>1</sub> in der Luft hängt.

Ein solcher philosophiegeschichtlicher Überblick, um in eine Thematik einzuführen, erinnert stark an das Vorgehen bei Aristoteles. Jeweils im ersten Buch von der ‚Physik‘ und der ‚Metaphysik‘ kritisiert Aristoteles vor seiner eigenen Position zunächst die alten Naturphilosophen, in der ‚Metaphysik‘ auch noch Platon. Albertus hat sich dieses Vorgehen zu eigen gemacht.<sup>100</sup> Nicht nur in seinen Kommentaren zu den beiden aristotelischen Schriften,<sup>101</sup> auch in anderen Schriften<sup>102</sup> untersucht er vielfach zu Beginn einer größeren Erörterung zunächst, was die antiken Autoren zum Thema gesagt haben, nur dass er im Unterschied zu Aristoteles seine Philosophiegeschichte nach den *Platonici*

96 Hoenen, ‚Ista prius inaudita‘, S. 448: *Ex quibus est unus universalis modus essendi, quoniam nihil sine ipsis esse potest.* [Rosen-Beispiel] *quoniam, sine illis nihil est, neque est unus sine alio actu.*

97 Ibid., S. 419.

98 Vgl. ibid., S. 410–411.

99 ibid., S. 454: *secundum etiam positionem auctorum.*

100 Die Zitate stammen aus den entsprechenden Bänden der Alberti Magni Opera Omnia, ed. Coloniensis, Münster 1951-. Die Aufschlüsselung der Kurztitel mit den genauen Bandangaben befinden sich unten im Literaturverzeichnis.

101 Phys. I, 2, 1, S. 14,27: *quidam antiquorum*; auf zwei große Gruppen eingeteilt in Metaph. I, 3, 1, S. 29,19–20: *secundum opinionem antiquorum Epicureorum*, bzw. I, 4, 1, S. 47,2: *de opinione Stoicorum.*

102 Z. B. De nat. et orig. I, 1, S. 3,48–49: *ab antiquis Graecis sapientibus*, einer Schrift, die ich weiter unten als eine möglich Quelle von Cusanus vorstelle.

um die Position der *Peripatetici* erweitert, an die er dann meistens anknüpft. In einem Kapitel des Physikkomentars über das Schicksal, das dem Teil von Q über die *necessitas* thematisch nahe steht, erscheint denn auch der Begriff der *veteres*.<sup>103</sup>

Ein weiteres Indiz dafür, dass C<sub>1</sub> vermutlich zu Q gehört, ist der wichtige Begriff der Eignung (*aptitudo*). Nimmt man Q für sich alleine, taucht dieser Begriff wie aus dem Nichts auf. Nachdem der Verfasser dort den bisherigen Gedankengang, dass jede geschöpfliche Möglichkeit eingeschränkt sei und deshalb nicht absolut sein könne, in einer Zusammenfassung abgeschlossen hat, überträgt er dieses Resultat ziemlich unvermittelt auch auf die Eignung.<sup>104</sup> Aber eben, aus nichts wird nichts. Die Schlussfolgerung verlangt nach einer vorgängigen Einführung der Eignung, in der erklärt wird, wie sie mit der Möglichkeit zusammenhängt. Genau das geschieht aber in C<sub>1</sub>.<sup>105</sup>

Für C<sub>2</sub> erhalten wir ähnliche Resultate. Der Teil von Q über die *necessitas* beginnt mit einer Übereinstimmung unter den Weisen (*sapientes*),<sup>106</sup> bringt dann aber diese Weisen gar nicht ins Spiel und geht direkt zur eigenen Position über. Einzig die Platoniker werden genannt, dies aber nicht, um deren Position darzulegen, sondern um den Begriff der *necessitas* einzuführen.<sup>107</sup> Auf jeden Fall fehlt mindestens eine weitere Position, damit jene Übereinstimmung überhaupt erst Sinn macht. C<sub>2</sub> würde sich da lückenlos einfügen, denn dort werden die Positionen der *Platonici* und *Peripatetici* dargestellt und in ihrem Gegeneinander bei gemeinsamer Basis besprochen: Beide gehen davon aus, dass eine Intelligenz als Wirkursache die Möglichkeit in die Wirklichkeit überführt, bei den *Platonici* zugleich als Formursache, bei den *Peripatetici* jedoch nicht.

Es gibt aber noch weitere Beispiele, die belegen, dass ohne C<sub>2</sub> gewisse Teile fehlen, die Q eigentlich voraussetzt, etwa der Teil, der erklärt, dass es sich bei der *necessitas* oder *anima mundi* um eine Intelligenz handelt, die alle Formen der Dinge in sich einfoldet. Genau dies macht Cusanus in C<sub>2</sub>, wenn er die Position der Platoniker bespricht.<sup>108</sup> Ohne diese Erklärung ist die eigene Position, dass die verschiedenen Formen in den Dingen eingeschränkt sind, während sie absolut und ungeschieden allein in Gott sind,<sup>109</sup> als Antwort auf die Platoniker nur wenig verständlich.

Im Rahmen dieser Antwort gibt es in Q auch die Auflösung eines problematischen Beispiels, nach der es nur in Bezug auf die Dinge wahr ist, dass Gott durch verschiedene

103 Phys. II, 2, 19, S. 126,29–31: *Tangemus autem primo de fato opiniones antiquorum, quaecumque veteres de fato dixerunt.*

104 Hoenen, ‚Ista prius inaudita‘, S. 456: *Neque aptitudo possibilitatis potest esse infinita et absoluta carens omni contractione.*

105 De doc. ign. II n. 133,2–4 / 85,16–86,1: *Et quia [possibilitas] caret [formam], appetit. Et per hoc est aptitudo, quia oboedit necessitati, quae ei imperat, id est attrahit ad esse actu.*

106 Hoenen, ‚Ista prius inaudita‘, S. 460: *In hoc enim concordant omnes sapientes quod posse esse non possit deduci ad actum esse nisi per actu esse.*

107 ibid.: *Hanc excelsam naturam [...] ut Platonici, necessitatem complexionis nominarunt.*

108 De doc. ign. II n. 142,5–6 / 90,9–10: *In illa enim mente [Platonici] formas rerum actu intelligibiliter esse aiebant.*

109 Hoenen, ‚Ista prius inaudita‘, S. 466: *Unde formae rerum non sunt distinctae, nisi ut sunt contracte. Ut enim sunt absolute, tunc sunt una indistincta forma.*

Begriffe einen Menschen oder einen Stein erschafft.<sup>110</sup> Bevor aber ein problematisches Beispiel aufgelöst werden kann, sollte es doch vorgängig als ein solches eingeführt werden. Dies geschieht in C<sub>2</sub>.<sup>111</sup>

Dies alles sind natürlich nur Indizien und keine Beweise für eine cusanische Quelle. Aber die Indizien häufen sich, mehr noch, wenn wir zu C noch T in Beziehung bringen. Ausgehend von meiner Quellen-Hypothese kann man sich nämlich die Frage stellen, wieso denn der Verfasser von T die Stellen von C gestrichen hat? Man könnte hier ein ökonomisches Argument vorbringen und sagen, er habe nur das Wichtigste der Quelle übernommen: bei jeder Seinsweise jeweils nur die einleitende Stelle, die den wichtigen Begriff (*possibilitas, necessitas, motus*) einführt, um den es geht, sowie die eigene Ansicht, sozusagen die *solutio* der Quelle. Doch wir haben gesehen, dass er auch Passagen einfügt, um durch sie den Text von Q in eine gewisse Richtung zu lenken. Deshalb muss ich auch das Verhältnis von T zu C untersuchen und so ergibt sich möglicherweise ein viel stärkeres Argument dafür, dass C gestrichen worden ist.

Der gemeinsame Nenner, aufgrund dessen man dieses Verhältnis untersuchen kann, ist Aristoteles. In C bespricht Cusanus die Position der Peripatetiker, während T voll von aristotelischer Begrifflichkeit ist. Beides geht aber nur schlecht zusammen, zuweilen widersprechen sich die beiden Zugänge zu Aristoteles. Vielleicht verhält es sich nun so: Der Verfasser von T ist grundsätzlich mit der Lösung von Q einverstanden, nicht aber mit der darin enthaltenen Schilderung der peripatetischen Position. Deshalb entfernt er die entsprechenden Teile von C, so dass die Lösung von Q nur noch als Überwindung der platonischen Philosophie erscheint, während er mit eigenen Einschüben, dazu noch in der Sprache des Aristoteles selbst, nicht nur zeigt, dass die Lösung von Q eigentlich ganz auf der Linie des Aristoteles steht, sondern ebenso die Ansicht von C über die peripatetische Position disqualifiziert. Hier die Gründe:

Cusanus führt zwei Merkmale an, wie die peripatetische Position zu charakterisieren ist. In C<sub>1</sub> sagt er, dass gemäß den Peripatetikern die Formen, die der Möglichkeit nach in der Materie liegen, durch eine Wirkursache hervor gebracht werden.<sup>112</sup> Und in C<sub>2</sub> stellt er die Peripatetiker in die Opposition zu den Platonikern, weil sie deren Lehre ablehnen, wonach den Formen auch außerhalb der Materie und des nachgeordneten Intellekts ein Sein zukommen soll.<sup>113</sup> Aber ist das tatsächlich die Meinung des Aristoteles? Sind nach ihm die Formen schon in der Materie, so dass bei der Entstehung der Dinge die Wirkursache allein schon genügt? Gut, Cusanus spricht nicht von Aristoteles, sondern von

110 Hoenen, 'Ista prius inaudita', S. 466: *Sed quando dicitur deum alia ratione creasse hominem, alia lapidem etc. [sic!] verum est habendo respectum ad res, non ad createm.*

111 De doc. ign. II n. 147,14-15 / 94,1-2: *quavis ratio hominis non sit ratio lapidis, sed sint distinctae rationes [...] non habet aliud esse quam in ipsa intelligentia.*

112 De doc. ign. II n. 135,1-2 / 87,4-5: *Peripatetici vero solum possibiliter formas in materia esse dicebant et per efficientem educi.*

113 De doc. ign. II n. 142,17-20 / 91,1-3: *Quod Peripatetici non concedunt, quoniam dicunt formas aliud esse non habere nisi in materia et per abstractionem in intellectu, quae sequitur rem, ut patet.*

den Peripatetikern. Doch sind diese etwa zufrieden mit einer solchen Charakterisierung ihrer Lehre?

Mit seinem Protest, dass nicht alles Materie sei, erscheint der Verfasser von T gerade als ein solch unzufriedener Peripatetiker. Wenn man C mitberücksichtigt, wird sein Protest erst eigentlich verständlich: Er richtet sich gegen Cusanus, der die Position der Peripatetiker verzeichnet. In T<sub>2</sub> geht der Protest weiter: Was die Verwirklichung der Form in der Materie bewirkt, ist nicht ein blinder Bewegter, sondern es gibt eine Natur (*natura*), und diese Natur ist das Prinzip der Bewegung, so dass die Bewegung die zur Verwirklichung führt, sich nicht einfach akzidentell und bloß örtlich vollzieht, sondern wesentlich.<sup>114</sup> Dementsprechend heißt es in T<sub>1</sub>, dass die Materie das Zugrundeliegende der Entstehung ist, und zwar an sich und nicht akzidentell.<sup>115</sup>

Mit dieser Rückgewinnung der aristotelischen Formursache, gefasst als wesentliche im Sein bestehende Natur, verhindert T das Schlimmste, nämlich dass die Position der Peripatetiker mit derjenigen von Epikur gleich gesetzt werden könnte. Denn in Q erscheint Epikur als Materialist, bei dem die Entstehung der Dinge zufällig und ohne Grund geschieht.<sup>116</sup> Im Gegenteil, der Verfasser von T hält die aristotelische Position auf der Linie von Q, wonach die Einschränkung der Möglichkeit nicht auf kontingente Weise geschieht,<sup>117</sup> sondern gemäß einer vernünftigen Ordnung, hinter der eine Absicht steckt.<sup>118</sup>

Die Frage ist dann, wie diese vernünftige Ordnung oder wesentliche Natur für Aristoteles in den Dingen eingeschränkt ist. T löst dieses Problem, wie schon gesehen, indem T die Einschränkung auf die nicht-materielle *possibilitas* der Intelligenz bezieht. Eine solche Position unterscheidet sich dann aber im Grunde kaum von der platonischen Position, der gemäß die urbildliche Natur der Dinge zuerst wahrhaftig in der Weltseele ist und dann erst durch Bewegung in der Zeit entfaltet wird.<sup>119</sup> Eine solche Charakterisierung der platonischen Position steht aber in C<sub>2</sub> und wurde ebenfalls gestrichen.

Demgegenüber bezieht Cusanus die aristotelische Einschränkung der Natur konsequent auf die *possibilitas* der Materie. Die ‚Form in der Materie‘ heißt dann für Aristoteles nicht, dass sie von außen oder oben in ihr Zugrundeliegendes hinein gegossen wird, sondern dass sie die Wirklichkeit der Materie selbst ist, die durch Bewegung stets wei-

114 Hoenen, ‚Ista prius inaudita‘, S. 458: *Unde natura est principium motus [...] id est essentialiter, et non secundum quod est accidens in suo subiecto neque localiter.*

115 *ibid.*, S. 448–450: *materia [...] quae est maxime et proprie subiectum susceptibile generationis et corruptionis [...] cum in sit per se et non secundum accidens.*

116 *ibid.*, S. 456: *nisi possibilitas rerum contracta esset, non posset ratio rerum haberi, sed casu omnia essent, ut voluit falso Epicurus.*

117 *ibid.*: *Quae quidem contractio non est ex contingenti, quia per actum.*

118 *ibid.*, S. 460: *Unde illud, quod possibilitatem facit esse actu, sapientes ex intentione agere dixerunt, ut ordinatione rationabili possibilitas ad actu esse deveniret et non casu.*

119 De doc. ign. II n. 143,12–15 / 91,12–15: *illa [exemplaria], quae veraciter essent in anima [...] per motum temporaliter explicarentur. Quae quidem temporalis explicatio sequitur ordinem naturalem, qui est in anima mundi.*

ter verwirklicht werden kann, so dass neue Formen der Materie entstehen. Eine solch dynamische Sichtweise der Materie ist aber für den Verfasser von T von Anfang an ausgeschlossen. Gleich zu Beginn von T<sub>1</sub> führt er nämlich die Materie, wie schon erwähnt, als das Zugrundeliegende bei der Entstehung ein.

In Letzterem sehen wir deshalb auch eine Korrektur dessen, was sogar T<sub>1</sub> selbst über das *elementum* als *materia informis* sagt, nämlich dass sie das ist, was zu einem Seienden in Wirklichkeit wird.<sup>120</sup> Der Unterschied ist subtil, aber entscheidend. Beide Male ist das wirklich Seiende die Zusammensetzung von Materie und Form. Doch einmal besteht das Seiende in der Verwirklichung seiner Potenz, so dass der Materie kein anderes Sein zukommt als das, zu dem sie wird. Ein andermal aber meint ‚Seiendes in Potenz‘ die Materie als Zugrundeliegendes, das die Form empfängt, so dass das Seiende hier mehr in der Zusammensetzung von Wirklichkeit und Potenz als zwei statischen Teilen besteht, und nicht so sehr in der bewegten Verwirklichung selbst. Ich würde natürlich maßlos übertreiben, wenn ich das ganze philosophiegeschichtliche Drama zwischen Substanz- und Prozessphilosophie in diesen paar Zeilen abspielen ließe. Aber es ist schon denkwürdig, wenn ein Denker des 15. Jahrhunderts im Namen des Aristoteles versucht, die dynamischen Ansätze eines Textes, der sich auf eine neuplatonisch orientierte Tradition des 12. Jahrhunderts stützt, abzuschwächen. Jedenfalls scheinen auch hier die Aristoteles-Zitate einen vorgegebenen Text in eine gewisse Richtung zu lenken, weswegen ich es für schlüssig erachte, jenen Teil über das *elementum* nicht zu T<sub>1</sub>, sondern ebenso zu Q zu rechnen. Wilhelm von Conches, auf den, wie Hoenen entdeckt hat,<sup>121</sup> sich diese Textpassage stützt, passt als Denker, der im 12. Jahrhundert in Chartres gewirkt hat, auch ganz gut zu den Quellen des übrigen Textes von Q. Dass diese Stelle über das *elementum* in ‚De docta ignorantia‘ nicht erscheint, kann man mit dem Hinweis am Ende von Kap. 8 erklären, wo Cusanus dem Leser mitteilt, er werde den Vorgang, wie sich die *possibilitas* schrittweise zur Wirklichkeit entwickelt, dann in ‚De coniecturis‘ behandeln.<sup>122</sup> In der Tat erscheint der selbe Gedankengang in einer viel breiteren Durchführung in ‚De coniecturis‘,<sup>123</sup> wobei allerdings dort nicht aus demselben Text von Wilhelm von Conches zitiert wird.

Aus all diesen Gründen kann man davon ausgehen, dass es sich beim Traktat ‚Fundamentum naturae‘ um die albertinische Redaktion einer cusanischen Quelle handelt, und dass Cusanus dieselbe Quelle seinerseits in die Kap. 7–10 von ‚De docta ignorantia‘ eingearbeitet hat. Es ist eine Hypothese, die auf Indizien beruht. Diese sind aber so zahlreich, dass die Verfasserschaft des vielleicht wichtigsten Teils von ‚De docta ignorantia‘ mit hoher Wahrscheinlichkeit Cusanus zugesprochen werden kann. Wenn du

---

120 Hoenen, ‚Ista prius inaudita‘, S. 450: *Et est [materia informis] ens tantum in potentia ad fieri ens in actu, scilicet compositum ex materia et forma.*

121 Vgl. *ibid.*, S. 424.

122 *De doc. ign.* II n. 140,11–13 / 89,24–25: *Quomodo autem possibilitas ad actum gradatim progrediatur, libro De coniecturis tangendum relinquimus.*

123 Vgl. *De con.* II n. 90–105.

Hufgetrappel hörst, dann denke an Pferde, nicht an Zebras! Hoenen kommt in seiner Suche nach dem Verfasser zum Schluss, dass „der Verfasser womöglich den Kreisen um Heymericus de Campo, wie sie sich in der Zeit von 1420 bis 1440 in Diest, Köln, Basel und Löwen gebildet hatten“, entstammt.<sup>124</sup> Bei diesem Ergebnis zu behaupten, man wisse nicht, wer der Verfasser sei, wenn es dabei um einen Text geht, der in ‚De docta ignorantia‘ steht und in dem die ganze philosophische Leistung des Cusanus sich ankündigt, ist ungefähr so, wie wenn jemand bei einer der legendären Turandot-Aufführungen mit Pavarotti dabei gewesen ist, heute aber behauptet, die Arie ‚Nessun dorma‘ hätte ein anderer gesungen.

Die historischen Umstände der cusanischen Quelle bleiben freilich im Dunkeln. Wo, wann und warum hat er sie verfasst? Wieso gelangt sie in die Hände eines Albertisten? Hat Cusanus vielleicht von seiner Reise nach Paris nicht nur Exzerpte von Lullus nach Köln mitgebracht, sondern auch Einblicke in die Philosophie des 12. Jahrhunderts um Thierry von Chartres, schon in einer eigenen Bearbeitung zusammengestellt?<sup>125</sup> War Cusanus vielleicht aktiv an der albertinischen Rezeption dieser Tradition beteiligt und hat seine Schrift herumgereicht? Wir wissen es nicht.

Aber auch auf der Ebene des Textes bleiben viele Fragezeichen. Ich nenne nur die zwei übelsten Schwierigkeiten, die sich für meine Hypothese ergeben: 1. Wenn wir zurück auf die tabellarische Aufstellung blicken, fällt ein seltsames Muster auf. Der Verfasser von T ergänzt den Text immer genau in die Passagen hinein verwoben, die Cusanus für sein Buch umplatziert hat. Meine Hypothese ist gezwungen, dies als eigenartigen Zufall hinzunehmen. 2. Mitten im Teil von Q über die *necessitas* wird gesagt, dass es entgegen der platonischen Meinung nur ein einziges Urbild gibt, und dass es abgetrennt von der Möglichkeit allein in der göttlichen *mens* existiert, als das unendliche Urbild, das die Formen aller Dinge in sich trägt. So kann dieses Urbild gleichzeitig der wahrste Grund des Vierecks sein wie des Dreiecks. Und dann der Hinweis: „wie man am Beispiel der unendlichen Linie zu begreifen vermag“.<sup>126</sup> Sowohl Hoffmann und Klibansky in ihrem Apparat als auch Wilpert und Senger in ihren Anmerkungen verweisen bei dieser Stelle auf die Kap. 13–17 des ersten Buches von ‚De docta ignorantia‘, wo dieses Beispiel im Rahmen der Geometrie im Unendlichen ausgiebig besprochen wird.<sup>127</sup>

Dies ist nun eigentlich fast ein Beweis dafür, dass Q ursprünglich der Text von ‚De docta ignorantia‘ selbst ist. Ob diese einzige Stelle, an der Q auf ‚De docta ignorantia‘ verweist, auch noch die überzeugenden Ergebnisse der Vorlage-Theorie Hoenens um-

124 Hoenen, ‚Ista prius inaudita‘, S. 434.

125 Eine Möglichkeit, die von Albertson diskutiert wird, wobei er freilich die eigene Bearbeitung der Texte durch Cusanus nicht annimmt. Statt dessen vermutet er, dass Cusanus in Paris neben den Schriften aus Chartres noch den diesen nahe stehenden Traktat ‚Fundamentum naturae‘ gefunden und mit sich genommen hat. Vgl. Albertson, A Learned Thief?, S. 388–389.

126 Hoenen, ‚Ista prius inaudita‘, S. 466: *ut ex lineae infinitae exemplo comprehendi potest*; parallel dazu in: De doc. ign. II n. 148,26–27 / 94,31–32.

127 Dazu die These am Anfang in: De doc. ign. I n. 35,3–4 / 25,17–18: *Dico igitur quod, si esset linea infinita, illa esset recta, illa esset triangulus, illa esset circulus et esset sphaera.*

zustürzen in der Lage ist oder nicht, spielt für meine Quellen-Hypothese jedoch keine große Rolle. Es bleibt auf jeden Fall möglich, dass Cusanus der Verfasser ist und T eine spätere Reaktion darauf. Vielleicht spricht die Stelle auch für die Annahme Albertsons, dass Cusanus sich auf zwei Quellen stützt. Dann müssten die beiden Quellen aber ursprünglich zusammen gehört haben und die erste Quelle, welche die Lehre Thierrys über die göttliche Trinität bespricht, müsste schon mindestens eine Vorform der Geometrie im Unendlichen enthalten haben.

Doch nun sind wir lange genug Karussell gefahren, kehren wir zurück zu unserer Begriffsgeschichte und fragen uns endlich, wie Cusanus darin einzuordnen ist.

### VII.3 Auseinandersetzung mit der Platonischen Dynamis

#### VII.3.1 Potentia als Mangel und Eignung

Es geht also um den Begriff der Potenz bei Cusanus. In welchem Maße sind in ihm die drei *dynamis*-Begriffe der antiken Philosophie vorhanden und in welchem Verhältnis stehen diese drei Begriffe zu einander? Ich habe in meiner Interpretation schon dargelegt, wie wichtig der Begriff der Potentialität für das cusanische Denken ist und dass er eine entscheidende Rolle spielt bei der dynamischen Beschreibung von Sein und Erkennen. An dieser Stelle geht es jetzt darum zu zeigen, wie Cusanus seine dynamische Sichtweise aus den Traditionen heraus entwickelt und diese Traditionen im selben Zug überwindet. Dieses Unterfangen in Diskussion mit der Cusanus-Forschung soll gleichzeitig die philosophiegeschichtliche Rechtfertigung meiner Interpretation abgeben.

Ich beginne von neuem beim Kap. 8 des zweiten Buches von ‚De docta ignorantia‘ und untersuche zunächst den Begriff der Möglichkeit, oder besser gesagt, das „Begriffsfeld der ‚Möglichkeit“<sup>128</sup>, das die Begriffe *possibilitas*, *potentia* und *materia* umfasst.<sup>129</sup> Man darf sich dabei aber nicht vom Begriff der *possibilitas*, wie er in anderen Kontexten gebraucht wird, in die Irre führen lassen. Innerhalb der Scholastik gibt es nämlich die Unterscheidung der Possibilität als logischer Möglichkeit von der Potentialität als realem Vermögen.<sup>130</sup> Cusanus unterscheidet hier nicht streng, *possibilitas* und *potentia* gehören bei ihm zum einen gemeinsamen Begriffsfeld, sowohl im ontischen wie noëtischen Be-

128 Meier-Oeser, Stephan, Potentia vs. Possibilitas? Posse! Zur cusanischen Konzeption der Möglichkeit, in: Potentialität und Possibilität. Modalaussagen in der Geschichte der Metaphysik, hg. von Buchheim, Thomas, Kneepkens, Corneille Henri und Lorenz, Kuno, Stuttgart/Bad Cannstatt 2001, S. 239.

129 De doc. ign. II n. 140,9–10 / 89,22: *de potentia aut possibilitate sive materia*.

130 Vgl. Jacobi, Klaus, Das Können und die Möglichkeiten. Potentialität und Possibilität, in: Potentialität und Possibilität. Modalaussagen in der Geschichte der Metaphysik, hg. von Buchheim, Thomas, Kneepkens, Corneille Henri und Lorenz, Kuno, Stuttgart/Bad Cannstatt 2001, S. 11–13.

reich.<sup>131</sup> Dazu gesellt sich noch der Begriff der Materie. Denn im zweiten Buch von ‚De docta ignorantia‘ befinden wir uns im ontischen Bereich der körperlichen Dinge, wo die Seinsweise der *possibilitas* nichts anderes ist als deren Materie.<sup>132</sup>

Den Begriff der *possibilitas* sowie deren Gleichsetzung mit der Materie übernimmt Cusanus von Thierry von Chartres,<sup>133</sup> der, wie wir gesehen haben, für unsere Stelle das hauptsächliche Quellenmaterial bereit stellt.<sup>134</sup> Damit befindet sich Cusanus grundsätzlich auf platonischem Boden. Allerdings stimmt dieser platonische Begriff der *possibilitas* nicht ganz überein mit der oben von mir beschriebenen (neu-)platonischen *dynamis*. Diese meint nämlich im eigentlichen Sinne die aktive Kraft des Einen, das alles aus sich heraus entfließen lässt, eine Kraft, die abschwächend an den Geist und die Seele weitergereicht wird und schließlich in der Materie ganz zum Erliegen kommt. Als untere Grenze ist diese Materie zwar keine aktive Kraft mehr, aber trotzdem noch in gewisser Hinsicht eine passive *dynamis*, sofern sie rückbezogen auf die Seele danach strebt, die Formen der Seele schattenhaft in Erscheinung zu bringen.

Die *possibilitas* bei Thierry betrifft nun allein dieses passiven Streben der Materie,<sup>135</sup> während die schöpferische Kraft (*uirtus*) nicht der Materie, sondern der Seite der Formen zugeordnet ist, nämlich als das, was die Materie beformt.<sup>136</sup> Dasselbe finden wir bei Cusanus vor, wenn er die Position der *Platonici* bespricht: Die aktive Kraft (*virtus*), von der alle Bewegung ausgeht, kommt der *anima mundi* zu,<sup>137</sup> während sich in der Materie allein eine passive Eignung (*aptitudo*) befindet, die sich daraus ergibt, dass sie in ihrer Formlosigkeit aller Form ermangelt.<sup>138</sup>

Im Hintergrund dieser platonischen Theorie der Materie steht Platons ‚Timaios‘, in der Fassung, die ihm Chalcidius, ein lateinischer Platoniker der Spätantike, in seiner Übersetzung und durch seinen Kommentar gegeben hat. Der Kommentar von Chal-

131 Vgl. Maaßen, Jens, *Metaphysik und Möglichkeitsbegriff bei Aristoteles und Nikolaus von Kues. Eine historisch-systematische Untersuchung* (Quellen und Studien zur Philosophie 126), Berlin/Boston 2015, S. 173; Meier-Oeser, *Potentia vs. Possibilitas*, S. 240.

132 Zur Dynamik der Materie im engeren Sinne, vgl. Bayard, Marc, *La conception dynamique de la matière chez Nicolas de Cues*, in: *Materia. Nouvelles perspectives de recherche dans la pensée et la culture médiévales* (XII<sup>e</sup>–XVI<sup>e</sup> siècles), hg. von Suarez-Nani, Tiziana und Bagliani, Agostino Paravicini (Micrologus Library 83), Florenz 2017, S. 251–268.

133 Alle zitierten Texte von Thierry befinden sich in: Häring, Nikolaus M. (Hg.), *Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres and His School*, Toronto 1971: ‚Commentum super Boethii librum de Trinitate‘ (Commentum); ‚Lectiones in Boethii librum De Trinitate‘ (Lectiones); ‚Glosa super Boethii librum de Trinitate‘ (Glosa); ‚Tractatus de sex dierum operibus‘ (Tractatus).

134 Z. B. in *Commentum II*, 26,58: *Cum enim materia sit possibilitas nichil quidem per materiam est sed esse potest. [...] Possibilitas ergo materia est.*

135 *Commentum II*, 19, 96: *Possibilitas est aptitudo recipiendi status diuersos.*

136 *Tractatus* 28,53–54: *materia informis non per se suscipit formas sed per uirtutem artificis mouentem et operantem informatur.*

137 *De doc. ign. II n. 145,1–4 / 92,6–8: Ab hac mundi anima omnem motum descendere putarunt [...] uirtutes in omnibus partibus exerceat.*

138 *De doc. ign. II n. 133,1–2, / 85,15–16: Quam Platonici, quia omni forma caret, [materia] carentiam dixerunt. Et quia caret, appetit. Et per hoc est aptitudo.*

cidius ist nicht nur für die Glossen von Bernhard von Chartres oder Wilhelm von Conches Grundlage, sondern sind ebenso wichtiges Quellenmaterial für die Boethius-Kommentare von Thierry, insbesondere wenn es um das Thema von Form und Materie geht.<sup>139</sup> Vermittelt über Thierry gelangt dann diese Fassung der platonischen Materie-Theorie zu Cusanus. Detlef Thiel konnte aufzeigen, wie sehr die von Cusanus in ‚De docta ignorantia‘ referierte platonische Lehre im ‚Timaios‘ und bei Chalcidius wieder zu finden ist.<sup>140</sup>

Mich interessiert v. a. die Kritik, die Cusanus an dieser platonischen Lehre ausübt. Um das eigentlich Cusanische zu sehen, muss man aber zunächst untersuchen, ob es nicht schon bei Thierry eine Kritik oder zumindest eine Modifikation gibt. Wenn ich dazu die drei antiken *dynamis*-Begriffe zur Hand nehme, zeigt sich etwas, das schon bei Augustinus und Eriugena beobachtet werden konnte: Der platonische Begriff der *dynamis* wird rezipiert und dann zweifach modifiziert, nämlich 1. durch ein christliches Gottesbild korrigiert und dadurch 2. dem aristotelischen Begriff der *dynamis* angenähert.

