

Das Absolute und die Dialektik bei Cusanus im Vergleich zu Hegel

Von Josef Stallmach, Mainz

Von dem wohl bekanntesten Lehrstück des Cusanus, der *coincidentia oppositorum*, stellt sich wie von selbst eine Gedankenverbindung zu Hegels *dialektischer Einheit der Widersprüche* her. Und in dem zentralen Gedanken des ganzen Hegelschen Philosophierens, der *Selbstentfaltung* des Absoluten, scheint ein zweites fundamentales Lehrstück des Cusanus wiederzukehren: das Viele als „Explikation“ eines „komplizit“ Einen. Gott ist nach *De docta ignorantia* II, 3 die „Einfaltung von allem, insofern *alles in ihm* ist“, und er ist die „Ausfaltung von allem, insofern *er in allem* ist“¹. Und in der negativen Wendung des *idem*², im „*non aliud*“, mit dem Cusanus in der ersten Entdeckerfreude ein Maximum begrifflicher Näherung an das unbegreifliche Wesen Gottes erreicht zu haben meinte³, scheint auf den ersten Blick der Hegelsche Gedanke der Negation des Negativen (des Endlichen als des „Anderen“), in der die Positivität „erst als das Wahre hervortritt“⁴, vorgebildet zu sein.

Obwohl Gott für Cusanus das Nichtandere ist, d. h. alle Andersheit negierende, zu nichts in der Beziehung der Andersheit stehende reine Identität, ist doch das Viele seinerseits keineswegs identisch mit ihm, sondern „Andersheit“, ein Anderes im Verhältnis zum Einen, wenn es auch als Anderes ist gerade *durch* das Nichtandere. Dieses ist allein dadurch, daß es Seinsgrund des Selbstseins von etwas ist, was nicht es selbst (das Nichtandere) ist, auch Seinsgrund des Andersseins⁵. Daß „das Nichtandere selbst ein anderes ist als das Andere“ und zugleich als Nichtanderes zu nichts, also auch zum Anderen nicht, in Gegensatz steht, gehört zu der alles Verstandesbegreifen übersteigenden Dialektik dieses Begriffs vom Absoluten⁶. Insofern für Hegel die Selbstentfaltung

¹ H (= Heidelberger Akademieausgabe) I, 70, 14 ff.

² Dieses ist entwickelt vor allem in *De genesi*, 1446 (*De non aliud*, 1462).

³ *De non aliud*, c. 2, H XIII, 6, 12 ff. — „Es (das Nichtandere) ist das, was ich mit der *coincidentia oppositorum* lange Jahre hindurch gesucht habe“ (c. 4, 9, 9 f.).

⁴ Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* I, G (= Sämtliche Werke, hrsg. von H. Glockner, Jubiläumsausgabe, Stuttgart 1949 ff.) XV, 209.

⁵ *De non aliud*, c. 2, H XIII, 6, 7 ff.: „*Aliud enim cum non sit aliud quam aliud, utique non aliud praesupponit, sine quo non foret aliud.*“

⁶ Ebd., *Propositiones* VI, H XIII, 61, 22 ff.: „*ipsum non aliud esse aliud ipsius aliud et ... non aliud ipsi aliud non opponi, quod est secretum, cuius non est simile.*“ — Vgl. meine Ausführungen in d. Festschrift „*Universitas*“ f. Bischof

des Absoluten eine Selbst„vermittlung“ ist, „Vermittlung des Sich-Anders-Werdens mit sich selbst“, Vermittlung also mit sich selbst durch ein *Anderes* (das Negative), das aber nichts als *sein* Anderes ist (Negation des Negativen), ist es diesem gegenüber — in scheinbar ähnlicher Dialektik — ein Anderes zugleich und Nichtanderes⁷.

Auch für jene *Beschränkung* des Verstandeswissens, die keine Resignation des Geistes sein soll, sondern gerade zugleich seine *Entschränkung* zu einer neuen Sehweise, für die Anerkenntnis also einer Vernunft (intellectus) über dem Verstand (ratio) und die Bestimmung des ihr eigenen Prinzips, der Koinzidenz des Entgegengesetzten⁸, findet sich bei Hegel eine genaue Parallele. Der Verstand ist bei Cusanus auf das Etwas verwiesen, das immer zugleich ein Anderes ist; er muß, soll er überhaupt erkennen, das eine und andere auseinanderhalten; sein Horizont ist das Viele, das komplizit und koinzidental Eine aber muß ihm entgehen⁹. Das heißt, das Verstandeserkennen ist *endliches* Erkennen, „das Unendliche aus jedem Kreis seines Erfassens ausschließend“¹⁰. Das Unendliche, in dem die Gegensätze aufgehoben sind, „sichten wir unbegreifenderweise über allem Verstandesdiskurs“¹¹. Das (aristotelische) „Erste Prinzip“ ist „das erste (nur) für den *diskursiven Verstand*, keinesfalls aber für den schauenden Intellekt“¹², dem gerade das Koinzidenzprinzip erlaubt, „unter Zurückweisung des Aristoteles, den Sprung in höhere Höhen zu wagen“¹³. In ähnlicher Weise stellt sich bei Hegel das Verhältnis des „Verstandes“ zu einer höheren „Vernunft“ dar. Nach Hegels erster Veröffentlichung unter eigenem Namen, in der er im Jahre 1801 unter dem Titel „Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie“ Stellung in der Philosophie seiner Zeit bezieht, ist es „das einzige Interesse der Vernunft“, die

Dr. Albert Stohr (Mainz 1960) II, 329 ff.: „Das ‚Nichtandere‘ als Begriff des Absoluten“.

⁷ „Es (das Endliche) ist *sein* Anderes, und es ist dennoch in der Bestimmung des *Anderen* Gottes. Es ist das Andere und *nicht* Andere“ (Philos. d. Rel. I, G XV, 209). S. Anm. 67.

⁸ Der Beginn von De beryllo, der speziell der Erläuterung des Koinzidenzprinzips gewidmeten Schrift von 1458, stellt gleich die Verbindung der „oppositorum coincidentia“ mit der „visio intellectualis, quae excedit rationis vigorem“, her (c. 1, H XI, 1, 3, 5 f.). — Nach der Apologie der docta ignorantia von 1449 ist zu beachten, daß diese „den *Vernunftbereich* (intelligibilitatem) betrifft; und darum läßt vom verstandesmäßigen Schließen (ratiocinatione), wer zur Schau geführt wird“ (Apol., H II, 14, 14 ff.).

⁹ „Da alles, was verstanden wird, ‚Etwas‘ ist, ebendeswegen ist es nicht Gott. Ein Etwas aber ist ein ‚Anderes‘ . . . so muß Gott, wenn er erschaut würde, notwendig über und vor irgendeinem ‚Anderen‘ und oberhalb des Verstehens erschaut werden. Jedoch vor dem ‚Anderen‘ kann nur noch das ‚Nichtandere‘ erschaut werden“ (non al., c. 17, H XIII, 43, 19 ff.).

¹⁰ „mens humana rationis medio investigans, infinitum ab omni appraehensionis circulo eiiciens“ (De coniecturis II, 3 [P = Pariser Ausgabe von 1514] 52 v).

¹¹ De doct. ign. I, 4, H I, 10, 6 u. 11, 16.

¹² Apol., H II, 28, 13 ff. ¹³ Ebd. 6, 7 ff.

