

Unendliche Schöpfung als Genesis von Bewußtsein

Überlegungen zur Geistphilosophie Giordano Brunos

Von Michael STADLER (München)

Philosophische Texte der Renaissance bieten sich dem Leser in einer sprachlichen Verfaßtheit dar, die eine unmittelbare Entschlüsselung ihrer philosophischen Implikationen nur in seltenen Fällen zuläßt. Grund dafür ist einerseits eine Darstellungsweise des philosophischen Gedankens, die sich sehr stark metaphorischer Sprachbilder bedient; diese können nicht einfach in Begrifflichkeit übersetzt werden, sondern ihre Aussage kann erst über die Rekonstruktion eines Problemkontextes erschlossen werden. Zum anderen ist die in dieser Epoche vorfindliche Begriffssprache weitgehend noch die der Scholastik. Dies aber heißt, daß die neuen Gehalte dieses Philosophierens noch in der Schale alter Begrifflichkeit dargeboten werden. Die daraus erwachsende Diskrepanz von sprachlichem Ausdruck und gedanklichem Inhalt ist in einer Reihe von Forschungsarbeiten thematisiert worden.¹

Konstatiert man, daß die in der Renaissance-Philosophie noch weitgehend herrschende Begrifflichkeit der Scholastik die philosophischen Implikate nicht adäquat zur Darstellung bringen kann – was daraus ersichtlich ist, daß Interpretationen, die der traditionellen Bedeutung der Termini folgen, den Texten oft nur Konfusität und Widersprüchlichkeit zusprechen können – so ist notwendig, die Frage zu stellen, ob nicht der Problemhorizont der Begrifflichkeit neuzeitlicher Philosophie tragfähigere Interpretationshypothesen abzugeben vermag.

Diese Frage kann zumindest in Hinsicht auf die cusanische Philosophie positiv beantwortet werden.² Von hier aus legitimiert sich auch der Versuch, die Philosophie Brunos, da sie wesentliche Momente des cusanischen Denkens übernimmt, von den Fragestellungen neuzeitlichen Philosophierens her zu deuten. Zusätzliches Gewicht gewinnt dieser interpretative Zugriff durch die von der Bruno-Forschung bisher kaum beachtete Tatsache der Bruno-Rezeption Schellings. Das besondere Interesse Schellings an der Philosophie Brunos gilt dem Koinzidenz-Gedanken. Es ist die Einheit von Denken und Sein, von Subjekt und Objekt, die

¹ E. Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance* (1977) 20; H. Rombach, *Substanz, System, Struktur. Die Ontologie des Funktionalismus und der philosophische Hintergrund der modernen Wissenschaft*, Bd. I (1981) 48, 169, 207, 229, 237; K. Jacobi, *Die Methode der cusanischen Philosophie* (1969). Darin Kap. II, 3: *Das neue Denken und die alte Sprache. Diskrepanz zwischen Gedanke und Begriff*, 42–46.

² Auf dem Hintergrund einer detaillierten Analyse der Forschungssituation kommt K. Jacobi zu dem Urteil: „... daß die neuzeitlich orientierten Cusanus-Interpretationen der Eigenart des cusanischen Denkens nähergekommen sind als die an der vorcusanischen Philosophie – besonders der scholastischen – orientierten.“ K. Jacobi, *Die Methode der cusanischen Philosophie*, 226.

Schelling von Bruno in dem 1802 verfaßten, gleichnamigen Dialog einfordern läßt.³ Dies legt nahe, daß Schelling sein eigenes Denken in Affinität zu der ihm bekannten Philosophie Brunos gesehen hat.

Die folgende Untersuchung verfolgt daher auch die Intention, eine Interpretation der Philosophie Brunos zu geben, die erklärbar machen kann, warum Schelling Momente seiner Identitätsphilosophie im Denken Brunos angelegt sehen konnte.