Zu 1.: Entgegen der platonischen Auffassung kommt bei Thierry die Kraft, die Materie zu beformen, nicht einer für sich bestehenden *anima mundi* zu, sondern dem Schöpfergott selbst bzw. dem göttlichen Geist.<sup>141</sup> Ähnlich wie Eriugena kann Thierry mit dem trinitarischen Gottesbegriff die neuplatonische Trennung zwischen dem seinsjenseitigen Einen und dem Geist bzw. der Weltseele aufheben und die Vielheit der Formen in der Einheit der *mens divina* selbst ansetzen:

Dicitur autem prima forma que est diuinitas forma formarum quia est generatiua formarum. Mens etenim diuina generat et concipit intra se formas i. e. naturas rerum que a philosophis uocantur ydee. [...] Concipit enim et tenet eas intra se et ab ipsa ueniunt in possibilitatem sic quod habent esse ex ipsa prima forma et materia i. e. possibilitate i. e. habent per eas esse. Nam sine materia non possunt esse nec a deo fieri nisi circa materiam.<sup>142</sup>

Als höchste Form ist die *mens divina* göttliche Einheit, sofern sie aber alle Formen in der Materie erzeugt, trägt sie die Vielheit als Form der Formen in sich. Die erzeugten Formen existieren also nur in der Materie, während sie in Gott mit der Einheit der *mens divina* identisch sind. Thierry hat damit wie Eriugena den platonischen Ideenhimmel abgeschafft.

139 Vgl. Speer, Die entdeckte Natur, S. 246–247.

140 Vgl. Thiel, Detlef, Chóra, locus, materia. Die Rezeption des platonischen Timaios (48 a – 53 c) durch Nikolaus von Kues, in: Raum und Raumvorstellungen im Mittelalter, hg. von Aertsen, Jan A. und Speer, Andreas (Miscellanea Mediaevalia 25), Berlin/New York 1998, S. 52–73; vgl. auch die Ergebnisse in: Führer, Markus L., Cusanus Platonicus. References to the Term ‚Platonicus‘ in Nicholas of Cusa, in: The Platonic Tradition in the Middle Ages. A Doxographic Approach, hg. von Gersh, Stephen und Hoenen, Maarten J. F. M., Berlin/New York 2002, S. 348, 358, 363.

141 Tractatus 27,44–28, 56: *Plato uero in Timeo eundem spiritum mundi animam uocat. [...] Christiani uero illud idem Spiritum sanctum appellant. [...] de uirtute creatoris operatoria qua forma materie adhibetur.*

142 Lectiones II, 43,76–83.

Zu 2.: Und wie bei Eriugena geht damit eine höhere Bewertung des körperlich Seienden einher, was bei Thierry aber in verstärktem Maße als Hinwendung zum Aristotelischen geschieht. Ein Zeichen dafür ist für Thiel schon nur die Bestimmung der Materie in ihrer Eignung als *possibilitas*.<sup>143</sup> Die Ansicht aber, dass bei Thierry „platonische und aristotelische Motive in schwer zu entwirrender Weise“ verflochten sind,<sup>144</sup> muss nicht sein. Denn zum einen hat Thierry über Chalcidius Kenntnis des aristotelischen Hylemorphismus,<sup>145</sup> so dass er den platonischen Mangel (*carentia*) mit dem aristotelischen Mangel (*privatio*) zusammen bringen kann.<sup>146</sup> Und zum anderen wird innerhalb der grundsätzlich platonischen Lehre der ungeformten und chaotischen Materie Thierrys, vermittelt über Boethius, Augustinus und wiederum Chalcidius, „ein unbestreitbar aristotelischer Einfluss erkennbar“, nämlich darin, dass die Materie „von einer Form zu einer anderen übergehen“ kann, d. h. in anderen Worten eben aristotelisch, dass sie in Möglichkeit ist zur Wirklichkeit der Form.<sup>147</sup>

Cum enim duo sint actus et possibilitas alterum omni modo mutabile scilicet possibilitas iuxta Augustinum dicentem quod yle materia primordialis est receptaculum omnium formarum et transitus de una in alteram – quare est mutabilitas – alterum uero quod est scilicet actus.<sup>148</sup>

Entgegen der platonischen Vorstellung sind die körperlichen Dinge bei Thierry nicht bloß ein Schatten der Formen. Zwar sind weiterhin die Formen das Sein-Verleihende, aber sie sind es in der Materie, weil ihre Wirklichkeit stets die Verwirklichung einer Möglichkeit ist. Das eigentlich Seiende ist somit das konkrete Einzelding.<sup>149</sup>

### VII.3.2 Kritik an Thierry von Chartres

Was macht nun Cusanus mit dieser Vorlage von Thierry? Für die Beantwortung dieser Frage unterscheide ich zunächst zwischen dem, woran Cusanus anknüpft, und dem, was er kritisiert. Dann sieht man nämlich, dass Cusanus genau an dem anknüpft, worin Thierry über die platonische Position hinaus geht, und Thierry genau darin kritisiert, dass er bei diesem Hinausgehen auf halbem Wege stecken geblieben ist. So können wir bei Cusanus eine Verstärkung der beiden oben beschriebenen anti-platonischen Tendenzen Thierrys feststellen: Erstens schafft er den Ideenhimmel nicht nur im geschöpflichen Bereich ab, sondern vertreibt ihn auch noch aus der *mens divina*. Und zweitens macht

143 Vgl. Thiel, *Chóra, locus, materia*, S. 60.

144 *Ibid.*, S. 65.

145 Vgl. Härings Apparat zur folgenden Passage; Speer, *Die entdeckte Natur*, S. 246–247.

146 *Commentum II*, 27,67–69: *Aristotelis uero materiam appellat corpus incorporeum: corpus ideo quia corpus fieri potest, incorporeum quia corpus actu non est et forma caret quantum in se est.*

147 Speer, *Die entdeckte Natur*, S. 243–244.

148 Glosa 30,98.

149 *Commentum II*, 26,58–61: *Possibilitas ergo materia est, actus uero forma. Cum ergo dicitur: res possibilitate est, idem est ac si diceretur: ipsa quidem non est sed esse potest. Cum ergo dicitur: res actu est, idem est ac si diceretur: est.*

er durch diese radikale Immanenz der Formen Ernst mit der Prozesshaftigkeit des aristotelischen Hylemorphismus. Ich beginne mit Ersterem und diskutiere das Zweite im nächsten Kapitel:

Wir haben bei Eriugena gesehen, dass seine prozesshafte Sicht des Kosmos, die auch durch eine Ablehnung der neuplatonischen Hypostasen mit samt des platonischen Ideenhimmels zustande kommt, letztlich wieder in einem Essentialismus erstarbt, weil er die geschöpflichen Formen stattdessen im ewigen und unveränderlichen göttlichen Wort ansetzt. Ähnlich verhält es sich auch bei Thierry. Obwohl er die Immanenz der geschaffenen Formen in der Materie betont, lässt er sie dennoch irgendwie in der *mens divina* ihrer Erzeugung vorausgehen:

Ens enim est tantum quod est ex materia et forma. Materie enim non conuenit esse sed subesse. Forme non conuenit esse sed preesse. Enti uero conuenit esse. Ens enim est quod accepta forma subsistit i. e. quod constat ex materia et forma.<sup>150</sup>

Die Erzeugung des Seienden läuft also so ab, dass Gott zuerst die ungeformte Materie als das Zugrundeliegende (*subesse*) erschafft, dann die voraus liegenden Formen (*preesse*) und schließlich durch Bewegung die beiden zum wirklich existierenden Seienden zusammen bringt. In diesem Sinne kommt der Materie und den Formen eine gewisse Absolutheit zu. Zwar ist für Thierry klar, dass sie nicht ewig sind. Sowohl die Materie als auch die Formen steigen von Gott, ihrem Schöpfer, herab. Aber trotzdem bestehen sie vor ihrer Verbindung für sich und getrennt von einander. Auch wenn Thierry vielleicht diese Vorstellung verhindern will, indem er allein die Verbindung der beiden ein Seiendes nennt, behandelt er dennoch das Zugrunde- und Voraus Liegende ebenso als Seiendes. Ein *sub-esse* und ein *pre-esse* sind ja auch ein *esse*. In seiner Lehre der vier Existenzweisen (*modi existendi*) unterscheidet sich die Weise der Notwendigkeit der Verknüpfung (*necessitas complexionis*) von der Weise des aktuell Seienden gerade darin, dass Erstere die Formen meint, sofern sie nicht mit der Materie verbunden sind, während sie bei Letzterer verbunden sind. Und umgekehrt existiert auch die Materie absolut (*absoluta possibilitas*), sofern sie nicht von einer Form determiniert wird, wie es beim aktuell Seienden der Fall ist.<sup>151</sup>

Cusanus hingegen ordnet die vier Seinsweisen anders an. Neben der absoluten Seinsweise Gottes sind die drei anderen Seinsweisen nur zusammen die eine dreifaltige universale Seinsweise. Es kann überhaupt kein *esse* geben, ohne dass alle drei zusammen kommen.<sup>152</sup> Cusanus führt sie sogar als Weisen der Einschränkung ein.<sup>153</sup> Es ist also nicht die eine Weise des aktuell Seienden, das die Materie sowie die Form einschränkt, wie bei

150 Lectiones II, 45,1–4.

151 Vgl. Speer, Die entdeckte Natur, S. 262–263; die vier *modi* bei Thierry in: Lectiones II, 9,14.

152 De doc. ign. II 131,1–3 / 84,10–12: *Tres modi essendi ultimi sunt in una universitate, quae est maximum contractum. Ex quibus est unus universalis modus essendi, quoniam nihil sine ipsis esse potest.*

153 De doc. ign. II, n. 128,12–13 / 82,15–16: *Non potest enim contractio esse sine contrahibili, contrahente et nexu.*

Thierry, sondern sie alle drei bilden zusammen das Eingeschränkte. Deshalb weist Cusanus jede Position, die eine absolute, d. h. uneingeschränkte Materie oder Form kennt, zurück. Das Hauptanliegen des Cusanus in Kap. 7–10 des zweiten Buches von ‚De docta ignorantia‘, nämlich dass allein Gott absolut ist und alles andere eingeschränkt,<sup>154</sup> ist als Kritik an den gerichtet, von dem sein wichtigstes Quellenmaterial stammt:

[...] non posse esse aut absolutam potentiam aut absolutam formam sive actum, qui non sit deus, et quod non sit ens praeter deum non contractum.<sup>155</sup>

Bevor Cusanus im Kap. 9 über die *anima mundi* nach der Darstellung der platonischen Position zur Kritik derselben übergeht, macht er noch einen bedeutsamen Zusatz, wo er davon spricht, dass viele der christlichen Denker sich mit dieser platonischen Position zufrieden gaben.<sup>156</sup> Die nachfolgende Kritik soll also nicht nur die antiken Platonici treffen, sondern ebenso die späteren Theologen, die sich auf Platon stützen. Wilpert und Senger verweisen in ihren Anmerkungen zu dieser Stelle u. a. auf Eriugena und auf die oben besprochene Stelle aus Thierrys ‚Lectiones‘, und das völlig zurecht. Das Problem, das Cusanus mit diesen christlichen Platonikern hat, ist nämlich deren Auffassung, nach der die Vielheit der Formen oder Wesenheiten (*rationes*), als geschaffene Gott nachgeordnet sind, aber dennoch als den Dingen vorgeordnet existieren.<sup>157</sup>

Demgegenüber geht Cusanus kompromissloser gegen die platonische Ideenlehre vor. Er hält gar nichts von dieser Lehre:

Nihil est ergo illud, quod de imaginibus formarum Platonici dixerunt, quoniam non est nisi una infinita forma formarum, cuius omnes formae sunt imagines.<sup>158</sup>

Diese eine, ununterschiedene Form der Formen ist wie bei Thierry das göttliche Wort, die *mens divina* selbst, die absolut ist, d. h. abgetrennt von aller *possibilitas*.<sup>159</sup> Cusanus geht aber weiter als Thierry, weil für ihn diese Form der Formen allein absolut ist. Die vielen und verschiedenen Formen der Dinge, auch in ihrer Gesamtheit als *anima mundi* oder als universale *necessitas complexionis*, gibt es hingegen nur in der Einschränkung, also in der Verbindung mit der *possibilitas*.<sup>160</sup> Sie sind Abbilder (*imagines*), und nicht Urbilder (*exemplaria*).

Wenn wir dies mit der obigen Darstellung der neuplatonischen Hypostasenlehre vergleichen, sehen wir, dass Cusanus die augustinische Reorganisation der stufenweisen

154 De doc. ign. II n. 150,9–10 / 95,27–28: *Solus deus est absolutus, omnia alia contracta.*

155 De doc. ign. II n. 148,5–8 / 94,11–15.

156 De doc. ign. II n. 146,1 / 93,4: *Multi Christianorum illi viae Platonicae acquieverunt.*

157 De doc. ign. II n. 146,4–6 / 93,6–8: *has rationes distinctas, secundum quas res distinctae sunt, post deum et ante res esse, cum ratio rem praecedat.*

158 De doc. ign. II n. 149,20–22 / 95,17–19.

159 De doc. ign. II n. 148,11–17 / 94,18–23: *Ut [formae rerum] sunt absolute, sunt una indistincta, quae est verbum in divinis. [...] Nam si de mente consideremus, prout separata est a possibilitate, ipsa est mens divina.*

160 De doc. ign. II n. 148,10–14 / 94,17–20: *Unde formae rerum non sunt distinctae, nisi ut sunt contracte. [...] Anima igitur mundi non habet esse nisi cum possibilitate, per quam contrahitur.*

Emanation aus dem Einen anders als Eriugena und Thierry durchführt. Es gibt sie noch, die Stufen. Aber sie sind entweder alle absolut in Gott und von allem Seienden abgehoben, oder sie sind alle eingeschränkt im Dinglichen, im konkreten und bewegten Einzelsein. Die Versuchung ist groß, zu sagen, Cusanus würde mit seinem trinitarischen Gottesbegriff den neuplatonischen Geist in das Eine hinein holen, und damit das Problem lösen, wie denn das transzendente Eine überhaupt die Vielheit aus sich entfalten kann. Aber genauso gut könnte man umgekehrt bestimmen, das cusanische Universum als Einheit und Vielheit, weil Einheit in Vielheit, würde mit dem Geist übereinkommen, so dass Cusanus wieder zur neuplatonischen Transzendenz des Einen zurückgefunden hätte, das über jedem Gegensatz von Einheit und Vielheit steht. Beides ergibt jedoch für Cusanus keinen Sinn. Denn für ihn stehen die Einheit und Vielheit in Gott in keiner Kontinuität zur Einheit und Vielheit des Universums. Gott ist nämlich nicht die Einfaltung des Universums und dieses nicht seine Ausfaltung. Ich erinnere an die Passage aus dem 3. Kap. des zweiten Buches, die von einer Einfaltung und Ausfaltung in Gott spricht,<sup>161</sup> was aber disproportional von der Einfaltung und Ausfaltung des Universums abgehoben ist und darum unserer Erkenntnis entzogen bleibt. Weder ist Gott die Einfaltung der geschöpflichen Vielheit, noch ist er dies nicht. Aber er ist auch nicht auf transzendente Weise sowohl als auch: Damit sind alle Varianten eines christlichen Neuplatonismus für Cusanus ausgeschlossen. Dasselbe Resultat finden wir in ‚De coniecturis‘, nur mit dem Begriff des Seins statt dem der Einheit:

Non poterit enim infinitius responderi ‚an deus sit‘ quam quod ipse nec est nec non est, atque quod ipse nec est et non est.<sup>162</sup>

In der späteren Schrift ‚De principio‘ wiederholt Cusanus diesen Satz. Interessanterweise steht er dort nicht gegen Platon, sondern gar als etwas, das eigentlich aus den platonischen Ausführungen über das Eine folgen sollte. Die Ideenlehre erscheint dann als eine Inkonsequenz Platons, die sich Cusanus dadurch erklärt, dass Platon in seinen Ideen die Begriffe der Erkenntnisordnung mit dem realen Seienden verwechselt hat.<sup>163</sup>

Die Frage also, welche neuplatonische Stufe noch zum Göttlichen und welche schon zum Geschöpflichen zu zählen ist, stellt sich für Cusanus gar nicht, und so hat er auch nicht das Problem, dass die geschaffenen Formen am Ende als absolute Wesenheiten im göttlichen Geist ihr platonisches Unwesen treiben. Vielmehr vollzieht er die Trennung zwischen dem Absoluten und dem Eingeschränkten, dem Unendlichen und dem Endlichen, zwischen Gott und Geschöpf radikal. Beides ist disproportional, durch einen unendlichen Abstand voneinander unterschieden, ohne Kontinuität oder ein Mittleres. Für die Beschreibung der graduellen Einschränkung des Universum kann man das neuplatonische Stufenmodell durchaus brauchen. Cusanus selbst wendet es ja dann in ‚De

161 De doc. ign. II n. 107,11–12 / 70,14–16: *Deus ergo est omnia complicans in hoc, quod omnia in eo. Est omnia explicans in hoc, quod ipse in omnibus.*

162 De con. I n. 21,12–14.

163 Vgl. De prin. n. 19–21.

coniecturis' in aller Breite an. Aber für eine Beschreibung des Verhältnisses zwischen Gott und Geschöpf taugt es nicht, ganz einfach, weil es nichts darüber aussagt. Es gilt hier also dasselbe Verdikt, das Cusanus gegen die Ideenlehre der Platoniker ausspricht: Es bringt nichts.

### VII.3.3 Cusanus ein Neuplatoniker?

Damit stehe ich innerhalb der Cusanus-Forschung allerdings auf verlorenem Posten. Der Großteil der Cusanus-Forscher sieht in Cusanus einen Neuplatoniker oder zumindest einen sogenannten christlichen Neuplatoniker, wie Eriugena oder Thierry es gewesen sind. Aber schon bei den zwei letztgenannten Autoren ist es fraglich, ob man sie Neuplatoniker nennen kann. Die Frage ist, auf was man diese Etikettierung bezieht: 1. Wir haben bei Augustinus und Dionysius gesehen, dass sie das Herzstück der neuplatonischen Philosophie, die Theorie des Einen, durch ihren trinitarischen Gottesbegriff überwinden, genauso wie der platonische *dynamis*-Begriff vom christlichen Allmachts-Begriff überwunden wird, weswegen die beiden schwerlich als Neuplatoniker gelten können. Dasselbe gilt nun auch für Eriugena und Thierry, die in dieser Hinsicht ganz ihren patristischen Vorgaben folgen. Hier hat Cusanus keine Probleme mit Thierry, ganz im Gegenteil. Wie schon erwähnt, stützt sich seine Trinitätslehre im ersten Buch von ‚De docta ignorantia‘ sehr stark auf Thierrys Kommentare zu Boethius’ ‚De Trinitate‘.<sup>164</sup> Und in ‚De Apologia‘, der zehn Jahre später verfassten Verteidigungsschrift zu ‚De docta ignorantia‘, bezeichnet er im Kontext der Trinitätslehre einen Kommentator jener boethianischen Schrift als den Begabtesten von allen, die er gelesen hat.<sup>165</sup> Dass es sich dabei aller Wahrscheinlichkeit nach um Thierry handelt, hat zuletzt Albertson gezeigt, wobei aber anzunehmen ist, dass Cusanus die Schriften aus Chartres anonym vorlagen, und dass er sie alle dem einen unbekanntem Autoren zuschrieb.<sup>166</sup>

2. Sind aber die platonischen Ideen oder Formen der Bezugspunkt, kann man Eriugena und Thierry durchaus als christliche Neuplatoniker bezeichnen, sofern bei ihnen der neuplatonische Essentialismus innerhalb der Trinitäts- und Schöpfungslehre wieder seinen Platz findet. Genau hier trennt sich Cusanus von seinen Vorgaben, indem er den Essentialismus endgültig überwindet. Bis hierhin also sage ich, ist Cusanus kein Neuplatoniker, vielmehr ihr Kritiker.

---

164 Neu und ausführlich dargestellt in: Resch, Felix, *Triunitas. Die Trinitätsspekulation des Nikolaus von Kues* (Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft XX), Münster 2014, S. 73–90.

165 De apol. 24,6–7: *commentator Boethii De trinitate, vir facile omnium, quos legerim, ingenio clarissimus.*

166 Vgl. Albertson, *A Learned Thief?*, S. 388–389. Weniger wahrscheinlich ist jedoch die These Albertsons, dass Cusanus den Traktat ‚Fundamentum naturae‘ ebenso zu diesen Schriften zählte. Sollte Cusanus, der Büchernarr und Quellen-Archäologe, tatsächlich ein so mieser Philosophiehistoriker sein und einen Text des 15. Jahrhunderts nicht von einem des 12. unterscheiden können? Er müsste die aristotelischen Stellen übergehen, die albertinischen Elemente übersehen, genau so wie die Anklänge an Eckhart u. s. w.

3. Ist der Bezugspunkt der Aufbau des Kosmos in Stufen, deren Zusammenhang prozesshaft als Einfaltung und Ausfaltung bzw. Auf- und Abstieg beschrieben wird, dann allerdings kann man Cusanus sehr wohl einen Neuplatoniker nennen, wenn auch nicht im eigentlichen Sinne, da er diesen ganzen Vorgang sowohl für das Universum als auch für die *mens* an die konkrete und reale bzw. sinnliche Bewegung bindet.

Es geht also um den zweiten Punkt. Für viele Forscher ist hier Cusanus ein Platoniker oder Neuplatoniker, und zwar quer durch alle Richtungen der Cusanus-Forschung. Bei den Forschern, die bei Cusanus die Seinsmetaphysik herausstellen, wird jene platonische Vermittlung zwischen Gott und Geschöpf – Weltseele, Formen, Ideen, Seinsgründe usw. – als das gefasst, was garantiert, dass Gott als das höchste Sein allem Seienden zu Grunde liegt. Bei denen, die auf eine cusanische Einheits- oder Subjektphilosophie hinzielen, erscheint es als Apriori des Intellekts, so dass Gott hier als Höchstes der Erkenntnisordnung erscheint. Ich verzichte hier auf eine brachialische Fußnote mit einer oberflächlichen Kategorisierung von Cusanus-Forschern und wende mich stattdessen lieber der entsprechenden Begriffsgeschichte zu, welche die Einordnung des cusanischen Denkens in die neuplatonische Tradition in einer allgemein anerkannten Form geleistet hat. Zu finden ist sie bei Werner Beierwaltes, v. a. in dessen schon zitierten Erörterung der ‚Identität und Differenz als Prinzip cusanischen Denkens‘. Mit Beierwaltes muss sich streiten, wer Cusanus aus der Ahnengalerie der Neuplatoniker wieder entfernen will.

Beierwaltes sieht in einem ersten Schritt, dass bei Cusanus „das gegenseitige Sich-durchdringen von Einheit und Andersheit oder von Identität und Differenz“ innerhalb des Seienden kontinuierlich abläuft, jedoch nicht im Übergang vom Endlichen zum Unendlichen, zwischen denen es keine Proportion gibt. Denn das Unendliche ist „nicht die höchste Stufe innerhalb des Mehr und Minder“, vielmehr „vor oder über dem Bezug von gesetzter Einheit und Andersheit“, in einer „*absoluten Differenz*“, die zugleich absolute Identität ist, weil in ihr alle Gegensätze aufgehoben sind.<sup>167</sup>

In einem zweiten Schritt geht Beierwaltes nun daran zu zeigen, dass Cusanus damit einen „Aspekt des neuplatonischen Einen“ reformuliert, nämlich die Überseiendheit des Einen jenseits von aller Gegensätzlichkeit. Dionysius, für Cusanus die stärkste Waffe gegen die platonische Ideenlehre, ist dadurch entschärft. Aber ebenso Augustinus, denn für Beierwaltes ist die Ansicht, dass Gott „zugleich *in* Allem und überall ist“ ebenso ein Aspekt des neuplatonischen Einen. Die christliche Lehre von Schöpfung und Inkarnation soll also bei Cusanus nicht zu einer wesentlich veränderten Sichtweise auf das neuplatonische Zugleich von der absoluten Transzendenz des Einen und seiner Immanenz im Seienden führen. Für Beierwaltes hat Cusanus lediglich „die Wertung eben dieses Seienden konsequenzenreicher bedenkt“, nämlich „als Spiegel und Bild Gottes“. Und so sagt er von diesem Bild Gottes, dass es dessen „Selbst-Explication in der von ihm selbst konstituierten Andersheit“ sei,<sup>168</sup> und nimmt damit seine Ausführungen von

---

<sup>167</sup> Beierwaltes, Identität und Differenz, S. 109–112.

<sup>168</sup> Ibid., S. 113.

vorhin über die Disproportionalität wieder zurück. Der christliche Schöpfergott des Cusanus wird zum neuplatonischen Einen. Denn die göttliche Einheit und Identität selbst „expliziert sich in Andersheit“, was nichts anderes meint als eine „Differenzierung dieser absoluten Identität in den Bezug von Identität und Differenz, der in je verschiedener Intensität [...] das ‚universum‘ des Seins konstituiert.“ Das heißt aber, dass Gott zwar die höchste Einheit ist, aber als Spitze und Grenze des ganzen kontinuierlichen Zusammenhangs von Einheit und Andersheit, in dem das Universum steht.

Für das einzelne Seiende bedeutet dies ein monistischer Essentialismus, denn es „hat als Verschiedenes an der Identität teil und *ist* dadurch ebenso sehr ein mit sich Identisches“. Das schöpferische Identifizieren der Dinge in Gott steht für Beierwaltes in Kontinuität mit der Selbigkeit in Verschiedenheit der Geschöpfe.<sup>169</sup> Beierwaltes verweist auf den cusanischen Dialog ‚De genesi‘. Doch dort nennt Cusanus die seienden Dinge gegenüber der absoluten Seiendheit Gottes vielmehr Nicht-Seiende und Nicht-Selbige, die zur Selbigkeit gerufen sind. Sie sind also gerade nicht identische Selbigkeit, genauso wenig wie ein Nicht-Seiendes jemals die absolute Seiendheit erreichen könnte.<sup>170</sup> Für Cusanus ist seiende Selbigkeit niemals selbst präzise Identität, auch nicht die Selbigkeit des Universums. Diese Unabgeschlossenheit des Universums ist ja gerade der Grund dafür, eine absolute Identität und Präzision anzunehmen, die erst außerhalb des Seinszusammenhangs das Ganze begründet, begrenzt und trägt.<sup>171</sup>

Und was für die Identität gilt, trifft ebenso auf das Wesen zu. Wenn für Cusanus Gott das absolute Wesen der Dinge ist, dann bedeutet dies für die Dinge, dass sie ihr Wesen niemals voll verwirklicht haben. Ihr Sein besteht nur im Wesen, sofern es in Bewegung geschieht. Das „Wesen des Selbigen in der Dimension der Andersheit“ ist für mich nichts anderes als das Wesen der Dinge, indem es sich ereignet. Für Beierwaltes hingegen ist es „ununterschieden [...] das Absolut-Selbige“, es ist das „absolutum in contracto“.<sup>172</sup> Mit algorithmischer Gewissheit<sup>173</sup> kann ich aber sagen, dass ein solcher Ausdruck nirgendwo im cusanischen Werk vorkommt.

Die Stellen im cusanischen Werk, an denen die Begriffe *absolutum* und *contractum* zusammen kommen, behandeln in fast allen Fällen und durchgängig durch das ganze Schrifttum die beiden Begriffe als einander ausschließend. Es gibt auch ein paar wenige Stellen, die davon sprechen, dass das Absolute im Eingeschränkten aufgenommen oder gesehen werden kann, aufgenommen jedoch in der Weise des Aufgenommenen, d. h.

169 Ibid., S. 118.

170 De gen. n. 149,8–12: *Vocat igitur idem non-idem in idem. Et quia idem est immultiplicabile et per non-idem inatingibile, non-idem surgit in conversione ad idem [...] cum absoluta entitas, quae est idem absolutum, vocat non-ens ad idem, tunc, quia non-ens non potest attingere immultiplicabilem absolutam entitatem, reperitur non-ens surrexisse in conversione ad absolutam entitatem.*

171 So etwa bei: Leinkauf, Nicolaus Cusanus, S. 111–118, 136–137.

172 Beierwaltes, Identität und Differenz, 119–120, vgl. auch S. 123–124.

173 An dieser Stelle bedanke ich mich bei den Initianten, Betreibern und Finanzierern von: Cusanus-Portal, <http://www.cusanus-portal.de>, einer vorbildlichen philosophiegeschichtlichen Website, die auch eine zuverlässige Suchfunktion für alle cusanischen Texte umfasst.

gerade nicht auf absolute Weise, wie beispielsweise in ‚De dato patris lumine‘,<sup>174</sup> und gesehen, stets in einer den Verstand übersteigenden Weise wie in ‚De ludo globi‘.<sup>175</sup>

Die einzigen Stellen, an denen beide Begriffe tatsächlich positiv zusammen kommen, in dem Sinne, dass das Absolute und das Eingeschränkte dasselbe sind, befinden sich im dritten Buch von ‚De docta ignorantia‘. In Kap. 3 stellt Cusanus genau das als Hypothese auf, war er in den ersten zwei Büchern als Unmöglichkeit dargelegt hat: Was wäre, wenn das Größte tatsächlich eingeschränkt existieren würde?<sup>176</sup> Hier befinden wir uns aber in Mitten der cusanischen Christologie, in der nicht einfach Unmögliches möglich gemacht wird. Vielmehr wird im Christusereignis die göttliche Möglichkeit gerade in der geschöpflichen Unmöglichkeit offenbar.<sup>177</sup> Die Theologie fordert also gerade eine saubere Auseinanderhaltung des *absolutum* vom *contractum* und bestätigt somit die Ergebnisse der Philosophie: Nach der *docta ignorantia* ergibt ein *absolutum in contracto* einfach keinen Sinn. Cusanus nennt Gott ja deshalb absolut, weil er uneingeschränkt ist. Die universale Einheit ist eingeschränkt, nicht die göttliche. Deshalb bleibt die Ausfaltung der Geschöpfe aus Gott, wodurch er deren absolutes Wesen ist, in Gott selbst und meint nicht, dass Gott im Eingeschränkten als Eingeschränktem wäre. In dieser Weise ist allein das Universum eingeschränkt. Erst bei diesem kann man die Ausfaltung mit der Einschränkung gleichsetzen.