„festgewordenen Gegensätze (des Verstandes) aufzuheben“. Der Verstand ist „die Kraft der Beschränkung“. In „seinem Gebäude“, das er „zwischen den Menschen und das Absolute stellt, ist die ganze Totalität der Beschränkungen zu finden, nur das Absolute selbst nicht“. Der Vernunft dagegen eröffnet der Überstieg über das Verstandesmäßige den Horizont des Absoluten: „In den Teilen verloren, treibt es den Verstand zu seiner unendlichen Entwicklung von Mannigfaltigkeit, der, indem er sich zum Absoluten zu erweitern strebt, aber endlos nur sich selbst produziert, seiner selbst spottet. Die Vernunft erreicht das Absolute nur, indem sie aus diesem mannigfaltigen Teilwesen heraustritt... die Vernunft setzt sich gegen das absolute Fixieren der Entzweiung durch den Verstand.“¹⁴ Und in seinem spekulativen Hauptwerk, der „Wissenschaft der Logik“, heißt es dann pointiert: „Der Verstand bestimmt und hält die Bestimmungen fest, die Vernunft ist negativ und *dialektisch*, weil sie die Bestimmungen des Verstandes in Nichts auflöst; sie ist *positiv*, weil sie das Allgemeine erzeugt, und das Besondere darin begreift.“¹⁵

Nach *Erwin Metzke* „ist niemand dem Denken des Nicolaus von Cues so nahegekommen wie Hegel. Es ist, als ob der Weg des abendländischen Denkens bei ihm an einem Punkt angelangt ist, an dem sich die Aufgabe, die der Cusaner zu bewältigen sucht, wiederum, nur auf einer neuen geschichtlichen Stufe des philosophischen Bewußtseins, stellt.“¹⁶ Diese innere Nähe ist um so auffälliger, als offenbar keine direkte literarische Beeinflussung vorliegt. Hegel erwähnt den Cusanus an keiner Stelle und behandelt ihn auch in seiner Philosophiegeschichte nicht. Von der *coincidentia oppositorum* hatte er allerdings schon früh Kenntnis erlangt, und zwar durch die Vermittlung Hamanns, der seinerseits dieses Prinzip auf Giordano Bruno zurückgeführt hatte¹⁷ — wie ja überhaupt der Einfluß des Cusanus auf den „deutschen Idealismus, von Goethe bis Schelling und Schleiermacher, so pseudonym erfolgte“¹⁸. In einer großen Rezension von Hamanns Schriften hat Hegel

¹⁴ G I, 44—46.

¹⁵ G IV, 17. — Für Schellings Identitätsphilosophie hat die analoge Problematik des „Verhältnisses von Verstandes- zur Vernunftkenntnis“ in jüngster Zeit herausgestellt: E. E. Geissler, *Das Eine und das Viele. Eine Interpretationsstudie zu Schellings Identitätsphilosophie*, Schol 39 (1964) 67—86 (wobei der Blick schließlich auch zurückgeht „auf eine bessere Konzeption der Identitätsfrage...“, den Koinzidenzgedanken des Cusaners“ [86]).

¹⁶ *Coincidentia oppositorum. Gesammelte Studien zur Philosophiegeschichte*, hrsg. von K. Gründer (Witten/Ruhr 1961): 8. Nicolaus von Cues und Hegel, 242. — Nach Maurice de Gandillac hat Cusanus „in gewissem Sinne eher als ein Vorläufer Hegels (zu) gelten denn als Schüler des Heraklit“: Nikolaus von Cues. *Studien zu seiner Philosophie und philosophischen Weltanschauung* (Düsseldorf 1953) 201.

¹⁷ Vgl. Metzke, a. a. O. 241 Anm. 1.

¹⁸ Ernst Hoffmann, *Nikolaus von Cues, zwei Vorträge* (Heidelberg 1947) 63; vgl. H. Heimsoeth, *Die sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik und der Ausgang des Mittelalters* (Darmstadt 1958) 38.

dann später „das Koincidieren“ als den „geballten Kern der Wahrheit“ bezeichnet, den Hamann nur nicht „entfaltet“ habe¹⁹.

Bei dem Versuch, die auffällige Gedankenverwandtschaft zu erklären, wird man mehr noch als auf direkten oder vermittelten literarischen Einfluß von Cusanus zu Hegel auf eine gemeinsame Abhängigkeit beider von jenem Gedankenstrom rekurrieren müssen, der seit Platon (trotz Aristoteles und Aristotelesrezeption) im abendländischen Denken sich durchhält, in der Umformung, wie er sie im Neuplatonismus erhalten hatte, mitsamt den neuen Impulsen, die ihm aus der Berührung mit einer spekulativen Theologie bei christlichen Denkern zugekommen waren. Die daraus resultierende Denkgestalt, die sowohl dem Cusanus in der Nachfolge des Ps.-Dionysios²⁰ und Meister Eckharts²¹ als auch Hegel am vorläufigen Endpunkt dieser Entwicklung gemeinsam ist, ist die — wie man sagen kann — als *Geistmetaphysik sich entfaltende Einheitsmetaphysik*. Es ist ein Denken, für das auf der Linie des von Platon für die Idee des Guten schon vindizierten ἐπέκεινα τῆς οὐσίας²² jedenfalls *nicht das Sein das Erste* ist, sondern immer noch etwas über das Sein hinaus: das *Eine* (bei Plotin und seinen Exegeten), das Eine, das sich dann mit einer gewissen inneren Notwendigkeit als das intelligere noch vor dem esse (bei Meister Eckhart) und dieses intelligere wiederum als ein alles Wirklichsein schon „einfaltendes“, all-mächtiges posse (in *De possesset* des Cusanus²³) erweist. (Mit dieser Transzendenzbewegung auch noch über das Sein hinaus ist auch zugleich die *transrationale* Tendenz dieses Philosophierens gegeben.)

„Einheitsmetaphysik“ ist im Unterschied zur aristotelischen „Seinsmetaphysik“ Metaphysik „von oben“. In Frage steht für sie nicht das Eine-Absolute, nicht, ob überhaupt und wie von dem vor aller Augen liegenden *Vielen aufzusteigen* sei zu einem allumgreifenden, allgründenden *Einen*; in Frage steht, wie es aus dem dem Denken selbstverständlichen und für es unaufhebbar es selbst bleibenden *Einen* überhaupt

¹⁹ In den Jahrbüchern für wissensch. Kritik (1828) Nr. 77—80, 109—114; vgl. Metzke a. a. O.

²⁰ Die Auswertung der mystischen Theologie des Ps.-Dionysios, des „größten unter den Theologen“, erreicht in *De non aliud* ihren Höhepunkt. (Fast das ganze 14. Kap. ist eine reine Exzerptensammlung, an die sich eine Auslegung zum ps.-dionysianischen „unum supersubstantiale“ anschließt.)

²¹ Die Abhängigkeit von Meister Eckhart auch schon vor dem auf der eigenen Eckhart-Handschrift des Cusanus verzeichneten Jahr 1444 hat jetzt nachgewiesen: H. Wackerzapp, *Der Einfluß Meister Eckharts auf die ersten philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues*, hrsg. von J. Koch (*BeitrGPhThMa* 39, 3) (Münster 1963).

²² Polit. 509 B.