Das wissenschaftliche Interesse an der Philosophie Giordano Brunos ist meist initiiert durch das umfassende Vorhaben, jene ideen- und theoriengeschichtlichen Entwicklungen zu analysieren, die im 15. und 16. Jahrhundert zur kosmologischen Revolution und zur Herausbildung des Weltbildes der neuzeitlichen Naturwissenschaft geführt haben. Der Lorbeer, das neuzeitliche Weltbild in Gang gebracht zu haben, wird jedoch einem Kopernikus oder Galilei in weitaus höherem Maße zugesprochen als dem zeitlich zwischen beiden stehenden Bruno.⁴ In ihm hatte das heliozentrische System des Kopernikus den eifrigsten Verfechter gefunden. Durch ganz Europa ziehend, seit seiner Flucht aus dem Kloster bis zur Verhaftung durch die Inquisition hat Bruno sein Bild eines unendlichen Universums und heliozentrischer Planetensysteme dem geschlossenen, hierarchisch geordneten Kosmos des scholastischen Aristotelismus in provokanter Weise entgegengestellt. Aber gerade dieser missionarische Eifer, mit dem er seine über Kopernikus hinausgehende Einsicht von der Unendlichkeit des Universums verkündet, sowie die spezifische Sprachgewandung seiner Philosophie scheinen bei den meisten seiner Interpreten mehr verbergend für die logische Systematik und innere Konsistenz seines Denkens gewirkt zu haben. Bruno gerät zum „Schwarmgeist“, der den Naturwissenschaftlern wegen seines fehlenden Interesses an empirischen Verfahren zu spekulativ verfährt. Den Philosophen gilt er der metaphorischen Sprache wegen, in der er sein Denken zur Darstellung bringt, oft mehr als Dichter⁵ oder „Dichterphilosoph“⁶ denn als ein mit der nötigen Gedankenstrenge verfahrenender Denker. Er wird daher als „kein besonders guter Philosoph und schlechter Naturwissenschaftler“⁷ eingeschätzt. Dieser mannigfach anklingende Vorwurf weist jedoch ex negativo auf die zentrale Thematik, die sich für Brunos Denken ergibt, hin. Die spezifische Leistung der „Kosmologie“ Brunos ist der Gedanke eines unendlichen Universums. Die Heliozentrik des Kopernikus nahm in dem begrenzten aristotelisch-scholastischen Kosmos einen Rollentausch vor. Die Rolle des zentralen Fixpunktes zur Berechnung der Bewegungsverläufe

³ F. W. J. Schelling, Bruno oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge, in: F. W. J. Schelling, Sämtliche Werke, Bd. 4 (1859) (Nachdr. 1981) 219 (323).

⁴ Siehe H. Rombach, Substanz, System, Struktur. Die Ontologie des Funktionalismus und der philosophische Hintergrund der modernen Wissenschaft, Bd. I (1981) 268 ff.

⁵ Beispielhaft für diese Beurteilung sind: M. Bergfeld, Giordano Bruno (1929) 94, 134; F. Überweg, Grundriß der Geschichte der Philosophie (1924) Bd. III, 50; W. Windelband, Geschichte der Neueren Philosophie (1904) Bd. I, 69.

⁶ Siehe H. Heimsoeth, Das Ethos der Eroiçi furori, in: Kantstudien, Ergänzungshefte 82 (1961) 91.

⁷ A. Koyré, Von der geschlossenen Welt zum unendlichen Universum (1980) 58.

wurde anstatt der Erde der Sonne zugewiesen. Diese von Kopernikus hypothetisch gesetzte Annahme der Heliozentrik sollte vor allem Vereinfachungen bei der Berechnung der Planetenkonstellationen erbringen. Unberührt von der Hypothese des Kopernikus blieb jedoch die Begrenztheit des Universums. Gerade aber unter der Vorausgabe eines geschlossenen Universums stand einer heliozentrischen Erklärung das Phänomen entgegen, daß, obwohl die Erde sich auf einer Kreisbahn um die Sonne bewegt, der Fixsternhimmel für den Beobachter unbewegt bleibt. An ihm müßte die Bewegung der Erde erkennbar werden. Mit dem Gedanken der Unendlichkeit sprengt Bruno die kristallene Schale, in der sich im scholastisch- aristotelischen Kosmos – und auch noch für Kopernikus – die Welt als endliche begrenzt. Damit ist die Voraussetzung geschaffen, die der Heliozentrik entgegenstehende Phänomenalität ihrer scheinbaren Widersprüchlichkeit zu entkleiden: Werden nämlich die Fixsterne in „unendliche“ Entfernung von der Erde gesetzt, kann die Eigenbewegung des Beobachters unbeachtet bleiben. Die Unendlichkeit des Universums ist keine empirisch erfahrbare Größe,⁸ dem Zeugnis der Sinne ist immer Begrenzt, ist immer ein Horizont gegeben. Der horizontlose unendliche Raum ist gedachter Raum. Die Lehre von der Unendlichkeit der Welt muß daher in einer *Idee von Unendlichkeit* gründen. Weltunendlichkeit als kosmologische Hypothese vermag die Widersprüchlichkeit von Phänomenen im Rahmen einer heliozentrischen Erklärung aufzulösen, ist aber weder empirisch gewinnbar noch beweisbar. Die unter der Konsequenz des Unendlichkeitsgedankens entworfene Kosmologie bestimmt die Grenzen oder Grenzenlosigkeit der Welt, ihre Form oder Formlosigkeit nur an der Möglichkeit des menschlichen Geistes, Welt zu denken. Die Kosmologie Brunos ist die Manifestation einer Geistphilosophie. Nur in Verkennung dieses Sachverhaltes mag die Kritik an fehlenden empirischen Verfahren sinnvoll erscheinen. Ihre Begründung kann die Unendlichkeitsidee nur im Denken selbst finden. Sie muß als denknötwendige Idee ausweisbar sein, die in ihrer Folge ebenso die Welt notwendig als unendlich denkbar erscheinen läßt. Der Satz „Ich lehre ein unendliches Universum, die Wirkung der unendlichen göttlichen Macht...“⁹ mit dem Bruno vor dem Inquisitionstribunal in Venedig seine Verteidigungsrede beginnt, impliziert exakt diese Begründungsstruktur. Ein erstes, mit Notwendigkeit gedachtes Prinzip wird als unendliches gedacht. Das unendliche Prinzip würde jedoch durch sein Prinzipiiertes – die Welt – destruiert werden, würde dieses ihm als Endliches entgegengestellt. Die Unbegrenztheit des Unendlichen würde durch seine eigene Hervorbringung begrenzt werden. Dieser Antinomie der Unendlichkeitsspekulation sucht Bruno mit seiner These von der Unendlichkeit der Welt zu entgehen. Stellt man die Kosmologie Brunos in das