Eine doppelte Ausfaltung kennt Beierwaltes zwar auch, aber beide nehmen bei ihm ihren Anfang bei Gott. Seine erste Ausfaltung entspricht genau der, die ich bisher ‚Ausfaltung Gottes‘ genannt habe. Sie meint „die innere Differenzierung der trinitarischen Einheit“, d. h. in den Worten Thierrys: die Zeugung der Gleichheit (Logos, Sohn) aus der Einheit (Vater) innerhalb der göttlichen Dreieinigkeit. Diese innergöttliche Ausfaltung ist auch für Beierwaltes disproportional vom Sein abgehoben und etwas, das unseren Verstand übersteigt. Sie ist nur *quasi* ein Absteigen des einen vom anderen.<sup>178</sup> Dann spricht er von „einer ‚zweiten‘ Ausfaltung des worthaften Prinzips“, nämlich der Welt, sofern sie „als endliche besteht“. Nach meiner Lesart handelt es sich hier um die Ausfaltung des Universums, bei Beierwaltes hingegen ist es das göttliche Wort selbst, das in der Kontinuität zur ersten, seiner eigenen innergöttlichen Ausfaltung, weiter ausgefal-

174 De dato n. 99,4–6: *Recipitur igitur [...] absolutum contracte*; und gleich davor: *sed non potest recipi ut datur, quia receptio dati fit descensive*.

175 De ludo II n. 66,18–67,4: *Cardinalis: Sic vides [...] generaliter in contracto absolutum et ipsum contractum in absoluto. [...] Albertus: [...] Sed imaginatio non capit, quomodo hoc fiat. Quis enim conciperet unum esse in alio et id aliud in eodem uno? Cardinalis: Hoc est ideo inimaginabile*.

176 De doc. ign. III n. 190,6–7 / 123,15–16: *si maximum contractum ad speciem actu subsistens dabile esset*. Man darf sich hier nicht von der deutschen Übersetzung von Wilpert/Senger in die Irre führen lassen, wo *maximus contractum* wie im zweiten Buch beim Universum mit „das eingeschränkt Größte“ wiedergegeben wird. Es geht hier nicht um die Frage, ob Gott zugleich das Universum sei, vielmehr geht es im christologischen Kontext des dritten Buches darum, ob Gott in einem konkreten Menschen eingeschränkt sein kann. Man muss also übersetzen mit: „das Größte eingeschränkt“.

177 Siehe weiter unten, S. 287

178 Beierwaltes, Identität und Differenz, S. 126–127, mit Verweis auf: De doc. ign. I n 24,6–7 / 18,6: *quasi quaedam ab altero in alterum extensio*.

tet wird. Dies wäre genau der Essentialismus, den wir bei Eriugena und Thierry finden: Das göttliche Wort „ist mit den Ideen identisch, die als mundus per se subsistens“ Grund für die Welt sind, „zeitfrei als unendlicher ‚Vorentwurf‘ des Endlichen“.<sup>179</sup>

Als Textbeleg für seine zweite Ausfaltung führt Beierwaltes drei Passagen aus ‚De Principio‘ an.<sup>180</sup> Doch nirgendwo darin spricht Cusanus von einer Ausfaltung, geschweige denn von einer Ausfaltung des göttlichen Wortes, auch nicht davon, dass die Ideen der *mens divina* in den Dingen eingeschränkt wären. Vielmehr sagt er dort vom Logos, dass er zwar durchaus Urbild (*exemplar*) und ewiger Grund (*ratio aeterna*) aller Dinge ist, aber doch nicht so, dass er dadurch einschränkbar wäre.<sup>181</sup> Platon findet seine Ideen also entweder uneingeschränkt über (*supra se*) sich, wie sie wesentlich im Schöpfer des Seienden sind, oder dann in sich (*in se*), wie sie im menschlichen Intellekt als Schöpfer der Begriffe sind,<sup>182</sup> aber niemals dort, wo das Eingeschränkte nicht dasselbe ist wie das Uneingeschränkte.<sup>183</sup> Im Seienden sind die Ideen also nicht als absoluter Logos, vielmehr sind sie in den seienden Dingen die Dinge selbst. Oder wie Cusanus es in ‚De docta ignorantia‘ ausdrückt: Das Universum ist in der Sonne Sonne und im Mond Mond, Gott dagegen nicht.<sup>184</sup> Gerade umgekehrt gilt: In Gott sind Sonne und Mond nicht Universum, sondern Gott. Etwas, das Beierwaltes eigentlich auch sieht: „In der Welt ist Gott nicht auf die Weise der Welt.“<sup>185</sup> Doch so gewissenhaft er dieses christliche Prinzip bei Cusanus herausarbeitet, so hartnäckig versucht er es wieder zu beseitigen.

Dies zeigt sich ebenso in der Arbeit Beierwaltes’ zu ‚De venatione sapientiae‘, wenn er auf den Begriff des Nicht-Anderen (*non-aliud*) zu sprechen kommt, den Cusanus ab dem 14. Kap. jener Schrift behandelt. Auf seiner Jagd nach der göttlichen Weisheit benutzt Cusanus das *non aliud* als eine Benennung Gottes, die zwar „unser Denken an den ‚unnennbaren Namen‘ näher herauführt als andere Namen“, jedoch nicht als ein „hinreichend begreifender Begriff [...] im strengen, sein Wesen offenbarenden Sinne“. Bei jeder Erkenntnis Gottes steht für Cusanus aber am Anfang immer „die Inkommensurabilität von dessen Un-Endlichkeit im Vergleich zur Endlichkeit (*nulla est proportio*)“. Und so beschreibt Beierwaltes das *non aliud* ganz richtig als ein „*aenigma*“, bei dem die „begriffliche Annäherung“ eng verbunden ist „mit einer bildhaften Handrei-

---

179 Ibid.

180 Vgl. De prin. 15, 21, 23.

181 De prin. n. 15,10–12: *ratio aeterna [...] non est contrahibilis aut sensibiliter designabilis.*

182 De prin. n. 21,4–8: *Sic etiam ea, quae [Plato] in se vidit notionaliter quasi in principio notionalium seu entium rationum, quae sunt similitudines realium entium, vidit supra se esse essentialiter in conditore entium sicut in se notionaliter in conditore notionum.*

183 De prin. n. 13,11–12: *ubi contractum non est idem cum absoluto.*

184 De doc. ign. II n. 115,13–16 / 74,19–21: *Unde universum, licet non sit nec sol nec luna, est tamen in sole sol et in luna luna. Deus autem non est in sole sol et in luna luna, sed id quod est sol et luna sine pluralitate et diversitate.*

185 Beierwaltes, Identität und Differenz, S. 113.

chung“.<sup>186</sup> Beim Beispiel von Sonne und Mond funktioniert das *aenigma* so: Obwohl Gott als das Nicht-Andere radikal und ohne Verhältnis von der Sonne und dem Mond als Andere geschieden ist, kann man durch die Nicht-Andersheit von Sonne und Mond begrifflich-bildlich darstellen, wie Gott der bestimmende Grund von allem Geschöpflichen ist, nämlich wenn ich sage: ‚Die Sonne ist nichts anderes als die Sonne‘, oder: ‚Der Mond ist nichts anderes als der Mond‘. Da das Nicht-Andere nichts anderes ist als das Nicht-Andere und darum nicht im Anderen ist, geht es in keiner Weise in die Wesensbestimmungen von Sonne und Mondes ein, und dennoch erscheint es als das, was diese Wesensbestimmungen erst ermöglicht.<sup>187</sup>

Nachdem Beierwaltes dies ausgearbeitet hat, kommt nun die angesprochene Beseitigung, im Grunde eine Wende um 180 Grad: „Das Nicht-Andere ist *im* Anderen *dieses* Andere selbst, also eine jeweils verschiedenen [sic] konkrete Realisierung oder Erscheinung des selben Grundes: in der Sonne ist es Sonne, im Menschen ist es Mensch, in jedem Anderen ist es eben dieses Andere.“<sup>188</sup> Diese Ausführung steht gegen den Text von ‚De venatione sapientiae‘, denn dort spricht Cusanus nicht vom *non aliud*, das im Anderen ist, sondern von der Gutheit, Größe, Wahrheit, Schönheit, Weisheit, Vollkommenheit, Klarheit und Angemessenheit.

Bonitas igitur, magnitudo, veritas, pulchritudo, sapientia, perfectio, claritas et sufficientia [...] Sicut in deo diffinito deus et sicut in li non aliud sunt non aliud, sic in li aliud aliud. Quando igitur in sole, qui est quid aliud, sunt sol, tunc sunt sol, qui est aliud (scilicet sol) dictum. [...] Bonitas igitur solis non est ipsum non aliud simpliciter, sed ipsum non aliud solare, quoniam in sole sol est; ita in omnibus.<sup>189</sup>

Das semantische Feld, das Cusanus hier mit diesen transzendentalen oder vollkommenen Begriffen eröffnet, könnte man mit dem Begriff des Seins zusammenfassen oder eben, wie er essont macht, mit dem Begriff des Universums. So wie es das Universum ist, das eingeschränkt ist, genau so ist es das Universum, das im Anderen das Andere selbst ist. Das Universum ist immer ein Anderes, in der Sonne Sonne, im Mond Mond, während es als ein solch Anderes in keinsten Weise in Gott ist, es sei denn als das Nicht-Andere, und dann ist es eben gerade kein Anderes mehr. Und umgekehrt kann man auch nicht sagen, dass es das Nicht-Andere selbst ist, das in der Sonne Sonne ist, das macht hier einfach keinen Sinn. Zwar spricht Cusanus vom sonnenhaften Nicht-Anderen (*non aliud solare*), aber er unterscheidet es ausdrücklich vom schlechthinnigen Nicht-Anderen (*non est ipsum non aliud simpliciter*). Dass es in der Sonne eine eigene, wesensbestimmende Nicht-Andersheit gibt, ist ein aenigmatischer Ausdruck dafür, dass alle Andersheit in Gott als dem Nicht-Anderen Bestand hat, sie selbst jedoch bleibt ganz im Anderen, bzw. in der Sonne als die Sonne selbst (*quoniam in sole sol est*).

186 Beierwaltes, Werner, Venatione sapientiae: Das Nicht-Andere und das Licht, in: Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft 32 (2010): Nikolaus von Kues: De venatione sapientiae, Akten des Symposions in Trier vom 23. bis 25. Oktober 2008, S. 86–87.

187 Vgl. *ibid.*, S. 91.

188 *Ibid.*, S. 92–93.

189 De ven. sap. n. 43,5–13.

Das Ziel des Aenigmas ist zu zeigen, wie trotz ihrer absoluten Geschiedenheit voneinander, das Nicht-Andere der Grund des Anderen ist. Doch nach Beierwaltes will Cusanus hier zeigen, wie das Nicht-Andere trotz seiner Transzendenz im Anderen ist. Wer sich das christliche Schöpfungsdenken des Mittelalters aus dem Neuplatonismus heraus erklärt, muss zu einer solchen Interpretation gelangen. Aber meines Erachtens ist die „Dialektik von Transzendenz und Immanenz“ des Göttlichen gar nicht das Problem des Cusanus, sondern des Plotin und des Proklos. Wenn Proklos „mit seinem Begriff des reinen, absoluten Einen“ die Transzendenz des Nicht-Anderen ins Unermessliche steigert, dann aber mit seiner „Dialektik von In und Über (oder Vor)“ das Viele darin Bestand haben lässt, dass etwas „in einem Anderen eben dieses Andere selbst“ ist oder „auf die Weise des jeweils Anderen zur Erscheinung“ kommt, ergibt sich das Problem göttlicher Transzendenz-Immanenz.<sup>190</sup> Cusanus hingegen übernimmt zwar die proklische Transzendenz und ebenso die proklische Dialektik, aber weil er diese Dialektik nur für den Bereich des Geschöpflichen annimmt und umgekehrt die absolute Transzendenz nur dem Göttlichen zuschreibt, kommt es bei ihm nicht zum besagten Problem. Cusanus hat damit den Neuplatonismus überwunden. Vereinfacht gesagt: Wenn Cusanus vom Anderen in Gott spricht, ist dort keine Dialektik, sondern Trinität; und wenn er von der Immanenz Gottes in der Welt spricht, dann geht es wiederum nicht um eine Dialektik, sondern um Schöpfung.

Die Schöpfung ist aber nicht einfach der „Immanenzaspekt Gottes“, der bei Cusanus zur proklischen Transzendenz hinzukommt. Vielmehr bedeutet Schöpfung eine Seinsursächlichkeit „vor dem Hintergrund der eigentlichen Transzendenz Gottes“,<sup>191</sup> die jede neuplatonische Idee von Transzendenz noch übersteigt. Selbst Flasch muss gegen Ende seines Buches zugeben, dass sich Cusanus in seinem Spätwerk mit seiner Fassung von göttlicher Transzendenz, die durch das *non aliud* ausgedrückt wird, von Proklos distanziert hat. Allerdings denkt sich Flasch diese Distanzierung wohl in Richtung Hegel, wenn er für ‚De non aliud‘ diese radikale, christliche Transzendenz wieder durch seine Idee einer cusanischen „Philosophie der Offenbarung“ auffängt, einer Art von einheitsphilosophischem Idealismus, nach dem das Nicht-Andere als „dasselbe Identische“ zum positiven Prinzip des Intellekts wird.<sup>192</sup> Eine solche Interpretation schießt aber am Grundgedanken des Textes vorbei, denn die *docta ignorantia* gilt immer noch, auch für das *non aliud*: Das Nicht-Andere ist ja gegenüber dem Anderen nichts Anderes, es gibt also keinen Widerspruch zwischen dem Anderen und dem Nicht-Anderen, so dass man

---

190 Beierwaltes, *Venatione sapientiae*, S. 94–95, 101.

191 Leinkauf, *Nicolaus Cusanus*, S. 144.

192 Flasch, *Nikolaus von Kues*, S. 562–564.

durch eine Negation des Anderen das Nicht-Andere als „intrinsische Selbst-Identität“ fassen könnte.<sup>193</sup>

Nein, die Distanzierung von Proklos verläuft in konsequent christlicher Richtung. Cusanus braucht Proklos für die Darstellung der göttlichen Transzendenz, erklärt dann aber die göttliche Immanenz durch Trinität und Schöpfung. In Bezug auf Proklos bedeutet dies zweierlei: Erstens kann Cusanus die proklische Transzendenz noch steigern und absichern; und zweitens verweist er alle neuplatonische Dialektik der Immanenz auf eine spätere, geschöpfliche Ebene, treffend zusammengefasst bei Leinkauf: „Die Ähnlichkeit der Einheit Gottes zu sich selbst im Sohn als dem Wort, in dem alles Sein in seinen Urbildern eingefaltet ist, bildet sich in der Ähnlichkeit aller Dinge zu Gott noch einmal ab.“<sup>194</sup> Wie das Wort Gottes in Gott Gott ist, so ist alle Verschiedenheit und Andersheit in Gott Einheit und Nicht-Andersheit. Es ist nun aber nicht dieses göttliche Wort selbst der Ausgangspunkt der Seinsdialektik zwischen Einheit und Andersheit. Denn das Sein faltet sich nicht aus Gott aus, vielmehr wird es von ihm erschaffen. Gott erschafft also zunächst ein Abbild seiner selbst, eine Ähnlichkeit, und erst diese Ähnlichkeit ist dann die Einfaltung, von der her alle Ausfaltung geschieht. Ob platonische oder aristotelische Teilhabe oder neuplatonische Emanation oder Ausfaltung, seit Dionysius geschieht jede Seinsvermittlung allein innerhalb des Geschöpflichen, von Gott her aber wird sie gebrochen durch die Negation:

Et in hoc videtur, quomodo non possunt esse nisi entia aut per se aut per alia entitatem primi participantia [...] Et propterea recte divisit Aristoteles omnia, quae in mundo sunt, in substantiam et accidens. Substantiae igitur et accidentis una est adaequatissima mensura, quae est ipsum maximum simplicissimum, quod licet neque sit substantia neque accidens [...] Unde Dionysius maximus ipsum plus quam substantiam sive supersubstantialem vocat [...] hoc est scilicet non-substantiale, quia hoc inferius eo, sed supra substantiam. Et ita est negativum verius maximo conveniens [...] <sup>195</sup>

Beierwaltes hingegen, auch wenn er die wichtige Rolle sieht, die Dionysius beim cusanischen Begriff des *non aliud* spielt und die dionysische Negation in aller Breite darstellt, sieht hier im Denken des Cusanus nichts anderes als „die christliche Form eines *neuplatonischen* Grundgedankens zum dialektischen In- und Über-Sein des ersten Prinzips.“<sup>196</sup>

---

193 Grotz, Stephan, Negationen des Absoluten. Meister Eckhart, Cusanus, Hegel (Paradeigmata 30), Hamburg 2009, S. 219. Wenn Grotz übrigens davon spricht, dass „das ‚non aliud‘ im Anderen das Andere“ ist, dann meint er damit nicht wie Beierwaltes, dass das göttliche Nicht-Andere im Anderen realisiert wird, sondern dass im Anderen das (geschöpfliche) Nicht-Andere das Andere selbst ist. Für das (göttliche) Nicht-Andere an sich gilt aber, dass es zwar „gegenüber dem Anderen kein Anderes ist“, aber unmöglich „als das Andere“ (S. 221–222) selbst nichts anderes sein kann.

194 Leinkauf, Nicolaus Cusanus, S. 152.

195 De doc. ign. I n. 53–54 / 36,22–37,7.

196 Beierwaltes, Venatione sapientiae, S. 94.

## VII.3.4 Potenz als göttliche Allmacht

Ich frage aber nochmals: Wieso gibt es bei der Interpretation von Beierwaltes diese zwei Seiten, die sich zu widersprechen scheinen, für ihn aber problemlos zusammen gehen? Warum spricht Beierwaltes einmal von einer absoluten Differenz zwischen der Welt der Gegensätze und dem absoluten Gott, der jenseits von Einheit und Andersheit steht, und dann wieder davon, dass die Welt die Selbst-Ausfaltung Gottes im Eingeschränkten ist? Das Interesse an einer neuplatonischen Wirkungsgeschichte ist die eine Seite, aber gibt es nicht noch eine andere, gibt es nicht einen tieferliegenden Grund? Die Frage ist wichtig. Es geht mir ja dabei nicht allein um Beierwaltes, vielmehr will ich dadurch die allgemeine Einordnung des Cusanus in die neuplatonische Tradition zur Debatte stellen.

Ich finde den gesuchten tieferliegenden Grund, wenn ich mich wieder meiner eigenen Begriffsgeschichte zuwende und das Ganze unter dem Begriff der Potenz anschau. Es geht nun aber nicht mehr um die Potenz als Mangel und Eignung, sondern um die eigentlich platonische *dynamis* als Kraft. Wir haben bei den Neuplatonikern gesehen, dass ihre Lehre des Einen vor dem Hintergrund einer ganzen *dynamis*-Konzeption steht, wobei aber gerade dieser Begriff der *dynamis* gegenüber dem Vordergrund als eine gewisse Inkonsequenz erscheint. Er umfasst nämlich als gemeinsame Klammer das Eine mit den Hypostasen, während nach der Hauptaussage der Lehre eine solche Klammer gerade umgekehrt nicht möglich sein soll.

Etwas Ähnliches finden wir nun in der Tat auch in der Cusanus-Interpretation von Beierwaltes vor, die in diesem Sinne konsequent neuplatonisch ist. Die textuelle Grundlage ist der Dialog *De possess*, worin Cusanus über den Begriff *possess* als angemessenen Namen für Gott spricht. Cusanus meint damit die Einfaltung von allem in Gott, sofern er die Wirklichkeit aller Möglichkeit ist. Dies ist für ihn die Umschreibung dafür, dass Gott allmächtig (*omnipotens*) ist.<sup>197</sup> Dies steht ganz in der Linie von ‚De docta ignorantia‘, wo er das absolute und unendliche Größte die vollendete Wirklichkeit von allem nennt, was überhaupt möglich ist.<sup>198</sup> Doch dort liegt die vollendete Wirklichkeit Gottes jenseits des ganzen dynamischen Zusammenhangs von Möglichkeit und Wirklichkeit, nämlich nicht als Verwirklichung von Möglichem, auch nicht wie das Universum als Wirklichkeit von all dem, was tatsächlich im Seienden möglich ist, sondern noch oberhalb dieser dynamischen Koinzidenz des Universums von Möglichkeit und Wirklichkeit, diese erst begründend, und zwar ausschließlich negativ, sofern die Dynamik dieser Koinzidenz erst dadurch zustande kommt, weil das Universum selbst weder absolute Potenz noch absoluter Akt sein kann.

---

197 De poss. n. 14,7–9: [...], *posse est, scilicet quod ipsum posse sit. Et quia quod est actu est, ideo posse esse est tantum quantum posse esse actu. Puta vocetur possess. Omnia in illo utique complicantur, et est dei satis propinquum nomen secundum humanum de eo conceptum. [...]* Ideo dum deus sui vellet notitiam primo revelare, dicebat: ‚Ego sum, deus omnipotens‘ [Gen 17,1], *id est sum actus omnis potentiae.*

198 De doc. ign. I n. 12,14–15 / 11,9–10: *maximitas absoluta omnia possibilia actu.*

In ‚De possesset‘ scheint nun aber Gott und das Universum dasselbe zu sein: der Zusammenfall von Möglichkeit und Wirklichkeit, in dem alles eingefaltet liegt,<sup>199</sup> so dass die Welt zur kontinuierlichen Ausfaltung Gottes wird. Cusanus lässt sich selbst als Kardinal im Trialog sagen:

Card: Volo dicere omnia illa complicitate in deo esse deus sicut explicitate in creatura mundi sunt mundus.<sup>200</sup>

Genau dies ist die Stelle, die Beierwaltes angibt, um zu beweisen, dass für Cusanus die Welt die Selbst-Explication Gottes in der Andersheit sei. Was machen wir mit dieser Stelle? Ich würde versuchen, sie im Lichte von ‚De docta ignorantia‘ zu interpretieren. Beierwaltes geht nun aber genau umgekehrt vor. Er interpretiert die Ausführungen von ‚De docta ignorantia‘ über das (Nicht-)Verhältnis zwischen Gott und Welt vom Gedanken her, dass die Welt die Ausfaltung Gottes sei. Dazu verweist er auf eine Passage von Kap. 2 des zweiten Buches, wo Cusanus über die Unfassbarkeit dessen spricht, wie Gott in den Geschöpfen offenbar ist, und wie umgekehrt die endlichen Geschöpfe Bilder der unendlichen Form sein können, so als ob (*quasi*) in ihnen Gott selbst endlich und geschöpflich geworden wäre.<sup>201</sup> Dass Beierwaltes dabei irrtümlicherweise angibt, die Zeilen würden sich in Kap. 3 befinden, ist eine Lappalie. Was jedoch schwerer wiegt, ist, dass er das *quasi*, das er für die Trinitätslehre noch hat gelten lassen, aus dem Text verschwinden lässt. Und so wird aus dem disproportionalen Bild Gottes eine kontinuierliche Ausfaltung Gottes: „Die Welt nämlich ist [...] infinitas finita, deus creatus“.<sup>202</sup>

Der Text in ‚De possesset‘ geht aber noch weiter. Für Bernhard, einen der Trialog-Partner des Kardinals, scheint genau die Konsequenz, die Beierwaltes zieht, ein Problem darzustellen. Er protestiert:

Bernh: Cave, ne tibi ipsi contradicas. Aiebas enim parum ante deum non esse solem, modo asseris ipsum omnia.<sup>203</sup>

Dies gibt dem Kardinal die Gelegenheit, den Satz von vorhin, dass die Welt die Ausfaltung Gottes sei, im Sinne von ‚De docta ignorantia‘ zu präzisieren:

Card: Immo dicebam ipsum solem; sed non modo essendi quo hic sol est, qui non est quod esse potest. Qui enim est id quod esse potest, utique solare esse sibi non deficit; sed habet ipsum meliori essendi modo quia perfectissimo et divino. [...] quod deus non est anima mundi sicut anima hominis anima est, nec forma alicuius, sed omnibus forma.<sup>204</sup>

199 De poss. n. 8,20–22: *deus sit absoluta potentia et actus atque utriusque nexus et ideo sit actu omne possibile esse, patet ipsum complicitate esse omnia.*

200 De poss. n. 9,6–7.

201 De doc. ign. II n. 103,10–11, 104,1–6 / 68,1–2, 14–19: *Neque potest intelligi, quomodo deus per creaturas visibiles possit nobis manifestus fieri. [...] Quis ista intelligere posset, quomodo omnia illius uniceae infinitae formae sunt imago [...] Quoniam ipsa forma infinita non est nisi finite recepta, ut omnis creatura sit quasi infinitas finita aut deus creatus.*

202 Beierwaltes, Identität und Differenz, S. 113.

203 De poss. n. 12,9–10.

204 De poss. n. 12,11–15.

Zweierlei wird hier gesagt. Erstens: Gott als *forma formarum* und *anima mundi* ist dies nicht in der Weise der Welt, sondern auf göttliche und vollkommenste Weise. Hier lässt Beierwaltes, wie gesehen, die disproportionale Einfaltung gemäß der neuplatonischen Lehre des Einen zu.<sup>205</sup> Zweitens: Gott ist deshalb absolut vollkommen, weil er im Unterschied zur Welt das ist, was sein kann. Bei diesem Satz hingegen lässt Beierwaltes die Disproportionalität der Einfaltung nicht zu. Ganz im Gegenteil bestimmt er, dass der Satz „in dem Terminus ‚complicatio‘ als Sein des kreativen göttlichen Prinzips verdeutlicht“ wird.<sup>206</sup>

Ist also Gott als vollkommenste Wirklichkeit transzendent vor und über allem Geschöpflichen, als größtmögliche Potenz jedoch immanentes Prinzip? Die wäre nun tatsächlich die (inkonsequente) Lösung Plotins. Beierwaltes identifiziert explizit die *omnipotentia* Gottes mit der plotinischen Dynamis als „Mächtigkeit zu Allem“. Die Wirklichkeit der Welt erscheint demnach als eine Teilverwirklichung göttlicher Möglichkeit, nicht wie sie in Gott selbst ist, d. h. als „innere Einheit von Möglichkeit und Wirklichkeit“, sondern sofern sie „außerhalb“ ihrer selbst ist“, nämlich „creative potentia im Sinne der *Mächtigkeit*“.<sup>207</sup> Dann sind wir aber wiederum bei der Idee einer absoluten *possibilitas* angelangt, gegen die Cusanus in ‚De docta ignorantia‘ ankämpft, jetzt jedoch nicht im Sinne einer zugrundeliegenden Materie, vielmehr im Sinne einer Mächtigkeit, die zwischen der göttlichen Allmacht und der im Einzelding verwirklichten Möglichkeit vermittelt, analog der *dynamis* des plotinischen Geistes, die zwar nur in der Weise des Geistes verwirklicht wird, aber dennoch vom Einen herab fließt.

Natürlich wendet sich eine solche Konzeption der sozusagen potentiellen *anima mundi* früher oder später in einen Essentialismus der platonischen Ideen. Genau so wie bei Plotin der Geist, indem er die *dynamis* auf seine Weise verwirklicht, dadurch dennoch zum Einen zurück findet, oder wie auch bei Whitehead die potentiellen Formen der zeitlosen Gegenstände letztlich in der Natur Gottes real sind,<sup>208</sup> genau so impliziert der cusanische *possess*-Begriff nach Beierwaltes, dass alles, was in der Welt sein kann, immer schon in Gott als *possess* wirklich ist: die „Fülle der Ideen als denkender Vorentwurf von Welt“. Somit wäre das Wort Gottes zugleich der „Begriff seiner selbst *und* des Universums“, und dann würde gelten: „die Welt aber als geschaffene ist seine Explikation“.<sup>209</sup> Dies ist exakt die Position von Thierry, die Cusanus in ‚De docta ignorantia‘ kritisiert.

Wenn Cusanus also im Kap. 8 des zweiten Buches von ‚De docta ignorantia‘ sagt, dass die absolute Möglichkeit allein in Gott Gott selbst und in keiner Weise außerhalb

205 Vgl. Beierwaltes, Identität und Differenz, S. 113.

206 Ibid., S. 110.

207 Ibid., S. 121.

208 Der Vergleich sei nach der begriffsgeschichtlichen Vorarbeit erlaubt: Beide Male handelt es sich um einen (letztlich gescheiterten) Versuch, den platonischen Ideenhimmel durch die aristotelische Theorie der Bewegung zu dynamisieren.

209 Beierwaltes, Identität und Differenz, S. 122–123.

Gottes möglich sei,<sup>210</sup> müssen wir das nicht im Sinne Plotins, Eriugenas oder Thierrys verstehen, sondern im ureigentlich augustinischen Sinne. Gottes Allmacht ist weder ein chaotischer Untergrund, noch wirkt sie gemäß einer Notwendigkeit, jedenfalls nicht einer, die für uns einsehbar wäre. Dasselbe gilt für das In-der-Weise-Gottes-Sein der Welt, d. h. für die Ausfaltung Gottes. Nach der Regel der *docta ignorantia* können wir von dieser Ausfaltung innerhalb des trinitarischen Gottes nur wissen, dass sie nicht in der Weise der universalen Ausfaltung geschieht, dass es sie aber geben muss, weil das Universum in seiner Einschränkung und Dynamik nicht selbst das Absolute sein kann. Positives Wissen darüber gibt es aber für uns nicht.