²³ *De possesset*, P 175 r: „Cum igitur haec sic se habet, quod deus . . . sit actu omne possibile esse, patet ipsum complicitate omnia esse.“ — 176 r: „Et quia quod est, actu est, ideo posse esse est tantum quantum posse esse actu. Puta vocetur possesset, omnia in illo complicantur . . . Ideo dum deus sui vellet notitiam primo revelare, dicebat: Ego sum deus omnipotens, id est sum actus omnis potentiae.“ — 178 r: „solum ipsum possesset se intelligit et in se omnia, quoniam in possesset omnia complicantur.“

zu einer *Vielheit* zu kommen vermag. Und je konsequenter die Einheitsmetaphysik durchgeführt wird, um so mehr muß in der Frage der Begründung des Vielen das ursprüngliche Prinzip der Teilhabe oder des Abbildes sich verwandeln in irgendeine Form der *Dialektik* des Einen, das bei aller Transzendenz auch noch über das *Sein* doch zugleich der *eine* letzte Urquell alles Seienden sein soll. Wo es im Ursprung außer dem Einen radikal nichts gibt, damit auch nichts ist, was teil„haben“, das empfangende Gegenglied zur Teil„gabe“ bilden könnte, dort scheint — für das philosophische Denken jedenfalls — nur der Ausweg einer *Selbstentfaltung* des Einen zu bleiben, die als Setzung des ihm selbst als Einem Entgegengesetzten, nämlich des Vielen, notwendig in irgendeiner Form dialektisch ist. Aber diese Selbstentfaltung — das lehrt gerade Cusanus — muß nicht als ein *Werden* zu sich selbst (so, daß das Eine erst am Ende einer Entwicklung eins und alles und damit erst eigentlich es selbst ist), es kann auch als ein Selbst-alles-*Sein* gedacht werden (so, daß das Eine „eingefaltet“ als *es selbst* immer schon alles ist, was „ausgefaltet“ als *Vieles* je zu werden vermag). Wo das „Abbild“ außer dem, was es vom „Urbild“ selbst hat, nichts haben kann, es also kein Substrat gibt, an dem dieses sich „abbildete“, kein Medium, in dem dieses sich „spiegelte“, dort muß das, was als „Abbild“ gedacht war, sich sozusagen zu einer reinen Spiegelung (ohne Spiegel) verwandeln. Es ist schließlich nichts als der als Vieles erscheinende *Widerschein* des Einen²⁴. So kann man Cusanus verstehen, wenn er in *De possest* schreibt: „Was anderes also ist die Welt als des unsichtbaren Gottes Sichtbarwerdung (*apparitio*)? Was anderes Gott als die Unsichtbarkeit des Sichtbaren?“²⁵

Die Dialektik, in die sich vor dem Faktum der Vielheit schließlich alles einheitsmetaphysische Denken gezwungen sieht, ist im christlichen Neuplatonismus in einem gewissen Sinne die von *Gott und Nichts*: „Gott im Nichts“ oder — um es in einer zunächst noch paradoxer klingenden Formel, die aber anschließend gleich noch belegt werden soll, zu sagen — „das Nichts in Gott“. In *De docta ignorantia* heißt es nach den Überlegungen zur „unendlichen *Einheit*“, die „*aller* Dinge Einfaltung ist“, schließlich: „Es bleibt nichts anderes übrig als zu sagen: die Vielheit der Dinge entsteht dadurch, daß Gott im Nichts ist (*Deus est in nihilo*).“ Wenn sich Cusanus auch wohl bewußt ist, daß dies eher eine

²⁴ Vgl. *De doct. ign.* II, 2, H I, 67, 20—27.

²⁵ P 183 r (mit Bezug auf Röm I, 20). — Und in der Hegelschen Philosophie der Religion (I, G XV, 209) kann man lesen: „Gott erschafft eine Welt: Gott bestimmt; außer ihm ist nichts zu bestimmen da; er bestimmt sich, indem er sich denkt, setzt sich ein Anderes gegenüber, er und eine Welt sind zwei. Gott schafft die Welt aus Nichts, d. h. außer der Welt ist nichts Außerliches da: denn sie ist die Außerlichkeit selbst . . . das Wahrhafte aber ist, daß diese Endlichkeit *nur eine Erscheinung ist, in der er (Gott) sich selbst hat*“ (Auszeichnung hier von mir; sonst, wenn nichts anderes vermerkt, wie im Text der Hegeledition).

²⁶ *De doct. ign.* II, 3, H I, 71, 20—72, 46.

Formel eben der *docta ignorantia* ist, so glaubt er andererseits mit ihr eben doch so viel zum Ausdruck bringen zu können, daß „Gott aller Dinge Einfaltung und Ausfaltung ist, und, insofern er Einfaltung ist, alles in ihm er selbst ist, und, insofern er Ausfaltung ist, er selbst in allem das ist, was es ist, wie die Wahrheit in ihrem Bilde“²⁶. Und in *De possest* führt der Versuch, mit Hilfe der Koinzidenz von *esse* und *posse* im Absoluten philosophisch tiefer einzudringen in das Geheimnis von „Schöpfung“, Cusanus zu einer Dialektik von Sein und Nichtsein, die auf den ersten Blick der berühmten Dialektik von Sein und Nichts im Ansatz der Hegelschen „Wissenschaft der Logik“ nahezukommen scheint, deren Inhalt nach dem bekannten Wort der Einleitung auch so ausgedrückt werden kann, „daß sie die Darstellung Gottes ist, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Schöpfung der Natur und eines endlichen Geistes ist“²⁷. So kann man bei Cusanus lesen: „Nichtsein also ist dort (in Gott) Alles-Sein . . . Nichtsein ist in ihm er selbst. — Wunderbarer Gott, in dem Nichtsein die Notwendigkeit des Seins ist . . . Wenn Du beachtest, daß in Gott Nichtsein das Können-Ist (*possest*) selbst ist, wirst Du es fassen.“²⁸ Bei näherer Betrachtung der Texte wird aber zugleich auch der Unterschied zu Hegel deutlich: Was „nicht ist“, „ist“, weil es „werden“ kann, dies aber bei Cusanus nicht deshalb, weil es notwendiges Moment der Entfaltung nach dem Gesetz der Dialektik von Sein und Nichts wäre, deren „ganzes, wahres Resultat . . . das *Werden*“ ist²⁹, sondern weil noch vor aller Bewegung von Sein und Nichtsein unendliches *Können* ist, durch das alles, was nicht ist, sein „kann“, in dessen All-Mächtigkeit alle Seinsmächtigkeit eingeschlossen ist, durch die etwas überhaupt je zu sein vermag³⁰. Nicht weil das „Übergehen“ das innerste Wesen des Seins selbst ist oder (wie es bei Hegel heißt) „das Sein in Nichts und das Nichts in Sein — nicht übergeht — sondern übergegangen ist“³¹, sondern weil der Urgrund ein absolutes „Machen-Können“ ist und alles „Werden-Können“ überhaupt nur ist, aber eben auch immer schon „ist“ durch eben dieses „Machen-Können“ und durch sonst „nichts“³². Bei Hegel ist das reine *Sein* wegen seiner *Bestimmungslosigkeit* mit dem reinen *Nichts* identisch, und ihrer beider

²⁷ G IV, 46. ²⁸ P 177 v, 178 r. ²⁹ Siehe Anm. 33.

³⁰ „nam *non esse*, cum *possit esse* per omnipotentem: utique *est actu*, quia absolutum *posse est actu* in omnipotente. Sic enim *ex non esse* potest aliquid fieri quacumque potentia, utique in infinita potentia *complicatur*. *Non esse ergo ibi est omnia esse*. Ideo omnis creatura quae potest de non esse in esse perducitur, ibi est ubi *posse est esse* et ipsum *possest*“ (P 177 v).