⁸ Vgl. Giordano Bruno, *Zwiesgespräche vom unendlichen All und den Welten*, übers. von L. Kühlenbeck (21904) 28 (Zwieg.): „Freilich gibt es keinen Sinn, der das Unendliche anschaut, keinen Sinn, der uns unmittelbar zwänge, darauf zu schließen; denn das Unendliche kann kein Gegenstand der Sinneswahrnehmung sein.“

⁹ Akten des Ketzerverfahrens vor dem Inquisitionsgericht zu Venedig gegen Giordano Bruno, in: *Giordano Bruno, Gesammelte Werke*, Bd. 6, hg. von L. Kühlenbeck (1909).

systematische Gefälle dieses Problemrahmens, so wird die Unendlichkeitsspekulation zum Kernstück seines Philosophierens.

Von dieser zentralen Thematik her ist auch die sprachliche Einkleidung seines Denkens zu beurteilen. Die sprachliche Form, in der sich Brunos Philosophie repräsentiert, ist vielfach dem Vorwurf begrifflicher Unschärfe ausgesetzt. Metaphorische und gleichnishafte Rede in der Philosophie findet weitgehend eine Beurteilung, die in diesen Darstellungsformen Vorstufen rationaler Begrifflichkeit, also Gedanken, die noch nicht ihre exakte begriffliche Form gefunden haben, sieht.¹⁰ Wird dagegen die metaphorische Sprache als Anzeige für das Problem der Darstellbarkeit philosophischen Denkens verstanden, so kann in Metapher und gleichnishafter Rede schwerlich eine mindere Form begreifenden Erfassens gesehen werden, vielmehr kann metaphorische Sprechweise als Form einer Sprachkritik gelten: Kritik an dem eingeschränkten Darstellungsvermögen bloß rationaler Begrifflichkeit. Gleichnis und Metapher als Sprachkritik, die die Grenzen sprachlicher Darstellbarkeit des Denkens anzeigen – diese Funktion der Metapher ist zumeist dort anzutreffen, wo die Frage nach einem Absoluten gestellt ist. Von Platons gleichnishafter Rede von der Sonne als Bild der Idee des Guten über den Neuplatonismus bis zu Nikolaus von Kues steht die gleichnishafte Rede in der Funktion einer Sprachkritik, die auf die Grenzen rationaler Begriffssprache verweist. Eine Funktion, die auch in der metaphorischen Darstellungsweise des philosophischen Gedankens bei Bruno gesehen werden kann, zumindest dort, wo die Unendlichkeitsproblematik zentrales Thema seines Philosophierens ist.