Beierwaltes nimmt zu Unrecht die spätere Passage aus ‚De possesset‘ für seine Zwecke in Anspruch,<sup>211</sup> wo Cusanus von einem solchen Wissen als Kenntnis des Wortes Gottes spricht, sofern dieses zugleich Begriff seiner selbst und des Universums sei.<sup>212</sup> Denn dort fährt Cusanus fort, dass unserer Intellekt sich selbst als von Gott Verursachtes gerade nicht erkennen kann, weil die Ursache unbekannt bleibt. Die göttliche Ausfaltung übersteigt also den Intellekt. In dieser Unwissenheit verbleibt der Intellekt nach einem Wort in Ps. 88,7 gar „im Schatten des Todes“.<sup>213</sup>

Der Kontext der Passage ist aber ein Gespräch der Dialog-Partner über den Glauben und darüber, dass der Glaube die Natur übersteigt.<sup>214</sup> Der Satz, den Beierwaltes zitiert, muss im Rahmen dieses Überstiegs verstanden werden. Eine Einsicht in die Allmacht des Wortes Gottes, gibt es nur im Glauben, d. h. in der Aufnahme des Heiligen Geistes in der Teilhabe am Geiste Christi:

Hic spiritus [sanctus] per fideles receptus quamvis cum mensura, tamen est spiritus Christi participator nos certos faciens quod quando in nobis habitaret integer spiritus Christi, ultimum felicitatis assecuti essemus, scilicet potestatem verbi dei per quod omnia, scilicet nostrae creationis scientiam.<sup>215</sup>

Cusanus ist jedoch nicht der Meinung, dass durch den Glauben jene Begrenzung (*mensura*) wegfallen würde, und der menschliche Intellekt die göttliche Ausfaltung begreifen könnte. Der Intellekt verbleibt im Schatten des Todes. Aber es ist der göttliche Geist selbst, der im Glaubenden das Wort Gottes versteht. Und so erweist sich die göttliche Allmacht gerade in der Schwachheit und Todesverfallenheit des Menschen. Augustinischer geht's nicht.

210 De doc. ign. II n. 136,7–8 / 88,2–3: *Quare possibilitas absoluta in deo est deus, extra ipsum vero non est possibilis.*

211 Vgl. Beierwaltes, Identität und Differenz, S. 123.

212 De poss. n. 38,11–12: *Et haec scientia est verbi dei notitia, quia verbum dei est conceptus sui et universi.*

213 De poss. n. 38,14–17: *Non enim potest se causatum cognoscere causa ignorata. Ideo hic intellectus cum sit omnia ignorans, intellectualiter in ‚umbra mortis‘ perpetua egestate tristabitur.*

214 De poss. n. 36,1: *fidem superare naturam.*

215 De poss. n. 38,1–5.

## VII.3.5 Augustinisch

Dass Cusanus dabei tatsächlich an Augustinus anknüpft, sagt er in seiner ‚Apologia Doctae ignorantiae‘, einer Verteidigungs-Schrift zu ‚De docta ignorantia‘ von 1449, worin er die Quellen offenlegt, auf die er sich in seinem früheren Werk gestützt hat. Die Schrift antwortet auf eine Schmähchrift über ‚De docta ignorantia‘, die vom Heidelberger Theologen Johannes Wenck von Herrenberg, dieser Hau-drauf-Figur der Cusanus-Forschung,<sup>216</sup> geschrieben worden ist. In dem Teil der ‚Apologia‘, wo Cusanus das wissende Nichtwissen selbst verteidigt, antwortet er auf den Einwand Wencks, er würde behaupten, durch ein Überschreiten der menschlichen Natur den unbegreiflichen Gott begreifen zu können. Cusanus geht mit Wenck einig, dass der Unbegreifliche nur als der Unbegreifliche im Spiegel oder im Gleichnis begriffen werden kann, widerspricht ihm aber darin, dass seine *docta ignorantia* genau dies hinter sich lassen würde.<sup>217</sup> Dem fügt er ein Zitat von Augustinus aus dem Kommentar zum achten Kapitel des Römerbriefs an, um zu zeigen, dass auch schon dieser von einem wissenden Unwissen gesprochen hat.

Bevor ich jetzt aber Cusanus zitiere, der Augustinus zitiert, der Paulus zitiert, hier einmal die betreffende Textstelle in der Einheitsübersetzung:

So nimmt sich auch der Geist unserer Schwachheit an. Denn wir wissen nicht, worum wir in rechter Weise beten sollen; der Geist selber tritt jedoch für uns ein mit Seufzen, das wir nicht in Worte fassen können. Und Gott, der die Herzen erforscht, weiß, was die Absicht des Geistes ist. (Röm 8,26–27)

Nicht wissen, worum beten, bedeutet nach der Auskunft von Cusanus für Augustinus soviel wie: suchen, aber nicht wissen was. Und das Seufzen steht dafür, dass das Unbekannte, wonach gesucht wird, doch wenigstens darin, dass es gesucht wird, nicht völlig unbekannt sein kann.<sup>218</sup> In dieser Lesart bringt Paulus hier auf den Punkt, was in ‚De possest‘ über die geistgewirkte Gotteserkenntnis gesagt wird. Der Geist hebt die wissende Unwissenheit des Intellekts nicht auf und führt diesen nicht zum Begreifen Gottes, vielmehr bleibt ihre Dynamik des Suchens erhalten, ja wird sogar verstärkt durch eine andere, göttliche Dynamik. Doch das Suchen des Geistes, das immer schon gefunden hat, und das Erforschen Gottes, das immer schon weiß, bringt die Dynamik des Intellekts bzw. des Herzens nicht zum Erliegen, sondern fügt sich in sie ein. Was bei Cusanus für die Schöpfungsoffenbarung gilt, bleibt auch für die Inkarnation bzw. die Geistsendung gültig: Gott offenbart sich als der Unbegreifliche, was den Empfang der Offenbarung überhaupt erst ermöglicht, weil der Empfänger nur in der Offenheit einer eigenen Dynamik befähigt ist zu empfangen. Mag diese Dynamik aus platonischer Sicht

---

216 Eine angemessene Würdigung von Wencks Denken sowie eine Entmythologisierung seiner Gegnerschaft zu Cusanus ist zu finden in: Haubst, Rudolf, Studien zu Nikolaus von Kues und Johannes Wenck. Aus Handschriften der Vatikanischen Bibliothek (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters XXXVIII, Heft 1), Münster 1955, S. 83–136.

217 Apol. 540–542.

218 Apol. 545–546.

eine Schwachheit (*infirmitas*) sein, es ist das Beste, was wir haben und was wird sind: eigenwirkliche und eigenwirksame Seiende, sei es nun als Geschöpfe oder als Glaubende.

Wir haben hier den Kerngedanken der cusanischen Fundamentaltheologie vor uns, wie sie von Haubst in überzeugender Weise dargestellt worden ist.<sup>219</sup> Nach Haubst bewegt sich Cusanus in der Tradition scholastischer Theologie, die das Verhältnis von Glaube und Vernunft, so wie Theologie und Philosophie, gemäß dem Axiom behandelt: *Fides non destruit, sed supponit et perficit intellectum*, ein Satz, der bei Cusanus, „obwohl nirgends wörtlich zitiert, als ein Leitprinzip seines Denkens, besonders stark wirksam“ ist.<sup>220</sup> Damit ist aber nicht gemeint, dass der Glaube die Vernunft vollendet, indem er sie überwindet, vielmehr indem er sie als Vernunft vollendet. Und das spezifisch Cusanische ist nun, dass diese Vernunft durchdrungen ist von der „Dynamik [...] des ‚naturhaften Verlangens‘“, das eingebettet ist in eine „seinsdynamische Gesamtperspektive“.<sup>221</sup> Es ist gerade die Dynamik von Sein und Erkennen selbst, die auf Offenbarung und Glauben hin geöffnet ist (*supponit*), und durch diese als Dynamik vollendet wird (*perficit*). So spricht Haubst auch beim wissenden Nichtwissen von „der Dynamik, mit der die *docta ignorantia* als Leitmotiv das philosophische Denken über sich selbst hinaus auf den Glauben hin und ins Theologische hineintreibt und sich in diesem vollenden lässt.“<sup>222</sup>

Man kann demgemäß bei Cusanus Theologie und Philosophie nicht gegeneinander ausspielen. Die Kritik in ‚*De docta ignorantia*‘, die sich in erster Linie an den christlichen Platonismus Thierrys wendet, sich aber überhaupt an jede Position richtet, die ein Absolutes innerhalb des Geschöpflichen ansetzt, soll beiden Disziplinen zugute kommen. Ist der Gegenstand der Philosophie und all ihrer Teilwissenschaften die dynamische Eigenwirklichkeit des Seienden, kann sie sich frei entfalten, und umgekehrt kann auch die Theologie frei über die Offenbarung sprechen, wenn sie sich nicht von unverrückbaren philosophischen Vorgaben beschränken lassen muss. Weil die Notwendigkeit des Seienden immer eine eingeschränkte ist, muss die Philosophie nicht von einem positiven *apriori* ausgehen, sondern kann ihre Wahrheit aus der Erforschung der Dinge selbst aufbauen. Und weil die Seinsnotwendigkeit nicht absolut als *anima mundi* existiert, muss die Theologie die Offenbarung Gottes nicht als eine geschöpfliche, von Gott abstehende Vermittlung betrachten, sondern kann sie als freies Handeln Gottes selbst erforschen. Wenn Cusanus die *Platonici* und *Peripatetici* kritisiert, ist also neben der Dynamik und Freiheit der Geschöpfe auch die der Offenbarung als Leitmotiv wirksam.<sup>223</sup>

219 Vgl. Haubst, Streifzüge, S. 1–75.

220 Ibid., S. 70.

221 Ibid., S. 66, 68.

222 Ibid., S. 10.

223 Zur Freiheit der Offenbarung bei Cusanus ganz richtig: Thurner, Martin, Gott als das offenbare Geheimnis nach Nikolaus von Kues (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes 45), Berlin 2001, S. 36–37, wenngleich Thurner schon in den darauffolgenden Kapiteln eher eine Notwendigkeit der Offenbarung vertritt.

Sehr schön zeigt sich dies in der Gesamtsicht von ‚De docta ignorantia‘. Im ersten Buch zeigt Cusanus negativ-theologisch, dass Gott in dem Sinne absolut ist, dass er disproportional vom Geschöpflichen abgehoben ist. Dies bedeutet im zweiten Buch, dass das universale Sein niemals selbst absolut sein kann, auch nicht irgendwie als solches in der *mens divina*, sondern stets im konkreten, bewegten Einzelseienden eingeschränkt ist. Und im dritten Buch kann er dann die christliche Offenbarung als freies Handeln Gottes beschreiben, nämlich als unbegreifliche Selbst-Ausfaltung des absoluten Gottes in das eingeschränkte Sein eines einzelnen Menschen.<sup>224</sup> Weder macht Cusanus die theologische Wahrheit der Offenbarung an einer natürlichen Ausfaltung des Absoluten fest, noch braucht er umgekehrt eine Glaubensaussage als notwendigen Ausgangspunkt seiner Philosophie. Theologie und Philosophie stehen zirkulär in sich und sind darin in gegenseitiger Öffnung aufeinander verwiesen.<sup>225</sup> Der Zusammenhang von Glaube und Vernunft besteht für Cusanus also gerade darin, dass beide Bereiche für sich bestehen bleiben und sich gegenseitig darin bestärken. Somit wird die christliche Offenbarung zur Bestätigung und Vollendung (*perficit*) der konkreten Seinsdynamik, und die Seinsdynamik in ihrer negativ-theologischen Offenheit wird umgekehrt zum Untergrund (*supponit*) der Offenbarung.

Deshalb verstehe ich es nicht, dass eine ganze Reihe neuerer theologischer Arbeiten über Cusanus diese Spannung zwischen Theologie und Philosophie zugunsten der Theologie auflösen wollen. Der Weg bei all diesen Arbeiten ist immer ein ähnlicher: Zuerst wird gewissenhaft die cusanische Kritik am Neuplatonismus nachgezeichnet, dass ein stufenartiger Aufstieg im Sein und Erkennen unmöglich zum Absoluten führen kann. Doch anstatt weiter zu sehen, dass bei Cusanus darum das Seiende und die Erkenntnis in ihrer geschöpflichen Begrenztheit auf den eigenen Vollzug zurückgeworfen werden, und gerade in dieser Hinsicht auf Offenbarung und Glaube geöffnet sind, mündet bei den Autoren dieser Arbeiten der unmögliche Aufstieg des Erkennens über die Disproportionalität hinaus in eine Art mystagogische Erfahrung.<sup>226</sup> Durch die Krönung mit dem übernatürlichen Glaubenslicht, das das Unmögliche möglich machen soll, erfährt der ganze neuplatonische Stufenbau zwar eine christliche Bändigung, wird

224 De doc. ign. III n. 200 / 128,1–10.

225 Siehe oben, S. 11.

226 Z. B. Hoye, William J., Die mystische Theologie des Nicolaus Cusanus (Forschungen zur europäischen Geistesgeschichte 5), Freiburg/Basel/Wien 2004, S. 152–153: „Den Übergang von Philosophie zu Theologie, der weder über die *via positiva* noch über die *via negativa* erreicht wird, bezeichnet er [Cusanus] nicht als eine Koinzidenz, sondern als einen Sprung, und zwar einen Sprung, den nur die mystische Theologie vollbringt. [...] Dass der Primat der Theologie vor der Philosophie einen festen Platz in seiner Lehre einnimmt [...]“; oder Hoff, Kontingenz, Berührung, Überschreitung, S. 234–235: „Wenn uns etwas ‚gegeben‘ werden kann, das nicht eindeutig zu präzisieren ist, kann das Nichtwissen um dieses ‚Gegebene‘ nur als Vorstufe einer Einsicht aufgefasst werden, die selbst nicht mehr die Form wahrheitsdifferenten Verstehens hat. [...] Das wissende Nichtwissen verwirklicht sich im mystischen Schweigen angesichts der Unbegreiflichkeit des Absoluten. [...] wie die Rede von einer ‚creatio ex nihilo‘, dem Mysterium der ‚Dreifaltigkeit‘ oder der ‚Menschwerdung Gottes‘“.

aber dadurch epistemologisch wie ontologisch geradezu in Stein gemeißelt. Die *docta ignorantia* verliert so ihre Bedeutung als zentrale Denkform einer dynamischen Welt-sicht, vielmehr verkommt sie zur bloßen Präambula fidei. Denn was Sache ist, erklärt sich von den Glaubenswahrheiten her, die glorreich die neuplatonischen Treppen herabsteigen und – wohl gegen die Intention der Autoren – einer statischen Weltsicht zum Sieg verhelfen, bei der es fraglich ist, ob sich das christliche Offenbarungsgeschehen als solches überhaupt noch denken lässt.<sup>227</sup>

Martin Thurner etwa arbeitet bei Cusanus zunächst die „Disproportionalität zwischen Unendlichem und Endlichem“ aus, sowie die „Methode des Erkenntnisaufstiegs durch Negation“. Er erkennt, wie für Cusanus „die Wahrnehmung der Verschiedenheit der Dinge den Menschen *sofort erleuchtet und zur Erkenntnis führt*“, dass „ein *in der Weise der Einschränkung bestimmtes Etwas (aliquid contracte)* von Gott negiert wird“ und „die absolute Seinsheit nicht als ein bestimmtes Etwas begriffen werden kann“. <sup>228</sup> Zu dieser Erleuchtung, zu diesem „Erfassen der Wahrheit“ ist der Mensch befähigt durch seinen Intellekt, der in seinem dynamischen Abstieg in die sinnliche Erkenntnis und durch den ebenso dynamischen Aufstieg über die Ratio seinen eigenen Vollzug nie voll verwirklicht abschließen kann. Doch Thurner traut dieser Erkenntnisdynamik nicht zu, dass sie eigenwirksam in sich stehen kann und fordert von Cusanus, „dass der Mensch die Ermöglichungsbedingungen für die Verwirklichung des ihm wesenseigenen (natürlichen) Vernunftvollzuges nicht selbst hervorbringen kann, sondern gerade in einem Zurücklassen der eigenen Begrenztheit von Gott her empfangen muss.“ Das ist nun nicht mehr im disproportionalen Sinne gemeint, vielmehr stellt Thurner eine Kontinuität zwischen Gott und Geschöpf her. Er spricht von „gegebenen Wahrheitsprinzipien“, die von oben eingegossen werden und den Intellekt zur Wirklichkeit der Erkenntnis führen. Weil „die von Gott her eröffnete Wahrheitsmitteilung aber der Vollzug des *Glaubens* ist, wird das natürliche Erkenntnisstreben des Menschen im Grunde stets von einem Glaubensakt ermöglicht und getragen.“<sup>229</sup>

Für Thurner ist der Glaube also stärker als der Intellekt und ist in der Lage, diesen auf übernatürliche Weise aus seiner geschöpflichen Begrenztheit heraus zu führen. Der Intellekt befindet sich „in der Seinsweise der *Möglichkeit*, während er ‚durch das göttliche Glaubenslicht in die *Wirklichkeit* des Bewusstseins gehoben wird‘ und ‚das Ziel der Gottesschau erreichen kann‘.<sup>230</sup> Doch was nützt dem Menschen die Gottesschau, wenn nicht er selbst es ist, der dabei Gott schaut? Auch wenn Cusanus mit dem obigen Zitat aus dem Römerbrief sagt, dass es der Heilige Geist ist, der in uns wirkt, kann dies nicht bedeutet, dass der menschliche Intellekt anders erkennt als durch seine eigene Dy-

---

227 Zugegeben, diese Darstellung ist überspitzt. Die Kritik richtet sich auch nicht gegen das Bestreben jener Autoren, die Theologie und Mystik des cusanischen Denkens mehr zu würdigen, sondern alleine gegen die drohende Konsequenz, dass der Glaube bei Cusanus plötzlich genau die Stelle einnimmt, von der Cusanus meint, dass sie die Mens gerade nicht einnehmen kann.

228 Thurner, Gott als das offenbare Geheimnis, S. 147.

229 Ibid.

230 Ibid., S. 198–199.

namik mit seinen eigenen Potentialitäten. Cusanus würde sonst seine *docta ignorantia* verlassen. Doch wenn er mit aller Entschiedenheit jede positive absolute Position aus der Philosophie raus haben will, lässt er dann zu, dass eine theologische Wahrheit diesen Platz wieder einnehmen kann, dazu noch eine, die die Vernunft übersteigt? Und wenn beim eben dargestellten Verhältnis von Glaube und Vernunft, wie Haubst es sieht, der Glaube über die Vernunft hinaus steigt, weil er eine Wahrheit erkennt, der eine Notwendigkeit zukommt, zu der die Vernunft alleine nicht gelangen kann, bedeutet dann diese Wahrheit nicht auch eine grösstmögliche Notwendigkeit für die Vernunft als Vernunft? Wie sollte sie sonst überhaupt als wahr erkannt werden? Der Mensch kann nicht anders glauben als durch seinen Intellekt.

Wenn Cusanus in ‚De dato patris luminum‘ – dem Text, den Thurner als zentrale Quelle seiner Interpretation heranzieht – vom ‚Licht des Glaubens‘ (*lumen fidei*) spricht und davon, dass es ‚durch göttlichen Erleuchtung eingegossen wird‘ (*infunduntur per divinam illuminationem*),<sup>231</sup> muss man dies nicht in einem neuplatonisierenden Sinne verstehen, dass der menschliche Geist im Glauben entweder göttliche Potentialitäten verwirklicht oder jenseits seiner eigenen Potentialitäten in die göttliche Wirklichkeit entrückt wird, um von da her dann mit Glaubenswahrheiten zurückzukehren. Denn, ganz einfach gesagt, das Licht des Glaubens kommt für Cusanus nicht von oben. Man darf es nicht mit dem *lumen intellectualis* oder dem *lumen mentalis* gleichsetzen:

viri virtutibus dediti umbras mundi huius liinquentes et mentali luci incumbentes [...] uti Moyses, prophetae, philosophi et viri apostolici. [...] Sed verbum omnium illorum lumen est receptum in descensu verbi absoluti et non fuit ipsum verbum, quod est ipsum lumen infinitum patris, quousque verbum ipsum absque contractione se sensibiliter in domino nostro Iesu Christo ostenderet [...] ut in suo lumine, qui ‚verbum caro factum est‘, paternum lumen vitae nostrae apprehendamus.<sup>232</sup>

Das göttliche Licht offenbart sich auf sinnliche Weise. Und erst von da aus erleuchtet es vermittelt über die Ratio (*adiutorio rationis*)<sup>233</sup> den Intellekt, auf dass im Licht, das die höchste göttliche Einheit der Mens ausmacht und worin das ganze Leben der Mens Bestand hat, Gott offenbar wird. Das Glaubenslicht setzt sich somit nicht über die Dynamik der Mens hinweg, sondern wird gerade durch sie erst wirksam. Darum wir auch keine noch so große Gotteserkenntnis des gläubigen Intellekts über die negative Gotteschau hinaus gehen,<sup>234</sup> diese wird vielmehr bestätigt und mit ihr die ganze dynamische Offenheit der Mens. Cusanus präsentiert uns den christlichen Glauben primär als eine

231 De dato n. 119,1–3.

232 De dato n. 121,5–122,9.

233 De dato n. 119,5.

234 De doc. ign. III n. 245,14–20: *per quam [fidem] in simplicitate rapimur, ut [...] in mundo [Christum] non mundialiter sed caeſtialiter contemblemur incomprehensibiliter, ut et hoc videatur, ipsum scilicet comprehendendi non posse propter excellentiae suae immensitatem. Et haec est illa docta ignorantia.*

Sache der Erfahrung, welche die besten Kräfte der Mens freisetzt und sie nicht in einer Erreichung von Wahrheitsprinzipien geschlossen sein lässt.<sup>235</sup>

## VII.4 Auseinandersetzung mit der aristotelischen Theorie der Bewegung

### VII.4.1 Potentia als Materie oder Bewegungsvermögen?

Kehren wir nun zurück zum zweiten Buch von ‚De docta ignorantia‘. Mein bisheriges Ergebnis ist, dass Cusanus an den platonischen *dynamis*-Begriff anknüpft, hier jedoch strikt unterscheidet zwischen dem Absoluten und dem Eingeschränkten. Sowohl die Potenz als Mangel und Eignung als auch die Potenz im Sinne einer aktiven Kraft existieren im Sein nur in der Einschränkung, in absoluter Weise jedoch ausschließlich in Gott als Gott selbst. Damit ist der platonische Kraft-Begriff natürlich nicht einfach weg, im Gegenteil, Cusanus weist ihm seinen Platz innerhalb der Ontologie zu, um ihn philosophisch wirksam werden zu lassen, was er dann v. a. auch in ‚De coniecturis‘ tut. Ich will hier nun zeigen, dass dieser Platz, wohin Cusanus die platonische Kraft in ‚De docta ignorantia‘ stellt, ein aristotelischer ist. Cusanus verstärkt die aristotelischen Tendenzen, die wir im Denken Thierrys vorgefunden haben, somit nicht nur in der Abschaffung des Ideenhimmels sondern auch bezüglich der Behandlung der Materie als *possibilitas*. Wenn er findet, dass Thierrys Betrachtungen über die Einfaltung und Ausfaltung brillant sind, nur dass wir diesen ganzen Vorgang in seiner Einschränkung betrachten müssen, heißt das soviel wie: Platon ja, aber aristotelisch.

Es ist nun aber nicht so, dass sich Cusanus voller Begeisterung auf die aristotelische Theorie der Bewegung stürzen würde. Er führt sie so ein, wie er auch die platonische Materie einführt, nämlich indem er sie kritisiert. In Kap. 8 erscheinen die *Peripatetici* ebenso als Philosophen, die eine absolute *possibilitas* der Materie angenommen haben. Dies ist das Thema des zweiten Abschnitts von den zwei Abschnitten, die über die Ansicht der *Peripatetici* handeln:

Sic [Peripatetici] in possibilitate absoluta universitatem rerum possibiliter dixerunt. Et est ipsa possibilitas absoluta interminata et infinita propter carentiam formae et aptitudinem ad omnes, ut possibilitas figurandi ceram in leonis aut leporis figuram aut alterius cuiuscumque interminata est. Et ista infinitas contraria est infinitati dei, quia ista est propter carentiam, dei vero propter abundantiam, quoniam omnia in ipso ipse actu. Ita infinitas materiae est privativa, dei negativa.<sup>236</sup>

235 Noch einmal Thurner: „Durch die in seiner Sohnoffenbarung gegebene Wahrheitsmitteilung schafft Gott selbst im menschlichen Intellekt die Voraussetzungen, damit der Mensch ihn auf der Spitze des Denkens erfahren kann.“ Obwohl Thurner diese Sohnoffenbarung bei Cusanus als geschichtliches und sinnliches Geschehen ausarbeitet, interessiert ihn daran v. a. das Erkenntnissubjekt und „dessen Rückbezug auf die im Glauben angenommenen Wahrheitsprinzipien: Cogito, ergo credo.“ Thurner, Gott als das offenbare Geheimnis, S. 226, 250.

236 De doc. ign. II n. 135,12–20 / 87,13–19.

Wir sehen, der Unterschied zur *possibilitas* der zuvor behandelten platonischen Materie ist nicht sehr groß. Die Möglichkeit ist absolut. Sie ist in Möglichkeit zu allem, d. h. das Universum aller Dinge in Möglichkeit. Gegenüber den Formen ist sie Mangel und Eignung. Bis hierher entspricht dies dem mit Platon harmonisierenden Bild, das die Denker von Chartres von Aristoteles hatten.<sup>237</sup> Neu ist aber die Bestimmung, dass die Möglichkeit unbegrenzt und unendlich ist, weil sie auf unbegrenzt verschiedene Weise beformt werden kann. Dies widerspricht jedoch nicht der Position der Platoniker, die die Materie ‚ewig‘ genannt haben. Und wie die Platoniker einen Unterschied machen zwischen der Ewigkeit Gottes und der Welt,<sup>238</sup> so gibt es auch bei den Peripatetikern die Unterscheidung zwischen der negativen Unendlichkeit Gottes und der privativen Unendlichkeit der Möglichkeit.

Der Begriff der unbegrenzten Materie sowie die Unterscheidung von negativer und privativer Unendlichkeit scheinen aber den Texten aus Chartres fremd zu sein. Es ist wohl anzunehmen, dass Cusanus hier andere Quellen vorlagen, um die Position der Peripatetiker darzustellen. Gemäß meiner obigen Sichtung der philosophischen Traditionen kennt Cusanus das aristotelische Gedankengut v. a. durch Albertus und die Albertisten gekannt. Auf diese Tradition stützt er sich, wenn er Aristotelisches in sein eigenes Denken aufnimmt oder dann kritisiert. Die Unbegrenztheit der Materie ist nach Paul Hoßfeld nun in der Tat eine Lehre, die man in den Schriften von Albertus vorfindet.<sup>239</sup> Unter den Textbelegen, die Hoßfeld angibt, befindet sich auch eine Stelle aus dem Dionysius-Kommentar über ‚De divinis nominibus‘,<sup>240</sup> wo Albertus erklärt, dass die Wirklichkeit der Form die Materie begrenzt, während die Materie für sich genommen unbegrenzt ist.<sup>241</sup> Dazu finden wir im selben Werk auch die Unterscheidung von negativer und privativer Unendlichkeit.<sup>242</sup>

237 Hoffmann/Klibansky verweisen u. a. auf den – ehemals als zweites Buch von ‚De sex dierum operibus‘ Thierry zugesprochenen – ‚Tractatulus super librum Genesis‘ von Clarenbaldus von Arras, n. 20–21: *materia informis: id nimirum quod Plato dicit esse inter aliam et nullam substantiam; Aristoteles autem aptitudinem et carentiam sive corpus incorporeum. [...] Haec igitur materia a philosophis vocatur possibilitas absoluta quia omnem naturam in se habet possibiliter*, in: Häring, Nikolaus M., *Life and Works of Clarembald of Arras. A Twelfth-Century Master of the School of Chartres*, Toronto 1965, S. 234–235.

238 De doc. ign. II n. 132,18–19 / 85,11–12: *Non tamen affirmarunt eam deo coaeternam, quoniam ab ipso est*. Dies steht allerdings im vorhergehenden Abschnitt über die *veteres*, der aber als Vorbereitung des Abschnittes über die platonischen Position nahtlos in diesen übergeht.

239 Vgl. Hoßfeld, Paul, ‚Erste Materie‘ oder ‚Materie im Allgemeinen‘ in den Werken des Albertus Magnus, in: *Albertus Magnus Doctor universalis 1280 / 1980*, hg. von Meyer OP, Gerbert und Zimmermann, Albert (Walberberger Studien 6), Mainz 1980, S. 231.

240 Die Zitate stammen aus den entsprechenden Bänden der *Alberti Magni Opera Omnia*, curavit Institutum Alberti Magni Coloniense, 28 Bde., Münster 1951–. Die Aufschlüsselung der Kurztitel mit den genauen Bandangaben befinden sich unten im Literaturverzeichnis.

241 De div. nom. 4 n. III, S. 209,76–77: *materia de se infinita est, terminatur autem ad unum per formam*.

242 De div. nom. I n. 25, S. 12,50–57: *Dicendum, quod infinitum dicitur dupliciter: privative et negative. Privative infinitum esse imperfectum est; est enim carens fine, natum habere, a quo res perfecta est; et sic deus non potest dici infinitus. [...] Sed negative potest dici infinitus, idest non-finitus*.

Es geht bei diesen Stellenangaben nicht darum, unmittelbare Quellen des Cusanus zu ermitteln. Sie können aber aufzeigen, dass das cusanische Denken in seinen aristotelischen Elementen, insbesondere auch wenn er über Aristoteles oder die Peripatetiker selbst spricht, in der philosophischen Tradition steht, die von Albertus geprägt worden ist. Mehr noch zeigt sich dies beim ersten Abschnitt, der von den *Peripatetici* handelt. Darin bringt Cusanus nämlich den entscheidenden Unterschied, der die peripatetische Position von der platonischen trennt:

Peripatetici vero solum possibiliter formas in materia esse dicebant et per efficientem educi. Unde istus verius est, quod scilicet non solum formae sunt ex possibilitate, sed per efficientem. Qui enim tollit in ligno partes, ut fiat ex ligno statua, addit de forma. Et hoc quidem manifestum est. Nam quod ex lapide non potest fieri arca per artificem, defectus est materiae. Et quod quis alius ab artifice ex ligno eam efficere nequit, defectus est in efficiente. Requiritur igitur materia et efficiens. Et hinc formae quodammodo possibiliter sunt in materia, quae ad actum secundum convenientiam efficientis deducuntur.<sup>243</sup>

Während bei den Platonikern die Materie die Formen von der Weltseele empfängt, sind bei den Peripatetikern die Formen schon der Möglichkeit nach in der Materie. Der Übergang von der Möglichkeit zur Wirklichkeit geschieht hier also nicht gemäß der Inhärenztheorie, dass die Formen zur Materie hinzukommen und von ihr wie in einem Gefäß aufgenommen werden, vielmehr wird die Materie selbst durch ein Bewirkendes zur Form aktualisiert. Zwar kann durchaus gesagt werden, dass das Bewirkende etwas von der Form hinzugibt, doch dies tut es nicht als Formursache, sondern als Wirkursache. Was es von sich aus extern hinzugibt, ist der bewegende Anstoß, und gibt die Form nur in dem Sinne hinzu, sofern es sie aus der Materie heraus verwirklicht.

