

# Die Entsprachlichung der Metaphysik durch den Unendlichkeitsbegriff des Cusaners

Von KURT WERNER PEUKERT (Reutlingen)

## I.

Die Tradition des Denkens wird von einem immer wieder auflodernden Kampf durchzogen, der sich gegen Naivitäten wendet. Naivitäten sind in sehr verschiedenen Formen das beständige Ärgernis für die Philosophie.<sup>1</sup>

Die Philosophie beginnt überhaupt damit, daß sie sich von der größten und ehrwürdigsten Naivität abhebt, die es gibt: vom Mythos. Man spürt in der griechischen Philosophie selbst noch auf ihrem Höhepunkt, welch gewaltiger Kraftanstrengung es bedarf, um diese Denkform zu übersteigen in eine Selbstbestimmung des Geistes, die frei und souverän gegenüber dunklen Mächten sein will. Der Mythos ist aber nur von „oben“ zu überwinden, von der Höhe der Spekulation aus, und darum bleibt er noch lange eingelagert in die Philosophie selbst. Er taucht für die Philosophie immer wieder in Miniaturausgabe auf, nachdem er als große Macht, die eine Lebens- und Kulturwelt zu bestimmen vermochte, längst aufgehört hat zu bestehen. Im griechischen Denken sind solche Reste und Variationen des Mythos, die bekämpft werden, die Verbindlichkeit der Konvention, der Normen, die für Staat und Tugend gelten sollen, ferner die Art der Gegenständlichkeit, die sich dem Auge bietet. Die früheste und deutlichste Art einer Aufhebung der Naivität besteht in der Ablösung der Naivität des Auges durch ein höheres Sehen bei Platon.

Die Metaphysik, die davon ihren Ausgang nimmt, ist charakterisiert durch eine fortgesetzte Überprüfung dieser Ablösung. Weil man die Naivität nur kritisieren kann von einem ihr überlegenen Standpunkt, der allein in einer spekulativen Anstrengung zu gewinnen ist, so muß dieser Standpunkt ständig nach Resten aus der Naivität abgesehen werden. Da diese Suche in der Tradition des Denkens stets sehr ertragreich gewesen ist, kommt in dem spätesten Stadium dieser Tradition der Verdacht auf, daß die Spekulation selbst nur eine Umvariation der Naivität ist und als solche nie aus dem Machtbereich der Naivität herausgelangen kann. Das führt über viele Vorstadien dazu, daß Husserl gerade diese Naivität thematisiert und ihre Klärung als die Hauptaufgabe der Philosophie begreift. Dabei zeigt sich, gewissermaßen am Rande, denn die Phänomenologie ist Sinnforschung und nicht Sprachphilosophie, aber die Sprache

---

<sup>1</sup> Die einleitenden Ausführungen haben die Aufgabe, die Auswirkung des cusanischen Gedankens auf die „Form“ der Metaphysik und weiter auf die daraus später resultierende selbständige Sprachphilosophie von einem größeren Rahmen her zu zeigen. Das kann nur in der Weise einer Problemstellung geschehen, weil dieser Rahmen als *Vorgeschichte* der cusanischen Wendung erst von der auch noch über Cusanus hinaus zu verfolgenden Radikalisierung dieser Entsprachlichung (Descartes, Kant!) eine diesbezügliche Deutung bekommt.

konstituiert in jedem Augenblick Sinn, und der größte Teil des Sinnfeldes, den die Phänomenologie durchforscht, liegt im Sprachfeld – dabei zeigt sich, daß die Sprache ein letzter unzerstörbarer Mythos ist. Sie ist gewissermaßen der natürlichste, legitimste Mythos, den die Philosophie nicht ungestraft abschütteln kann, weil sie vielleicht aus ihm selbst allererst hervorgeht, ohne daß sie es weiß.

Allerdings ist es von der Denktradition her gesehen sehr weit bis zu dieser Einsicht. Sie ist die späteste, die erst möglich ist, wenn aus dem Kampf gegen die Naivität ein Ringen um den Sinn der Naivität geworden ist. Bis diese Einsicht vollzogen werden kann, geht die Philosophie mannigfache Wege, Umwege und Kreisgänge, die die Sache jeweils auf ganz verschiedene Ebenen heben. Die Wendungen, die dabei geschehen, sind kaum sichtbar, denn fast jede Philosophie hat ein „Verhältnis“ zur Sprache. Jede weiß etwas von ihr, jede vergißt anderes. Summiert man diese Posten, so erkennt man nicht, daß von Zeile zu Zeile die Posten einen anderen Stellenwert bekommen.

Jede Philosophie hat Aussagen über die Sprache gemacht, aus jedem denkerischen Ansatz ergeben sich Konsequenzen, die die Sprache treffen. Bis zum Ende des Mittelalters jedoch haben diese vordergründigen Ergebnisse die Sprache gar nicht in dem Charakter sichtbar werden lassen, in dem sie in der Philosophie in jedem Augenblick wirkt: als Vergegenwärtigung. Diese Bedeutung der Sprache für die Philosophie wurde nicht dadurch verstellt, daß eine bestimmte Sprachdeutung – die Kategorienlehre – vorherrschte, sondern daß die Metaphysik stets ihre eigene Vergegenwärtigung in einem anderen Medium begriff, in jenem Medium, in dem sie ihren ersten Höhepunkt erreicht und in dem sie ihren Ausgang genommen hatte: in der Dimension des Auges und des Lichtes. Das Denken dachte die Welt als Augenwelt und nicht als Sprachwelt. Von dort her sind auch die operativen Gedanken dieser Metaphysik bestimmt. Der Gedanke hellt auf, klärt, entbirgt – er bringt nicht „zur Sprache“. In dieser Dimension bleibt auch Aristoteles, obwohl es den Anschein hat, daß seine Metaphysik von den Formen der Aussage ihren Ausgang nimmt. In dieser Dimension verbleibt aber auch das gesamte abendländische Denken, und darin muß es wohl auch verbleiben, solange es Denken ist.

Aber diese Helle kann nicht aus sich selbst scheinen: sobald der Mensch sie denkt, ist sie an die Sprache gebunden. Jedes Sehen ebenso erkennt nur dadurch, daß es von der Sprache durchzogen ist. Die Sprache selbst aber ist nicht hell – ihre Vergegenwärtigung ist genauso an das Helle gebunden wie die Helle des Gedankens an die Sprache. Diese Spannung bestimmt das Denken. Viel nutzloser Denkstreit ist nur dadurch entstanden, daß das eine Element auf Kosten des anderen gestrichen wurde. Gewiß kennt das Denken in jedem Augenblick eine übermächtige Tendenz zum Sprachlosen, zum bloß Gedachten, zum Blitzhaften des Einfalls, zur bloßen Schau; aber in diesen Formen tauchen sprachliche Kategorien in vielen Kostümen wieder auf. Das Licht des Gedankens ist nur wie ein Punkt – will sich das Denken darin halten, so legt es auseinander, und damit beginnt es schon, wenn auch auf seine Weise, zu sprechen.

Jener Abschnitt des Denkens, der als Lichtmetaphysik vom Auge her kopiert ist, wird bekämpft als Spekulation, als „Vorstellen“, als Metaphysizierung,

als Vergegenständlichung etc. Von einem Boden aus, der nicht selbst als „hell“ gedacht wird, sondern bloß als faktisch: in der neuzeitlichen Philosophie wird diese Kritik im wesentlichen von der Faktizität des Geistes aus geführt, in deren Gefolge im „Dasein“ die Sprache wieder entdeckt wird. Mit der Sprache allein zu philosophieren, führt aber ebenso zu Fehlgebilden, wie wenn man mit dem Licht und den Essenzen allein spekuliert. Die innerste Mitte der Sprache ist bloße Existenz, Faktizität. Diese ist dunkel, nicht denkbar; alles Helle in der Sprache ist angeleuchtet aus einem anderen Medium. Man kann nur denken, wenn man diese Verbindung erhält; die Vergegenwärtigung, die die bloße Faktizität der Sprache an sich hat, und jene, die im Lichte aufscheint. Dabei wird die Sprache zum Boden des Lichtes, der sofort dunkel wird, wenn man ihn eigens in den Blick rückt, ohne daß Licht darauf fällt.