³¹ G IV, 89.

³² „Aus dem Nichts, so sagen wir deshalb, ist das Werden-Können (*posse fieri*) geschaffen, da es durch das Machen-Können (*posse facere*) erzeugt und nicht geworden ist“ (De *venatione sapientiae*, c. 39, H [= Lat.-dtsh. Parallelausgabe, ed. P. Wilpert, Hamburg 1964] n. 116, Z. 12 f. — „Nam non est nisi unum causale principium, quod *possest* nomino, ad quod omne *posse fieri* determinatur“ (ebd. n. 120, Z. 19).

höhere Wahrheit ist das *Werden*³³. Bei Cusanus ist das *Nichtsein* identisch mit dem *Allessein*, weil dieses das absolute *Können*, eine „All-Macht“ ist, und das *Werden* ist nicht eine höhere Wahrheit, sondern nur eine *Wirkung*, ein „Ausfluß“ dieser Identität von „Alles-Sein“ und „Nichtsein“ im absoluten Können³⁴. Alles, was aus dem Nichtsein ins Sein übergeht, alles, was werdend im Sein verbleibt, alles, was wirkt, „kann“ das nur vom absoluten „Können“ her³⁵, ohne daß dieses durch diese seine Auswirkung einen Seinszuwachs oder eine Selbstentfaltung in dem Sinne erführe, daß es erst durch dieses Andere zu sich selbst gelangte; denn „nichts kann sein, was Gott nicht (immer schon) wirklich ist“³⁶.

So hochspekulativ der Begriff des *Einen* sein mag, das sich, ohne irgend etwas vom Einheitscharakter zu verlieren, in *Vieles* „entfaltet“, in dem *Vieles* einhaft (d. h. nicht bloß in der Einheit einer Ordnung, sondern so, das es als ein und dasselbe alles ist) „eingefaltet“ ist, er findet sich in der unmittelbaren *Erfahrung* des Menschen verwirklicht, in seiner innersten Erfahrung als Geistwesen. Der Geist als ein und derselbe legt sich aus in vielen, verschiedenen, auch gegensätzlichen Begriffen, setzt sich, ohne sich zu spalten, mit sich selbst „auseinander“, geht aus sich heraus zu Anderem, das aber eben dadurch „sein“ Anderes wird, durch das er, es „begreifend“, zu sich selbst zurückkehrt. Alles, was in ihn eingeht, vermag dies nur, insofern es „geistig“, d. h. letztlich er selbst ist³⁷. Solcherlei Selbserfahrung (eine Art „Phänomeno-

³³ „So ist das ganze, wahre Resultat . . . das *Werden*, welches nicht bloß die einseitige oder abstrakte Einheit des Seins und Nichts ist. Sondern es besteht in dieser Bewegung, daß das reine Sein unmittelbar und einfach ist, daß es darum ebensowohl das reine Nichts ist, daß der Unterschied derselben *ist*, aber ebensowohl *sich aufhebt* und *nicht ist*“ (G IV, 100 f.).

³⁴ De poss., P 177 v: „Führt doch das Können-Ist (possest) . . . dich irgendwie in Rätselweise (aenigmaticae) zum Alleskönnenden (ad omnipotentem) hin, damit du alles, von dem du erkennst, daß es sein oder werden kann, über jedem Namen erschaut, mit dem man das, was sein kann, zu benennen vermag, ja sogar über dem Sein selbst und dem Nichtsein, auf welche Weise man beides immer verstehen mag. Denn da das Nichtsein durch den Alleskönnenden sein könnte, ist es durchaus wirklich (actu), weil im Alleskönnenden das absolute Können wirklich ist. Wenn nämlich aus dem Nichtsein durch irgendeine Mächtigkeit (potentia) etwas werden kann, so ist es durchaus in der unendlichen Mächtigkeit eingefaltet. Nichtsein ist hier also Alles-sein. Daher ist jedes Geschöpf, das vom Nichtsein ins Sein geführt werden kann, dort, wo das Können Sein ist und das Können-Ist selbst. Von daher wirst du dich dazu erheben können, daß du unaussprechbar, doch immerhin in Rätselweise, alles oberhalb des Seins und Nichtseins zu erschauen vermagst, was vom Nichtsein durch das Alles-wirklich-sein ins Sein kommt.“

³⁵ „Und du wirst sehen, daß die verschiedenen Seienden nichts anderes sind als verschiedene Weisen der Erscheinung des Könnens selbst . . . Und in dem, was ist oder lebt oder einsieht, kann nichts anderes gesehen werden als das Können selbst, von welchem Sein-Können, Leben-Können, Einsehen-Können Manifestationen sind . . . das Können selbst, das heißt das Können alles Könnens“ (De apice theoriae, P 220 r).

³⁶ P 175 r.

³⁷ Vgl. Hegel: „Die Entwicklung des Geistes ist Herausgehen, Sichauseinander-

logie“ des Geistes) vermag dem menschlichen Geist — wie es sich bei Cusanus mit besonderer Deutlichkeit in *De mente* zeigt — der Ausgangspunkt zu sein für einen Aufstieg zu dem Urbild aller komplizierten und koinzidentalenen Einheit: dem unendlichen Geist, der in seiner Einfachheit alles *seinshaft* und (im präzisen Sinne) „ursprünglich“ umfaßt wie der endliche *erkenntnisthaft* und nachvollziehend³⁸. Als „Einfaltung aller Einfaltungen“ (*complicatio complicationum*) ist der eine Urgrund von allem *Geist*, wie das „Abbild der Einfaltung aller Einfaltungen“ der menschliche *Geist* ist³⁹.

So wird *Einheitsmetaphysik* als *dialektische*, wird *Metaphysik des Einen*, die es mit dem Problem des *Vielen* aufnimmt, von innen her zu einer *Metaphysik des Geistes*. Meister Eckhart hatte in *Sermo XXIX* „*Deus unus est*“ die enge Verbindung von All-Einheit und Geist herausgestellt: „Dies vollzieht sich vorzüglich im Bereich des Intellekts, wo zweifellos alle Wesen in allen sind, insofern sie dort Intellekt und nichts anderes sind.“⁴⁰ Cusanus folgt schon in *De docta ignorantia* I, 10 Meister Eckhart⁴¹, wenn er für das einshafte Ineinander aller Dinge im Urgrund diesen mit innerer Notwendigkeit als *simplicissima intelligentia* setzt⁴². Daß bei Hegel schließlich das Absolute als *Geist* dialektisch ist, bedarf erst nicht vieler Belege. „Die absolute Einheit des Entgegengesetzten im *Begriffe* (macht) sein (des Geistes) Wesen aus.“⁴³

legen, und zugleich Zusichkommen. Dies Beisichseyn des Geistes, dies Zusichselbstkommen desselben kann als sein höchstes, absolutes Ziel angesprochen werden“ (Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I, G XVII, 51 f.). — „Er (der Geist), reflektiert‘ auf sich und sich in sich, indem er anderes sich entgegenstehen läßt“ (H. A. Ogiermann, Hegels Gottesbeweise, *Analecta Gregoriana*, Vol. XLIX, ser. Fac. Philos., sectio B [N. 6] [Romae 1948] 173).