Hoffman/Klibansky finden bei dieser Stelle keine direkten Quellen und verweisen etwas ratlos auf die Epistel 65 von Seneca, was wenig überzeugt, und auf eine Passage aus ‚De sex dierum operibus‘ von Thierry. Dort ist zwar die Rede von einem Bewegenden, das jedoch ganz platonisch dafür zuständig ist, die Materie von außen bzw. von oben zu beformen.<sup>244</sup> In der referierten peripatetischen Position ist aber von einem anderen Begriff der Materie die Rede. Dieser Bedeutungswandel innerhalb des cusanischen Textes entspricht genau der Umdeutung der platonischen Materie durch Aristoteles, die Thiel treffend auf den Punkt bringt: „Aus dem *in quo* (*tò en hò gígnetai*; Tim. 50 d) wird das *ex quo* (*tò ex hou*; Physik VII 3, 245 b 10)“.<sup>245</sup> Dies hindert Thiel jedoch nicht daran, in den *Peripatetici* „Vertreter der Schule von Chartres“ zu sehen, um dann schließlich vor dem cusanischen Text als Mischmasch von platonischen und aristotelischen Motiven zu kapitulieren.<sup>246</sup> Das muss aber nicht sein. Man kann nämlich auch annehmen, dass sich Cusanus hier auf andere Quellen stützt, und durch die Konfrontation der Quellen ein klares Ziel verfolgt.

243 De doc. ign. II n. 135,1–11 / 87,4–12.

244 De sex dierum op. 28,53–54: *materia informis non per se suscipit formas sed per uirtutem artificis mouentem et operantem infomat.*

245 Thiel, Chóra, locus, materia, S. 59.

246 Ibid., S. 64–65.

## VII.4.2 Kritik an Albertus Magnus

Dies bringt mich zu Jean-Michel Counet, der auf überzeugende Weise darlegt, dass Cusanus in unserem Abschnitt den „péripatétisme d’Albert“ im Blick hat, und dass dessen Konfrontation mit der platonischen Position das Ziel hat, eine Synthese herzustellen zwischen ihm und dem „émanatisme avicenne“, genauer gesagt, eine Synthese, in der „l’induction et l’éduction des formes“, also die platonische Inhärenztheorie und die aristotelische Theorie der Entstehung, zusammen kommen.<sup>247</sup> Dass es bei der platonischen Position eigentlich um den Emanationismus des Avicenna geht, ist von Albertus her gedacht, sofern dieser seine Kritik an der Ideenlehre direkt an Avicenna richtet.<sup>248</sup> Cusanus zitiert aber hauptsächlich die Schriften aus Chartres, und wir können annehmen, dass die allgemein gehaltene Kritik an den *Platonici* überhaupt jede Art von platonischem Essentialismus treffen soll. Ähnliches hat Cusanus wohl auch im Sinn, wenn er ganz allgemein von den *Peripatetici* spricht. Hier greift er jedoch nicht auf verschiedene Traditionen zurück, zitiert nicht aus den Werken einer Vielzahl von Philosophen und Theologen. Dazu kommt, dass innerhalb der Kap. 7–10 sich die Ausführungen über die peripatetische Position ungleich viel kürzer ausnehmen als die über die platonische. Es scheint, als stütze sich hier Cusanus neben dem, was er bei Thierry und Clarenbaldus über Aristoteles gelesen hat, tatsächlich nur auf eine Quelle.

Dass es sich nun aber bei dieser Quelle tatsächlich um Albertus handelt, oder jemand anderes, der Albertus vermittelt, ist fast nicht von der Hand zu weisen. Counet bringt zwar nicht direkt einen Vorschlag, aber die Stelle aus ‚Super Dionysium De divinis nominibus‘, die er angibt, um die Kritik von Albertus an Avicenna darzustellen,<sup>249</sup> spricht auch von der Meinung des Aristoteles, dass die Formen aus der Potenz der Materie heraus geführt werden.<sup>250</sup> Das bedeutet im Unterschied zum platonischen Essentialismus, dass nicht die Form oder das Wesen von einer ersten Ursache herab steigt, sondern allein die Kraft, die vermittelt über die Bewegung des Himmels in der Materie den Übergang von der Möglichkeit zur Wirklichkeit der Form bewirkt.<sup>251</sup>

Es ließen sich unzählige weitere Stellen aus dem Schrifttum von Albertus anführen, die dasselbe oder Ähnliches aussagen. Ich verweise zusätzlich auf zwei weitere Stellen, um das Bild zu vervollständigen. Die erste Stelle befindet sich später im Text vom Dionysius-Kommentar. Hier kommt noch der Begriff des Bewirkenden hinzu, den wir bei Cusanus vorfinden, sowie der Vergleich mit einem Künstler oder Handwerker. Es wird

247 Counet, Jean-Michel, *Mathématiques et dialectique chez Nicolas de Cues (Études de philosophie médiévale LXXX)*, Paris 2000, S. 117–118.

248 Vgl. *ibid.*, S. 100–102.

249 Vgl. *ibid.*, S. 101.

250 De div. nom. I n. 30, S. 15,45–48: *Nos autem aliter dicimus convenientius theologiae et philosophiae secundum opinionem Aristotelis, quod formae omnes educuntur de potentia materiae.*

251 De div. nom. I n. 30, S. 15,48–55: *Unde forma per suam essentiam non est lux primae causae incorporata. Sed cum omnis actio eius quod compositum est ex motore et moto, habeat in se virtutem motoris et moti, [...] ita in actione caeli, secundum quam educit formas de potentia materiae.*

dort erklärt, wie die eigentliche Ursache eines Dinges dieses Ding ins Sein überführt: Zuerst wird wirkursächlich, d. h. durch die eigene aktive Potenz der Ursache, die Materie des Dings hergestellt. Danach fließt die Form von selbst in das Ding, und zwar vom Urbild des Dinges her, das in der Erkenntniskraft der Ursache vorbesteht, wie wenn ein Handwerker etwas herstellt.<sup>252</sup> Und in einer Stelle in ‚De natura et origine animae‘ erscheint diese erste Ursache als tätiger Intellekt, der alles formt, jedoch nur sofern er der erste Bewegter des Universums ist, der die Formen der Dinge durch die Bewegung aus der Materie heraus führt. Solcherart geht der Intellekt nicht selbst in die Dinge ein, vielmehr widerspiegeln die Formen der Dinge, wie sie in der Materie sind, die Form des Intellekts nur.<sup>253</sup>

Aufgrund dieser Textstellen gehe ich davon aus, dass Cusanus mit den Peripatetikern im ersten Abschnitt – den ich hier als zweiten referiert habe – in erster Linie Albertus meint oder dann irgendwelche Albertisten, und die Position dieser Peripatetiker dann im zweiten Abschnitt in Verbindung bringt mit dem, was er in den Texten aus Chartres über Aristoteles gelesen hat. Das geht aber nicht ohne Reibung vonstatten. Wir haben das Problem, dass die beiden Abschnitte nicht von demselben zu sprechen scheinen. Der erste Abschnitt behandelt die *possibilitas* der Materie im Sinne einer passiven Potenz, bewegt zu werden, der zweite hingegen im Sinne des Mangels und der Eignung, eine Form aufzunehmen oder zu werden. Cusanus scheint im ersten Abschnitt den Peripatetikern zuzustimmen, sofern eine Form wirkursächlich, d. h. durch Bewegung, hervor gebracht wird, während er im zweiten Abschnitt mit dem Begriff der absoluten Möglichkeit das Problem anzeigt, das er mit ihnen hat. Genau an diesem Punkt zeigt sich, in welcher Weise er an das albertinische Denken anknüpft und es zugleich kritisiert. Die Rede ist von Albertus, nicht von Aristoteles. Dies ist entscheidend, damit wir die cusanische Kritik richtig verstehen.

Damit ich hier keine voreiligen Schlüsse ziehe, ist es deshalb ratsam, die Position von Albertus, wie sie sich aus den obigen Textstellen ergibt, mit meinen Ergebnissen zur aristotelischen Bewegungstheorie zu vergleichen. Ich habe von einem doppelten Aristoteles gesprochen, sofern sein Begriff der *dynamis* einmal ein passives Vermögen zur Bewegung meint, ein andermal das materiell Zugrundeliegende für die Entstehung einer Form. Bei Letzterem habe ich dann unterschieden zwischen der Entstehung einer Form als solcher und der Entstehung als Entwicklung einer schon entstandenen Form hin zu ihrer Endgestalt. Als entscheidend für die aristotelische Dynamik hat sich mir

---

252 De div. nom. 4 n. 62, S. 170,77–83: *Est enim causa propria rei, quia educit in esse totam rem, cuius materia producitur per efficaciam ipsius effectivae potentiae et forma fluit ab ipso in rem ab imagine rei, quae est in virtute cognoscitiva eius, cum regatur in actione sua per formam operis, sicut est etiam in artificibus.*

253 De nat. et orig. I n. 3, S. 7,11–20: *Cum enim intellectus, qui est activus et formativus omnium per formam operativam, quae ipse est et in ipso est, sit esse, vitae, cognitionis et intellectus et motus localis principium, in his non resultat nisi secundum esse, et hoc ipsum est esse obumbratum et particulatum et obligatum materiae. Hae igitur et huiusmodi formae ex materia sola educuntur et ad ultimam distantiam recedunt ab intellectu puro et immixto, qui est causa et motor primus in omni universitatis generatione.*

die gegenseitige Verwiesenheit von Bewegung und Entstehung gezeigt. Der eigentlichen Entstehung geht eine akzidentelle Bewegung voraus und die Entstehung als Entwicklung verläuft durch eine Vielheit von Bewegungen hindurch.

Bei Albertus geht es offensichtlich um die eigentliche Entstehung. Es geht darum, wie Formen hervorgebracht werden. Und ganz aristotelisch macht er dafür eine Wirkursache verantwortlich. Diese bringt die Form nicht aus sich hervor, sondern aus einer Materie, d. h. sie wirkt nicht formursächlich, sondern eben als Wirkursache, indem sie die Materie vorbereitet, sie in die richtigen Proportionen bringt, und so geeignet macht, dass aus ihr eine neue Form entstehen kann. So weit, so aristotelisch. Während aber bei Aristoteles diese vorbereitete Materie erst das Entstandene in Potenz ist, wenn es schon entstanden ist, scheint sie bei Albertus schon selbst die Form in Potenz zu sein. Die Form ist schon potentiell in der voraus liegenden Materie vorhanden und muss von der Wirkursache nur heraus geführt werden. In dieser Weise läuft bei Aristoteles aber allein die zweite Entstehung ab, sofern die Form als Endgestalt aus der ersten Materie heraus geführt wird, in der sie der Potenz nach vorhanden ist, weil diese Materie die Form als Wesen schon ist. Bei Albertus gibt es also eine aus aristotelischer Perspektive korrekte Unterscheidung von Bewegung und Entstehung, jedoch eine Vermischung der beiden Weisen von Entstehung. Die erste Materie wird gleichgesetzt mit der voraus liegenden Materie, und somit substanziiert. Es kommt zur Wendung von der aristotelischen ersten Materie, die den Anfangszustand einer Substanz meint, hin zur *materia prima* als Teil der Substanz, die das Zugrundeliegende für jede Form überhaupt meint, sofern sie in Potenz zu allen Formen ist.

Wenn Cusanus nun einerseits im ersten Abschnitt die peripatetische Sicht über die wirkursächliche Verursachung der Formen aus der Materie heraus referiert und diese gutheißt, dann aber im zweiten Abschnitt kritisiert, dass dadurch die Materie absolut wird, weil alle Formen schon in ihr enthalten sind, dann erkläre ich mir das nicht dadurch, dass Cusanus hier seine verschiedenen Quellen etwas ungeschickt aneinander reiht und ein Mischmasch von Platonischem und Aristotelischem produziert, sondern nehme an, dass er dies genau so haben will: Wenn wir mit den Peripatetikern behaupten, dass der wirkursächlichen Verursachung bzw. der Bewegung innerhalb des Hylemorphismus eine entscheidende Rolle zukommt, dann doch nicht in der Weise, dass es eine absolute Materie gäbe, aus der heraus die Formen einfach nur herausbewegt werden müssten.

Natürlich kommt Cusanus nicht durch eine intensive Lektüre der aristotelischen Schriften zu diesem Ergebnis. Vielmehr gelangt er dazu, indem er konsequent seinem Meister Dionysius folgt, und jegliches Absolute aus dem Bereich des Geschöpflichen verbannt. Das Resultat ist indes aber tatsächlich aristotelisch, obwohl sich Cusanus dessen durch den Aristotelismus von Albertus hindurch vermutlich nicht bewusst gewesen ist. Die Materie ist immer eingeschränkt. Was bedeutet dies anderes, als dass – mit Aristoteles gesprochen – die Materie, sofern sie die Form der Potenz nach in sich hat, diese Form selbst schon in gewisser Weise ist? Und wenn Cusanus dazu noch sagt, dass die Einschränkung darin besteht, dass Form und Materie in der Bewegung verbunden sind,

heißt dies nicht, wiederum mit Aristoteles gesprochen, dass die Form nur in dem Sinne in Wirklichkeit ist, wie sie aus jener Materie in Bewegung heraus geführt wird? Damit hat Cusanus letztlich auch die zielursächliche Wirksamkeit der Form in der Materie auf aristotelische Weise reformuliert: Sie ist in der Materie Ursache der Bewegung, sofern die Materie in passiver Potenz ist, sich zur Wirklichkeit dieser Form zu bewegen, die sie aber kraft ihrer Einschränkung immer schon ist.

Deshalb macht es Sinn, wenn Cusanus das albertinische potentielle In-sein der Formen in der Materie mit der *aptitudo* der Platoniker vergleicht und sie gar als solche bezeichnet.<sup>254</sup> Es spielt nämlich letztlich keine große Rolle, ob die Formen formursächlich oder wirkursächlich von der *anima mundi* oder dem Himmel bewegenden Intellekt verursacht werden. Wenn man dabei eine Materie ansetzt, die als Zugrundeliegendes allen Formen vorauf geht, oder dann in Potentialität alle Formen in sich enthält, hat man die Materie absolut gesetzt. In dieser Hinsicht unterscheiden sich Platon und Aristoteles, und das heißt: Thierry und Albertus, nicht.

#### VII.4.3 Die Einschränkung der Kraft: Dynamik

Aber nicht nur bezüglich der absoluten Materie, sondern ebenso bezüglich des bewegenden Intellekts, muss man gemäß Cusanus nicht nur die platonische, sondern auch die peripatetische Position überwinden. Dazu gibt es im Kap. 9 eine dritte Passage, wo Cusanus über die Peripatetiker spricht:

Peripatetici vero quamvis fateantur opus naturae esse opus intelligentiae, exemplaria tamen illa non admittunt. Quos certe, nisi per intelligentiam deum intelligant, deficere puto. Nam si non est notitia in intelligentia, quomodo movet secundum propositum? Si est notitia rei explicandae temporaliter, quae est ratio motus, talis a re, quae nondum est temporaliter, abstrahi non potuit.<sup>255</sup>

In diesen paar Zeilen formuliert Cusanus das fundamentale ontologische Problem, das er im albertinischen Peripatetismus sieht: Wie kann ein universaler Intellekt überhaupt die Formen ins Sein bringen, wenn er selbst sie nicht schon in sich trägt? Kehren wir dazu zurück zu Albertus und zur oben zitierten Stelle aus ‚De natura et origine animae‘.<sup>256</sup> Sie ist ein gutes Beispiel dafür ist, wie sich in der Kosmologie des Albertus die aristotelische Naturphilosophie mit neuplatonischem Gedankengut vereint. Albertus erklärt dort wohl unter Einfluss des ‚Liber de causis‘, dass der Intellekt die Materie nach den Formen bewegt, die er in sich erkennt. Es sind zwar nicht diese Formen selbst, die in der Materie heraus geführt werden, aber dennoch behandelt Albertus sie als Urbilder. Es scheint also der Intellekt, obwohl er nur bewegt, dennoch irgendwie Formursache zu sein. Dieser Anschein verstärkt sich um so mehr, als Albertus das anfanghafte, potentielle In-sein der

254 Vgl. Haubst, Albert, wie Cusanus ihn sah, S. 175–176, wo die *aptitudo* mit der albertinischen *inchoatio formae* verglichen wird.

255 De doc. ign. II n. 147,1–7 / 93,19–24.

256 Siehe S. 294.

Formen in der Materie dadurch erklärt, dass in ihr der Intellekt schattenhaft verborgen ist. Es scheint also für Albertus einen ursprünglichen Seins-Zusammenhang zwischen den Urbildern im Intellekt und den potentiellen Formen in der Materie zu geben, so dass der Intellekt diese Formen zwar nur durch Bewegung aber dennoch als Abbilder heraus führen kann.

Für Cusanus ist eine solche peripatetische Position in sich widersprüchlich. Er sieht die platonische Annahme von Ideen klar im Vorteil und weist in diesem Zusammenhang die aristotelische Kritik an der Ideenlehre als inkonsequent zurück.<sup>257</sup> Würde man nämlich wirklich ernst machen mit dieser Kritik an der platonischen Ideenlehre, dass solche Urbilder nur *post rem* durch Abstraktion im Intellekt sind, wäre die peripatetische Lehre über den bewegenden Intellekt ad absurdum geführt: ein blinder Intellekt, der durch die Bewegung der Materie zufällig irgendeine Formen hervor bringt. Wie sollte der Intellekt denn nach Plan bewegen, wenn er diesen Plan zuvor gar nicht erkennt? (*Nam si non est notitia in intelligentia, quomodo movet secundum propositum?*) Genau hier setzt nach meiner Hypothese zum Traktat ‚Fundamentum naturae‘ der Autor dieser Schrift an, wenn er mit seinen Aristoteles-Zitaten auf die einseitige Akzentuierung der wirkursächlichen Verursachung der Form bei der Beschreibung des peripatetischen Hylemorphismus reagiert.

Dies bringt natürlich nicht viel, denn die Kritik des Cusanus setzt viel tiefer an. Egal, wie genau es sich mit dem universalen Intellekt verhält, und wer mit seiner Theorie darüber im Vorteil ist: Wer ihn zur Ursache der Dinge erklärt und mit einer aktiven Kraft ausstattet, ob diese nun in der platonischen Weltseele als Formursache oder im aristotelischen tätigen Intellekt als Wirkursache besteht, spielt keine Rolle, denn beide Male wird ein Geschöpfliches absolut gesetzt. Und wiederum zeigt sich, dass es in dieser Hinsicht zwischen den Platonikern und Peripatetikern keinen großen Unterschied gibt. Doch für Cusanus gibt es neben Gott weder einen solchen absoluten Intellekt noch eine immerwährende größte Bewegung des Himmels als erste Wirkung eines solchen Intellekts.

Damit ist auch schon die Lösung angezeigt, die Cusanus für die Peripatetiker bereit hält. Ihre aristotelische Lehre des tätigen Intellekt, der als transzendente Ursache den Kosmos in Bewegung bringt, ist ganz richtig, wenn sie darunter den Intellekt Gottes verstehen (*nisi per intelligentiam deum intelligent*), bei dem notabene Wirk- und Formursache koinzidieren. Dagegen ist im Bereich des Geschöpflichen die Wirkursache immer getrennt von der Formursache und immer eingeschränkt. Wie außerhalb der göttlichen Absolutheit jede Form und jede Materie eingeschränkt ist, so auch jedes Bewegende und jede ursprüngliche Bewegung; und das heißt über die aristotelische Kosmologie hinaus gehend: eingeschränkt in der Vielheit von Verwirklichungen passiver Vermögen konkreter Einzeldinge. Es ist die These von Hans Blumenberg, bei Cusanus sei im

---

257 De doc. ign. II n. 148,1-2 / 94,9-10: *Acute satis atque rationabiliter locuti sunt Platonici, forte irrationabiliter per Aristotelem reprehensi.*

Zuge einer „Homogenisierung der physischen Struktur des gesamten Universums“<sup>258</sup> die Bewegung „in einem ursprünglicheren Sinne die Grundbestimmung der Welt, als dies im Aristotelismus der Fall ist, wo das Prinzip der Bewegung, der unbewegte Bewegter, unter der Voraussetzung eines ständig von außen zu deckenden Zuschußbedarfs an Bewegungskausalität angenommen wird“.<sup>259</sup> Blumenberg bringt hier genau auf den Punkt, wie Cusanus sich vom Peripatetismus trennt. Allerdings würde ich anders als er, diesen Peripatetismus von Aristoteles selbst unterscheiden, sofern man den unbewegten Bewegter des Aristoteles rein physisch interpretieren kann und soll,<sup>260</sup> während der scholastische Aristotelismus, vom Neuplatonismus beeinflusst, ihn mit dem tätigen Intellekt identifiziert und in ihm eine seinsvermittelnde Funktion zwischen Gott und Welt sieht oder gar Gott selbst. In diesem Sinne könnte man auch sagen, dass Cusanus mit der Ablehnung eines vermittelnden tätigen Intellekts innerhalb der Ontologie zwar den Aristotelismus seiner Zeit kritisiert, aber damit letztlich einen konsequenteren Hinwendung zur aristotelischen Theorie der Bewegung fordert.

Wenn nun aber die tätige Kraft allein in der Einschränkung existiert, macht der Unterschied zwischen dem aristotelischen und dem platonischen Kraftbegriff – d. h. jetzt als platonische *dynamis* in eigentlicher Bedeutung – wieder Sinn, indem sie sich gegenseitig ergänzend zu einem Kraft-Begriff des Geschöpflichen führen, der Dynamik: Die aktive formende Kraft ist nicht anders tätig als in der Verwirklichung von passiven Potentialitäten konkreter Bewegungen. Einen stärkeren Ausdruck geschöpflicher Eigenwirksamkeit ist innerhalb der Philosophiegeschichte schwer zu finden. Ausgeführt wird dies dann von Cusanus in ‚De coniecturis‘, wie ich es in meiner Interpretation dargestellt habe: Durch den Abstieg der formenden Kraft in die Andersheit der konkreten Bewegung baut sich die elementare und akzidentelle Zusammensetzung der Materie auf, die durch die Verwirklichung in der Bewegung hindurch im Aufstieg ihre substantielle und notwendige Einheit findet. Weder ist die Andersheit eine neuplatonische Schattenwelt, noch das stumpfe Zugrundeliegende, das nur deshalb existiert, weil es an einer oberen, eigentlichen Wirklichkeit teilhat, vielmehr ist sie selbst das Sein realer Bewegung. Und umgekehrt ist die Einheit und vollendete Wirklichkeit nicht ein absoluter Geist oder ein immanenter Gott, sondern die Negation Gottes, aufgrund der Gott Gott ist und Geschöpf Geschöpf, so dass das Seiende als Einheit in Andersheit seine Eigenwirklichkeit und Eigenwirksamkeit nicht verliert, indem es zur direkten Ausfaltung Gottes degradiert wird. Gerade im Gegenteil, durch sein unendliches, disproportionaleres Absteigen vom Absoluten gewinnt es seine Eigenständigkeit und Würde und wird so zum Abbild Gottes. Im Unterschied zur neueren Prozessphilosophie meint Dynamik hier nicht eine Auflösung allen Seins in den unendlichen, göttlichen Ozean reiner Bewegtheit, sondern meint Dynamik eine Bewegung des Seienden, das gerichtet und getrieben wird von einem eigenen Kraftzentrum, in dem es die Allmacht Gottes vielmehr wider-

---

258 Blumenberg, Hans, Die Legitimität der Neuzeit, Frankfurt a. M. 1966, S. 480.

259 Ibid., S. 475.

260 Siehe oben S. 207.

strahlt, als dass es auf sie zurück geführt werden könnte. Oder wie es Cusanus in ‚De genesi‘ ausdrückt:

Unde in virtute rei relucet divina virtus quasi rei inspirata.<sup>261</sup>

---

<sup>261</sup> De gen. n. 178,9.



## VIII Ergebnisse für die Cusanus-Forschung

### VIII.1 Gott-Welt-Verhältnis

Bei der Einordnung des cusanischen Denkens in die Begriffsgeschichte der Dynamik habe ich mich v. a. auf die Schrift ‚De docta ignorantia‘ konzentriert, da sich hier die eigene Leistung des Cusanus deutlich zeigt: Korrektur des neuplatonischen *dynamis*-Begriffes durch konsequente Anwendung der augustinish-dionysischen Lehre von der Allmacht Gottes hin zu einem originär aristotelischen *dynamis*-Begriff, und dies in kritischer Auseinandersetzung mit dem Aristotelismus seiner Zeit. Resultat davon ist die dynamische Ontologie, wie ich sie in meiner Interpretation beschrieben und dann als Synthese von neuplatonischer Kraftmetaphysik und aristotelischer Physik herausgearbeitet habe.

Natürlich müsste man nun die begriffsgeschichtliche Analyse bei allen anderen cusanischen Schriften weiterführen, insbesondere bei ‚De coniecturis‘ und ‚Idiota de mente‘, wo der neuplatonische Begriff der Kraft ins Zentrum rückt. Die kürzlich erschienene Dissertation von Christian Kny über die cusanische Erkenntnislehre leistet hier sehr viel. Das Buch ist ein Monument, richtiggehend eine Aufräumarbeit der verschiedenen Interpretationstendenzen der Cusanus-Forschung und man kann sich Kny in fast allem anschließen. Ich gehe v. a. mit seinem Grundgedanken einig, dass „die *mens humana* zumindest potentiell kreativ tätig“ ist, „indem sie durch die Bildung von Begriffen und Begriffszusammenhängen die für die cusanische Konzeption so charakteristische Dynamik entfaltet, die aus der Unmöglichkeit vollständigen Erfassens von Erkenntnisgegenständen entspringt.“<sup>1</sup> Wenn „vollständiges Erfassen prinzipiell unmöglich ist, bleibt dem Menschen nichts anderes als der Weg in eine kontinuierliche Annäherungsbewegung.“<sup>2</sup> Sehr treffend bringt Kny dabei die cusanische Ansicht über das disproportionale Verhältnis von menschlicher und göttlicher Mens zum Ausdruck: „Die *mens humana* erfasst sich als die Einheit, aus der ihre Produkte hervorgehen, und stellt dabei fest, dass sie, weil sie sich nicht selbst ins Sein gebracht hat, von einer weiteren Instanz verursacht sein muss.“<sup>3</sup>

Auf der Suche nach dem letzten Beurteilungskriterium für die Erkenntnis sowie nach dem Zusammenhang von Sein und Erkennen, bringt Kny aber den Gedanken ins Spiel, nach dem die Mens das lebendige Bild Gottes ist. Entgegen der Disproportionalität wäre nach dieser Voraussetzung des Cusanus die menschliche Erkenntnis dennoch auf irgend-

---

1 Kny, Christian, *Kreative, asymptotische Assimilation. Menschliche Erkenntnis bei Nicolaus Cusanus* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Neue Folge 84), Münster 2018, S. 98.

2 Ibid., S. 136.

3 Ibid., S. 162.

eine positive Weise in der absoluten *mens divina* verankert. Kny problematisiert dies, sieht die Lösung aber gegeben, „solange die Annahme, es bestehe keine Proportionalität zwischen Endlichem und Unendlichem, nicht im Widerspruch zur Strukturparallelität von *mens divina* und *mens humana* steht“, nämlich indem er sich diese Parallelität nicht innerhalb der Erkenntnisordnung als konstitutiven Teil des Erkennens selbst denkt, sondern als ein ontologisches Verhältnis.<sup>4</sup> Der Zusammenhang von Sein und Erkennen wäre somit über die göttliche Mens in Form einer ontologischen Prämisse hergestellt: „Aufgrund des Offenbarungswillens des absoluten Ursprungs sind alle Objektbereiche menschlicher Erkenntnis so strukturiert, dass menschliche Erkenntnissubjekte erfolgreich auf sie zugreifen können.“<sup>5</sup> Kny kann sich so einer gewissen Substantialisierung seiner sonst starkgemachten Erkenntnisdynamik nicht entziehen. Es ist von daher schade, aber sehr bezeichnend, dass bei ihm, soweit ich es sehe, die *possibilitas* des Intellekts aus „De coniecturis“ gar nicht in den Blick kommt und für ihn die Benennung des Intellekts als *potentia* aus dem „Compendium“ ein nicht zu Lösendes Problem der Cusanus-Interpretation darstellt.<sup>6</sup> Zufriedenstellend ist dies aber auch für Kny nicht und er wirft völlig zur Recht die Frage auf, ob Cusanus in seiner Erkenntnislehre bei aller Abkunft von platonischen, augustinischen Traditionen „mit seinem Verständnis von ‚intellectus‘ der aristotelischen Tradition nicht doch näher steht, als das auf den ersten Blick der Fall zu sein scheint“, eine Frage, die er bezüglich der aristotelischen Fakultätheorie der Seele sowie der Abstraktionstheorie der Erkenntnis angeht, die aber in dieser Weise nur schwer beantwortbar bleibt.<sup>7</sup>

Meiner Ansicht nach muss man hier tiefer ansetzen und den aristotelischen Begriff der *potentia* selbst, wie er in dessen naturphilosophischer und metaphysischer Theorie der Bewegung erscheint, thematisieren und in Bezug zum durchaus platonisch zu nennenden Intellektbegriff des Cusanus setzen. Die Fassung des Intellekts als aktiver Kraft erhält so durch die Theorie der Einschränkung des Intellekts in die passiven seelischen Vermögen sein Gegengewicht, was menschliches Erkennen in sich selbst als dynamisch erweist, schon bevor es sich in unendlicher Annäherung an die *mens divina* angleicht. Dass die Mens das lebendige Bild Gottes ist, bedeutet dann nicht mehr „das Postulieren eines letztlich unbegründbaren Erkenntniskriteriums“, <sup>8</sup> es sei denn, man fasst es als bloß negatives Kriterium auf. Denn die *imago*-Metapher zielt auf die „dynamisch-kreativen Kapazitäten“ des Menschen und deren eigenwirksamen Ausübung, die gerade dann in höchster Vollendung ist, wenn die Mens sich nicht durch absolute Begriffe in sich selbst verschließt, sondern „in der stets steigerbaren Anähnlichung an den ersten absoluten Ursprung, an die Wahrheit, an die Weisheit, an Gott“ geöffnet ist. Es geht Cusanus um diese „frei werdende Dynamik“ und dass die Mens „genau darin – und nicht

---

4 Kny, Kreative, asymptotische Assimilation, S. 166–169.

5 Ibid., S. 204.

6 Vgl. ibid., S. 244, 272.

7 Ibid., S. 272–274.

8 Ibid., S. 101.

in ontologisch-statischer oder über den Teilhabebegriff eingeholter Ähnlichkeit – dem Urbild ähnlich ist.“<sup>9</sup>

Eine weiterführende Begriffsgeschichte wäre aber ebenso bei den cusanischen Spätschriften vonnöten, in denen die Begriffe *possest* und *posse* wichtig werden, was ich anhand von Beierwaltes schon angeschnitten habe. Dies wäre besonders nützlich, weil viele Cusanus-Forscher in den späteren Schriften gegenüber seinen früheren mal mehr, mal weniger eine Neuausrichtung der cusanischen Philosophie entdecken.<sup>10</sup> Es stellt jedoch ein zu großes Unterfangen für den Rahmen meiner Arbeit dar. Immerhin punktuell zeigt sich, dass man mit gutem Recht die dynamische Ontologie aus den beiden philosophischen Erstlingswerken als ein bleibendes Fundament nehmen kann, worauf sich das Denken des Cusanus stützt, ein ständig wiederkehrendes „Grundmotiv“, an dem Cusanus in seinen späteren Schriften ständig weiterarbeitet.<sup>11</sup> So verorte ich stattdessen meine Ergebnisse zum Schluss ganz grundsätzlich als eigenständigen Ansatz in der Landschaft der Cusanus-Forschung.