Die Kritik sowohl an der sprachlichen Form, in der Bruno sein Denken präsentiert als auch an seiner „spekulativen Kosmologie“ kann als deutlicher Indikator dafür gelten, daß das Kernstück der Philosophie Brunos, die Unendlichkeitsidee noch weitgehend unaufgeschlüsselt ist. Den Weg zu einer Entschlüsselung eröffnet H. Blumenberg, indem er auf den der Brunischen Kosmologie zugrunde liegenden Gottesbegriff rekurriert.¹¹ Brunos unendliches Universum ist nach Blumenberg Selbsterschöpfung Gottes, d. h. Verwirklichung einer unendlichen Schöpferkraft. In Konsequenz dieser Auskunft kann auch deutlich gezeigt werden, wo die Konfliktpunkte der Philosophie Brunos mit der christlichen Dogmatik liegen. Die Analyse Blumenbergs geht jedoch an entscheidender Stelle nicht weit genug: Es wird nicht nach einem Bewußtseinskonzept gefragt, das die Idee aktueller Unendlichkeit als denknötwendig erkennt. Damit bleibt aber die auf die Neuzeit hinweisende Bedeutung Brunos im philosophischen Sinne unausgewiesen, und rätselhaft muß auch bleiben, warum die Philosophie Brunos auf die Bewußtseinsphilosophie des deutschen Idealismus einen nicht unbeachtlichen Einfluß nehmen konnte.

¹⁰ Vgl. R. Eucken, Über Bilder und Gleichnisse in der Philosophie (1880). In der Verwendung von Gleichnissen und Bildern sieht Eucken die Gefahr entstehen „... daß das Bildliche übermächtig werde und die begriffliche Arbeit geradezu unterdrücke. Das Denken scheint nicht mehr die Kraft zu finden und auch nicht mehr das Interesse zu besitzen, das innerlich Ergriffene bis zur vollendeten Klarheit der Form durchzubilden, und leicht bleibt... die Erkenntnis beim Gleichnis stehen.“ (10)

¹¹ H. Blumenberg, Die Legitimität der Neuzeit (1966) 524ff.

Im folgenden soll mit Schwergewicht auf der Schrift „Von der Ursache, Prinzip und dem Einen“ gezeigt werden, daß die Lehre Brunos von der notwendigen Schöpfung eines unendlichen Universums ein Konzept der Genesis von Bewußtsein impliziert: Ein Bewußtseinskonzept, in dem Schelling die Grundmomente seiner Identitätsphilosophie angelegt sehen konnte.

Der systematische Teil der Schrift „Von der Ursache, dem Prinzip und dem Einen (De la causa, principio et uno)“ hebt an mit der Frage nach der Erkennbarkeit eines ersten Prinzips, mit der Frage nach der Erkennbarkeit Gottes. Thematisiert ist damit das erkenntnisphilosophische Problem, ob es möglich ist, vom Verursachten auf die Ursache zu schließen: „Meint ihr also, derjenige, welcher die von der Ursache und dem Prinzip gesetzten Dinge kennt, kenne auch die Ursachen und das Prinzip selber?“¹² Es ist die Frage nach der Möglichkeit von Wissen gestellt unter der Voraussetzung, daß Wissen als ein Erkennen der Ursachen definiert wird. Wissen setzt so schon immer eine Differenz von Ursache und Verursachtem bzw. von Prinzip und Prinzipiiertem voraus. Die Begründung dieser Wissensstruktur zeigt sich gefährdet, ist ein Schluß vom Verursachten auf die Ursache nicht möglich. Zu klären ist also, in welcher Art von Beziehung Prinzip und Prinzipiiertes, Ursache und Verursachtes zueinander stehen, ob die Beziehung bloß äußerlichen Charakter hat, oder ob das Verursachte eine Ähnlichkeit der Ursache in sich trägt, die ein Wissen von der Ursache erlaubt. Darüber hinaus ist zu klären, in welcher Weise und in welchem Maße von Ähnlichkeit zwischen Ursache und Verursachtem gesprochen werden kann. Die Tradition hat dieses Ähnlichkeitsverhältnis in Bildern auszusagen gesucht, so in der Metapher der Spur oder der Spiegelung – Metaphern, deren sich auch Bruno bedient – sowie im gleichnishaften Bild des kunstschaaffenden Menschen, in dem das Verhältnis von Ursache und Verursachtem als Verhältnis des Künstlers zu seinem Kunstwerk dargestellt ist.