## II.

Es ist wohl zuerst dieser Dialektik von Sprache und Lichtmetaphysik zuzuschreiben, daß die Sprache erst als letzte Naivität entlarvt wird, daß sie aber nur vorläufig so gesehen wird, und sehr bald der Entlarvung eine Huldigung folgt.

Daß die Sprache nicht ohne weiteres unter jene anderen Formen der Naivität zu zählen ist, beruht auf noch einigen anderen Gründen: zunächst ist die Sprache nicht eine Wirklichkeit wie die Gegenstandswelt, und sie ist vor allem nicht nach dem Verhältnis von Substanz und Akzidenz beschreibbar, obwohl mit den Kategorien die Weisen ausgeschöpft wurden, in denen die Wirklichkeit, das Seiende aussagbar und bestimmbar ist. Die Sprache selbst entzieht sich dieser statischen Betrachtung, sie ordnet sich nicht ein in ein statisches Weltbild, und solange man noch keine der Sprache adäquaten Gedanken kennt, hat das zur Folge, daß sie abgewertet wird: ihr dynamischer Charakter ist nicht *mehr*, sondern *weniger* als eine Statik. Von einer statischen Metaphysik aus gesehen, bleibt die Sprache eine heimatlose Zwischenwelt; als solche scheint sie ungefährlich zu sein und ohne weiteres verwendbar für jede Art von instrumentalem Gebrauch.

So gebraucht die Philosophie gerade die Sprache jahrhundertlang als alleiniges Mittel zur Darstellung des Gedankens. Dadurch wird die Sprache trotz ihrer Naivität in einer Weise legitimiert, die mit nichts anderem zu vergleichen ist. Da die Sprache in ihrem eigenen Wirklichkeitscharakter nicht erkannt wird und wegen der Herrschaft einer statischen Metaphysik nicht erkannt werden kann, so bleibt sie immer das Andere gegenüber der Wirklichkeit, dem Seienden. Die Philosophie bleibt daher auch ebensolange in einem „Sprechen über“ – die Traktate, Abhandlungen, Disputationen des Mittelalters gehen immer „über“, de . . .; die Philosophie bleibt eine hohe Warte, von der aus man über etwas urteilt. Die Sprache spielt die Rolle des Boten.

Sobald in der neuzeitlichen Philosophie der Denker in sein eigenes System hineinwandert, sobald sein Standpunkt als ein Wegpunkt begriffen wird, ändert sich auch die Bedeutung der Sprache. Von der Sprache geht jedoch der Anstoß zum Wechsel dieser Rollen nicht aus, denn die Versuche, die Philosophie von

sprachlichen Dadaismen und Sackgassen zu reinigen, bleiben im Vorläufigen stecken. Die Argumentation, die nur aufweisen kann, daß die Sprache in gewissen Formulierungen, Schemen und Manierismen sich selbst widerspricht (von Platon bis zu F. Mauthner), ist nicht in der Lage, das „Sprechen überhaupt“ zu deuten, in den Blick zu rücken und als eigenste Sache der Philosophie zu begreifen. Alle Überlegungen ähnlicher Art führen nicht weiter, sie enden blind, und sie bekommen erst eine Bedeutung – jenes stets ehrwürdige Ansehen eines Vorläufers –, wenn es der Philosophie gelungen ist, den eigensten Gedanken in ein anderes Medium hinüberzutransportieren, in dem er – ohne natürliche Sprache – dennoch sich zeigt und spricht.

Die Philosophie hat jedoch in einem anderen Sinne schon sehr früh ein Instrument entwickelt, das sie vor den ärgsten Fehlgriffen bewahrt, die aus dem Umstand herrühren, daß die Sprache naiv, unreflektiert sich gebärdet und mit störenden Voraussetzungen und Dunkelheiten beladen ist. Die Waffe, die die Philosophie dagegen sehr früh entwickelt hat, ist: Begrifflichkeit und Terminologie. Aber eine Sprache in der Sprache ist eine zweischneidige Waffe, und es ist nicht sicher, wem damit mehr geschadet wurde: der Naivität der Sprache oder der Sprache überhaupt oder am Ende gar der Philosophie selbst. Es ist nicht nur so, daß allzu genaue, harte und alte Begriffe die Gedanken sterilisieren, es ist nicht nur so, daß die Philosophie unter einem anderen Zeichen als dem des Begriffs begann (nämlich dem des dichterischen Wortes), es ist nicht nur so, daß der Begriff einer statischen Metaphysik zuzuordnen ist, sondern es steht einer Entwicklung, die zu einer echten Entfaltung der Problematik von Sprache und Philosophie und zu einer umfassenden Deutung des Sprachphänomens von hier aus führen soll, im Wege, daß aus Begriffspunkten nie eine philosophische Sprache wird, weil diese Begriffspunkte nicht gleichzeitig eine eigene Syntax oder etwas Ähnliches enthalten. Die Begriffe werden mit einer naiven Syntax verbunden, und wir kennen nicht einmal ein Wort, einen Namen für die Sache, die parallel der Reduktion von Wort zu Begriff zur Syntax passen würde. Von Elementen her ist keine Sprache aufzubauen; wenn die Philosophie das Problem ihrer eigenen Sprachlichkeit mit einer eigenen Sprache lösen will, so darf sie nicht „unten“, sondern nur „oben“ anfangen, sonst wird sie beständig vom Weltbild einer naiven Sprachlichkeit überholt. Die Versuche, durch eine eigene Sprache der Philosophie die Problematik von Sprache und Philosophie zu erreichen, bleiben stecken, sobald sie nur am Rande geführt werden: als Korrekturen oder terminologische Bemühungen. Erst durch die Umformung der Metaphysik, die von einem neuen Gedanken aus, also von der Mitte des Denkens ausgeht, wird es überhaupt möglich, die Sprachlichkeit der Philosophie zu sehen. Die Spekulation des Cusaners über den Zusammenfall des Größten und Kleinsten, die man mit einem Schlagwort als Theorie des Funktionalismus benennen könnte, bieten eine Möglichkeit, diese Sprachlichkeit zu sehen. Sie bieten nur eine Möglichkeit; es ist nicht abzuschätzen, ob es die erste Möglichkeit ist und ob es die einzige ist, da dieser Gedanke gewissermaßen vom Negativ her, wie in einer Umkehrung, in einem Schattenriß, diese Sprachlichkeit sehen läßt: der Gedanke des Funktionalismus ist nicht mehr so von der Sprache her gedacht und auf sie angewiesen

wie etwa Aristoteles' Darlegung der Entelechie. Der Gedanke ist selbst nicht in dieser Weise sprachlich: er ist gewissermaßen schlagartig; ein Punkt ist das Ganze. Die natürliche Sprache ist aber nicht so zu verstehen, sie ist sukzessiv, sie addiert, schreitet fort etc. Die Sprache in dieser Gestalt fällt für den Cusanischen Gedanken aus; die Mühsamkeit der Erörterungen des Cusaners rühren zum großen Teil daher, daß für eine neue Konzeption die eigene Form nicht gegenwärtig ist, denn die Demonstration im Medium der Mathematik ist nur ein *besseres* Hilfsmittel als die Sprache, nicht aber die originäre Gestalt dieses Gedankens.

Die Sprache kann also in drei Weisen für einen Gedanken Bedeutung haben: einmal als Element des Gedankens selber, dann als Element der Form des Gedankens und schließlich als Mitteilungsweise für diese Form. Alle drei Weisen stehen in Wechselwirkung zueinander, und es gilt, sie aufzuzeigen.