Ein erstes Ergebnis betrifft das Gott-Welt-Verhältnis, nämlich dass Cusanus mit diesem Verhältnis eher ein Nicht-Verhältnis meint. Im Grunde ist dies nicht ein Hauptergebnis meiner Arbeit. Ich habe die Dynamik als zentrales Element des cusanischen Denkens heraus gearbeitet, sowohl in der Ontologie als auch in der Erkenntnislehre, aber ebenso in deren Zusammenhang, und sie als eine zirkuläre, nicht-reduktive Position beschrieben. Als eine Konsequenz ergibt sich daraus die Abhebung von jeder reduktiven oder absoluten Position. Für das Gott-Welt-Verhältnis bedeutet dies, dass der Gottesbegriff in der cusanischen Philosophie allein negativ in den Blick kommt, oder dann positiv höchstens in dem Sinne, als dass er durch die Negation die Dynamik als nicht-reduktive Position überhaupt zu denken ermöglicht. Sofern nämlich der christliche Begriff der göttlichen Allmacht sich trinitäts- und inkarnationstheologisch über alle philosophischen Begriffe von *dynamis* und *potentia* erhebt, kann er den nötigen Freiraum für die Dynamik in der Philosophie schaffen. Jede *dynamis* und *potentia* ist geschöpflig und schließt sich deshalb nicht absolut in sich selbst. Die Zirkularität von Substanz und Prozess, von vertikaler Kraft und horizontaler Bewegung, ist nicht geschlossen, sondern durch die Negation des Absoluten nach oben hin offen und damit gefeit vor jeder koinzidierenden Reduktion.

Damit geraten ich in Konflikt mit einem großen Teil der Cusanus-Forschung, für den es ganz allgemein betrachtet, zum Kerngeschäft gehört, heraus zu stellen, wie für Cusanus der Gottesbegriff oder eine gewisse Gotteserkenntnis trotz oder wegen der *docta ignorantia* beim Aufbau seiner Philosophie eine entscheidende Rolle spielt. Schauen wir

9 Mandrella, Isabelle, *Viva imago. Die praktische Philosophie des Nicolaus Cusanus* (Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft XIX), Münster 2012, S. 217–221.

10 Siehe unten der Vorschlag von Jens Maaßen, S. 312.

11 Mit dem Konzept des Grundmotivs stellt Kny auf überzeugende Weise die Kontinuität der Erkenntnislehre dar, wie sie sich durch das cusanische Schrifttum entwickelt. Die starke Entwicklungstheorie von Flasch kann endgültig ad acta gelegt werden. Vgl. Kny, *Kreative, asymptotische Assimilation*, bes. S. 246–258.

dazu in zwei neuere Einleitungen zur cusanischen Philosophie. Für Thomas Leinkauf ist bei Cusanus Gott dem Denken zunächst allein „negativ gegenwärtig“, so dass ein positiver Gottesbegriff „nur die Darstellung dieser Negativität sein“ kann. Im Rahmen der Ontologie umfasst dieser Gottesbegriff dann allerdings neben dem absoluten auch einen „relativen Aspekt“, durch den die göttliche „Trinität in Bezug auf durch sie und aus ihr entstandenes Sein (die Welt)“ repräsentiert wird. In die Konstitution des Seienden gehen also die über-seienden Momente des philosophischen Trinitätsbegriffs unmittelbar mit ein.<sup>12</sup>

Einen ähnlichen Umschwung von einem negativen zu einem positiven Gottesbegriff finden wir in der Einleitung von Norbert Winkler, diesmal aber im Rahmen der Erkenntnislehre. Auch er sieht zunächst die „strikte Trennung zwischen der endlich-unvollkommenen Seinsweise alles Geschöpflichen und der unendlich-vollkommenen Seinsweise Gottes“, so dass für jedes Erkennen aufgrund der Disproportionalität ein „Bezug zum Unendlichen nicht herzustellen“ ist. Dann aber kommt „der radikale Perspektivenwechsel“. Durch die Disproportionalität verliert nach Winkler „das Endliche seine Gegensätzlichkeit zum Unendlichen“ und wird dadurch zur Erscheinungsweise des Unendlichen, so dass das Endliche letztlich „allein *aus* dem Unendlichen zu begreifen“ ist. Das Denken kann sich also in das Unendliche „nur ausgrenzend ‚hineindenken‘“, was aber gleichzeitig bedeutet, dass es „in seiner Rückwendung auf den Grund das in sich hervorgebrachte Bild der selbst bestimmten Einheit“ erkennt und in ihm „die das Unendliche repräsentierende Welt“.<sup>13</sup>

Demgegenüber halte ich es mit Rudolf Haubst und Josef Stallmach. Statt den negativen Gottesbegriff des Cusanus in einen positiven umzuwandeln, versuchen die beiden Altmeister der Cusanus-Forschung, die eigentliche Leistung cusanischer Philosophie darzustellen, ohne dabei die negative Theologie herabzumindern. In einem Durchgang durch die verschiedenen Schriften legt Haubst dar, wie sehr Cusanus sich der negativen Theologie des Dionysius verpflichtet weiß, der gemäß Gott in der Finsternis wohnt, die für menschliches Erkennen unzugänglich bleibt. Der Überstieg von *ratio* und *intellectus* auf die Wahrheit Gottes hin ist ein Begreifen auf unbegreifliche Weise, die zu einer mystischen Theologie führt, wobei bei Haubst entgegen den oben angeführten theologischen Arbeiten zu Cusanus,<sup>14</sup> aus dieser mystischen Theologie keine positiven Ergebnisse für den Aufbau der Philosophie erfließen.<sup>15</sup>

Ähnlich dazu stellt auch für Stallmach der negative Gottesbegriff des Cusanus „einen äußersten Versuch des endlichen Geistes dar, den unendlichen Gott *als* Gott zu sichten“, und zwar nicht als positiven Ausgangspunkt des Denkens, sondern „so wie er ‚vor‘ aller Schöpfung und ohne notwendigen Bezug zur Schöpfung“ absolut ist. Deshalb ist auch bei Stallmach das Letzte eine mystische Theologie: „Hier aber hört die kusanische *Phi-*

<sup>12</sup> Leinkauf, Nicolaus Cusanus, S. 125, 131.

<sup>13</sup> Winkler, Norbert, Nikolaus von Kues zur Einführung, Hamburg 2001, S. 39, 42–43.

<sup>14</sup> Siehe oben S. 287.

<sup>15</sup> Vgl. Haubst, Streifzüge, S. 105–110.

*losophie* auf, oder gelangt sie als Philosophie des ‚belehrten *Nichtwissens*‘ vielmehr an ihr Ziel.“ Und wiederum bedeutet diese mystische Theologie nicht etwa einen Sieg über die Philosophie, die sich nun ganz nach ihr richten müsste, denn in ihr gibt der menschliche Geist sich selbst auf und wirft sich in die Dunkelheit. Dies bedeutet aber keine Knechtschaft für ihn, sondern gerade umgekehrt eine Befreiung seines Denkens, indem sich ihm ein unausschreitbarer „Horizont des Unendlichen und Absoluten eröffnet“. Das Positive für den menschlichen Geist liegt also zutiefst in der Negation, nämlich in der eigenen „Freude der Selbstbescheidung vor dem unfassbar Größeren“.<sup>16</sup>

Für mich liegt das Entscheidende in diesem Vor-Gott-Sein des Geschöpflichen. Sein und Erkennen sind philosophisch gesehen bei Cusanus nicht einfach von Gott her oder auf Gott hin, sondern beides nur, sofern sie vor Gott sind. Ich habe die Dynamik beschrieben als gerichtete Bewegung eines seienden oder erkennenden Wesens in Eigenwirksamkeit. Davon ist die Negation des Absoluten die Konsequenz, aber gleichzeitig auch die Bedingung. Indem Gott nicht immanenter Ausgangspunkt oder Zielpunkt der Bewegung ist und auch nicht die Bewegung selbst, wird die Eigenwirksamkeit der Geschöpfe allererst ermöglicht, aber ebenso die Bewegung als echte Seinsbestimmung, da sie nicht auf einen absoluten Fixpunkt zurückgeführt werden muss.

## VIII.2 Einfaltung-Ausfaltung

Zu dieser Fassung des cusanischen Gott-Welt-Verhältnisses gelange ich aber durch meine begriffsgeschichtliche Analyse. Wenn man sich auf den Begriff der *potentia* konzentriert, kann man sehen, wie sehr Cusanus bei diesem Begriff an Dionysius anknüpft, um jedes Gott-Welt-Verhältnis zurück zu weisen, bei dem Gott als immanente absolute Position gefasst wird. Insbesondere hebe ich hierbei die Kritik am Neuplatonismus hervor, dem Cusanus v. a. in den Schriften von Thierry begegnet. Damit gerate ich erneut in Konflikt mit einem großen Teil der Cusanus-Forschung. Wenn ich mit der vorliegenden Arbeit einen Beitrag leisten will, indem ich die Seinsdynamik des cusanischen Denkens herausstelle, und dabei vorschlage, dem Verhältnis zu Aristoteles mehr als bisher Gewicht beizulegen, werde ich wohl wenig Einwände erfahren. Denn dieses Verhältnis wurde von der Cusanus-Forschung in der Tat vernachlässigt, so dass jede neue Arbeit dazu willkommen ist.<sup>17</sup> Wenn aber mein Vorschlag damit einhergeht, dass man Abstriche an den neuplatonischen Elementen des cusanischen Denkens machen muss, bin ich mir des kollektiven Einspruchs gewiss.

---

16 Stallmach, Josef, ‚Der ‚Zusammenfall der Gegensätze‘ und der unendliche Gott, in: Nikolaus von Kues. Einföhrung in sein philosophisches Denken, hg. von Jacobi, Klaus, Freiburg/München 1979, S. 70–73.

17 Jüngstes Beispiel ist das schon zitierte Buch: Maaßen, Jens, *Metaphysik und Möglichkeitsbegriff bei Aristoteles und Nikolaus von Kues. Eine historisch-systematische Untersuchung* (Quellen und Studien zur Philosophie 126), Berlin/Boston 2015.

Dennoch halte ich als weiteres Ergebnis meiner Arbeit fest, und möchte es gleichzeitig der Cusanus-Forschung als Vorschlag unterbreiten, dass das starke Abhängigkeitsverhältnis vom Neuplatonismus, in das Cusanus allgemein gestellt wird, neu zu überdenken ist. Wenn wir diese Abhängigkeit auf das Begriffspaar ‚Einfaltung-Ausfaltung‘ verdichten, wie Cusanus es von Thierry übernimmt, zeigt sich das Erfordernis eines solchen Neuüberdenkens als besonders dringlich. Legionen von Lehrern, Tagungsreferenten, Autoren, Professoren und Cusanus-Forschern sprechen davon, dass bei Cusanus Gott die Einfaltung alles Seienden wäre und die Welt der Dinge umgekehrt die Ausfaltung Gottes. Variationen davon sind etwa die Aussagen, dass Gott und Welt nur zwei Modi ein und desselben wären, oder auch, dass die Welt der Dinge das einschränken würde, was in Gott absolut ist, so wie wir es bei Beierwaltes gehört haben. Für mich ist dies ein gewaltiges Missverständnis cusanischer Rezeption.

Nehmen wir dazu exemplarisch eine neuere Arbeit zum Thema. In einer ganzen Monographie untersucht Arne Moritz das Begriffspaar der Einfaltung und Ausfaltung im Schrifttum von Cusanus, um davon ausgehend den cusanischen Holismus darzustellen. Er verfolgt damit ein sinnvolles und brauchbares Ziel und erhält tatsächlich auch viele wichtige Ergebnisse zum Zusammenhang vom Universum und den Einzeldingen. Wenn er dabei aber das Begriffspaar in direkter Kontinuität auf das Verhältnis von Gott und Geschöpf anwendet, gerät aus meiner Perspektive seine Arbeit in eine einseitige Schiefelage. Wir finden bei Moritz alle drei eben genannten Aussagen. Zunächst führt er den Leser hin zur „Anwendung der Terminologie von *complicatio* und *explicatio* auf das *creator-creatura*-Verhältnis“. Dann bindet er die *contractio* in dieses Verhältnis ein und das „Universum erscheint als Einschränkung der absoluten Einheit der göttlichen Komplikation“, so dass Gott, Universum und Einzeldinge ganz neuplatonisch in der einen Kontinuität der Entfaltung zu stehen kommen. Nach Moritz ist deshalb „jedes einzelne Seiende Explikation und als solche eine fortgeführte *contractio* des selbst als Einschränkung der aktualen Unendlichkeit des größten Gottes gedachten Universums“. Danach kommt er auf das cusanische Beispiel von Sonne und Mond zu sprechen und nennt unter Missachtung der Disproportionalität und gegen den Text die *quidditas absoluta* Gottes das *esse* von Sonne und Mond, „stellt dieses doch das dar, was sie sind“, was schließlich zur These „von der göttlichen Komplikation und den geschaffenen Explikationen als zwei Modi desselben“ führt. Der Neuplatonismus wird dabei fast militant: „Die göttliche Komplikation soll demnach als absolute Form anstelle dessen treten, was sonst als partikuläre Substantial-Form als seinsverleihend betrachtet wurde.“<sup>18</sup> Die ganze Argumentation von Moritz ist in sich schlüssig, sie steht aber unter der Voraussetzung, dass Cusanus mit ‚Einfaltung‘ und ‚Ausfaltung‘ dasselbe meint wie der christliche Neuplatonismus des Thierry. Im Grunde genommen hat Moritz in seinem Buch die These vom neuplatonischen Cusanus in aller Konsequenz zu Ende gedacht.

---

18 Moritz, Arne, Explizite Komplikationen. Der radikale Holismus des Nikolaus von Kues (Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft XIV), Münster 2006, S. 48, 55–56, 141–142.

Ich verzichte an dieser Stelle wiederum auf eine brachialische Fußnote, in der ich aufliste welche Cusanus-Forscher an welcher Stelle ihrer Arbeiten ähnlich über das Begriffspaar der Einfaltung-Ausfaltung denken. Stattdessen scheint es mir es sinnvoller, diejenigen anzuführen, die zwischen der göttlichen und der geschöpflichen Ein- und Ausfaltung unterscheiden. Wieder sind es die beiden Altmeister, die hier richtig sehen. Stallmach spricht von der Einfaltung und Ausfaltung Gottes, ohne diesen innergöttlichen Vorgang in Kontinuität zur Vielheit der Welt zu stellen. Als Einfaltung muss das absolute Eine „solches *alles*, alles in *einem* sein, was das Viele je zu sein vermag, und es kann als das absolut Eine zugleich doch *nichts* von dem sein, was das Viele nur als *Vieles* sein kann.“ Wenn aber Gott in seiner Einfaltung nichts von dem Vielen ist, das er einfaltet, bedeutet dies umgekehrt, dass das von ihm verursachte Viele nichts von Gott ausfaltet: „Denn in der Ursache ist alles nichts als diese Ursache selbst [. . .], insofern all das Verursachte gesehen wird nicht in seiner entsprungenen Vielheit, Verschiedenheit und Gegensätzlichkeit, sondern in seinem einshaft-einen Ursprung.“<sup>19</sup> Die Ausfaltung Gottes bleibt in Gott Gott selbst. Sofern wir also bei den Dingen als dem Vielen von Ausfaltung sprechen, kann ihre Einfaltung als Viele nicht Gott sein. Als Ergebnis meiner Interpretation der cusanischen Ontologie des zweiten Buches von ‚De docta ignorantia‘ hat sich gezeigt: Wenn wir alle seienden Dinge einfalten, gelangen wir nicht zu Gott, sondern zum Universum.

Deshalb muss man die schon mehrmals zitierte Stelle aus dem Kap. 3, wo Cusanus über die Einfaltung und Ausfaltung Gottes spricht,<sup>20</sup> nicht auf die Welt als Welt beziehen. Überhaupt könnte man die Kap. 2 und 3 des zweiten Buches die Aporienbücher des Cusanus nennen. Unter anderem zeigt er darin auf, dass die Einfaltung und Ausfaltung Gottes für uns unbegreiflich sind, und dies als Vorbereitung auf die nachfolgenden Kapitel über die abbildhafte Einfaltung und Ausfaltung des Universums. Haubst führt das Ganze nicht sonderlich aus, aber er ist relativ klar: Cusanus übernimmt das Konzept von Einfaltung und Ausfaltung v. a. von Thierry, erklärt aber in jenem Kap. 3 „im Hinblick auf die Transzendenz Gottes auch dessen begrenzte Tragfähigkeit“ und hebt sodann davon die Einfaltung und Ausfaltung des Universums ab.<sup>21</sup>

Es scheint aber, dass diese Ansicht von Stallmach und Haubst in der Cusanus-Forschung wenig Spuren hinterlassen hat. Ohne systematisch bis ins Letzte zu suchen habe ich lediglich zwei weitere Autoren gefunden, die unabhängig von den beiden auf ein ähnliches Resultat kommen. Und doch nehmen sie es dann in gewisser Weise wieder zurück. Der erste ist der schon bekannte Albertson. In einem brillanten Artikel untersucht er die Kap. 7–10 des zweiten Buches von ‚De docta ignorantia‘ im Hinblick auf Thierry als deren Hauptquelle und zeigt klar und deutlich auf, wie der Autor dieser Kapitel seine Quelle kritisiert. Wie erwähnt, identifiziert er dann aber diesen Autor un-

19 Stallmach, ‚Der ‚Zusammenfall der Gegensätze‘, S. 63.

20 De doc. ign. II n. 107,11–12 / 70,14–16: *Deus ergo est omnia complicans in hoc, quod omnia in eo. Est omnia explicans in hoc, quod ipse in omnibus.*

21 Haubst, ‚Streifzüge, S. 198, 201.

glücklicherweise nicht mit Cusanus.<sup>22</sup> Und es drängt sich das Gefühl auf, dass Albertson nur deshalb so schonungslos die Kritik am Neuplatonismus des Thierry dargestellt hat, weil er sie dann wieder zurück nehmen konnte. Dessen ungeachtet, stimme ich völlig mit ihm überein, wenn er bestimmt, dass Thierry „uses *complicatio* and *explicatio* jointly and reciprocally, and intends the two terms to operate as a pair“, während der Autor jener Kapitel „uses *complicatio* always by itself and exclusively to express the transcendence of the divine first mode“. Weiter sieht er ganz richtig, dass der Autor – für mich Cusanus – ein Problem, ja gar ein „theological error“, darin sieht, dass ein Geschöpf die göttliche Einfaltung in Kontinuität ausfalten soll, etwa im typisch neuplatonischen Sinne einer „mediating position between God and world“.<sup>23</sup>

Der zweite Autor ist kein Geringerer als Hans Blumenberg, der in seiner Arbeit über Cusanus und Giordano Bruno das cusanische Gott-Welt-Verhältnis studiert. Blumenberg hat das *quasi* entdeckt. Und ich bin froh, habe ich Blumenberg entdeckt. Denn er bestätigt meine Übersetzung, mit der ich in meiner Interpretation das *quasi* aus den ‚Aporienbücher‘ von ‚De docta ignorantia‘ wiedergegeben habe, nämlich mit ‚als ob‘. Blumenberg bespricht die Stelle aus jenen ontologischen Kapiteln, wo Cusanus in aporetischer Sprache sagt, „dass die unendliche Form nur in endlicher Weise aufgenommen werde, so dass alles Geschaffene so etwas wie [*quasi*] eine endliche Unendlichkeit oder ein geschaffener Gott sei“.<sup>24</sup> Ein paar Seiten zuvor findet Blumenberg dieses *quasi* ebenso in der cusanischen Erkenntnislehre von ‚Idiota de Mente‘ vor<sup>25</sup> und übersetzt es dort mit ‚als ob‘. Der Gedanke ist klar: Es sieht nur so aus, als ob sich Gott selbst in die Welt entfaltet. Allerdings bewertet Blumenberg dann dieses ‚als ob‘ eindeutig negativ, als etwas, das die Philosophie des Cusanus behindert. Für ihn ist es so, dass Cusanus die Lehre vom Universum als der Ausfaltung Gottes nicht konsequent durchführt und „im Syndrom des Inkarnationstraumas“ scholastischer Philosophie, eine „Übertragung der Unendlichkeit von der Gottheit auf das Universum“ letztlich noch verhindert. Erst Bruno sei dann diesen Weg bis zu Ende gegangen, sofern „sein unendliches Weltall eben die Stelle einnahm, die in der Theologie die innertrinitarische Generation der zweiten Person innehatte“.<sup>26</sup>

### VIII.3 Dynamik versus Dynamismus

Nach der Klärung des Gott-Welt-Verhältnisses und der Abwendung einer neuplatonischen Fassung von Einfaltung und Ausfaltung ist mein Hauptergebnis natürlich die Dar-

22 Siehe oben S. 252.

23 Albertson, A Late Medieval Reaction, S. 80.

24 De doc. ign. II n. 104,5–6 / 68,17–19: *Quoniam ipsa forma infinita non est nisi finite recepta, ut omnis creatura sit quasi infinitas finita aut deus creatus.*

25 De mente XIII n. 148,8–9: *Unde mens est creata ab arte creatrice, quasi ars illa se ipsam creare vellet.*

26 Blumenberg, Hans, Aspekte der Epochenschwelle: Cusaner und Nolaner, erw. und überarb. Neuausgabe von „Die Legitimität der Neuzeit“, vierter Teil, Frankfurt am Main 1976, S. 63, 94, 125–127.

stellung der cusanischen Dynamik, die ich ausreichend besprochen habe und hier nicht nochmals wiederhole. Wenn man bei der Dynamik einen Substanz- und einen Prozess-Aspekt ausmachen kann, kehre ich in meiner Interpretation des cusanischen Denkens sowie in dessen begriffsgeschichtlicher Betrachtung vor allem den Prozess-Aspekt heraus. Dies hängt damit zusammen, dass ich die cusanische Dynamik gegenüber einem neuplatonischen oder mittelalterlichen Essentialismus auf der einen Seite und gegenüber substantialistischen Interpretationen auf der andern Seite stark machen will. Bei der Beschäftigung mit der Prozessphilosophie als meinem philosophischen Ausgangspunkt lege ich dann meinen Schwerpunkt auf den Substanz-Aspekt, weil ich in der Prozessphilosophie die Dynamik eher als einen Dynamismus reiner Bewegtheit vorfinde, dem der Begriff der Substanz abhanden gekommen ist. Meine Apologetik-Front verlagert sich gewissermaßen auf die gegenüberliegende Seite, so dass ich schließlich das cusanische Denken als einen möglichen historischen Ausgangspunkt für eine Rückgewinnung des Substanzbegriffes innerhalb der Prozessphilosophie vorschlagen kann – am Ende zur Stärkung des dynamischen Ansatzes.

Letzteres ist ein weiteres Ergebnis meiner Arbeit, jedoch mit gravierenden Einschränkungen. Um dies nämlich angemessen im Sinne der begriffswirkungsgeschichtlichen Methode leisten zu können, müsste ich nämlich meine Analyse von Cusanus aus durch die Philosophie- und auch Physikgeschichte hindurch weiter verfolgen und gleichzeitig von der Prozessphilosophie zurück etwa zur Lebensphilosophie, zu Bergson, Schelling und Leibniz usw., ein Aufwand, der in einer einfachen Dissertation nicht zu leisten ist. So gesehen, steht auch meine Arbeit hinter den harten Forderungen zurück, die ich oben in meinem methodischen Kapitel an die Philosophiehistoriker gestellt habe.

Trotzdem halte ich mein Unterfangen für geglückt, nicht nur, weil ich am Ende einen begriffsgeschichtlichen Beitrag zur Philosophiegeschichte der Prozessphilosophie beisteuern kann, sondern auch, weil ich durch die intensive Beschäftigung mit meinem philosophischen Ausgangspunkt die Chancen, aber ebenso die Gefahren ausarbeiten kann, die sich ergeben, wenn man die cusanische Ontologie als eine dynamische interpretieren will. Die starke Hinwendung zur Prozessphilosophie macht sich nach meinem Dafürhalten bezahlt.

Es gibt nämlich innerhalb der Cusanus-Forschung eine Richtung, die das cusanische Denken tatsächlich im prozessphilosophischen Sinne interpretiert. An diese kann ich anknüpfen, wenn ich die dynamische Ontologie als Ergebnis der Cusanus-Forschung präsentieren will. Die mit ihr geteilte Abgrenzung von substantialistischen Interpretationen muss aber sogleich einem entgegengesetzten Bestreben weichen, wenn durch eine zu starke prozessphilosophische Sichtweise der Prozess-Aspekt bei der Interpretation überhand nimmt. Deswegen gehe ich zum Schluss noch auf einige solcher Interpretationen ein, in denen ich den zukunftssträchtigen Zweig der Cusanus-Forschung sehe.

Interessanterweise geht aber eine Zurückweisung des Substantialismus' in diesen prozessphilosophischen Interpretationen nicht einher mit einer Zurückweisung des neuplatonischen Gott-Welt-Verhältnisses. Nun, durch die Beschäftigung mit Peirce, Whitehead und Rescher wissen wir, dass eine Formel, wie die der Ausfaltung der Welt

aus der absoluten Einfaltung, nicht nur substantialistisch gemeint sein kann, sondern durchaus auch prozessualistisch, sofern die vielen realen Einzelbewegungen sich in einer gemeinsamen, absoluten Gesamtkontinuität reiner Bewegtheit ereignen.

Nehmen wir als Beispiel dazu die schon bekannte Arbeit von Klaus Jacobi von 1969. Gegen Ende des ersten Teils seines Buches zum Stand der Cusanus-Forschung beklagt er sich über den Substantialismus der bisheriger Interpretationstendenzen: „Die Interpreten fixieren sich selbst und die cusanische Philosophie in ein starres Schema [...] und nehmen dieser Philosophie ihr Leben.“<sup>27</sup> Er hingegen legt in Anlehnung an Heinrich Rombach eine Interpretation vor, nach der Cusanus „die Welt nicht statisch als Kosmos von Substanzen, sondern dynamisch als Beziehungsgeflecht von Potenzen“ denkt.<sup>28</sup> Da das Einzelseiende so zu dem wird, „was es ist, nur als *Moment des Systems*“, wird einerseits gegen alle Substanzphilosophie die Relation „im cusanischen Denken zur *konstituierenden Kategorie* schlechthin“, dies aber andererseits nur innerhalb der Totalität eines „*Beziehungssystems*, das der Grund der Möglichkeit jedes Bezogenseins ist“ sowie „vorgängiger Grund der Möglichkeit für Einzelnes.“<sup>29</sup> Das cusanische Universum trägt bei Jacobi somit dieselben Züge, wie der kontinuierliche Mega-Prozess der Prozessphilosophen, der durch innere Differenzierung und Strukturierung Grund der Einzelprozesse ist.

Zwar scheint der völlige Dynamismus vorerst gebannt, indem Jacobi das Universum vom Absoluten unterscheidet. Das Universum ist nur privativ unendlich, es könnte immer „größer sein, als es tatsächlich“ ist, es ist nicht absolut, vielmehr beschreibt Cusanus es als „unendlich abständig“ von der absoluten Einheit“.<sup>30</sup> Doch dann spricht Jacobi von der „Mittlerrolle des Universums“ und meint dies – nicht explizit, aber für mich offensichtlich – in ganz neuplatonisierender Weise in dem Sinne, dass es zwar „real nur in den vielerlei Einzelnen“ existiert, dem aber dennoch eine ontologische Vorrangigkeit zukommt, sozusagen als „der göttliche Weltplan“. Erklärt wird dies nun durch die bekannte Kontinuität zwischen Gott und Welt, sofern die „Kreatur [...] die Ausfaltungswiese der absoluten Einfaltung“ ist, wie auch „Gott die ‚quidditas absoluta‘ des Universums und wie das Universum die ‚kontrakte‘ Seinsweise ebendieser absoluten Washeit ist“.<sup>31</sup> Es ist klar, dass in einer solchen Sichtweise auf das cusanische Gott-Welt-Verhältnis der absolute Grund des Universums genau so überflüssig erscheint, wie bei Blumenberg umgekehrt das Universum. Ein Gott, der seinen Geschöpfen alles mitgibt, was er selbst ist, außer der Absolutheit, ergibt einfach keinen Sinn. Deswegen erachtet Jacobi die Identitätsontologie, die sich mit dem Absoluten beschäftigt, letztlich für nicht notwendig für eine Funktional- oder Differenzontologie, deren Gegenstand die Einzelseienden in der Totalität des Universums sind und beklagt sich auf der letzten Sei-

---

27 Jacobi, Die Methode der cusanischen Philosophie, S. 112.

28 Ibid., S. 257.

29 Ibid., S. 112.

30 Ibid., S. 272–273.

31 Ibid., S. 270, 275–276.

te seines Buches, dass sich die ganze von ihm entworfene Prozessphilosophie am Ende in sich selbst verschließt und schließlich sich selbst absolut setzt.<sup>32</sup>

Von meinem Begriff der cusanischen Dynamik her, kann ich Jacobi nur zustimmen, wenn er die Relationalität, Prozessualität und den Holismus betont, mit denen Cusanus das Seiende beschreibt, muss aber dabei zurückweisen, dass die Substantialität dabei keine Rolle spielen soll. Das Universum des Cusanus ist mehr als nur ein Beziehungsgeflecht, es ist Einheit, die durch eine gradweise Einschränkung die Einheit und Form des Einzelseienden ausmacht. Doch dieser Vorgang der Ausfaltung bedeutet dabei nicht eine einseitige Abhängigkeit der Bewegung von der Substanz, so dass man dem Universum die Substantialität absprechen müsste, um bei Cusanus die Dynamik zu retten. Denn in Abstieg und Aufstieg ist das Universum selbst auf die reale Bewegung angewiesen, es ereignet sich ganz aristotelisch als Verwirklichung passiver Bewegungsvermögen. Gerade deswegen kann es ja nicht absolut sein.