Wird ein infiniter Regreß von Ursachen und Prinzipien ausgeschlossen – so durch die Annahme eines Aktual-Unendlichen als „Grenze“ potentieller Unendlichkeit –, dann stellt sich die Frage nach der Wißbarkeit eines letzten Prinzips, von dem her sich alle weiteren Abfolgen von Ursache- und Wirkungsverhältnissen in ihrer Wißbarkeit begründen. Die Weise, in der ein erstes Prinzip gedacht werden kann, ist zentrales Thema neuplatonischen Philosophierens. Die Schwierigkeit ist, wie einerseits die Transzendenz des Prinzips als dem Denken (νοῦς) jenseitig (ἐπέκεινα) und andererseits seine Wißbarkeit erhalten werden kann. Aus diesem Problemzwang folgen zwei Methoden, in denen Aussagen über das erste Prinzip gemacht werden können, die *via negativa* und die *via affirmativa*. Diese Methodenreflexion des Neuplatonismus findet über den Areopagiten Eingang in die scholastische Lehre von der *analogia entis*, in der der Modus der Ähnlichkeit bzw. Unähnlichkeit Gottes zur Welt bestimmt wird. Über diese traditionelle Vorgabe geht Bruno bereits in der Wahl seiner Begrifflichkeit hinaus. Er redet nämlich nicht von der Ähnlichkeit und Unähnlichkeit des Prinzips zu seinem Prinzipiierten oder

¹² Giordano Bruno, Von der Ursache, dem Prinzip und dem Einen, aus dem Italienischen übers. von A. Lasson, hg. von P. R. Blum (1982) (Causa) 24.

von Identität und Differenz, sondern diese das Denken eines absoluten Prinzips beherrschende Antinomie ist ausgedrückt in der Differenzierung der Begriffe *Prinzip* und *Ursache*. Er legt daher entgegen Aristoteles, der beide Begriffe auch synonym verwendet,¹³ größten Wert auf die exakte Unterscheidung von *Prinzip* und *Ursache*: „Zuweilen wird wohl der eine Ausdruck statt des anderen gebraucht; nichtsdestoweniger ist in strengem Sprachgebrauch nicht jedes, was Prinzip ist, auch Ursache.“¹⁴ *Prinzip* und *Ursache* kennzeichnen ein *Innen-Außen-Verhältnis*: „... verstehe ich euch recht, daß dasjenige als Prinzip gelte, was innerlich zur wesentlichen Erzeugung der Sache beiträgt und in dem Produkt vorhanden bleibt... Ursache dagegen nennt ihr das, was äußerlich zur Hervorbringung des Dinges beiträgt, sein Wesen aber außerhalb der Zusammensetzung hat...“¹⁵ Dem Absoluten kommt es zu, sowohl Ursache als auch Prinzip zu sein: „Wenn wir Gott oberstes Prinzip und wenn wir ihn oberste Ursache nennen, so meinen wir ein- und dieselbe Sache in verschiedener Beziehung.“¹⁶ Das Absolute ist gleichermaßen *außerhalb* und *innerhalb* zu denken, seinem Geschaffenen *transcendent* und *immanent*. Diese gegenläufigen Bestimmungen zeigen die Antinomie auf, in die das Denken gerät, wenn es sich reflexiv dem Einheitsgrund von Denken und Welt zuwendet. In der Differenz der Begriffe *Prinzip* und *Ursache* zentriert sich das Problem der Unendlichkeitsspekulation Brunos: Das Verhältnis des absolut-unendlichen Schöpfers zu seiner Schöpfung, die Bruno selbst notwendig unendlich denkt in Konsequenz seines Axioms,¹⁷ daß einer unendlichen Ursache eine unendliche Wirkung entspricht. Auf diesen Gedankenschritt baut die gesamte Kosmologie Brunos auf. Es ist aber auch jene Überlegung, die der Philosophie Brunos den Pantheismus-Vorwurf eingebracht hat, weil man in ihr eine Einebnung der Differenz zwischen Gott und Welt zu erblicken glaubte.¹⁸ Das systematische Problem ist, wie ein Hervorbringendes zu seinem Hervorgebrachten gedacht werden kann. Die Relation Hervorbringer – Hervorgebrachtes hat seit der Antike ihre Darstellung immer wieder am Kunstschaffen des Menschen gefunden. Bruno greift dieses Analogon kritisch auf: „Denn das All entspringt aus dem Willen oder der Güte desselben (obersten Prinzips); diese ist das Prinzip seines Wirkens und aus ihm geht die Gesamtheit aller Wirkungen hervor. Das gleiche läßt sich bei Kunstwerken beobachten. Wer die Statue sieht, sieht nicht den Bildhauer, wer das Bild der Helena sieht, nicht den Apelles, sondern nur das Produkt seiner Tätigkeit.