Das Ringen um die Naivität, in die wir durch unsere natürliche Sprache fallen, setzt also nicht an dieser selbst ein, sondern dort, wo die Philosophie von ihr getroffen wird: an der Sprache der Philosophie. Das geschieht zunächst durch eine Transponierung des Gedankens in ein sprachloses Feld. Auf diese Weise wird sichtbar, inwieweit die Sprache Geltung besaß mit ihrer Naivität für den Substanzgedanken. Und erst nach dieser Karenzzeit werden die Versuche möglich, eine künstliche philosophische Sprache zu erfinden, wie sie von Descartes (im Brief an Mersenne) und Leibniz bekannt sind. Allerdings kennt schon Cusanus in seinen „Vermutungen“ den Aspekt der Künstlichkeit für die Sprache überhaupt, da der Gedanke des Größten-Kleinsten nicht von der Sprache her in Teilen oder gar im Ganzen konzipiert wäre. Die Sprache hat in dieser Deutung die Macht über das Seiende verloren, sie gehört an eine eng umgrenzte Stelle, ihre Künstlichkeit erreicht die Wahrheit, wie sie Cusanus im Gefolge dieses Größten-Kleinsten denkt, nicht ganz, sondern nur in der Weise der Vermutungen. Der Beweis mit einem monumentalen Ergo und Schluß, der völlig in der Sprache verlief, ist nicht mehr möglich.

Bevor es zu den Formen der Sprachphilosophie der Neuzeit kommt, ändert sich zunächst die Stellung der Philosophie zur Sprache selbst. Aus der Thematik „Sprache und Philosophie“ wird zunächst eine andere: „die Sprache *der* Philosophie“. Diese Thematik liegt vor den sprachphilosophischen Gewächsen, und sie rührt, was wichtig ist, nicht aus nebengeordneten Bemühungen her, sondern aus dem Gedanken selbst. Die Beziehungen, die die Metaphysik zur Sprachphilosophie hat, zeigen sich zunächst nicht an bestimmten Aspekten dieser Metaphysik, die als Voraussetzungen für Sprachphilosophie begriffen werden können, sondern sie zeigen sich als ein Verhältnis des Gedankens zu seiner Form der Äußerung.

### III.

Die Entsprachlichung der Metaphysik kann nur gelingen, wenn ihr Zentrum, der Gottesbegriff, neu gedacht wird. In der mittelalterlichen Ontologie wird dieses Zentrum mit einem Maß gemessen, das auch dem Menschen seinen Platz

anweist: mit der Schöpfung. Der Hilfsgedanke, der den Gottesgedanken stützt, ist der Gedanke der Größe und Erhabenheit dieser Schöpfung. Dieser Hilfsgedanke hat ein sehr massives Fundament, ein Medium, in dem er sich ganz sichtbar vollziehen läßt: das ist die Sprache. Die Größe und Erhabenheit der Schöpfung ist aussagbar und die Vollkommenheit Gottes, auf die sie verweist, darin zeigbar. Die traditionelle Form der Metaphysik, in der die Sprache dies leistet, ist die Lehre von den Kategorien, von Substanz und Akzidenz, die die Scholastik der Antike verdankt. Daß diese Lehre einen heidnischen Gottesbegriff impliziert, der auf der Vorstellung von der Steigerung des Seienden basiert, und daß diese Lehre eine ebenso heidnische, weil nicht primär personale Konzeption des Menschen im Gefolge hatte, die sich mit den Vorstellungen von Erlösung und Inkarnation nur schwer vereinbaren läßt, hat das Mittelalter Jahrhunderte ertragen. Es gibt gute Gründe dafür, es gibt aber auch solche, die lediglich neutraler Natur sind. Zu den letzteren zählt die Tatsache, daß die Philosophie im Mittelalter nachgeordnet war einem Weltbild, das der Glaube bereits verankert hatte. Dazu gehört auch, daß der genuin christliche Gedanke der Inkarnation sich in breitester Form manifestiert hatte in der Entfaltung des Bildes, das aus der ihm eigenen Affinität zur Inkarnation zu einer Bildwelt von größter Breite und Gewicht geführt hat.

Ansätze für die Ausformung einer der Inkarnation und der biblischen Gottesvorstellung gerechtwerdenden Philosophie reichen weit zurück, und eine Linie der mittelalterlichen Spekulation ist diesem Bemühen stets nahe geblieben. Die Inkarnation jedoch philosophisch zu formulieren ist eine Aufgabe von größter Schwierigkeit, die einmal aus der Sache selbst stammt, zum anderen aus verschiedenen Tabus, die es nahezu aussichtslos scheinen lassen, diese Aufgabe zu lösen. Die Schwierigkeit, die aus der Sache stammt, liegt im Zugleich von Mensch und Gott. Jeder Begriff ist eine Einheit, das Zugleich in ihm ist nur vorläufig, der Begriff ist gerade in der Einheit das „Auseinander“. Es scheint also, daß die Philosophie im ganzen, daß ihr Wesen, das Denken überhaupt, weil es aus der Differenz lebt, gegen die Vorstellung der Inkarnation ist. Weil der Begriff sprachlich ist, so ist es auf einem Umwege also die Sprache, in der Deutung, die ihr Aristoteles mit der Kategorienlehre gegeben hat, welche die Thematik der Inkarnation von der Philosophie abweist.<sup>2</sup>

Die Schwierigkeiten, die daher stammen, daß Tabus die Sache der Philosophie fernhalten, scheinen zunächst geringer. Es ist dies vor allem die Vorrangstellung und Würde, die die Tradition innehat. Wahrheit wird nicht ohne die Tradition akzeptiert. Sieht man näher zu, so bemerkt man, daß dies jedoch keine äußerliche Komponente ist, sondern daß dieses Zurückgreifen ebenso tief in einem Weltbild steckt: die Idee der Tradition gehört in ein Weltbild, in dem die Idee des Neuen, des Erfindens keinen Platz hat. Die Tradition ist eine Variation des Abschlußcharakters dieser Welt. Die Logik, die Deutung der Sprache vom Syllogismus her, vom Satz, der einen Punkt hat, ist ein anderer Ausdruck davon. Auch

<sup>2</sup> Auch mit thomistischen Mitteln ist die Inkarnation nicht zu formulieren, weil eben die Inkarnation zunächst überhaupt jenseits der Formulierung zu liegen scheint.

das zweite Hindernis, das die philosophische Thematisierung der Inkarnation verhindert, stammt aus dem Zentrum des aristotelisch-scholastischen Ideenschatzes.

Wie es möglich war, diese Hindernisse zu überspringen, ist hier nicht Gegenstand der Untersuchung. Die deutlichste, ausgeprägteste und folgenreichste Form einer philosophischen Thematisierung der Inkarnation zeigt sich bei Nicolaus von Cues. Sie tritt zunächst unscheinbar auf, als eine Vertiefung des Gottesgedankens, der sich in Varianten des vertrauten Unendlichkeitsbegriffes äußert. Die *Docta ignorantia* zeigt dadurch, daß nur der Schluß diese Erfüllung des Gedankens darstellt, nicht aber der Anfang, wie vorsichtig die Thematik gehandhabt wird. Die schwierige Vorstellung der Inkarnation kann aber nur die Erfüllung des Traktates bilden, wenn ihr Wesen bereits die ganze Grundkonzeption trägt, ohne daß darum die Inkarnation genannt ist. Die Explikation dieser Grundkonzeption geht in alten Begriffen vor sich: unendlich-endlich, Steigerung, Wesen, Wesensgrund, Einheit, Vielfalt, Substanz, Vollkommenheit etc. Dies geschieht entweder in einer Kritik (Substanz) oder in einer Überdehnung des Begriffes (Steigerung).