Neben der Arbeit von Jacobi und der Darstellung der cusanischen Ontologie als Holismus bei Arne Moritz,<sup>33</sup> gibt es noch weitere, die das cusanische Denken ähnlich prozessphilosophisch interpretieren. Zu nennen wäre da die Arbeit von Frédéric Vengeon, ‚Nicolas de Cues: Le monde humaine‘, mit der ich in vielem einig gehe. Die Dynamik arbeitet Vengeon insbesondere bei der Beschreibung der cusanischen Erkenntnislehre aus. Was ich die dynamische Koinzidenz der *Mens* nenne, erscheint bei ihm als dynamische Identität: „L’identité de la *mens* est une identité dynamique; elle ne coïncide pas avec elle-même initialement, elle doit reconquérir un écart avec soi-même, par son effort de connaissance qui déploie ses virtualités.“<sup>34</sup> Die *Mens* ist Substanz und Identität erst in der Verwirklichung ihrer Vermögen, und als solche hängt sie nicht positiv von einem Absoluten ab, von einem Apriori oder irgendwelchen Erkenntnisprinzipien, sondern „est centré sur lui-même avant de l’être sur Dieu, il découvrira Dieu dans le développement de la puissance humaine“, was bei mir als nicht-reduktives in sich Stehen der Erkenntnisdynamik reformuliert ist. Ebenso sieht Vengeon den Zusammenhang von Sein und Erkennen nicht über die *mens divina* vermittelt, vielmehr in deren zirkulären Offenheit füreinander: „Le mouvement par lequel l’homme s’ouvre à l’univers est le même que celui par lequel l’univers pénètre le monde humain.“

Allerdings weitet Vengeon dann diese reziproke Bewegung auch auf das Verhältnis von *Mens* und Gott aus: „le mouvement par lequel l’âme pénètre en Dieu est le même que celui par lequel Dieu pénètre dans l’âme.“ Und so kommt es bei ihm trotz allem zu einer Kontinuität von Gott und *Mens*, nicht aber der Substanz oder Identität, sondern der Dynamik selbst, worin dann auch der Zusammenhang von Sein und Erkennen Bestand hat: Nach Vengeon bestimmt Cusanus „le monde relatif à l’homme aux mondes

---

32 Ibid., S. 304–308.

33 Vgl. Moritz, Explizite Komplikationen.

34 Vengeon, Frédéric, Nicolas de Cues: Le monde humain. Métaphysique de l’infini et anthropologie, Grenoble 2011, S. 106.

universel et divin dans une continuité de contraction“.<sup>35</sup> Für die cusanische Ontologie bedeutet dies zwar einerseits: „L'Être est essentiellement dynamique“, was aber andererseits durch jene Kontinuität der Einschränkung bzw. der Einfaltung-Ausfaltung wiederum eine Substantialisierung bedeutet: „Dieu et le monde sont comme les deux versants d'une même réalité, les deux modalités (enveloppée ou développée) d'une même substance.“<sup>36</sup>

Eine ähnliche Koinzidenz von göttlicher und geschöpflicher Dynamik findet man auch bei Jean-Michel Counet, auf den sich meine begriffsgeschichtliche Analyse der cusanischen Kritik an den Platonikern und Peripatetikern in ‚De docta ignorantia‘ stützt. Zunächst zeigt Counet, dass für Cusanus weder die platonische Inhärenztheorie der Formen noch die peripatetische Theorie der Herausführung der Formen aus der Materie in Frage kommen, weil für ihn Form und Materie absolut genommen nur vom Sein abgehoben in Gott angenommen werden können, wo sie koinzidieren, während sie im Sein stets begrenzt und in Einschränkung sind. Dies führt bei ihm aber nicht dazu, die cusanische Seinsdynamik jenseits jener beiden Theorien zu beschreiben, vielmehr fasst er sie als die Weisen, wie Gott in Auf- und Abstieg zur Welt im Verhältnis steht, und zwar im Sinne der Koinzidenz, „que l'induction et l'éduction des formes décrivent un seul et même processus qui peut être considéré comme la descente du Même dans le Non-même aussi bien que comme l'ascension du Non-même vers le Même“.<sup>37</sup> Counet weist jede Kontinuität zwischen Gott und Welt bezüglich der Substanz bzw. Materie und Form vom cusanischen Denken ab, um sie bezüglich des Prozesses wieder zuzulassen. Der universale Prozess von Materie und Form „possède aussi une dimension éternelle“, und zwar ganz im Sinne der Trinität gedacht: „parce qu'il est aussi en lui-même un tel processus d'éternelle effectuation de soi par soi“.<sup>38</sup> Damit liefert uns Counet in der Tat eine prozessphilosophische Interpretation des cusanischen Denkens und er schlägt gar selbst die Brücke zur organischen Philosophie Whiteheads.<sup>39</sup>

Am nächsten steht meine Interpretation wohl dem Buch von Jens Maaßen: ‚Metaphysik und Möglichkeitsbegriff bei Aristoteles und Nikolaus von Kues‘, das während der Abfassungszeit meiner Arbeit erschienen ist. Das Buch war eine freudige Entdeckung für mich, da es gleich mehrere Grundintentionen mit meiner Arbeit teilt: 1. dass dem Begriff der *potentia* bei einer Interpretation des cusanischen Denkens besondere Bedeutung zukommt, 2. dass die Ontologie als auch die Erkenntnislehre des Cusanus der aristotelischen Theorie der Bewegung verpflichtet ist, und 3. dass die cusanische Dynamik des Seins wie des Erkennens primär in einem Sich-Durchschneiden von vertikaler

35 Vengeon, Nicolas de Cues: Le monde humain, S. 90–91.

36 Ibid., S. 73, 77.

37 Counet, Mathématiques et dialectique, S. 116–118.

38 Ibid., S. 123.

39 Counet, Jean-Michel, La pensée de Nicolas de Cues: une philosophie de l'événement?, in: Nicolas de Cues. Les méthodes d'une pensée, Actes du Colloque de Louvain-la-Neuve, 30 novembre et 1<sup>er</sup> décembre 2001, hg. von Counet, Jean-Michel und Mercier, Stéphane (Publications de l'Institut d'Études Médiévales, Textes, Études, Congrès 22), Louvain-la-Neuve 2005, S. 174–205.

Polarität und horizontaler Bewegung besteht. Maaßens Kapitel über ‚Die innermentale Dynamik‘ könnte man geradezu als Zusammenfassung dessen nehmen, was ich bei Cusanus als zirkuläre Begründung von Substanz und Bewegung herausgearbeitet habe. Der entsprechende Abschnitt sei hier wiedergegeben:

Der Differenzierungsprozess von Ein- und Ausfaltung wird in Rückgriff auf den Begriff der Möglichkeit, und zwar in der Bedeutung von Potentialität bzw. Können (*potentia*) erklärt. Erst mit der Grundunterscheidung von *potentia-actus* sind die Instanzen nicht voneinander abgetrennte Größen, sondern stehen sowohl auf hierarchischer wie auch operativer Ebene in einem Prozessverhältnis, das auf die Verwirklichung der Denk- und Erkenntnismöglichkeiten der *mens* abzielt. Die Differenz macht verständlich, warum die einfaltende Kraft überhaupt tätig wird, um nämlich ihre begriffliche Potentialität in begriffliche Aktualität zu überführen. Damit ist auch das Ziel der innermentalen Dynamik klar bestimmt: Selbstvervollkommnung bzw. Vollendung all dessen, was dem menschlichen Geist als einfaltender Kraft zu denken oder zu erkennen möglich ist. Cusanus vertritt folglich mit der Selbstvervollkommnung eine noetisch-epistemische Teleologie, die – wie schon beim *maximum* – gemäß der *potentia-actus*-Differenz die Mentaldynamik auf die aristotelische Prozessualität verpflichtet.<sup>40</sup>

Und dass Cusanus durch eine solche nicht-reduktive Sichtweise jede absolute Position innerhalb der *Mens* vermeidet, wird von Maaßen ebenso thematisiert. Sofern die göttliche und höchste Einheit der *Mens* als Anfangs- und Endpunkt der *reditio completa* der Erkenntnis zugehört, gilt zwar: „Die innermentale Dynamik der *mens humana* ist eingebunden in eine Dynamik der *mens divina*.“ Aber Maaßen sieht auch, wie dies bei Cusanus gemeint ist: Die *Mens divina* ist nicht der positive Ausgangspunkt der Erkenntnis, sondern „als absolute Negation erst ermöglicht“ sie die ganze dynamische Kreisbewegung und hält sie in der nötigen Offenheit für eine „ebenso progressive, weltoffene wie regressive, auf das Sehen Gottes rückgewendete Assimilationstätigkeit *ad infinitum*“.<sup>41</sup>

Viel mehr kommt Maaßen aber darauf nicht zu sprechen, denn sein Buch hat noch etwas anderes im Sinn. Sein letztes Kapitel über Cusanus behandelt nämlich den cusanischen Begriff des *posse ipsum*, wie er als ausgezeichnete Gottesname in der Spätschrift ‚De apice theoriae‘ erscheint. Es ist wie eine Zäsur. Plötzlich redet Maaßen nicht mehr von Prozessverhältnissen in Sein und Erkennen, sondern von einer „metaphysischen Reduktion“:<sup>42</sup> In seinem letzten Werk geht es Cusanus „prinzipientheoretisch um die substanzmetaphysische Begründung des Absoluten selbst und nicht um die Unterscheidung von *Seinsmodi*“.<sup>43</sup> Das *Universum* ist in dieser Sicht zwar immer noch dynamisch, aber es ist es „als die dynamische ‚Selbstexplikation‘ des Absoluten“.<sup>44</sup> Interessanterweise zitiert Maaßen hier just den oben besprochenen Text von Beierwaltes, wo dieser Cusanus unterschiebt, er fasse die Welt als Gottes „Selbst-Explikation in der von ihm selbst konstituierten Andersheit“.<sup>45</sup> Es zeigt, dass eine prozessphilosophische In-

40 Maaßen, *Metaphysik und Möglichkeitsbegriff*, S. 222.

41 *Ibid.*, S. 230.

42 *Ibid.*, S. 233.

43 *Ibid.*, S. 241.

44 *Ibid.*, S. 265.

45 Beierwaltes, *Identität und Differenz*, S. 113.

terpretation des cusanischen Denkens nicht per se vor neuplatonisierenden Deutungsmustern gefeit ist, vielleicht sogar im Gegenteil. Die prozessphilosophische Kontinuität des Potentiellen und Prozesshaften reformuliert Maaßen in cusanischen Worten als Immanenz des Absoluten: „Pointiert gesagt: Gegenstands- oder Erscheinungsmöglichkeit und Erkenntnismöglichkeit sind Modi der einen Möglichkeit“, und dies „gilt gemäß der explicatio-Theorie“.<sup>46</sup>

All diese Arbeiten stimme ich soweit zu, als sie den Prozess-Aspekt der cusanischen Ontologie mehr hervor heben, als es bisher in der Cusanus-Forschung der Fall war. Sofern ihre Interpretationen jedoch eine Kontinuität zwischen göttlicher und geschöpflicher Prozessualität annehmen, die zu einem Dynamismus reiner Bewegtheit führen, stelle ich mein Konzept der dynamischen Ontologie als Gegenvorschlag auf, und dies im Sinne einer Sicherung des Dynamik-Aspekts bei Cusanus: Erst in der nicht-reduktiven Zirkularität von Substanz und Bewegung ist das Sein wahrhaft dynamisch.

---

46 Maaßen, *Metaphysik und Möglichkeitsbegriff*, S. 255–256.

# Literaturverzeichnis

## Antike und mittelalterliche Quellen

### Albertus Magnus

Alberti Magni Opera Omnia, curavit Institutum Alberti Magni Coloniense, 28 Bde.,  
Münster 1951–, darin enthalten:

- De div. nom. Opera Omnia, Bd. XXXVII,1: Super Dionysium De divinis nominibus, hg. von Simon, Paul, Münster 1972.
- De nat. et orig. Opera Omnia, Bd. XII: Liber de natura et origine animae, hg. von Geyer, Bernhard, Münster 1955.
- Metaph. Opera Omnia, Bd. XVI,1: Metaphysica, libros 5 priores, hg. von Geyer, Bernhard, Münster 1960.
- Phys. Opera Omnia, Bd. IV,1: Physica, libri 1–4, hg. von Hossfeld, Paul, Münster 1987.

### Aristoteles

- Cat. Aristotelis Categoriae et Liber de interpretatione, recognovit Lorenzo Minio-Paluello, Oxford 1949.
- Aristoteles, Kategorien, in: Organon, Bd. 2, griech.-dt., hg., übers., mit Einleitung und Anmerkung vers. von Hans Günter Zekl, Hamburg 1998, S. 1–93.
- De gen. et corr. Aristotle, On Coming-to-be & Passing-away, ed. with introduction and commentary by Harold H. Joachim, Oxford 1922.
- Aristoteles Werke in deutscher Übersetzung, hg. von Rapp, Christof, Bd. 12, Teil IV: Über Werden und Vergehen, übers. und erl. von Thomas Buchheim, Berlin 2010.
- Met. Aristotelis Metaphysica, recognovit Werner Jaeger, Oxford 1957.
- Aristoteles' Metaphysik, griech.-dt., Neubearbeitung der Übersetzung von Hermann Bonitz, mit Einleitung und Kommentar hg. von Horst Seidl, 2 Bde., 3., verb. Aufl., Hamburg 1989–1991.
- Phys. Aristotelis Physica, recognovit William D. Ross, Oxford 1950.
- Aristoteles' Physik. Vorlesungen über Natur, griech.-dt., übers., mit einer Einleitung und mit Anmerkungen hg. von Hans Günter Zekl, 2 Bde., Hamburg 1987–1988.

## Augustinus

- De civ. Aurelii Augustini, Opera, XIV, 2: De ciuitate Dei, libri XI-XXII (Corpus Christianorum Series Latina XLVIII), Turnhout 1955.  
Aurelius Augustinus, Vom Gottesstaat (De ciuitate dei), Buch 11 bis 22, aus dem Lateinischen übertr. von Wilhelm Thimme, eingel. und komm. von Carl Andresen, 4. Aufl., München 1997.
- Con. Sancti Augustini, Opera, I, 1: Confessionum, libri XIII (Corpus Christianorum Series Latina XXVII), Tournhout 1981.  
Augustinus, Bekenntnisse, lat. und dt., eingel., übers., und erl. von Joseph Bernhart, Frankfurt am Main/Leipzig 1987.

## Clarembaldus von Arras

Häring, Nikolaus M., Life and Works of Clarembald of Arras. A Twelfth-Century Master of the School of Chartres, Toronto 1965, darin enthalten:

Tractatulus Tractatulus super librum Genesis, S. 226–249.

## Nicolaus Cusanus

- Nicolai de Cusa opera omnia, iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita, Leipzig/Hamburg 1932– (Opera Omnia).
- Nikolaus von Kues, Philosophisch-theologische Werke, lat.-dt., mit einer Einleitung von Karl Bormann, 4 Bde., Hamburg 2002 (Phil.-theol. Werke).
- Apol. Opera omnia, Bd. II: Apologia doctae ignorantiae, hg. Klibansky, Raymond, 2. Aufl., Hamburg 2007.
- De con. Opera omnia, Bd. III: De coniecturis, hg. Koch, Josef, Bormann, Karl und Senger, Hans Gerhard, Hamburg 1972.  
De coniecturis, Mutmaßungen, übers. und hg. von Winfried Happ und Josef Koch, in: Phil.-theol. Werke, Bd. 2, Hamburg 2002.
- De dato De dato patris luminum, in: Opera omnia, Bd. IV: Opuscula I, hg. Wilpert, Paul, Hamburg 1959.
- De doc. ign. Opera omnia, Bd. I: De docta ignorantia, hg. von Hoffmann, Ernst und Klibansky, Raymund, Hamburg 1932.  
Phil.-theol. Werke, Bd. 1: De docta ignorantia, übers. und hg. von Paul Wilpert und Hans Gerhard Senger, Hamburg 2002.  
Zitiert wird aus dem Band der Phil.-theol. Werke, der die rezente Fassung des Textes enthält. Bei den Zitationshinweisen sind die Angaben der Opera Omnia durch einen Schrägstrich abgetrennt hinzugefügt.
- De gen. Coniectura de ultimis diebus de genesi, in: Opera omnia, Bd. IV: Opuscula I, hg. Wilpert, Paul, Hamburg 1959.

- De ludo Opera omnia, Bd. IX: Dialogus de ludo globi, hg. Senger, Hans Gerhard, Hamburg 1998.
- De ven. sap. Opera omnia, Bd. XII: De venatione sapientiae, hg. Klibansky, Raymond und Senger, Hans Gerhard, Hamburg 1982.
- De poss. Trialogus de possesset, in: Opera omnia, Bd. XI: Opuscula II, hg. Steiger, Renate, Hamburg 1973.
- De ven. sap. Opera omnia, Bd. XII: De venatione sapientiae, hg. Klibansky, Raymond und Senger, Hans Gerhard, Hamburg 1982.

### Johannes Scotus Eriugena

- Periph. Iohannis Scotti seu Eriugena, Periphyseon, lib. I–V, hg. Jeuneau, Édouard (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis 161–165), Turnhout 1996–2003.
- Johannes Scotus Eriugena, Über die Einteilung der Natur, übers. von Ludwig Noack, Nachdruck, 3. Aufl., Hamburg 1994.

### Maximus Confessor

- PG 91 Maximi Confessoris, Ambiguorum Liber sive de variis difficilibus locis SS. Dionysii Areopagitae et Gregorii Theologi, ex ed. D. Franz Cehler, in: Patrologiae cursus completus, Series Graeca, t. XCI, hg. Migne, Jacques-Paul, Paris 1865, S. 1031–1418.
- Amb. Maximi Confessoris, Ambigua ad Iohannem, iuxta Iohannis Scotti Eriugena latinam interpretationem, hg. Jeuneau, Édouard (Corpus Christianorum Series Graeca 18), Turnhout 1988.

### Plotin

- Enneade 25 Plotini, Opera, I, Porphyrii vita Plotini, Enneades I–III, hg. Paul Henry und Hans-Rudolf Schwyzer, Paris/Brüssel 1951.
- Plotin, Traité 25, II, 5, introduction, traduction, commentaire et notes par Jean-Marc Narbonne (Les écrits de Plotin), Paris 1998.

### Thierry von Chartres

Häring, Nikolaus M. (Hg.), Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres and His School, Toronto 1971, darin enthalten:

- Commentum Commentum super Boethii librum de Trinitate, S. 55–116.
- Tractatus Tractatus de sex dierum operibus, S. 553–575.
- Glosa Glosa super Boethii librum de Trinitate, S. 257–300.
- Lectiones Lectiones in Boethii librum de Trinitate, S. 123–229.

## Literatur

- Achtner, Wolfgang, Vom Erkennen zum Handeln. Die Dynamisierung von Mensch und Natur im ausgehenden Mittelalter als Voraussetzung für die Entstehung naturwissenschaftlicher Rationalität (Religion, Theologie und Naturwissenschaft 12), Göttingen 2008.
- Aertsen, Jan, Nature and Creature. Thomas Aquina's Way of Thought (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters XXI), Leiden 1988.
- Aichele, Alexander, Ontologie des Nicht-Seienden. Aristoteles' Metaphysik der Bewegung (Neue Studien zur Philosophie 21), Göttingen 2009.
- Albertson, David, A Late Medieval Reaction to Thierry of Chartre's (d. 1157) Philosophy: The Anti-Platonist Argument of the Anonymous *Fundamentum Naturae*, in: *Vivarium* 50 (2012), S. 53–84.
- A Learned Thief? Nicholas of Cusa and the Anonymous *Fundamentum Naturae*: Reassessing the *Vorlage* Theory, in: *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales* 77 (2010), S. 351–390.
- Mathematical Theologies. Nicholas of Cusa and the Legacy of Thierry of Chartres, Oxford/New York 2014.
- Ansorge, Dirk, Johannes Scottus Eriugena: Wahrheit als Prozeß. Eine theologische Interpretation von „Periphyseon“ (Innsbrucker theologische Schriften 44), Innsbruck/Wien 1996.
- Balthasar, Hans Urs von, Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenners, 2., völlig veränd. Aufl., Einsiedeln 1961.
- Bayard, Marc, Kurt Flasch, Warum ich kein Christ bin. Bericht und Argumentation [Rezension], in: *Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte* 108 (2014), S. 586–588.
- La conception dynamique de la matière chez Nicolas de Cues, in: *Materia. Nouvelles perspectives de recherche dans la pensée et la culture médiévales (XII<sup>e</sup>–XVI<sup>e</sup> siècles)*, hg. von Suarez-Nani, Tiziana und Bagliani, Agostino Paravicini (Micrologus Library 83), Florenz 2017, S. 251–268.
- Beierwaltes, Werner, Eriugena. Grundzüge seines Denkens, Frankfurt am Main 1994.
- Identität und Differenz (Philosophische Abhandlungen 49), Frankfurt am Main 1980.
- Platonismus und Idealismus (Philosophische Abhandlungen 40), Frankfurt am Main 1972.
- Venatione sapientiae: Das Nicht-Andere und das Licht, in: *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* 32 (2010): Nikolaus von Kues: De venatione sapientiae, Akten des Symposions in Trier vom 23. bis 25. Oktober 2008, S. 83–104.
- Benz, Hubert, Individualität und Subjektivität. Interpretationstendenzen in der Cusanus-Forschung und das Selbstverständnis des Nikolaus von Kues (Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft XIII), Münster 1999.

- Bergemann, Lutz, Kraftmetaphysik und Mysterienkult im Neuplatonismus. Ein Aspekt neuplatonischer Philosophie (Beiträge zur Altertumskunde 234), München/Leipzig 2006.
- Berti, Enrico, Der Begriff der Wirklichkeit in der *Metaphysik* des Aristoteles (Θ 6–9 u. a.), in: *Metaphysik, Die Substanzbücher* (Z, H, Θ), hg. von Rapp, Christof (Klassiker Auslegen 4), Berlin 1996, S. 289–311.
- Blumenberg, Hans, Aspekte der Epochenschwelle: Cusaner und Nolaner, erw. und überarb. Neuausgabe von „Die Legitimität der Neuzeit“, vierter Teil, Frankfurt am Main 1976.
- Die Legitimität der Neuzeit, Frankfurt a. M. 1966.
- Böhme, Gernot, Whiteheads Abkehr von der Substanzmetaphysik. Substanz und Relation, in: *Whitehead. Einführung in seine Kosmologie*, hg. von Wolf-Gazo, Ernest, Freiburg/München 1980, S. 45–53.
- Buchner, Hans, Plotins Möglichkeitslehre (Epimeleia 16), München/Salzburg 1970.
- Colomer, Eusebio, Zu dem Aufsatz von Rudolf Haubst „Der junge Cusanus war im Jahre 1428 zu Handschriften-Studien in Paris“, in: *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* 15 (1982), S. 57–70.
- Corrigan, Kevin, The Sources and Structures of Power and Activity in Plotinus, in: *Divine Powers in Late Antiquity*, hg. von Viltanioti, Irini-Fotini und Marmodoro, Anna, Oxford 2017, S. 17–37.
- Counet, Jean-Michel, *Mathématiques et dialectique chez Nicolas de Cues (Études de philosophie médiévale LXXX)*, Paris 2000.
- La pensée de Nicolas de Cues: une philosophie de l'événement?, in: *Nicolas de Cues. Les méthodes d'une pensée, Actes du Colloque de Louvain-la-Neuve, 30 novembre et 1<sup>er</sup> décembre 2001*, hg. von Counet, Jean-Michel und Mercier, Stéphane (Publications de l'Institut d'Études Médiévales, Textes, Études, Congrès 22), Louvain-la-Neuve 2005, S. 174–205.
- Deuser, Hermann, Gott: Geist und Natur. Theologische Konsequenzen aus Charles S. Peirce' Religionsphilosophie (Theologische Bibliothek Töpelmann 56), Berlin/New York 1993.
- Duba, William O., Aristotelian Traditions in Franciscan Thought: Matter and Potency according to Scotus and Auriol, in: *The Origins of European Scholarship, The Cyprus Millennium International Conference*, hg. von Taifacos, Ioannis, Stuttgart, S. 147–161.
- Dupré, Wilhelm, 'Ista prius inaudita'. Einige Bemerkungen zu M. Hoenen's Aufsatz „Ista prius inaudita' Eine neuentdeckte Vorlage der Docta Ignorantia und ihre Bedeutung für die frühe Philosophie des Nikolaus von Kues“ *Medioevo XXI* (1995) 375–476, in: *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* 24 (1998): Nikolaus von Kues als Kanonist und Rechtshistoriker, S. 238–242.
- Erismann, Christophe, *L'Homme commun. La genèse du réalisme ontologique durant le haut Moyen Âge, avec une préface de John Marenbon*, Paris 2011.

- Faust, August, *Der Möglichkeitsgedanke. Systemgeschichtliche Untersuchungen*, Zweiter Teil: Christliche Philosophie, Heidelberg 1932.
- Fetz, Reto Luzius, *Whitehead: Prozeßdenken und Substanzmetaphysik* (Symposion 65), Freiburg/München 1981.
- Flasch, Kurt, *Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues. Problemgeschichtliche Stellung und systematische Bedeutung* (Studien zur Problemgeschichte der antiken und mittelalterlichen Philosophie VII), Leiden 1973.
- Nikolaus von Kues. *Geschichte einer Entwicklung, Vorlesungen zur Einführung in seine Philosophie*, Frankfurt am Main 1998.
  - *Warum ich kein Christ bin. Bericht und Argumentation*, München 2013.
- Führer, Markus L., *Cusanus Platonicus. References to the Term ‚Platonic‘ in Nicholas of Cusa*, in: *The Platonic Tradition in the Middle Ages. A Doxographic Approach*, hg. von Gersh, Stephen und Hoenen, Maarten J. F. M., Berlin/New York 2002, S. 345–367.
- Gadamer, Hans-Georg, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, 2. Aufl. durch einen Nachtrag erw., Tübingen 1965.
- *Die Begriffsgeschichte und die Sprache der Philosophie*, in: *Kleine Schriften*, Bd. IV: *Variationen*, Tübingen 1977, S. 1–16.
- Gandillac, Maurice de, *Platonisme et aristotélisme chez Nicolas de Cues*, in: *Platon et Aristote à la renaissance, XVI<sup>e</sup> colloque international de Tours (De Pétrarque à Descartes XXXII)*, Paris 1976, S. 7–23.
- Gasser, Andreas, *Form und Materie bei Aristoteles. Vorarbeiten zu einer Interpretation der Substanzbücher (Collegium Metaphysicum 11)*, Tübingen 2015.
- Gill, Mary Louise, *Aristotle on Substance. The Paradox of Unity*, Princeton 1989.
- Grotz, Stephan, *Negationen des Absoluten. Meister Eckhart, Cusanus, Hegel (Paradeigmata 30)*, Hamburg 2009.
- Haas, William Paul, *The Conception of Law and the Unity of Peirce’s Philosophy* (*Studia Friburgensia, New Series 38*), Fribourg 1964.
- Halfwassen, Jens, *Plotin und der Neuplatonismus*, München 2004.
- Hampe, Michael, *Alfred North Whitehead*, München 1998.
- *Eine kleine Geschichte des Naturgesetzbegriffs*, Frankfurt am Main 2007.
  - *History of Process-Philosophy. Problems of Method and Doctrine*, in: *After Whitehead. Rescher on Process Metaphysics*, hg. von Weber, Michael (*Process Thought 1*), Frankfurt/Lancaster 2004, S. 77–93.
- Haubst, Rudolf, *Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues* (*Trierer Theologische Studien 4*), Trier 1952.
- *Der junge Cusanus war im Jahre 1428 zu Handschriften-Studien in Paris*, in: *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft 14* (1980), S. 198–205.
  - *Die Thomas- und Proklos-Exzerpte des „Nicolaus Trevernensis“ in Codicillus Strassburg 84*, in: *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft 1* (1961), S. 17–51.