¹³ Aristoteles, Met. 1013 a 17. Nachdem Aristoteles aufgezeigt hat, in welcher Weise vom Prinzip (*ἀρχή*) gesprochen werden kann, fährt er fort: ἰσαχῶς δὲ καὶ τὰ αἴτια λέγεται πάντα γὰρ τὰ αἴτια ἀρχαί

¹⁴ Causa 28.

¹⁵ Ebd. Im Gegensatz dazu gibt es für Aristoteles sowohl Prinzipien, die immanent sind, als auch solche, die außerhalb ihres Prinzipiierten sind. Siehe Met. 1013 a 19.

¹⁶ Causa 27.

¹⁷ Siehe Anmerkung 6.

¹⁸ So sieht Dilthey mit dem Denken Brunos die Geschichte des „modernen europäischen Pantheismus“ eröffnet. W. Dilthey, Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation. Gesammelte Schriften, Bd. II (1923) 326ff. Eine Tendenz, Bruno als pantheistischen Philosophen der Immanenz Gottes in der Welt zu deuten, besteht in der italienischen Brunoforschung, vgl. L. Cicuttini, Giordano Bruno (Mailand 1950).

Diese entspringt zwar aus der Größe seines Genies; dennoch ist dies alles nur eine Wirkung der Akzidentien und Beschaffenheiten an der Substanz jenes Mannes, der, was sein Wesen an sich anbetrifft, durchaus unerkant bleibt.¹⁹ Das Gleichnisbild gliedert sich in drei Grundmomente: 1) Der Künstler selbst, sein Wesen. Er trägt das Bild des zu verfertigenden Kunstwerkes in sich. 2) Die hervorbringende Tätigkeit, der Akt des Kunstschaffens. 3) Das aus dem Schaffensprozeß hervorgegangene vollendete Kunstwerk.

Das Gleichnis zeigt sich jedoch in entscheidenden Punkten abweichend vom Schaffensprozeß des absoluten Schöpfers und seiner Schöpfung. Die Defizienz des Gleichnisses gründet in der Art und Weise der Differenzierung der Gleichnis Momente. Das Bild vom schaffenden Künstler unterscheidet den Künstler von seiner Tätigkeit im Gefälle von Substanz und Akzidenz. Das Kunstwerk ist ein endlich Seiendes, selbst ein Begrenztes, Substanz. In Gott dagegen, dem absoluten Schöpfer, kann keine Differenz von Wesen und schaffender Tätigkeit angenommen werden, die als Unterscheidung von Substanz und Akzidenz gedacht ist. In Gott kann nichts Akzidenz sein: „... ich möchte nicht, daß ihr euch einbildet, ich meinte, in Gott gäbe es Akzidentien...“²⁰ Gottes Wesen ist die Tätigkeit des Schaffens. Damit wird der Verständnisrahmen sichtbar, in dem das Verhältnis Hervorbringendes – Hervorgebrachtes gefaßt wird. Es ist das Verhältnis eines hervorbringenden Aktes, eines schaffenden Aktes zu seiner Hervorbringung bzw. zu seiner Schöpfung. Aber auch das Produkt dieser Tätigkeit kann nicht analog dem Gleichnis als endliches Kunstwerk, als begrenzte Substanz verstanden werden, denn die Welt ist zumindest nicht endlich wißbar, sie ist für den menschlichen Geist eine unendliche Größe, weil sie nicht zu Ende gewußt werden kann. Dieser Defizienz des Wissens entspricht die reale Unendlichkeit des Universums:²¹ „Weil wir dies Universum, dessen Substanz und hauptsächlichlicher Inhalt so schwer zu begreifen ist, nicht einmal vollständig übersehen, so erkennen wir das oberste Prinzip und die oberste Ursache aus ihrer Wirkung noch weit weniger, als Apelles aus den von ihm geformten Gestalten erkannt werden kann: Denn diese können wir ganz übersehen und Teil für Teil prüfen, aber nicht so das große und unendliche Werk der göttlichen Macht.“²² Die Korrektur des Gleichnisbildes zeigt, daß es in der Relation Schöpfer – Schöpfung für Bruno nicht darum geht, das Verhältnis von Substanzen zueinander zu bestimmen, sondern um das Verhältnis einer schaffenden Bewegung zu ihrem Gegenstand als dem Inhalt ihres Tuns. Das unendliche Universum als Produkt eines Schaffensaktes setzt diesen selbst als unendlich voraus. Es ist der Gedanke der Subjektivität, der in der kritischen Einschränkung der Kunst-Analogie deutlich zum Vorschein tritt. In Konsequenz dieses Gedankens ist die Bestimmung des Begriffs der Ursache zu stellen. Ursache ist Bewegung. Der Schaffensakt ist Ursache seiner Hervorbringungen.