Unter den Elementen, die neu formuliert werden, ist die Vorstellung von der Unendlichkeit die wichtigste. Das Unendliche wird von Cusanus perspektivisch gesehen: es ist je nach dem Standpunkt das Größte oder das Kleinste; weil aber der Standpunkt für die Sache selbst nur den Aspekt der Äußerlichkeit hat, so ist dieses Unendliche zugleich das Größte und Kleinste. Auf die Welt angewendet heißt das: die Welt ist von außen betrachtet endlich, von weitester Ferne gesehen ein Nichts, ein Punkt, der unendlich klein wird, dieselbe Welt ist jedoch von innen her betrachtet unendlich, alles was man der Welt hinzufügen kann, dehnt sie aus, weil ihre Grenze eine unendliche ist, sie ist nicht mehr abgehoben als endliche gegen eine Unendlichkeit. Die Unendlichkeit Gottes ist nicht mehr abgegrenzt gegen die Endlichkeit seiner Weltschöpfung, sondern diese ist in ihm. Die Endlichkeit ist zugleich Unendlichkeit, das Größte ist das Kleinste, ohne Gegensatz, an dem es gemessen werden könnte: die Welt dehnt sich wie eine aufgehende Kugel, und der Mensch hat nicht seinen Ort außerhalb, sondern in ihr selbst.

Das Modell, nach dem diese Neufassung des Unendlichkeitsbegriffes geschieht, ist die Inkarnation: Christus ist zugleich das Größte, Gott, und das Kleinste, Mensch, Knecht. Die Bedeutung, die dieses Zugleich des Größten und Kleinsten hat, liegt darin, daß sein Geltungsbereich nicht auf den Gottesbegriff beschränkt bleibt, sondern daß es zum Grundprinzip der neuen Metaphysik erhoben wird. Nach ihm wird der Gott, der Mensch, die Welt als Ganzes und jedes Seiende gedacht, sofern dieses überhaupt noch eine Rolle spielt.

Diesem Prinzip fällt die Substanz-Akzidenz-Struktur zum Opfer. Im Gefolge davon geht die Sprache als ein natürliches Medium der Metaphysik verloren: die Sprache kann immer nur addieren, unter der Herrschaft von Substanz und Akzidenz ist sie stets eine hinzufügende Kraft, die stufenweise aufbaut und nach jedem Schritt abschließt. Der Syllogismus, der die Logik beherrscht, ist gekennzeichnet dadurch, daß er nach drei Schritten einen Abschluß hat. Er ist genau,

hat Anfang und Ende. Zum Prinzip des Unendlichen als zugleich von Größtem und kleinstem gehört, daß kein Satz in der Lage ist, dieses Unendliche auszudrücken, weil es ohne Anfang und Ende ist, weil es in keinem Nacheinander verläuft, sondern in einem zugleich, das die Sprache nicht kennt. Die Sprache und die Erkenntnis ist vor diesem „Unendlich“ daher stets ungenau.

Es ist hier der Hinweis angebracht, daß die Einführung der Inkarnation in eine philosophische Begrifflichkeit nicht nur diese Konsequenz für die Sprache hat (die damit ihres Charakters als eines Werkzeuges, als Formungsform, entkleidet wird), sondern daß das Durchdenken der Inkarnation in einem Rückschlag auch diese selbst wieder unfaßbar macht. Die Inkarnation ist nur vollziehbar in der Sphäre, in der Gott und Schöpfung getrennt sind. Wird jedoch der Gott von vornherein als diese Einheit gedacht, so daß *im* Gott, der Nicht-Gott, die Schöpfung, im Menschen der Nicht-Mensch, der Gott und in jedem Seienden, im Anderen, das Nicht-Andere ist, so ist die reale Inkarnation an den Rand gedrängt; sie scheint überflüssig. Der Gottmensch ist dann mehr als der Gott<sup>3</sup>, und, um in dem oben angegebenen Vergleich zu sprechen, in der Kugel, die sich durch die Vorstellung des Unendlichen als Größtes-Kleinstees beständig ausdehnt, ist auch der Gottmensch selbst. Der Gottmensch wird darin nicht mehr faßbar, weil er das Maß dieser Vorstellung ist. Ein Maß kann man aber nicht mit sich selbst messen. Gott ist durch das Verschwinden dieses Mittlers ebenso wenig mehr bestimmbar, er ist nur noch negativ umgrenzbar, nur das Nicht-Andere und die Welt wird zum Alles. Die *äußerste* (noch kaum hier sichtbare) Konsequenz des Ansatzes bei Cusanus liegt darin, daß durch die Deklaration der Inkarnation zum Prinzip einer Metaphysik der Etablierung einer philosophischen Christologie gleichzeitig der Boden entzogen ist (was erst Pascal gezeigt hat, indem er sie theologisch und nur theologisch faßt) und daß ferner der Gottesbegriff sich auflöst und die „Welt“ zum alleinigen Metaphysikum wird (daran hat die Philosophie der gesamten Neuzeit gearbeitet).

#### IV.

Cusanus hat aus der Neufassung des Unendlichkeitsbegriffes selbst Konsequenzen gezogen, die die Sprache treffen. Der konventionelle Begriff, die zum erstenmal hiermit als solche faßbare „schlechte Unendlichkeit“ entsteht durch die Verlängerung endlicher oder die Erfüllung bedingter Daten. Dem gegenüber ist Cusanus' Unendlichkeitsbegriff ein perspektivischer. Die Position, auf die darin die Verlängerung bezogen sein könnte, ist nicht mehr fest: sie wechselt, und auf diese Weise ist endlich-unendlich wie Nähe-Ferne eine Funktion des Standpunktes. Der Mensch aber ist nicht mehr dieser Wechsel dieses Standpunktes, so wie er die Fixierung jener Position war, die die Verlängerung des Endlichen zum Unendlichen vollzog. Der Mensch ist in diese Perspektivität mit einbezogen.

<sup>3</sup> vgl. Predigt: Dies Sanctificatus cit. nach H. Blumenberg, Die Kunst der Vermutung, Einleitung S. 66.

Sie gilt für alle Bereiche. Daher kommt es, daß man nicht mehr einen Bereich mit dem anderen bestimmen kann, denn in Gott ist alles Gott, in der Welt alles Welt, im Menschen alles Mensch. Je nach dem Standpunkt ist dann Gott fern, das Größte über dem Größten-Kleinsten, oder er ist nahe, das Nicht-Andere im Anderen des Seienden. Der Mensch ist zugleich ein Nichts vor dem Gott und ein Alles vor der Welt, ihr Maß (Aufwertung des Protagoras-Satzes!).

Das ist der Ort, an dem die Konsequenzen für die Sprache sichtbar werden. Die Sprache hat nicht die innere Möglichkeit, die Spannungen dieses Gedankens nachzuvollziehen. Sie verfügt über kein Zugleich für das Größte-Kleinste, sie kennt keine *variable* Perspektive, sie vermag nicht die Reihung dieser Perspektive mit einem Schläge als Funktion eines Gesetzes darzustellen. Vielmehr, um Cusanus' Formulierung zu gebrauchen, ist die Sprache stets nur ein fixierender Standpunkt, sie kennt ein Gegenüber<sup>4</sup>, das sie erzeugt, um darüber zu sprechen. Die Folge dieser Sprachverfassung für die Philosophie war die Schaffung des Substanzbegriffes. Die natürliche Sprache spielt nur eine Rolle in der Philosophie – explizit oder implizit –, wenn dieser Begriff gilt. Cusanus löst ihn auf zugunsten eines Funktionsbegriffs, der die Sprache als Medium, in dem er sich entfalten könnte, abweist, nachdem der Gedanke selbst längst jeden inneren Zusammenhang mit der Sprachstruktur des „Etwas-Zuschreiben“ verloren hat. Die erste Konsequenz dieser Umformung ist, daß das Größte, Gott, keinen Namen hat.