³⁸ „... die göttliche Ein-falt (*simplicitas*) ist aller Dinge Zusammenfalt (*complicativa*). Der Geist ist dieser zusammenfaltenden Ein-falt Bild. Daher wird, wenn du diese göttliche Ein-falt unendlichen Geist nennen willst, er unseres Geistes Urbild sein. Wenn du den göttlichen Geist die All-Einheit der wahren Wirklichkeit der Dinge nennst (*universalitatem veritatis rerum*), so wirst du unseren Geist die All-Einheit der Angleichung an die Dinge nennen, derart, daß er die Gesamtheit der Begriffe (*universitas notionum*) ist. Erfassung (*conceptio*) ist beim göttlichen Geist Schöpfung der Dinge, Erfassung bei unserem Geist ist Kenntnisaufnahme der Dinge... (c. 3, H V, 57, 8—16).

³⁹ c. 4, H. V, 59, 8 ff. ⁴⁰ n. 305 (LW IV, 270, 14 f.).

⁴¹ Vgl. Wackerzapp, a. a. O. 169.

⁴² „... *illa quae aut per sensum aut imaginationem cum materialibus appendiciis attinguntur, necessario evomere oporteat, ut ad simplicissimam et abstractissimam intelligentiam perveniamus, ubi omnia sunt nunum*“ (H I, 20, 5 ff.). Vgl. II, 3, H I, 70, 30 ff.: „*Quis rogo intelligeret, quomodo ex divina mente rerum sit pluralitas, postquam intelligere Dei sit esse, eius qui est unitas infinita?*“

⁴³ *Wiss. d. Logik* II, G V, 264. — E. Coreth zu Hegels *Geistmetaphysik*: „Unmittelbares Sein ist nichts als Geist in Potenz, noch unentfaltet, noch nicht aktuiert, noch nicht zu sich gekommen. Wesen ist schon die Realität des Geistes, seine Wirklichkeit und Wirksamkeit jenseits des Unmittelbaren. Seine Wahrheit aber hat der Geist erst in der Sphäre der Idealität des Begriffs, wo alle Bestimmtheit als ideelles Moment im absoluten Geiste ‚aufgehoben‘, d. h. negiert und erhalten ist. Alle Wirklichkeit, alles Sein ist daher allein vom geistigen Prinzip her bestimmt. So ist

Die Überlegungen, die das cusanische Denken in Beziehung setzten zu dem Hegels, wären unvollständig, wenn nicht auch noch eine Wendung des cusanischen Hindenkens auf das Absolute herausgestellt würde, die in *De visione Dei* von 1453 besonders deutlich wird. Wenn auch die Koinzidenz das letzte ist, was im Überstieg über das Verstandesdenken die „Vernunftssicht“ (*visus intellectualis*) noch zu sichten vermochte, so erweist sich auch dieses dann doch nicht als das Ziel selbst, sondern erst noch als eine Mauer des Scheiterns vor dem Ziel: „Die Mauer schließt jede Einsichtsmöglichkeit (*intellectus*) aus, mag auch das Auge zum Paradies hinübersehen. Was es dort sieht, kann es weder sagen noch einsehen (*intelligere*).“⁴⁴ Und wenn es in *De docta ignorantia* noch heißt, „daß Gott die Einfaltung von allem sei, auch des Widersprüchlichen“⁴⁵, so heißt es jetzt: „Wenn ich aber dich, Gott, im Paradiese sichte, das diese Mauer des Ineinsfalls rings umgibt, so sehe ich, daß du weder einfaltest noch ausfaltest . . . Trennung und Verbindung zugleich ist die Mauer des Ineinsfalls: erst jenseits von dieser *bist du*, gänzlich frei (*absolutus*) von allem, was gesagt oder gedacht werden kann.“⁴⁶ Und bei aller Nähe, in die Gott durch das *complicatio/explicatio*-Verhältnis zu den Geschöpfen rückte — daß also in der Welt nur in Vielheit, Andersheit und Gegensatz „ausgefaltet“ sei, was Gott einhaft und als er selbst „eingefaltet“ ist —, bleibt er für Cusanus in seinem innersten Selbst offenbar doch aller Selbstmanifestation in einer Schöpfung unendlich voraus. Das kommt besonders deutlich im 12. Kap. zum Ausdruck: Sosehr Gott „in allem Sichtbaren erblickt wird“, so sehr bleibt er in dem, was er selbst ist, „unsichtbar und ganz frei (*absolutus*) von allem und unendlich erhaben“. Weil die „absolute Unendlichkeit“ in keinerlei Weise „ausgesprochen oder begriffen werden kann“, ist auch „Schöpfer“ nicht der Name, der das Wesen Gottes ausspricht: „Du bist also *nicht Schöpfer*, sondern unendlich mehr als Schöpfer, wenn auch ohne dich nichts wird oder werden kann.“⁴⁷ Der Gott des Cusanus ist also weit von einem Absoluten entfernt, zu dessen Wesen „Entfaltung“, „Selbstvermittlung“ (durch ein Endliches als „sein Anderes“) gehört. Da aber das göttliche Sein nicht in der *complicatio* aufgeht und aller *explicatio* unendlich voraus ist, ist es in seinem Selbst auch nicht von seinen Explikationen, das „Nicht-Andere“ nicht vom „Anderen“ her, ist es also auch auf *dialektische* Weise nicht greifbar. Auch das „Alles-und-nichts-zugleich“, als

Hegels Philosophie eine Philosophie des Geistes — vielleicht der reinste Typ, die absoluteste Form einer Philosophie des Geistes.“ (Das dialektische Sein in Hegels Logik, in: *Glaube und Forschung*, Beitr. 1 [Wien 1952] 160). — H. A. Ogiermann: „Hegels Seinsmetaphysik kann sich nicht vollenden, weil er sich zu einer Philosophie des Geistes ablenken läßt“ (a. a. O. 171).

⁴⁴ c. 17, P 108 v. ⁴⁵ I, 22, H I, 44, 14 f. ⁴⁶ c. 11, P 104 v.

⁴⁷ c. 12, P 104 v, 105 r; vgl. c. 13, P 106 v: die „*absoluta infinitas*“ ist nicht „*principium und finis*“, sondern „*supra principium et finem*“.

was der eine Urgrund von allem schon einer letzten Anstrengung des Denkens erschien, erweist sich noch als „Mauer“, jenseits der erst Gott wohnt und „die keine Geisteskraft aus Eigenem zu erklimmen vermag“. Gott muß, soll er erkannt werden, sich zu erkennen *geben*; er bleibt bei aller Denkanstrengung für Cusanus der, der sich ohne alle Notwendigkeit für ihn und in dem Maße, das seine Freiheit setzt, *offenbart*. Und all sein Erscheinen in die Sichtbarkeit ist ein Erscheinen des Unsichtbarbleibenden⁴⁸.