¹⁹ Causa 25. ²⁰ Ebd.

²¹ Zum Verhältnis von ens rationis zu ens realis in der Philosophie Brunos s. P. R. Blum, Aristoteles bei Giordano Bruno (1980) 26ff.

²² Causa 29.

Die Behandlung des Begriffs der Ursache mündet in die Materie-Form-Spekulation. Bruno greift dabei begrifflich auf die aristotelisch-scholastische Lehre von den vier Gründen des Seins zurück.²³ „... was die Ursachen anbetrifft, so möchte ich zunächst von der ersten bewirkenden Ursache, von der Formursache, welche, wie ihr sagt, mit der bewirkenden verbunden ist, demnächst von der Zweckursache hören...“²⁴ Diese traditionelle Vorlage erfährt in den Darlegungen Brunos eine gänzliche Umdeutung.²⁵ Ursache ist als Tätigkeit, als wirkende Kraft aufgefaßt, sie ist *causa efficiens* und wird bezeichnet als Kraft, die die Materie formt: „Wir nennen sie (die Weltseele, die ihrerseits als *causa efficiens* bezeichnet wird) den inneren Künstler, weil sie die Materie formt und von innen heraus gestaltet...“²⁶ Ursache als Form ist verstanden als formende Bewegung, als Akt der Formgebung. *Causa formalis*, *causa efficiens* und *causa finalis* kennzeichnen allein die Strukturmomente des formgebenden Aktes. Dieser strukturiert sich in ein Vermögenselement (*causa formalis*) – jeder Akt ist immer Verwirklichung möglicher Form, die als vorgängiger Modus vorausgesetzt ist: „Deshalb muß diese Vernunft, welche das Vermögen hat, alle Gattungen hervorzubringen und sie in so herrlichem Aufbau aus dem Vermögen der Materie zur Wirklichkeit hervorzulocken, notwendig schon vorher alle in bestimmtem formalem Begriff in sich haben. Ohne sie könnte das Wirkende ebensowenig zu seiner Tätigkeit gelangen wie es dem Bildhauer möglich ist, verschiedene Statuen auszuführen, ohne vorher verschiedene Gestalten eronnen zu haben.“²⁷ Ein Akt kann aber auch nicht als unbestimmte, ziellose Bewegung gedacht werden, sondern er ist in seiner Konkretheit durch seine Zielgerichtetheit bestimmt. Die *causa finalis* als Ziel des Aktes ist diesem im Denken vorgängig: „Der Zweck und die Endursache, welche sich die Bewirkende vorsetzt, ist die Vollkommenheit des Universums, und diese besteht darin, daß in den verschiedenen Teilen der Materie alle Formen aktuelle Existenz haben.“²⁸

Die *causa efficiens* schließlich zeigt die Akthaftigkeit selbst an und fordert als Wirkendes ein zu Wirkendes, die Materie. Beachtet man, daß diese Aktstruktur aufgewiesen ist als Wirkkraft der Weltseele, so zeigt dies an, daß es sich um eine Geistbewegung handelt. Diese Geistbewegung ist unendliche Bewegung. Der Vermögensehorizont aller formgebenden Akte, die *causa formalis* ist potentiell unendlich. Die gedachte Verwirklichung aller möglichen Akte ist die *causa finalis*; als „Vollendung“ ist sie die Aktualisierung unendlich möglicher Formen. Die Momente *causa finalis* und *causa formalis* sind im Sinne von Denkvoraussetzungen der *causa efficiens* vorgängig. Diesen drei Momenten ist nun nicht – der aristotelischen Vorlage entsprechend – als vierter Seinsgrund die *causa materialis* zugeord-

²³ Aristoteles, Physik 198 a.

²⁴ Causa 28.

²⁵ Im Gegensatz dazu W. Beierwaltes, der hier keine so entscheidende Abweichung von der aristotelischen Vorlage sieht: W. Beierwaltes, Identität und Differenz (1980) 180.

²⁶ Causa 30.

²⁷ Ebd. 31 f.

²⁸ Ebd. 32.

net, vielmehr entsprechen den drei Momenten des Formaktes drei Momente des Materie-Begriffs. Dies bedeutet, die aristotelische *causa materialis* wird durch einen Materie-Begriff ersetzt, der in seiner Komplexität über den bloßen Substrat-Aspekt hinausgeht.