„Denn alle Namen werden kraft der Eigentümlichkeit unserer Vernunft, eins vom anderen zu sondern, beigelegt. Wo aber alles eins ist, da kann es keinen eigentlichen Namen geben . . .

Wer nämlich könnte die unendliche, jedem Gegensatz unendlich vorangehende Einheit erkennen, wo alles ohne Zusammensetzung in der Einfachheit der Einheit enthalten ist, wo es nichts anderes oder Verschiedenes gibt, wo der Mensch sich nicht vom Löwen, der Himmel nicht von der Erde unterscheidet und sie doch in höchster Wahrheit sie selbst sind, nicht nach ihrer Begrenztheit, sondern in der Weise der Einfaltung, die größte Einheit selbst? Wer eine solche Einheit erkennen oder benennen könnte, die als Einheit alles, als das Kleinste das Größte ist, der würde den Namen Gottes erreichen. Da aber Gottes Name selbst Gott ist, wird sein Name nur durch den Geist erkannt, der selbst das Größte und der größte Name ist. Wir erreichen ihn nur in der Weise der wissenden Unwissenheit: Mag auch Einheit der Name sein, der dem Größten am nächsten kommt, so ist er doch noch unendlich weit entfernt von dem wahren Namen des Größten, der das Größte selbst ist.“<sup>5</sup>

Diese charakteristische Stelle zeigt den Bruch mit der Tradition am deutlichsten. Sie zeigt aber auch, inwiefern Cusanus über die Degradierung der Sprache zum Namen, zu einem bloßen Epiphänomen hinausgeht. Wie Gott nur in seinem eigenen Geiste erkennbar und mit einem eigenen Namen ausdrückbar ist, so

<sup>4</sup> vgl. De non aliud, F. Meiner 1952, S. 19.

<sup>5</sup> Cusanus, Docta ignorantia in Die Kunst der Vermutung, hrsg. von H. Blumenberg, S. 108/109. – Daß die Sprache hier schon als eine Spielart des Namens fungiert, ist ein Erbe des Nominalismus, auf den an dieser Stelle nicht eingegangen wird.

kann auch die Welt nur einen eigenen Ausdruck haben. Die Möglichkeit, daß die Natur eine eigene Sprache ist und daß auch dort Sprache ist, wo sie nicht gesprochen wird, deutet sich hier an.

„Es muß nur jeder Strebende in gründlichem Nachdenken sich darauf richten, wie dieses Eine, der Grund von allem, in einem jeden Ausdruck gar nicht nichtausgedrückt werden kann – kann ja auch nicht in einem jeden Redenden das Wort nicht nicht-gesagt werden, ob jener zugibt, er rede, oder ob er behauptet, er rede nicht. Dann wird ihm offensichtlich, daß die unaussprechbare Kraftfülle alles Sagbare umgibt und daß nichts gesagt zu werden vermag, worin nach jeweils gegebenem Wie und Maß der Grund jedes Redenden und alles Geredeten nicht widerleuchtet.“<sup>6</sup>

Für den Gottesnamen aber bedeutet diese Folgerung, daß die Sprache nur in Symbolen und in Modellen einen Ersatznamen geben kann. Da die *coincidentia oppositorum* ein genauer Gedanke, nicht aber die Formulierung einer Resignation ist, so scheidet auch die Sprache als Medium dieses Gedankens aus. Die genaue Ungenauigkeit, die Cusanus verfißt, ist von der Sprache nicht bewältigbar: die Sprache ist entweder genau, Begriff, oder ungenau, Umschreibung, aber nicht beides zugleich, ebensowenig wie sie dem ähnlich strukturierten Gedanken des Größten-Kleinsten *adäquat* ist.

In seinem Dialog *De non aliud* geht Cusanus noch einen Schritt weiter: die Sprache, die durch das Zugleich des Größten-Kleinsten ihre natürliche Aufgabe des Trennens verliert, verschwindet nicht nur, sie gerät nicht auf ein Nebengeleise, auf dem sie eine untergeordnete Rolle spielen könnte, sondern sie rückt genau in dieses Zugleich des Größten-Kleinsten hinein. Der Dialog beginnt mit der Behauptung, daß die Definition der bestimmte Gegenstand selbst sei. Begriff und Sein sind nicht in parmenideischer Weise vom Denken her dasselbe, sondern vom Sein. Das Sein ist Begriff – so könnte man verschärfend sagen.

Der Grundansatz hält sich mit erstaunlicher Konsequenz durch: faßt man das Unendliche in seinem Sein, so ist alles Sein – wie in jener berühmten Stelle der *Docta ignorantia* in der Sonne alles Sonne, im Monde alles Mond ist. Die Sprache ist dann völlig verloren, es ist nicht einmal ein Ort oder Nebenort zu sehen, an dem sie sein könnte. Cusanus muß sich sehr mühsamer Modelle bedienen, um den Gedanken auszudrücken; dabei wählt er Ersatzformen des Sprachlichen: die Sachen werden „Ausdruck“, der je verschieden ist; Symbole, die Mathematik, die Musik sind Modelle für den Gedanken, der keine eigene Sprache mehr hat, noch sprachliche Kategorien in sich enthält. Sobald man das Unendliche jedoch vom Fassen, Abgrenzen, vom Begreifen her verstehen will, so ist es nichts anderes als sein eigener Begriff – das Schwergewicht muß allerdings auf *eigen* liegen, denn in keinem Fall ist es eine menschliche Sprache, der dieser Begriff zugehört. Fast könnte man sagen: dann ist alles Begriff.<sup>7</sup>

Die Perspektivität von Unendlich und Endlich hat für die Sprachverfassung

<sup>6</sup> Cusanus, Drei Schriften vom verborgenen Gott, 1958, S. 46/47.

<sup>7</sup> Walter Schulz interpretiert ähnlich: Gott als Vollzug seines eigenen Denkens (der Gott der neuzeitlichen Metaphysik, S. 15). Schulz schließt dies aus der Voraussetzung, die er

der Metaphysik die Folge, daß beides zugleich angesetzt wird: entweder der Weltzusammenhang, der cusanisch so als Bestimmung des Seienden vom jeweils anderen her, der nie aus eigenen unterschiedenen Wesenheiten gedacht wird, trägt sich selber, ist in jedem Moment als Ganzes Wesenheit selbst, oder er ist in jedem Augenblick Definitionszusammenhang, Sprachwelt. Er ist aber nicht das eine auf Grund des anderen: Sprache, nicht auf Substanzen verwiesen und umgekehrt! Das natürliche Sprechen gibt es nur in dieser Weise. Da die Kategorienlehre der Sprache abgeläuscht ist, so geht mit dem Auflösen des Substanzgedankens eine Auflösung der sprachlichen Naivität der Metaphysik einher.

So wie Gott und Welt aufs äußerste getrennt werden in der Metaphysik des Cusaners und nur Wege des Nicht-Wissens, der Vermutung den Gott erreichen, so wird auch die Sprache vom Seienden getrennt, weniger mühsam, wie von selbst. Sie bleibt von vornherein außerhalb des Gedankens. Diese Abseitsstellung ist nicht schwer bis zu Leibniz und Kant zu verfolgen und aus den jeweils immer neuen metaphysischen Grundpositionen, die im wesentlichen auf derselben Ebene bleiben, neu und anders zu belegen. Gleichzeitig wird aber der Sprache selbst, der Entfaltung ihres eigenen Wesens, mit dieser Abseitsstellung ein großer Dienst erwiesen. Sie kann selbst Objekt der Betrachtung werden, da sie nicht mehr im Dienste der Metaphysik Vermittlung des Seienden ist.