So scheint also mit „*dialektischer Einheitsmetaphysik*“ die Bewegung dieses Denkens in seiner Richtung und seinem Transzendieren doch nicht eigentlich getroffen. Auch das das Viele „einfaltende“ Eine ist noch nicht das Absolute in seinem innersten Wesen. In einer letzten Anstrengung geht darüber hinaus das Denken auf das „überwesentliche Eine“ (Ps.-Dionysios) vor und über jeglichem Gegensatz- und Ursprungsbezug zum Vielen⁴⁹, auf das „Eine vor dem Einen selbst“⁵⁰, ja — und es ist, als ob sich hier das Denken selbst überstiege — noch über alles Über-Hinaus-Verhältnis hinaus (ante ipsum ante⁵¹). Cusanus wird nicht müde, mit immer neuen Formeln das Über-Hinaus Gottes über alle Denkstrukturen zu betonen: „Er ist vor aller Verschiedenheit, vor der von Akt und Potenz, vor der von Werden- und Machenkönnen . . ., ja sogar vor der Verschiedenheit von Sein und Nichtsein, Etwas und Nichts, vor der Verschiedenheit von Verschiedenheit und Nichtverschiedenheit . . .“⁵² Man fühlt sich unmittelbar an die Formel von der „*Identität der Identität und Nichtidentität*“ erinnert, die bei Hegel aber gerade eine Formel für die dialektische Synthese ist⁵³.

Bei Cusanus ist Gott, wie er selbst noch über das Eine hinaus ist, so auch über dessen Dialektik. Er „ist nicht die Wurzel des Widerspruchs, sondern die Einfachheit selbst vor jeder Wurzel“⁵⁴. Bei Hegel dagegen ist das Absolute selbst dialektisch, selbst der Ausgangspunkt (und Zielpunkt) einer wesensnotwendigen Selbstentfaltung in Gegensetzung und Aufhebung des Gegensatzes, also nicht *vor* der „Wurzel des Widerspruchs“, sondern diese selbst.

Damit sind tiefgehende Unterschiede zu Hegel sichtbar geworden. Die Koinzidenz ist offenbar für Cusanus nur eine Scheidewand zwischen dem Endlichen, in dem sich Gegensätze unaufhebbar gegenüber-

⁴⁸ *poss.*, P 183 r.

⁴⁹ Schon in *De docta ignorantia*: „Hinc unitas Deo non convenit, sed unitas, cui non opponitur aut alteritas aut pluralitas aut multitudo . . . istud est nomen ineffabile et super omnem intellectum“ (I, 24, H I, 49, 10—13).

⁵⁰ *non al.*, c. 15, H XIII, 38, 20 — 39, 2.

⁵¹ *Ebd.* 39, 15 ff. ⁵² *Ven. sap.*, c. 13, H n. 35, Z. 6 ff.

⁵³ „Das Absolute selbst aber ist . . . die Identität der Identität und Nichtidentität, Entgegensetzen und Einsseyn ist zugleich in ihm“ (*Differenz* . . ., G I, 124). 124).

⁵⁴ *De deo abscondito*, H IV, n. 10, Z. 9.

stehen und das Prinzip vom ausgeschlossenen Widerspruch gilt, und dem Absoluten, das aller Entgegensetzung, aber auch noch dem Zusammenfall entrückt (*ultra murum coincidentiae*⁵⁵) ist. In der Hegelschen Dialektik dagegen gerät die Grenze zwischen Endlichem und Absolutem selbst in Bewegung. Die Bewegung von Gegensatz und seiner Aufhebung wird zum durchgehenden Prinzip, das also auch das Endliche schon durchwaltet und dieses selbst mit dem Unendlichen noch „vermittelt“ — beides im Gegensatz zu Cusanus⁵⁶. Für Cusanus ist das Absolute selbst den Gegensätzen entrückt, aller dialektischen Bewegung und allem Werden, weil es immer schon ist, was es überhaupt sein kann; bei Hegel ist es nur in den Gegensätzen und mit ihnen, was es eigentlich ist, weil es nicht immer schon ist, was es sein kann. Das Hegelsche *Absolute* „wird“ — im Unterschied zum absoluten „Ist“ Gottes bei Cusanus. So heißt es in *De posset*: „Er ist der, der ist. Was nämlich noch nicht ist, was es sein . . . kann, von dem ist absolutes Sein nicht aussagbar. . . . Das Geschöpf, das nicht ist, was es sein kann, ist nicht schlechthin; nur Gott ist in vollkommener und ganz erfüllter Weise.“⁵⁷ Dagegen heißt es bei Hegel: „Es ist von dem Absoluten zu sagen, daß es wesentlich *Resultat*, daß es erst am *Ende* das ist, was es in Wahrheit ist; und hierin eben besteht seine Natur, Wirkliches, Subjekt oder Sichselbstwerden zu seyn.“⁵⁸ Und, um es noch etwas näher an der Dialektik von Endlichkeit und Unendlichkeit zu zeigen: wenn bei Cusanus die Koinzidenz gerade anzeigt, daß man in der Transzendenzbewegung das Endliche hinter sich gelassen hat, ist das „wahrhaft Unendliche“ für

⁵⁵ *Vis. Dei*, c. 15, P 116 v.

⁵⁶ Gegen J. Lenz, nach dem Nikolaus das Koinzidenzprinzip „auf das innere Wesen Gottes beschränkt“, behauptet J. Ritter, daß dieses „ein allgemeines, das Sein überhaupt betreffendes Prinzip“ darstelle (*Die Stellung des Nikolaus von Cues in der Philosophiegeschichte. Grundsätzliche Probleme der neueren Cusanus-Forschung*, Blätter f. dtsh. Philosophie, Bd. 13 [1939/40] 118 f.). — Zu der Frage: Gott *als coincidentia oppositorum* (wie es in *De docta ignorantia* erscheint) oder Gott *über* der *coincidentia oppositorum* (wie es schon in der in geringem zeitlichem Abstand folgenden Schrift *De coniecturis* erscheint) siehe J. Koch, *Die Ars coniecturalis des Nikolaus von Kues*, Arbeitsgem. f. Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Geisteswiss. H. 16, Köln u. Opladen 1956, 43 ff. — P. Wilpert (*Das Problem der coincidentia oppositorum in der Philosophie des Nikolaus von Cues*, in: *Humanismus, Mystik und Kunst in der Welt des Mittelalters*, hrsg. von J. Koch [Leiden-Köln 1953] 39 f.) sieht im „Zusammenfall der Gegensätze in Gott“ und „Erhabenheit Gottes über die Gegensätze“ letztlich nur zwei Formulierungen für den gleichen Sachverhalt. Für den Stand des Gedankens von *De visione Dei* jedenfalls dürfte sich das nicht halten lassen.

⁵⁷ 176 r (mit Bezug auf das damals geläufige philosophische Verständnis von Ex 3, 14: „Ego sum qui sum“). — Auch für Hegel gilt: „Nur Gott ist“ (*Philos. d. Rel. I, G XV, 209*). Aber dieses „Ist“ Gottes ist selbst dialektisch, wie man aus der Fortsetzung des Textes ersieht: „Gott aber nur als Vermittlung seiner mit sich selbst“, und dieses nicht etwa im Sinne eines trinitarischen Lebens Gottes, sondern: „er will das Endliche: er setzt es sich als ein Anderes und wird dadurch selbst zu einem Anderen seiner, zu einem Endlichen usw.“

⁵⁸ *Phänomenologie des Geistes*, Vorrede, G II, 24. — Vgl. E. Metzke, a. a. O. 245 f.