- Streifzüge in die cusanische Theologie (Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft, Sonderbeitrag zur Theologie des Cusanus), Münster 1991.
  - Studien zu Nikolaus von Kues und Johannes Wenk. Aus Handschriften der Vatikanischen Bibliothek (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters XXXVIII, Heft 1), Münster 1955.
  - Albert, wie Cusanus ihn sah, in: Albertus Magnus Doctor Universalis 1280/1980, hg. von Meyer, Gerbert und Zimmermann, Albert (Walberberger Studien, philosophische Reihe 6), Mainz 1980, S. 167–194.
- Hauskeller, Michael, Alfred North Whitehead zur Einführung, Hamburg 1994.
- Hausman, Carl R., Charles S. Peirce's Evolutionary Philosophy, Cambridge 1993.
- Hendrichs, Hubert, Die Konstituierung des Lebendigen aus Polar-Gegensätzlichem. Ausgehend von einem Vergleich der Konzeptionen von R. Guardini und A. N. Whitehead, in: Prozesse des Lebendigen. Zur Aktualität der Naturphilosophie A. N. Whiteheads, hg. von Spyridon A., Koutroufinis (Lebenswissenschaften im Dialog 3), Freiburg/München 2007, S. 43–62.
- Hoenen, Maarten J. F. M., ‚Ista prius inaudita‘. Eine neuentdeckte Vorlage der *Docta ignorantia* und ihre Bedeutung für die frühe Philosophie des Nikolaus von Kues, in: *Medioevo* 21 (1995), S. 375–476.
- Thomismus, Skotismus und Albertismus. Das Entstehen und die Bedeutung von philosophischen Schulen im späten Mittelalter, in: Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter 2 (1997), S. 81–103.
- Hoff, Johannes, Kontingenz, Berührung, Überschreitung. Zur philosophischen Propädeutik christlicher Mystik nach Nikolaus von Kues, Freiburg/München 2007.
- Holz, Harald, Über den Begriff der Potentialität bei Aristoteles, Schelling und Whitehead, in: Whitehead und der Prozeßbegriff, Beiträge zur Philosophie Alfred North Whiteheads auf dem Ersten Internationalen Whitehead-Symposium 1981, hg. von Holz, Harald und Wolf-Gazo, Ernest, Freiburg/München 1984, S. 404–423.
- Honnfelder, Ludger, Die philosophiegeschichtliche Bedeutung Alberts des Großen, in: *Subsidia Albertina*, Bd. I: Albertus Magnus und die Anfänge der Aristoteles-Rezeption im lateinischen Mittelalter. Von Richardus Rufus bis zu Franciscus de Mayronis, hg. von Honnfelder, Ludger u. a., Münster 2005, S. 249–279.
- Hösle, Vittorio, Wie soll man Philosophiegeschichte betreiben? Kritische Bemerkungen zu Kurt Flaschs philosophiehistorischer Methodologie, in: *Philosophisches Jahrbuch* 111 (2004), S. 140–147.
- Hoßfeld, Paul, ‚Erste Materie‘ oder ‚Materie im Allgemeinen‘ in den Werken des Albertus Magnus, in: *Albertus Magnus Doctor universalis 1280 / 1980*, hg. von Meyer OP, Gerbert und Zimmermann, Albert (Walberberger Studien 6), Mainz 1980, S. 205–234.
- Hoye, William J., Die mystische Theologie des Nicolaus Cusanus (Forschungen zur europäischen Geistesgeschichte 5), Freiburg/Basel/Wien 2004.

- Hoye, William J., Kurt Flasch, Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung, Vorlesungen zur Einführung in seine Philosophie [Rezension], in: *Theologische Revue* 98 (2002), S. 149–154.
- Jacobi, Klaus, *Die Methode der cusanischen Philosophie* (Symposion, Philosophische Schriftenreihe 31), Freiburg/München 1969.
- Das Können und die Möglichkeiten. Potentialität und Possibilität, in: *Potentialität und Possibilität. Modalaussagen in der Geschichte der Metaphysik*, hg. von Buchheim, Thomas, Kneepkens, Corneille Henri und Lorenz, Kuno, Stuttgart/Bad Cannstatt 2001, S. 9–23.
- Jeaneau, Édouard, Jean l'Érigène et les Ambigua ad Iohannem de Maxime le Confesseur, in: *Maximus Confessor, Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur, Fribourg, 2–5 septembre 1980 (Paradosis XXVII)*, Fribourg 1982, S. 343–364.
- Joswick, Hugh, The object of semeiotic, in: *Peirce's Doctrine of Signs. Theory, Applications, and Connections*, hg. von Colapietro, Vincent M. und Olszewsky, Thomas M. (*Approaches to Semiotics* 123), Berlin/New York 1996, S. 93–102.
- Jung, Walter, Über Whiteheads Atomistik der Ereignisse, in: *Whitehead. Einführung in seine Kosmologie*, hg. von Wolf-Gazo, Ernest, Freiburg/München 1980, S. 54–104.
- Kaulbach, Friedrich, *Der philosophische Begriff der Bewegung. Studien zu Aristoteles, Leibniz und Kant*, Köln/Graz 1965.
- Kny, Christian, *Kreative, asymptotische Assimilation. Menschliche Erkenntnis bei Nicolaus Cusanus* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Neue Folge 84), Münster 2018.
- Kremer, Klaus, Eine anonyme Quelle für das „Kernstück der Docta ignorantia“ des Nikolaus von Kues, in: *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* 24 (1998): Nikolaus von Kues als Kanonist und Rechtshistoriker, S. 233–237.
- Krömer, Alfred, *Potenzhierarchie und Dynamismus des Geistes. Ein Beitrag zur Erkenntnismetaphysik des Petrus Johannis Olivi (1248/49–1298)*, Freiburg im Breisgau 1974.
- Leclerc, Ivor, Process and Order in Natur, in: *Whitehead und der Prozeßbegriff, Beiträge zur Philosophie Alfred North Whiteheads auf dem Ersten Internationalen Whitehead-Symposion 1981*, hg. von Holz, Harald und Wolf-Gazo, Ernest, Freiburg/München 1984, S. 119–136.
- Leinkauf, Thomas, *Nicolaus Cusanus. Eine Einführung* (Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft XV), Münster 2006.
- Lenz, Joseph, *Die docta ignorantia oder die mystische Gotteserkenntnis des Nikolaus Cusanus in ihren philosophischen Grundlagen* (Abhandlungen zur Philosophie und Psychologie der Religion 3), Würzburg 1923.
- Lernould, Alain, Nature in Proclus: from irrational immanent principle to goddess, in: *Neoplatonism and the Philosophy of Nature*, hg. von Wilberding, James und Horn, Christoph, Oxford 2012, S. 68–102.

- Loux, Michael J., Form, Species and Predication in Metaphysics Z, H, and  $\Theta$ , in: *Mind* 88 (1979), S. 1–23.
- Lucas, George R. Jr., *The Genesis of Modern Process Thought. A Historical Outline with Bibliography* (ATLA Bibliography Series 7), Metuchen/London 1983.
- Maaßen, Jens, *Metaphysik und Möglichkeitsbegriff bei Aristoteles und Nikolaus von Kues. Eine historisch-systematische Untersuchung* (Quellen und Studien zur Philosophie 126), Berlin/Boston 2015.
- Maier, Anneliese, *Studien zur Naturphilosophie der Spätscholastik, Bd. I: Die Vorläufer Galileis im 14. Jahrhundert* (Raccolta di Studi e Testi 22), Roma 1949.
- Mandrella, Isabelle, *Viva imago. Die praktische Philosophie des Nicolaus Cusanus* (Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft XIX), Münster 2012.
- Martin, Gottfried, *Allgemeine Metaphysik. Ihre Probleme und ihre Methode*, Berlin 1965.
- Meier-Oeser, Stephan, *Potentia vs. Possibilitas? Posse! Zur cusanischen Konzeption der Möglichkeit*, in: *Potentialität und Possibilität. Modalaussagen in der Geschichte der Metaphysik*, hg. von Buchheim, Thomas, Kneepkens, Corneille Henri und Lorenz, Kuno, Stuttgart/Bad Cannstatt 2001, S. 237–253.
- Monfasani, John, *Cardinal Bessarion's Greek and Latin Sources in the Plato-Aristotle Controversy of the 15<sup>th</sup> Century and Nicholas of Cusa's Relation to the Controversy*, in: *Knotenpunkt Byzanz. Wissensformen und kulturelle Wechselbeziehungen*, hg. von Speer, Andreas und Steinkrüger, Philipp (Miscellanea Mediaevalia 36), Berlin/Boston 2012, S. 469–480.
- Moritz, Arne, *Explizite Komplikationen. Der radikale Holismus des Nikolaus von Kues* (Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft XIV), Münster 2006.
- Müller, Ralf, *Die dynamische Logik des Erkennens von Charles S. Peirce* (Epistemata, Reihe Philosophie 239), Würzburg 1999.
- Mutschler, Hans-Dieter, *Naturphilosophie* (Grundkurs Philosophie 12), Stuttgart 2002.
- Narbonne, Jean-Marc, *La métaphysique de Plotin*, Paris 1994.
- Nobis, Herbert M., *Dynamik*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 2: D–F, hg. von Ritter, Joachim, Basel 1972, S. 302–303.
- Oehler, Klaus, *Charles Sanders Peirce*, München 1993.
- Pape, Helmut, *Charles S. Peirce. Zur Einführung*, Hamburg 2004.
- *Erfahrung und Wirklichkeit als Zeichenprozeß. Charles S. Peirces Entwurf einer Spekultativen Grammatik des Seins*, Frankfurt am Main 1989.
- Peirce, Charles S., *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, hg. von Hartshorne, Charles und Weiss, Paul, Second Printing, Cambridge, Mass. 1960.
- *Naturordnung und Zeichenprozeß. Schriften über Semiotik und Naturphilosophie, mit einem Vorwort von Ilya Prigogine*, hg. und eingel. von Helmut Pape, übers. von Bertram Kienzle, Frankfurt am Main 1991.
- *Entelechy*, in: *Century Dictionary*, vol. 3, 1889, <http://www.global-language.com/century>.

- Petagine, Antonio, Matière, corps, esprit. La notion de sujet dans la philosophie de Thomas d'Aquin (Vestigia 39), Fribourg/Paris 2014.
- Plamböck, Gert, Dynamis, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 2: D–F, hg. von Ritter, Joachim, Basel 1972, S. 303–304.
- Quarantotto, Diana, A dynamic ontology: On how Aristotle arrived at the conclusion that eternal change accomplishes *ousia*, in: Aristotle's *Physics*. A Critical Guide, hg. von Leunissen, Mariska, Cambridge 2015, S. 162–185.
- Reck, Andrew J., Substance, Process, and Nature, in: The Journal of Philosophy 55 (1958), S. 762–772.
- Resch, Felix, Triunitas. Die Trinitätsspekulation des Nikolaus von Kues (Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft XX), Münster 2014.
- Rescher, Nicholas, Process Metaphysics. An Introduction to Process Philosophy (SUNY Series in Philosophy), New York 1996.
- Process Philosophy. A Survey of Basic Issues, Pittsburgh 2000.
  - Replies, in: After Whitehead. Rescher on Process Metaphysics, hg. von Weber, Michael (Process Thought 1), Frankfurt/Lancaster 2004, S. 289–321.
- Rhenius, Ralph, Die Einheit der Substanzen bei Aristoteles, Berlin 2005.
- Seibt, Johanna, Process Philosophy, in: The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2013 Edition), hg. von Zalta, Edward N., <http://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/process-philosophy>.
- Towards Process Ontology. A Critical Study in the Premises of Substance Ontology, Pittsburgh 1990.
  - Process and Particulars, in: After Whitehead. Rescher on Process Metaphysics, hg. von Weber, Michael (Process Thought 1), Frankfurt/Lancaster 2004, S. 113–134.
- Seidl, Horst, Beiträge zu Aristoteles' Naturphilosophie (Elementa 65), Amsterdam/Atlanta 1995.
- Senger, Hans Gerhard, Ludus sapientiae. Studien zum Werk und zur Wirkungsgeschichte des Nikolaus von Kues (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters LXXVIII), Leiden/Boston/Köln 2002.
- Aristotelismus vs. Platonismus. Zur Konkurrenz von zwei Archetypen der Philosophie im Spätmittelalter, in: Aristotelisches Erbe im arabisch-lateinischen Mittelalter. Übersetzungen, Kommentare, Interpretationen, hg. von Zimmermann, Albert (Miscellanea Mediaevalia 18), Berlin/New York 1986, S. 53–80.
- Sonderegger, Erwin, Aristoteles' Metaphysik  $\Lambda$ : Ein spekulativer Entwurf. Einführung, Übersetzung, Kommentar (Berner Reihe philosophischer Studien 36), Bern u. a. 2008.
- Aristoteles, *Metaphysik Z*, Einführung, Übersetzung, Kommentar, vollständig überarb. und um die Kapitel 13 bis 17 erw. Neuaufl., Würzburg 2012.
  - Aristoteles, *Metaphysik Z 1–12*. Philosophische und philologische Erwägungen zum Text (Berner Reihe philosophischer Studien 15), Bern/Stuttgart/Wien 1993.

- Speer, Andreas, Die entdeckte Natur. Untersuchungen zu Begründungsversuchen einer „scientia naturalis“ im 12. Jahrhundert (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters XLV), Leiden/New York/Köln 1995.
- Stallmach, Josef, Dynamis und Energieia. Untersuchungen am Werk des Aristoteles zur Problemgeschichte von Möglichkeit und Wirklichkeit (Monographien zur philosophischen Forschung XXI), Meisenheim am Glan 1959.
- Der ‚Zusammenfall der Gegensätze‘ und der unendliche Gott, in: Nikolaus von Kues. Einführung in sein philosophisches Denken, hg. von Jacobi, Klaus, Freiburg/München 1979, S. 56–73.
- Steenberghen, Fernand van, Aristote en occident. Les origines de l’aristotélisme parisiens, Louvain 1946.
- Suarez-Nani, Tiziana, La Matière et l’esprit. Études sur François de la Marche (Vestigia 41), Fribourg/Paris 2015.
- Thiel, Detlef, Chóra, locus, materia. Die Rezeption des platonischen Timaios (48 a–53 c) durch Nikolaus von Kues, in: Raum und Raumvorstellungen im Mittelalter, hg. von Aertsen, Jan A. und Speer, Andreas (Miscellanea Mediaevalia 25), Berlin/New York 1998, S. 52–73.
- Thurner, Martin, Gott als das offenbare Geheimnis nach Nikolaus von Kues (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes 45), Berlin 2001.
- Vengeon, Frédéric, Nicolas de Cues: Le monde humain. Métaphysique de l’infini et anthropologie, Grenoble 2011.
- Watts, Pauline Moffitt, Nicolaus Cusanus. A Fifteenth-Century Vision of Man (Studies in the History of Christian Thought XXX), Leiden 1982.
- Weekes, Anderson, Process Philosophy: Via Idearum or Via Negativa?, in: After Whitehead. Rescher on Process Metaphysics, hg. von Weber, Michael (Process Thought 1), Frankfurt/Lancaster 2004, S. 223–265.
- Weinert, Sebastian Florian, Aristoteles’ Bestimmung der Substanz als *logos* (Paradeigmata 34), Hamburg 2016.
- Weizsäcker, Carl Friedrich von, Aufbau der Physik, München/Wien 1985.
- Whitehead, Alfred North, Process and Reality. An Essay in Cosmology, Corrected Edition by David R. Griffin and Donald W. Sherburne (Gifford Lectures 1927–28), New York 1978.
- Prozeß und Realität. Entwurf einer Kosmologie, übers. und mit einem Nachwort vers. von Hans Günther Holl, Frankfurt am Main 1987.
- Wieland, Wolfgang, Die aristotelische Physik. Untersuchungen über die Grundlegung der Naturwissenschaft und die sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles, 2. Aufl., Göttingen 1970.
- Wilpert, Paul, Das Problem der coincidentia oppositorum in der Philosophie des Nikolaus von Cues, in: Humanismus, Mystik und Kunst in der Welt des Mittelalters, hg. von Koch, Josef (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters III), Leiden/Köln 1953, S. 39–55.
- Winkler, Norbert, Nikolaus von Kues zur Einführung, Hamburg 2001.

Wolff, Michael, Geschichte der Impetustheorie. Untersuchungen zum Ursprung der klassischen Mechanik, Frankfurt 1978.

Wolf-Gazo, Ernest, Einführung: Zur Grundstruktur der Whiteheadschen Kosmologie, in: Whitehead. Einführung in seine Kosmologie, hg. von Wolf-Gazo, Ernest, Freiburg/München 1980, S. 9–27.

### Bibel und Nachschlagewerke

Aland, Barbara und Aland, Kurt (Hg.), Nestle-Aland, Das neue Testament, Griechisch und Deutsch, 4. Aufl., Stuttgart 2003.

Cusanus-Portal, <http://www.cusanus-portal.de>.

Denzinger, Heinrich, Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum, Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, verb., erw., ins Deutsche übertr. und unter Mitarbeit von Helmut Hoping hg. von Peter Hünemann, 45. Aufl., Freiburg/Basel/Wien 2017.

Duden, <http://www.duden.de/rechtschreibung>.

Encyclopædia Britannica, <http://www.britannica.com/dictionary>.

Marx, Jakob, Verzeichnis der Handschriften-Sammlung des Hospitals zu Cues bei Bernkastel a./Mosel, Trier 1905.

## Personen

- Achilles, 159  
Achtner, Wolfgang, 232  
Aertsen, Jan, 231  
Aichele, Alexander, 184–186, 188, 193,  
194, 200–203, 206  
Alanus ab Insulis, 249  
Albertson, David, 249–252, 259, 265,  
266, 273, 307, 308  
Albertus Magnus, 231, 240–246, 249,  
250, 252, 253, 259, 260, 273,  
291–297  
Ansorge, Dirk, 223, 225, 226  
Aristoteles, 28, 85, 107, 111, 140, 141, 143,  
152, 157, 158, 160, 161, 169–213,  
216, 217, 220–225, 227–233,  
236, 237, 239–243, 245, 247–  
250, 253–255, 257–260, 262–  
264, 268–270, 273, 280, 283,  
290–298, 301, 305, 311–313  
Augustinus, 10, 209, 213, 215, 218–221,  
223, 226, 228, 236, 237, 239,  
242, 248, 268, 269, 271, 273,  
274, 284, 285, 301  
Averroes, 240, 241  
Avicenna, 241, 293  
Badiou, Alain, 112  
Balthasar, Hans Urs von, 225, 226  
Bayard, Marc, 98, 267  
Beierwaltes, Werner, 212, 213, 215, 216,  
219, 223, 226, 227, 274–284,  
303, 306, 313  
Benz, Hubert, 88–91, 103, 105  
Bergemann, Lutz, 212  
Bergson, Henri, 107, 121, 140, 141, 309  
Bernardus Silvestris, 249  
Bernhard von Chartres, 268  
Bernhard von Kraiburg, 282  
Berti, Enrico, 175  
Bessarion, 241, 248  
Blumenberg, Hans, 297, 298, 308, 310  
Boethius, 209, 215, 222, 223, 249, 268,  
269, 273  
Böhme, Gernot, 170  
Bonaventura, 242  
Bormann, Karl, 10, 29  
Buchner, Hans, 209–211  
Chalcidius, 249, 267–269  
Chenu, Marie-Dominique, 221  
Clarenbaldus von Arras, 291, 293  
Colomer, Eusebio, 246, 247  
Corrigan, Kevin, 209, 210, 221  
Counet, Jean-Michel, 293, 312  
Deleuze, Gilles, 112  
Demokrit, 114, 115, 234  
Derrida, Jacques, 100, 101  
Descartes, René, 100, 169  
Deuser, Hermann, 149  
Dewey, John, 140  
Dilthey, Wilhelm, 141  
Dionysios, 217  
Dionysius Areopagita, 11, 209, 213, 215–  
218, 221–224, 226–228, 236,  
237, 241–243, 245, 246, 248,  
273, 274, 280, 291, 293, 295,  
301, 304, 305  
Duba, William O., 232  
Duclow, Donald F., 226

- Dupré, Wilhelm, 89, 253
- Eckhart, 241–243, 245, 273
- Einstein, Albert, 124
- Empedokles, 114–116, 234
- Epikur, 25, 260, 263
- Erismann, Christophe, 222, 225, 228
- Faust, August, 218
- Fetz, Reto Luzius, 157–159, 166, 171
- Fichte, J. G. F., 94
- Flasch, Kurt, 88, 92–100, 104, 105, 108,  
242–244, 246, 248, 279, 303
- Foucault, Michel, 99–103
- Franziskus von Marchia, 232
- Franziskus von Mayronis, 242
- Führer, Markus L., 268
- Gabriel, Leo, 89
- Gadamer, Hans-Georg, 90, 91, 93, 96,  
105–107, 169
- Galilei, Galileo, 146
- Gandillac, Maurice de, 241–243, 247
- Gasser, Andreas, 176, 186–188, 198–200
- Georg Schwartz, 251
- Georgios Gemistos, 248
- Georgios Scholarios, 248
- Georgius Trapezuntius, 248
- Gill, Mary Louise, 174, 182–184, 186,  
188, 192, 203–206
- Giordano Bruno, 308
- Goethe, J. W. von, 141
- Haas, William Paul, 172
- Häring, Nikolaus M., 267, 269
- Halfwassen, Jens, 209, 212, 214–216
- Hamesse, Jacqueline, 253
- Hampe, Michael, 114, 115, 123, 140, 141,  
155
- Haubst, Rudolf, 243–247, 249, 285, 286,  
289, 296, 304, 307
- Hauskeller, Michael, 164
- Hausman, Carl R., 142, 148
- Hegel, G. W. F., 94, 118, 119, 140, 141,  
213, 218, 279
- Heidegger, Martin, 105
- Heinrich von Gent, 242
- Hendrichs, Hubert, 167
- Heraklit, 114, 140, 234
- Hermes Trismegistos, 249, 260
- Heymericus de Campo, 242–247, 249,  
252, 254, 265
- Hoenen, Maarten J. F. M., 240, 244,  
249–254, 256, 259, 260, 264,  
265
- Hoff, Johannes, 88, 92, 99–106, 287
- Hoffmann, Ernst, 250, 265, 291, 292
- Holz, Harald, 164, 171
- Honnfelder, Ludger, 231
- Hösle, Vittorio, 97
- Hofsfeld, Paul, 291
- Hoye, William J., 97, 287
- Hume, David, 93, 170
- Huygens, Christiaan, 146
- Jacobi, Klaus, 88–91, 94, 105, 266, 310,  
311
- James, William, 121, 140
- Jean Gerson, 242
- Jeaneau, Edouard, 224
- Johannes de Nova Domo, 244
- Johannes Duns Scotus, 172, 173, 232,  
233, 240, 242, 244
- Johannes Scotus Eriugena, 209, 221–  
231, 240–242, 249, 268–273,  
277, 284
- Johannes von Salisburys, 249
- Johannes Wenck, 285
- Joswick, Hugh, 146
- Julian Cesarini, 10, 29
- Jung, Walter, 155, 156, 171
- Kalaf, 251
- Kant, Immanuel, 93, 94, 117, 118, 142,  
143, 153, 169, 187
- Karl der Kahle, 222

- Kaulbach, Friedrich, 196  
 Kierkegaard, Søren, 94  
 Klibansky, Raymond, 250, 265, 291, 292  
 Kny, Christian, 301–303  
 Kremer, Klaus, 254  
 Krömer, Alfred, 232  
  
 Leclerc, Ivor, 172  
 Leibniz, G. W., 107, 110, 140, 141, 309  
 Leinkauf, Thomas, 240, 275, 279, 280,  
     304  
 Lenz, Joseph, 97, 239, 240  
 Lernould, Alain, 220  
 Locke, John, 169, 170  
 Loux, Michael J., 187  
 Lucas, George R. Jr., 140, 141  
  
 Maaßen, Jens, 267, 305, 312–314  
 Mach, Ernst, 123  
 Maier, Anneliese, 233  
 Mandrella, Isabelle, 303  
 Martin, Gottfried, 196  
 Marx, Jakob, 241  
 Maximus Confessor, 223–226  
 Meier-Oeser, Stephan, 266, 267  
 Melissos, 176  
 Milbank, John, 104  
 Monfasani, John, 248  
 Moritz, Arne, 306, 311  
 Moses, 289  
 Müller, Ralf, 147  
 Mutschler, Hans-Dieter, 141, 167  
  
 Narbonne, Jean-Marc, 210–212  
 Newton, Isaac, 146, 157  
 Nicolaus Cusanus, 3–15, 17–35, 37–60,  
     63, 64, 66, 68–74, 76, 79–82,  
     85–108, 124, 141, 148–151, 160,  
     163–165, 167, 169, 174, 195,  
     207, 213, 231, 239–256, 259–  
     299, 301, 303–314  
 Nietzsche, Friedrich, 97, 98, 102, 141  
 Nobis, Herbert M., 175  
  
 Oehler, Klaus, 148  
  
 Pape, Helmut, 146, 148  
 Parmenides, 114, 116, 176, 203, 206, 234  
 Pauli, Heinrich, 254  
 Paulus, 11, 31, 217–219, 285  
 Pavarotti, Luciano, 265  
 Peirce, Charles S., 126, 140–154, 156,  
     157, 160, 165–167, 172, 173, 196,  
     197, 202, 203, 233, 309  
 Petagine, Antonio, 232  
 Petrus Aureoli, 232, 242  
 Petrus Johannes Olivi, 232  
 Plamböck, Gert, 175  
 Platon, 24, 26–28, 140, 174, 209, 210,  
     212, 216, 218, 219, 222, 228,  
     231, 239–243, 247–250, 255,  
     259–263, 265–274, 277, 280,  
     281, 283, 285, 286, 290–293,  
     295–298, 312  
 Plethon, 242, 247, 248  
 Plotin, 209–215, 219, 221, 229, 279, 283,  
     284  
 Porphyrios, 209, 214, 215, 222  
 Proklos, 209, 214–216, 229, 241–243,  
     246, 249, 279, 280  
 Puccini, Giacomo, 251  
  
 Quarantotto, Diana, 205  
  
 Raimundus Lullus, 240, 242, 246, 247,  
     265  
 Reck, Andrew J., 129, 134  
 Resch, Felix, 273  
 Rescher, Nicholas, 112–122, 125–143,  
     145, 147, 148, 155, 159, 165, 166,  
     173, 174, 184, 200, 233–236,  
     309  
 Rhenius, Ralph, 182  
 Rombach, Heinrich, 310  
  
 Schelling, F. W. J., 107, 213, 309  
 Schneewittchen, 92

- Seibt, Johanna, 110–112, 133, 138, 174  
 Seidl, Horst, 207  
 Seneca, 292  
 Senger, Hans Gerhard, 19, 20, 240, 248,  
 251, 253, 265, 271, 276  
 Sheldon, Wilmon Henry, 138, 140  
 Simmel, Johannes M., 141  
 Sisiphos, 95, 97, 99, 109, 128, 134–137,  
 183, 202  
 Sokrates, 76, 157–160, 166, 183, 191  
 Sonderegger, Erwin, 205–207, 209  
 Speer, Andreas, 221, 231, 268–270  
 Stallmach, Josef, 207, 304, 305, 307  
 Steenberghen, Fernand van, 208  
 Suárez, Francisco, 94  
 Suarez-Nani, Tiziana, 232
- Theodoros Gaza, 248  
 Thiel, Detlef, 268, 269, 292  
 Thierry von Chartres, 231, 242, 249,  
 250, 252, 254, 259, 260, 265–  
 273, 276, 277, 283, 284, 286,  
 290–293, 296, 305–308  
 Thomas Bradwardine, 242  
 Thomas von Aquin, 94, 173, 231, 232,  
 240, 242, 244, 245
- Thurner, Martin, 286, 288  
 Velthoven, Theo van, 242  
 Vengeon, Frédéric, 311, 312  
 Victorinus, 215
- Watts, Pauline Moffitt, 241–243, 247,  
 248  
 Weekes, Anderson, 112, 115, 117, 118,  
 120, 121, 123, 130, 147, 155, 235  
 Weiner, Sebastian Florian, 205  
 Weizsäcker, Carl Friedrich, 124  
 Whitehead, Alfred N., 111, 112, 121, 130,  
 140–142, 147, 152–167, 169–  
 173, 197, 200, 226, 234–236,  
 283, 309, 312  
 Wieland, Wolfgang, 181, 182, 184, 197–  
 199, 209  
 Wilhelm von Conches, 255, 264, 268  
 Wilhelm von Ockham, 232  
 Wilpert, Paul, 19, 20, 97, 265, 271, 276  
 Winkler, Norbert, 304  
 Wolf-Gazo, Ernest, 158  
 Wolff, Michael, 232
- Zekl, Hans Günter, 180, 190  
 Zenon, 159



## *Scrinium Friburgense*

Hg. Michele Bacci – Hugo Oscar Bizzarri – Elisabeth Dutton – Christoph Flüeler – Eckart Conrad Lutz – Yves Mausen – Hans-Joachim Schmidt – Tiziana Suarez-Nani – Marion Uhlig

Hugo O. Bizzarri

### **Monde animal et végétal dans le récit bref du Moyen Âge**

Colloque international 2016

Bd. 39. 2018. 8°. Ln., 296 S., 31 s/w- und 3 Farbabb., 79,- EUR (978-3-95490-277-4)

Der Band vereint eine Reihe von Untersuchungen mit einer umfassenden Vision von literarischen Darstellungen der Welt der Tiere und Pflanzen in den Kurzgeschichten des Mittelalters (Fabel, Exempler, Sprichwort, Leich etc.). Der Hauptfokus liegt auf der spanischen Literatur, es finden aber auch andere Literaturen der romanischen Sprachen und des Lateinischen Beachtung.

Michael Rupp

### **Repräsentation der Bibel in der Volkssprache**

Studien zu den mittelalterlichen Handschriften mit deutschen Texten  
aus dem Zisterzienserkloster Altzelle

Bd. 40. 2018. 8°. Ln., 344 S., 11 Farbabb., 98,- EUR (978-3-95490-214-9)

Das Zisterzienserkloster Altzelle war im Spätmittelalter eines der wichtigsten Bildungszentren im Gebiet des heutigen Sachsen. Die Arbeit analysiert die aus der Altzeller Bibliothek erhaltenen Handschriften mit deutschsprachigen Texten vor dem Hintergrund des damaligen gelehrten Betriebs im Konvent und deutet sie als Zeugnisse einer intensivierten Unterweisung, die im Bereich der Verkündigung und Katechese die Volkssprache verstärkt berücksichtigte. So entsteht in dieser Studie ein Bild davon, wie in den ersten Jahrzehnten des 15. Jahrhunderts volkssprachige Unterweisung und die Ausbildung dazu gestaltet wurde.

Thomas Kaffenberger – Michele Bacci – Manuela Studer-Karlen

### **Cultural Interactions in Medieval Georgia**

Vol. 41. 2018. 8°. Cl., 288 pp., 107 b/w-ill. and 46 ill. (color), 69,- EUR (978-3-95490-338-2)

Zwischen den Bergketten des Kaukasus gelegen, stand Georgien stets im Kontakt sowohl mit benachbarten Kulturen als auch mit weit entfernten Gebieten wie der Levante und Westeuropa. Stetige politische Umbrüche, darunter Beziehungen zu und Eroberungen durch die benachbarten Reiche der Byzantiner und Seldschuken, machen die Gegend zu einem Vorzeigebispiel für das Studium der Dynamiken künstlerischen Austausches im Mittelalter. Dieser Band nähert sich den immensen materiellen Zeugnissen aus dieser Periode in Georgien wieder an, unter Verwendung einer Auswahl neuer methodischer Zugänge. Die zehn Beiträge des Bandes besprechen, unter anderem, Fragen kultureller Interaktion, untersuchen die Zusammenhänge zwischen Liturgie und Kunstwerken; unterziehen bekannte Monumente einer neuen Betrachtung und stellen eine breite Auswahl bislang unpublizierten Materials vor.