Das Paradoxe und viel Erregendere am Vorgang der Entsprachlichung der Metaphysik ist, daß sowohl die Metaphysik in einer *eigenen* und neuen Weise sprachlich werden muß, daß sie dazu Spezialsprachen, Kunstsprachen, entwickelt, unter die auch die Verschärfung der Terminologie zu zählen ist, und daß ferner andererseits die Sprache sich als Metaphysik erweist. Das Paradox ist, daß die Entsprachlichung nur zu einer Umvariation jener Deutung der Sprache führt, die als Kategorienlehre die Metaphysik beherrscht hatte. Diese neue „Kategorienlehre“ ist nicht mit einem Schlage da und gar nicht mehr unter diesem Titel zu finden. Auf der andern Seite geht die Sprachlichkeit durch die Lösung aus den Diensten der Substanzmetaphysik als Welt auf: die Naturzeichen, die Volkssprachen, die Kunstsprachen und Sprache überhaupt rücken in das Blickfeld. Für diese Vorgänge ist die bis jetzt beschriebene Entsprachlichung der Metaphysik nur eine bescheidene Voraussetzung. Im folgenden soll darauf hingewiesen werden, wie dieses Aufgehen der Sprache als einer Welt bei Cusanus schon zu sehen ist, in einer Mächtigkeit und Begründung, gegenüber der alle früheren Versuche (R. Lullus) nur die Weise des Vorläufigen und Spielerischen an sich haben.

## V.

Der Gottesbegriff des Cusanus ist die Grundlage aller Konsequenzen, die sich in seinem eigenen Denken ergeben und darüber hinaus in die Neuzeit gewirkt

---

Cusanus zuweist, daß er Gott als Wort denke.– Ich möchte auch diese Fixierung zugunsten der „Perspektivität“ vermeiden.

haben. Dieser Gottesbegriff ist durch die Bindung des Unendlichen-Endlichen in neuer Weise so geartet, daß er nicht nur vom Denken des Menschen her mehrere Modelle zur Erläuterung erlaubt, sondern geradezu fordert: Erkennen als Annäherung an ein Unendliches, das über allen Gegensätzen ist, ist wesenhaft von der Ungenauigkeit durchzogen. Die Umformung des Gottesbegriffes besteht, zusammenfassend formuliert, darin, daß die Inkarnation nicht mehr als Vereinigung von zwei selbständigen Substanzen verstanden wird, sondern das eine Element des Gottmenschen als eine Funktion des anderen; denkt man die Inkarnation als eine Vereinigung von Substanzen, so ist die Substanz das gemeinsame Maß, von dem aus man Gott und Mensch begreift. Der Traktat vom Sehen Gottes gibt Cusanus' neue Fassung dieser Verbindung als ein Sehen an: des Menschen Sehen ist nur eine Funktion des Angesehenwerdens von Gott, und Gott sieht sich nur im Sehen des Menschen. Statt eines Maßes herrscht hier eine Dialektik, denn weder Gott noch der Mensch „sieht“ für sich, beide sehen nur im Umschlag des Sehens; das Sehen ist nicht Maß für Gott und Mensch, sondern die Dialektik des Gottes und Menschen selbst. Es ist damit der Sphäre der Begrifflichkeit entzogen und nur mehr Modell, Parabel. Dadurch sind die negativen Konsequenzen abgewehrt, die darin bestehen könnten, daß man erklärt, Gott brauche den Menschen zu seinem Sehen. Dies gilt nicht, weil der Gottesbegriff selbst vom Gottmenschen her gedacht ist, also gerade durch die Einbeziehung des Menschen in den Gott keine Verkleinerung, sondern eine Vertiefung entsteht. Aus diesem Modell kann man auch nicht folgern, daß Gott nicht ohne die Welt sein kann, wie die Welt nicht ohne Gott sein kann. In der *Docta ignorantia* ist dies eindeutig abgewehrt (S. 99), und die Motivation für die völlige Trennung von Gott und Welt besteht in der Sorge um einen Gott, der seiner eigenen Schöpfung gerade nicht unterworfen ist. Die Berührung von Gott und Welt, die eine heidnische Metaphysik sieht, liegt in der Gemeinsamkeit des Mediums. Gott und Welt sind faßbar in einer gemeinsamen Struktur. Der genuin christliche Gottesgedanke kennt sowohl eine intensivere Nähe, den Gottmenschen, wie auch gleichzeitig eine radikale Freiheit des Gottes gegenüber seiner Schöpfung: sein Sein ist in jedem Augenblick als Erkennen ein Schaffen. Darum ist er dem Erkennen selbst nicht unterworfen, nicht in einem Begriff, der sich an die Wesenheiten anschließt, zu fassen, weil er der Wesensgrund ist. Erst als solcher ist er „Vollzug des eigenen Denkens“, damit Wille, Allmacht, absolute Freiheit.

Es entsteht hier bei Cusanus eine echte große Paradoxie: die Neufassung des Gottesbegriffes verliert die Begrifflichkeit ganz. Die Unbegrifflichkeit aber ist wiederum nur als Begriff (Wille, Allmacht) zu nennen. Der Genauigkeit des Begriffes steht die Ungenauigkeit und bloße Annäherung mit einer Mehrzahl von Modellen gegenüber. Der Gottesbegriff wird so weit, daß er jedes Modell erträgt, das konkreteste (Münze und Münzherr) wie das allgemeinste (eins und alles), das positivste (absolut Größtes) wie das in bloßer Negation bestehende Modell des Nicht-Anderen. Aus jedem Modell spricht ein anderer Gottesbegriff. Von diesem Durchlaufen der Andersheit her ist die Fassung Gottes als des Nicht-Anderen die adäquateste. Analogie und Nicht-Andersheit scheinen sich noch zu ähneln – doch es sind schon zwei Welten.

Die Analogie ist einmalig, sie ist begrenzt, genau in den einzelnen Rollen festgelegt wie in einem Stück. Die Struktur des cusanischen Gottesbegriffes durchzieht aber jede Dimension selbst wieder wie eine Welt. Das größte All enthält Mikrokosmen, die nach derselben Struktur gedacht sind. „Daher ist das All zwar weder mit der Sonne noch mit dem Mond identisch, wohl aber ist es in der Sonne Sonne, im Monde Mond. Gott ist jedoch nicht in der Sonne Sonne, im Monde Mond, sondern er ist ohne Vielheit und Verschiedenheit das Wesen der Sonne *und* des Mondes.“<sup>8</sup>

Die Welt der Sonne ist nur aus Sonne, die Welt des Mondes nur aus Mond, im Weltcharakter sind beide nicht verschieden, nur im Sachcharakter, oder in Cusanus' Terminologie: „Das absolute Wesen der Sonne ist nicht verschieden vom absoluten Wesen des Mondes, . . . wohl aber das konkrete Wesen.“ (cbda.)

Diese Struktur ist in der Anwendung auf die Mikrokosmen, die gerade erst aus diesem Gedanken folgen – sie sind vorher nicht denkbar! – vor allem für die Spekulationen über den Geist, wie sie die Schrift „Der Laie über den Geist“ bietet, von den größten Folgen. Wie Gott das absolute Maß der Wesenheit und des Alls ist, ohne selbst Wesenheit zu sein, ohne diesem Maß unterworfen zu sein, so ist der Geist ein Messen. Für sich selbst ist er nichts, er besteht nur im Maßnehmen, das Messen ist nicht mehr seine Substanz, sondern sein Vollzug. Die eben gebrauchte Wendung „So-Wie“ ist nicht als Analogie zu verstehen, im Gegenteil! Sieht man sie unter dem cusanischen Gedanken der Perspektivität, so verschwindet sie völlig.<sup>9</sup> Von außen betrachtet ist dann der Geist, sein Messen ein Nichts, Endlichkeit, von innen betrachtet ist aber dieses Messen Alles, Unendlichkeit.