Hegel „für sich selbst schon ebenso sehr endlich als unendlich“⁵⁹, da es ja das durch „sein Anderes“ sich mit sich selbst vermittelnde Eine, das *Ganze* ist. Wenn „das Endliche also wesentliches Moment . . . des Unendlichen in der Natur Gottes“⁶⁰ ist, dann kann er, um Gott zu sein, das Endliche nicht entbehren⁶¹. Obwohl auch nach Cusanus Gott als „einer und alles oder besser: alles einhaft (omnia uniter)“ verstanden werden muß, „da er in seiner Ein-falt die Gesamtheit aller Dinge zusammenfaltet“⁶², hat er eine Auffassung der Koinzidenz der endlichen Gegensätze *im* Unendlichen als einer Koinzidenz des Endlichen *mit* dem Unendlichen von vornherein ausdrücklich und mit Entschiedenheit abgelehnt⁶³. Bei dem in *De visione Dei* erreichten Stand des Koin-

⁵⁹ Wiss. d. Logik I, G IV, 179. — Bei Hegel löst sich so die vorher von mir als entscheidend für eine „Metaphysik von oben“ bezeichnete Frage: „Die Antwort auf die Frage, wie das Unendliche endlich werde, ist somit diese, daß es nicht ein Unendliches giebt, das vorerst unendlich ist, und das nachher erst endlich zu werden, zur Endlichkeit herauszugehen nöthig habe, sondern es ist für sich selbst“ (wie oben).

⁶⁰ Philos. d. Religion I, G XV, 209.

⁶¹ C. Fabro beruft sich (Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin, Louvain-Paris 1961, 582 ff.) auf diesen Gedanken (nach dem Text aus der Lassonschen Gesamtausgabe) und erklärt die Formel „Ohne Welt ist Gott nicht Gott“ (Philos. d. Rel. I, G XV, 210) für „pantheistisch und unvereinbar mit der christlichen Auffassung“. — Interessant ist, daß Hegel sich auf Meister Eckart beruft und auf dessen Wort: „Wenn Gott nicht wäre, wäre ich nicht, wenn ich nicht wäre, so wäre er nicht“ (ebd., G. XV, 228). — Es sei angemerkt, daß Hegel selbst den naheliegenden Pantheismusvorwurf hier und an anderer Stelle (etwa 109 ff.) mit Entschiedenheit ablehnt und als eine „Verunglimpfung“ der Philosophie bezeichnet.

⁶² Doct. ign. I, 24, H I, 48, 13—24. Es ist hier zwar nach Hermes Trismegistus gesagt, Cusanus zitiert ihn aber mit ausdrücklicher Zustimmung (Z. 13).

⁶³ Gegen die Auslegung: „omnia cum Deo coincidunt“, zu der Johannes Wenck in der prima conclusio seiner Streitschrift gegen *De docta ignorantia* kommt („De ignota litteratura“, hrsg. von E. Vansteenbergh, BeitrGPhThM 6, 6 [Münster 1910] 24), wendet sich Cusanus in der *Apologia doctae ignorantiae* (H II, 16, 10 f. u. 19 ff): „Die Behauptung, das Abbild falle mit dem Urbild, das Verursachte mit der Ursache zusammen, ist eher auf das Konto eines Unvernünftigen als eines Irrenden zu setzen. Daraus nämlich, daß alles in Gott ist wie ein Verursachtes in der Ursache, folgt nicht, daß das Verursachte Ursache sei — obwohl in der Ursache es [das Verursachte] nichts ist als Ursache, wie du es von Einheit und Zahl gehört hast: denn Zahl ist nicht Einheit, obwohl eine jede Zahl in der dem ganzen Zahlensystem zugrundeliegenden Einheit eingefaltet ist wie Verursachtes in der Ursache.“ Cusanus hält sich mit seiner Dialektik von Einheit und Vielheit also ausdrücklich im Rahmen einer Dialektik von Ursache und Verursachtem, von der *einen* Ursache, der das *viele* Verursachte als solches gegenübersteht und die dieses viele Verursachte doch immer schon und für immer in seiner Seinsmächtigkeit *als Ursache* einhaft „einfaltet“. Für das Innesein der causa (die zugleich efficiens, formalis und finalis ist; formalis aber nicht als essentia des causatum, sondern eben als „causa essentiae“) im causatum und des causatum in der causa vgl. Ven. sap., c. 39, H. n. 118, insbesondere ab Z. 15. — Wenck konnte auch schon in *De docta ignorantia* selbst (II, 3) lesen: „Deus, cuius esse unitatis non est per intellectum a rebus abstractentem neque rebus unitum neque immersum, quomodo explicetur per numerum rerum, nemo intelligit. Si consideras res sine eo, ita nihil sunt sicut numerus sine unitate. Si consideras ipsum sine rebus, ipse est et res sunt nihil. Si consideras ipsum ut est in rebus, res aliquid esse, in quo ipse est, consideras; et in hoc erras, . . . quoniam esse rei non est aliud, ut est diversa res, sed eius esse est ab esse. Si consideras rem ut est in Deo, tunc est Deus et unitas.“ (H I, 71, 11 ff.)

zidenzgedankens wird dann das Über-Hinaus-Sein der Unendlichkeit „über alles, was im Himmel und auf Erden genannt werden kann“, stark betont. Als die rein mit sich selbst identische Gott-Unendlichkeit „ist sie mit Andersheit unverträglich“⁶⁴.

Bei der äußersten Zuspitzung des Gedankens der Transzendenz des Unendlichen scheint diese andererseits aber wiederum in eine Immanenz umzuschlagen, in eine Immanenz, die, obzwar eine solche des Endlichen im Unendlichen, doch auch die Selbständigkeit des Endlichen zu gefährden droht. „Weil sie Unendlichkeit ist“, so fährt Cusanus an derselben Stelle fort, „besteht nichts außerhalb von ihr. Alles schließt nämlich ein und umfaßt die absolute Unendlichkeit . . . Nichts also ist außerhalb ihrer.“ Wenn also das Endliche im Unendlichen immer auf irgendeine Weise aufgehoben ist, damit die Unendlichkeit nicht bloß jene „schlechte Unendlichkeit“ sei, die die Endlichkeit nur negiert und „außer sich läßt“, so muß doch auf folgenden Unterschied aufmerksam gemacht werden: Bei Hegel bleiben die Momente des Gegensatzes in der höheren Synthese, bleibt alles gesetzte und immer wieder negierte Endliche im Unendlichen (auch positiv) „aufgehoben“. „Das Wahre ist das Ganze. Das Ganze ist nur das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen.“⁶⁵ Im Unterschied dazu müßte man bei Cusanus, insofern er das Viele in seinen einhaften Ursprung sozusagen zurück- und zusammendenkt, eher — mit einem anderen Bild — von einer völligen *Auflösung* des Vielen im Einen sprechen, von einem Immer-schon-Aufgelöstsein in einer Einheit, die nicht ein „Ganzes“, sondern schlechthin Ein-falt, das *infinitum simplicissimum* ist⁶⁶. Im Unendlichen hört alles auf zu sein, was es an sich selbst ist, und ist nichts als das eine Unendliche⁶⁷. „Das Unendliche kann nicht zu etwas einge-

⁶⁴ c. 13, P 105 v.

⁶⁵ Phän. d. Geistes, G II, 24. — Man kann, wie der Text zeigt, für „das Wahre“ auch „das Absolute“ setzen. — Philos. d. Rel. I, G XV, 104: „ . . . daß es Resultat der Philosophie ist, daß Gott das *absolut Wahre*, das *an und für sich Allgemeine*, alles Befassende, Enthaltende und Allen Bestandgebende ist“.

⁶⁶ Vis. Dei, c. 15, P 106 v.

⁶⁷ „desinit enim linea esse lineam . . . linea in infinitate est infinitas“ (Vis. Dei, c. 13, P 106 r). — Zwar spricht auch Hegel in der Philosophie der Religion von einer „Auflösung“: „ . . . dies Bestehen des Endlichen muß sich auch wieder aufheben. Denn es ist Gottes; es ist *sein* Anderes, und ist dennoch in der Bestimmung des *Anderen* Gottes. Es ist das *Anderere* und *nicht* Andere; es löst sich selbst auf; es ist nicht es selbst, sondern eine *Anderes*, es richtet sich zu Grunde. Dadurch aber ist das *Andersseyn* ganz in Gott verschwunden, und Gott erkennt darin sich selbst, wodurch er sich als Resultat seiner durch sich selbst erhält“ (Philos. d. Rel. I, G XV, 209). Diese „Auflösung“ besagt aber, wie der Text zum Schluß zeigt, nichts anderes als die Aufhebung des Endlichen als eines „wesentlichen Momentes . . . in der Natur Gottes“ (ebd.) im Zuge der dialektischen Selbstentfaltung. Es ist also nicht die „Auflösung“ (das einhafte Zusammensein) aller Unendlichkeiten in dem einen Unendlichen, d. h. aller Urgründe und Urbilder des Endlichen in dem einen Urgrund (vgl. Beryll. c. 10, H XI, 1; 11, 12 ff.: „daß alle Urbilder der Dinge in einer einzigen übersubstantialen Verbindung im Urgrund seiner selbst und aller Dinge zuvor schon bestehen“).

schränkt werden (contrahi), so daß es etwas anderes wäre als das Unendliche. Unendliche Güte ist nicht Güte, sondern Unendlichkeit. Und so verhält es sich mit allem.“⁶⁸ — „Wie Andersheit in der Einheit ohne Andersheit ist, weil sie dann die Einheit ist, so auch Widerspruch in der Unendlichkeit ohne Widerspruch, weil er dann die Unendlichkeit ist. Die Unendlichkeit ist die Einfachheit selbst.“⁶⁹ Und so ist schließlich „die Unendlichkeit ebenso alles wie nichts von allem“⁷⁰, wie Cusanus hier im Anklang an die bei ihm sonst so beliebte Formel des Ps.-Dionysios: „Gott alles in allem und nichts von allem“⁷¹, formuliert. Gott ist alles, auch alles, was die Welt ist, aber einshaft *als Gott*. Was immer die Welt ist, was immer sie dann noch sein kann, wenn Gott als Gott alles ist — was sie *als Welt* ist (so weit trägt der cusanische Gedanke sicher), ist jedenfalls Gott *nicht*⁷². Denn er ist nicht Vieles, sondern das Eine, unter keiner Rücksicht endlich, sondern „reine Unendlichkeit“, nicht „Sonnenlicht“, sondern die Sonne selbst⁷³.

Es kam hier nur auf den Vergleich mit Hegel an. Ob die cusanische Konzeption eine denkbare Lösung der für jede „Metaphysik von oben“ entscheidenden (und von Hegel so formulierten) Frage ist, „wie das Unendliche aus sich heraus und zur Endlichkeit komme“⁷⁴, oder im

⁶⁸ Vis. Dei, c. 13, P 106 r.

⁶⁹ Ebd. 105 v. — Von hier aus muß die Bemerkung C. Fabros verstanden werden, daß eine Dialektik wie die des Cusanus (und Eckharts) „im Grunde nicht eine Vorbereitung auf die hegelsche Dialektik ist, sondern vielmehr eine Rückkehr zu jener Dialektik des parmenideischen . . . Immobilismus, den Hegel hat überwinden wollen“ (a. a. O. 572). Von den Philosophen aller Zeiten seien Eckhart und Cusanus am engsten dem Parmenides gefolgt (576: „ont lié, sans hésiter, la vérité de l'être à son unité réelle d'Absolu“). Er spricht sogar von einer „festumrissenen geistigen Bewegung, die man ‚christlichen Parmenidismus‘ nennen kann“ und dessen hauptsächliche Vertreter Eckhart und Cusanus seien (574). Unter dieser Rücksicht sieht er „das Werk des Cusanus im Zusammenhang mit einer ganz bestimmten scholastischen Schule, der des Avicennismus der Albertisten“ (576 Anm. 107). Daß Cusanus eine unmittelbare Anregung für die Koinzidenzlehre von seiten des damals in Köln blühenden Albertismus, insonderheit von Heymrich von Kamp erhalten hat, hat R. Haubst gezeigt (Zum Fortleben Alberts des Großen bei Heymerich von Kamp und Nikolaus von Kues, Studia Albertina [Münster 1951] 422 ff. und: Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues [Trier 1952] 88 ff.).

⁷⁰ Vis. Dei, c. 13, P 105 v.

⁷¹ Vgl. z. B. non. al., c. 6, H XIII, 14, 16 f.; Apol., H II, 31, 23.

⁷² „Ich will sagen, daß alle diese ‚eingefaltet‘ in Gott Gott sind, wie sie ‚ausgefaltet‘ in der Schöpfung der Welt Welt sind“ (De poss., P 175 v). — Gott ist „alles komplizit und nichts von allem explizit“ (Apol., H II, 31, 23 ff.).

⁷³ Verursachung als Seinsmitteilung durch das Eine unter dem Bild der Ausstrahlung: De ven. sap., c. 7, H, n. 16, Z. 15 ff.: „Der Urgrund (causa) des Sonnenlichtes hat nichts gemein mit dem Sonnenlicht, sondern ist der Urgrund (causa) von allem, deshalb aber gerade nichts von allem.“

⁷⁴ Wiss. d. Logik I, G IV, 178. — Eine Frage, die nach H. A. Ogiermann Hegel selbst keiner denkbaren Lösung zugeführt hat: „Undenkbarkeit des Prinzips der Selbstbegrenzung des Absoluten“ (a. a. O. 179). — „Selbstbegrenzung des Absoluten läßt sich aus dem Rückgang auf die Grundbeziehungen geistiger Wirklichkeit . . . nicht begreifen . . . : ein Gott, in dem immanente Negativität unumgänglich zu Existenz in Endlichkeit drängt, ist nicht Gott“ (a. a. O. 220).

Grunde nur eine Beschreibung letzter Undenkbarkeiten, das Hinausführen eines (scheinbaren) Wissens auf eine (docta) ignorantia⁷⁵, bleibe dahingestellt. Aber was, wenn nicht eine Herausstellung der Insuffizienz nicht nur jeder Verstandeslogik der Gegensätze, sondern auch noch der Vernunftlogik des Zusammenfalls, sollen paradoxe Formulierungen von der Art bedeuten, wie man sie in *De visione Dei* findet: daß Gott der „Gegensatz der Gegensätze“ sei, weil er die Unendlichkeit ist, daß aber „in der Unendlichkeit der Gegensatz der Gegensätze ohne Gegensatz“⁷⁶ sei?

⁷⁵ Vgl. *Vis. Dei*, c. 13, P 105 v: „Doch was ist, mein Gott, dieses Nichtwissen der Vernunft, wenn nicht wissendes Nichtwissen (docta ignorantia). Zu Dir, Gott, der du die Unendlichkeit bist, kann nur der herantreten, dessen Vernunft im Nichtwissen ist, d. h. der weiß, daß er, was dich betrifft, ein Nichtwissender ist . . . Gerade weil du die Unendlichkeit bist, weiß die Vernunft um ihr Nichtwissen . . . Denn die Unendlichkeit verstehen, hieße Unerfaßbares erfassen . . .“

⁷⁶ c. 13, P 105 v.