Da der Mensch aber von innen nach außen lebt, so verlagert sich das Schwerkgewicht auf diese Unendlichkeit. Das Messen des Geistes ist nicht abschließbar, obwohl es vor Gott ein Nichts ist. Cusanus hat selbst die kühnste Konsequenz aus diesem Ansatz gezogen: das Messen ist nicht nur ein graduelles Fortschreiten von etwas Vorgegebenem, sondern es ist wie Gottes Sehen, Erkennen gleichzeitig eine Schöpfung. Der Geist mißt, indem er erfindet. Das ist die Größe des Gedankens.

Es ist leicht zu sehen, wie damit jenem Gedankengebäude das Fundament gelegt ist, das die Welt, die Erscheinungen als eine Leistung der transzendentalen Vernunftbegriffe entwickelt. Auch der Entwurf der Perzeption bei Leibniz, die auf keiner Materie mehr aufruht, sondern sich in eine unendliche Perzaption verästelt, ist damit wie auch die Monadologie als Ganzes (durch die Spekulationen über den Punkt) vorbereitet.<sup>10</sup>

Hier seien die Konsequenzen für die Sprache gezogen, die Cusanus selbst in den entschiedensten Perspektiven andeutet.

<sup>8</sup> Docta ignorantia, S. 128/129.

<sup>9</sup> Cusanus, Vom Globusspiel, Meiner 1952, S. 8.

<sup>10</sup> Vgl. dasselbe Opus.

Daraus entsteht übrigens nicht die Gefahr eines Glaubensverfalls. Die Reinigung der Gottesvorstellung von der Wißbarkeit durch den Menschen bringt echte Möglichkeiten der Demut herauf. Damit jedoch steht und fällt eine Glaubenswelt – nicht mit dem Beweis.

Der Geistbegriff erfährt bei Cusanus dieselbe Weitung und dieselbe Trennung gegenüber dem Seienden wie der Gottesbegriff. Die Unbestimmbarkeit Gottes rührt daher, daß alles in ihm ist als Wesensgrund, das Sein eines jeden Seienden ist sein Sein, er gibt jedem sein Sein im Akte des Sehens; die Unbestimmbarkeit des Geistes ist die Folge davon, daß die Verstandesbegriffe, die Kategorien, aus dem Geiste selbst stammen und man diesen mit ihnen nicht mehr messen kann, weil man mit einem Maß nur anderes, aber nicht das Maß selber messen kann. Die Behauptung, daß die Kategorien aus dem Geist selber stammen, ruht auf der Trennung des Seienden vom Geist, die Cusanus vorher vollzieht.

Wenn die Kategorien für das Seiende in gleichem Maße wie für die Vernunft gelten, dann ist der Geist und die Seiendheit mit ihnen bestimmbar. Sie sind dann das Maß über ihnen. Sobald aber das Seiende nicht von Kategorien und Wesenheiten her, sondern von der Welt her, vom je anderen, das eine als Funktion des anderen gedacht werden, so rücken die Wesenheiten in den Wesensgrund und die Verstandesbegriffe in den Geist. Geist und Seiendes haben sich getrennt. Die Seiendheit ist als eigene Welt beschreibbar, ebenso die Geistwelt. Da der Geist jetzt aber durch Wesenheiten nicht mehr festgelegt ist, so bekommt er eine viel größere Variationsbreite als je zuvor. Von innen her gesehen, ist er alles, von außen her gesehen, ist er überhaupt nichts Eigenes mehr, er löst sich auf in eine Fülle von Verähnlichungen.

„Der Geist ist in so hohem Maße ein sich angleichendes Vermögen, daß er sich beim Sehen dem Sichtbaren angleicht, beim Hören dem Hörbaren, beim Schmecken dem Schmeckbaren, beim Riechen dem Riechbaren, beim Tasten dem Tastbaren, beim Wahrnehmen dem Wahrnehmbaren, beim Vorstellen dem Vorstellbaren, beim Verstehen dem Verstehbaren.“<sup>11</sup> Das ist jedoch keine analogisierende Verähnlichung, sondern eher eine Streuung des Geistes in Intentionalitäten; jede Dimension wird in ihrer eigenen Weise angesprochen. Jede Dimension hat eine eigene Ausgelegtheit, die der Geist nachvollzieht. Er spricht die Sprache nach, die ihm vorgesprochen wird. Statt einer Monomanie des Geistes ergibt sich aus einer Trennung von Seienden und Geist die Erfahrung von der jeweils besonderen *Sachlichkeit* einer Dimension. Jede Dimension hat darin ihre eigene Sprache. Die jeweils andere Strukturiertheit einer Dimension verlangt hierauf nach einer eigenen Sprache als Antwort, weil sie schon auf eine besondere Weise spricht, sich entfaltet oder entfaltbar ist. Auf diese Weise wird die Sprache als allgemein verbindliches Medium des Erkennens überhaupt noch einmal ausgeschieden. Da aber die Sprache ebenso eine Dimension ist wie etwa die Mathematik, die Sinneswelt etc., so kann sie durch diese Trennung des Seienden in Dimensionen, in Welten, die aus einem Funktionszusammenhange bestehen, selbst Thema werden.

Diese Wendung deutet sich bei Cusanus nur in einigen Andeutungen an. Für die Sprache voll entfaltet hat erst Humboldt diesen Gedanken, und zwar in einer verschiedenstufigen Anwendung. Bei ihm ist einmal jede einzelne Sprache in dieser Weise gebaut, so daß kein Wort als Wort artikuliert werden kann, wenn

<sup>11</sup> Cusanus, hrsg. von Blumenberg, S. 282.

nicht die ganze Sprache ungesagt mitgegenwärtig ist. Das Wort lebt nicht aus der Artikulation durch die Sache, sondern durch die der anderen Worte. Ferner ist auch die Verschiedenheit des Sprachbaus, die Humboldt beschäftigt hat, eine Verschiedenheit der Welten, von *in sich* sich gegenseitig formierenden Strukturen, die nicht aus äußeren, also auf Sachen oder nichtsprachliche Eigentümlichkeiten erklärt werden können.<sup>12</sup>

## VI.

Unter den Modellen, mit denen Cusanus das Verhältnis von Gott und Welt zu denken versucht, ist auch eines, in dem Gott als das unaussprechbare Wort gedacht wird für die Vielheit der Namen, die nicht präzise sind. „Unser Vernunftwort ist aber die vernunfthafte Aufnahme des unaussprechbaren Wortes. Jedes solche Wort bleibt daher rein vernunfthaft, frei von aller sinnlich bedingten Einschränkung. Was es ist, hat es ja in vernunfthafter Weise vom Unaussprechbaren bekommen.“<sup>13</sup> Cusanus beläßt hier die Ungenauigkeit der Wörter und versucht, sie nicht durch Begriff und Definition zu präzisieren in der Überzeugung, daß sie die göttliche Weisheit doch nicht erreichen. Jedes Wort aber sagt dieses Wort mit, . . . „es kann nicht nicht-gesagt werden, ob jener zugibt, er rede oder ob er behauptet, er rede nicht. Dann wird ihm offenbar offensichtlich, daß die unaussprechbare Kraftfülle alles Sagbare umgibt und daß nichts gesagt zu werden vermag, worin nach jeweils gegebenen Wie und Maß der Grund jedes Redenden und alles Geredeten nicht widerleuchtet.“<sup>14</sup>

Das Verhältnis zwischen dem göttlichen Wort und dem Vernunftwort ist dasselbe wie zwischen dem absoluten Größten und dem Größten-Kleinsten. Es ist die Einheit für die Verschiedenheit, die auch dann gilt, wenn die Verschiedenheit sich gar nicht zeigt. Mit diesem Gedanken erreicht Cusanus, daß auch das Seiende sprachlicher Ausdruck werden kann, daß Sprache ist, wo sie nicht gesprochen wird. Die Sprache bekommt eine Variabilität, und die Befreiung aus der Fessel des Syllogismus ermöglicht, daß sie als jeweils verschiedene Weise desselben Versuches angesehen wird. „So stehen alle möglichen Weisen des Redens in der einen gesamten Gotteslehre in dem Versuch, das ein und selbe Unaussprechbare wie auch immer auszudrücken.“<sup>15</sup>

<sup>12</sup> H. G. Gadamer sieht – in: *Wahrheit und Methode*, 1960 – einen Einfluß der Monadologie des Leibniz in diesem Gedanken. Da aber die Monadologie von Cusanus in vielen Zügen vorweggenommen worden ist, so ist der Verweis auf Cusanus gerechtfertigt, auch wenn kein direkter Bezug bestanden haben sollte. – Über die Parallele zu Leibniz geht Humboldt insofern hinaus, als er jeweils nach einem Zentrum, einem Bildungsgeheimnis dieser monadischen Sprachwelten sucht. – Auch die „Logik des Erfindens“ des Leibniz, auf die Cassirer hinweist (*Festschrift für Paul Hensel*, 1929), geht auf die ontologische Fundierung des radikal Neuen zurück, das vor Cusanus nicht gedacht werden kann, wegen der Analogieverfassung der Metaphysik.

<sup>13</sup> Cusanus, *Drei Schriften*, S. 46.

<sup>14</sup> S. 43.

<sup>15</sup> S. 47.

Noch ist dieses Modell jedoch eines unter anderen, und die anderen, vor allem das durch die neuplatonische Tradition immer noch mächtige Modell des Bildes, sind in der Lage, den neuen Gedanken auch zu illustrieren. Es ist bei Cusanus noch nicht deutlich, daß die Sprache der vielleicht einzige Funktionszusammenhang ist, der natürlich-vorgegeben ist, daß aus ihm alle ableitbar sind ohne die Inkarnationsspekulation.

Cusanus hat jedoch, obwohl er die Sprache nicht im zentralen Blickfeld hat, für sie selbst in dem entscheidenden Dialog „Der Laie über den Geist“ so viel entwickelt, daß man von einer ersten Sprachphilosophie sprechen kann. Die Neufassung des Unendlichkeitsbegriffes und der in seinem Gefolge stehende Gedanke von der notwendigen Ungenauigkeit des Erkennens erlauben es, die der Sprache eigentümliche Transponierung des Sinnes von einem Wort zum anderen, das Hinüberspielen und Hindurchspielen durch das Sprechen, positiv zu fassen. „Wir benennen nämlich eine Sache durch ein bestimmtes Wort in einem bestimmten Sinne und dann dieselbe Sache durch ein anderes Wort und in einem anderen Sinne. Und die eine Sprache hat Worte, die mehr den eigentlichen Sinn treffen, die andere hat Worte von größerer und undeutlicherer Prägung. So meine ich, daß darum, weil es die Eigentümlichkeit des Wortes ist, eines Mehr und Weniger fähig zu sein, das präzise Wort nicht gewußt werden kann.“<sup>16</sup>

Weil die Sprache die Sachenwelt nicht mehr abschildert, so verbleibt dieser Variationsspielraum in der Sprache selbst. Das präzise Wort kann nicht gewußt werden, weil Sprache als „ein Wort“, als Einfachheit nur dem Gott zukommt. Damit ist zunächst die negative Folgerung abgewehrt, die man aus der Variation des Sinnes ziehen könnte.

Im Zusammenhang mit der Übertragung des Schöpferischen von Gott auf den Menschen ergibt sich aber noch eine weitere Konsequenz. Der Geist wird als Bild des unendlichen Seins Gottes gedacht, er spiegelt in sich alles, weil er den Gott spiegelt. An einer sehr charakteristischen Stelle sagt Cusanus: „Daher ist der Geist die lebendige Beschreibung der ewigen und unendlichen Weisheit.“<sup>17</sup> Der Geist liest etwas in sich, das die Berührung mit der Sinnenwelt nur weckt. Der Geist deklamiert seine eigene Geistsprache. Diese ist jedoch, trotzdem sie Widerschein vom Urbild ist, eine eigene und weiter ausdehbare Sprache, da das Wort des Gottes unsagbar ist, Einheit, Einzigkeit. Das spezifische Sprechen, Weiter-Sprechen kommt also nur dem Geiste zu, der es in sich findet wie etwas, das er nur abliest. Damit ist der Etablierung einer reinen Geistsprache das Fundament gelegt. Wort und Sache sind so sehr getrennt, daß die Variabilität des Wortes eine neue Sache formiert. Wir leben danach nicht nur in einer Sprachwelt statt einer Sachenwelt, sondern können auch eine eigene in der Sprache bleibende neue Sprache bilden.<sup>18</sup>

<sup>16</sup> Cusanus, hrsg. von Blumenberg, S. 270.

<sup>17</sup> S. 281.

<sup>18</sup> Wahrscheinlich gehen manche Zeichensprachen wie etwa der Plan des R. Lullus, also vor Cusanus, oder die Universalsprache des J. A. Comenius auf eine totale Deckung von Wort und Sache aus. Das ist gerade das Gegenteil der völligen Trennung, die Cusanus ver-

Das Entscheidende an der Geistspekulation des Cusaners ist, daß der Geist „durch sich selbst Bild Gottes“ ist.<sup>19</sup> Weil Cusanus das Bild als aktive Ähnlichkeit versteht, die aus einer eigenen Potenz lebt<sup>20</sup>, so wird mit dieser Wendung dem Geist eine Fülle zugesprochen, die erst in *ihm* überhaupt entfaltbar und Sprache ist. Der Gott ist für sie die nur noch formale Einheit. Der Geist bekommt so eine Rolle zugesprochen, die es ihm ermöglicht, eine eigene Geistsprache zu schaffen, ohne daß diese nun in ihrer jeweiligen Form ein Abbild einer göttlichen Sprache wäre. Diese Geistsprache kann, aber braucht nicht mehr Maß für das Seiende zu sein, da dieses bereits ähnlich strukturiert ist. Es ist nur ein anderer Ausdruck der „göttlichen Einfaltung“: „Nächst den Bildern kommt dann die Vielheit der Dinge, die die göttliche Einfaltung gleichsam auseinanderfalten; so ist die Zahl die Entfaltung der Einheit, Bewegung Entfaltung der Ruhe, Zeit Entfaltung der Ewigkeit, Zusammensetzung Entfaltung des Einfachen, Zeit Entfaltung der Gegenwart, Größe Entfaltung des Punktes, Bewegung Entfaltung der Ruhe, Ungleichheit Entfaltung der Gleichheit, Verschiedenheit der Identität usf. Daran möge man die bewunderungswürdige Kraft unseres Geistes ermessen.“<sup>21</sup> Der Geist faltet die göttliche Einfaltung nicht auseinander, sondern ist ihr Bild. Neben die Geistsprache tritt eine Natursprache: die Phänomene bekommen zum ersten Male die Rolle, daß sie Ausdruck sein können für dasselbe. In diese beiden Formen, die beide noch einen metaphysischen Charakter haben, zerfällt die Sprachdeutung, die die Kategorienlehre aufgebaut hatte. Beide Formen werden in dieser ihrer Künstlichkeit gesehen, die die natürliche Sprache überfremdet. „So ist die Sprache eine Sache der Kunstfertigkeit, aber aufbauend auf einer Fähigkeit der Natur: daher ist sie bei dem einen noch mehr naturhaft entwickelt als bei einem anderen.“<sup>22</sup>

---

tritt. Zeichensprachen können sowohl aus einer völligen Verengung des ontologischen Verhältnisses entstehen wie auch aus dessen Sprengung.

<sup>19</sup> Vgl. Opus cit. S. 276.

<sup>20</sup> Vgl. Opus cit. S. 277.

<sup>21</sup> Vgl. Opus cit. S. 277.

<sup>22</sup> Opus cit. S. 219.