Bruno unterscheidet zunächst zwei Bedeutungen, Materie als Vermögen und Materie als Substrat: „Jedenfalls kann das Prinzip, welches man Materie nennt, auf zwei Weisen betrachtet werden: erstens als Vermögen, zweitens als Substrat.“²⁹ Zu beachten ist, daß der Substrat-Gedanke auch als Vermögen in passiver Hinsicht gekennzeichnet wird, als solcher wird er weiter unterschieden in absolutes und relatives Substrat: „... das Vermögen, in passivem Sinne gefaßt – wenn es auch nicht gerade allzeit passiv ist –, kann entweder im relativen oder im absoluten Sinne betrachtet werden“.³⁰ Es ergeben sich so folglich drei Momente des Materie-Begriffs: die Materie als absolutes Substrat, die Materie als Vermögen und die Materie als relatives Substrat.

Als Substrat aller Bestimmungen ist die absolute Materie gänzlich bestimmungslos wie die aristotelische *materia prima*, aber als Substrat unendlicher Bestimmungen ist sie im Gegensatz zur aristotelischen *materia prima* unendlich gedacht. Sie muß als Bestimmbares immer schon das sein, was ein potentiell unendlicher Bestimmungsakt zu bestimmen vermag. Dieser Unendlichkeitscharakter läßt es nicht mehr zu, Materie im Gegensatz zur Form, zur Wirklichkeit zu denken: Sie ist mit der Wirklichkeit im Unendlichen identisch. Dieses Materie-Verständnis ergibt sich aus dem Verständnis der Form als potentiell unendlicher Subjektivität. Form ist als Akt, als potentiell unendliche Geistbewegung verstanden. Als bloße Bewegung gedacht, trägt dieser Akt keine Identität in sich. So ist es Funktion des korrelierenden Materie-Momentes, Identitätspunkt der potentiell unendlichen Bewegung zu sein. Als solcher ist er das vorausgesetzt Formbare der unendlichen Möglichkeit, als deren identisches Substrat die absolute Materie fungiert. Sie ist im Modus aktueller Unendlichkeit gedacht, die keinen Gegensatz zur unendlichen Potentialität des Formaktes darstellt. Unendliche Materie ist schon immer alles das, was unendliche Formmöglichkeit erreichen kann. Sie ist identisch bzw. koinzidiert mit der *causa finalis*, die unter dem Formaspekt diesen aktual-unendlichen Seinsmodus kennzeichnet, der seiner wahren Seinsweise entsprechend nicht die Differenz von Form und Materie an sich trägt. Nur aufgrund dieses absoluten Voraussetzungscharakters wird der Evidenzanspruch erklärbar, den Bruno an die so verstandene Materie stellt – wer die Notwendigkeit dieser Voraussetzung nicht einsieht, muß „verjagt werden“.³¹

In einem weiteren Sinne ist Materie verstanden als unendliches Vermögen. In einem unendlichen Vermögen – wobei hier nicht aktuelle Unendlichkeit gemeint ist – sind die Potenzen des Formen-Könnens, die Potentialität des Aktes (*causa formalis*) und des Geformt-Werden-Könnens ungetrennt. Das bedeutet, *facere* und *fieri* koinzidieren. Die Materie als Sein-Können (*posse-esse*) ist gedacht als

²⁹ Ebd. 66.

³⁰ Ebd.

³¹ Ebd. 56.

identisches Vermögen von Formgebungsakt und formbarem Substrat: „Wenn daher das Vermögen zu machen, hervorzubringen, zu schaffen immer gewesen ist, so ist auch das Vermögen, gemacht, hervorgebracht und geschaffen zu werden, immer vorhanden gewesen. Denn das eine Vermögen impliziert das andere, ich will sagen, es setzt, selbst als seiend gesetzt, notwendig das andere mit.“³² Im unendlichen Vermögen fallen alle Vermögen zusammen. Das unendliche Vermögen ist jedoch nicht das absolute Vermögen, das mit der absoluten Wirklichkeit koinzidiert, wie es der cusanische Begriff des *possest* ausdrückt: „Denn die absolute Möglichkeit, vermöge derer, das was wirklich ist, sein kann, ist nicht früher als die Wirklichkeit und nicht im geringsten später als sie, und das Sein-Können ist deshalb zusammen mit dem wirklichen Sein...“³³ Das unendliche Vermögen als Sein-Können setzt die absolute Wirklichkeit, die identisch zu denken ist mit der absoluten Möglichkeit, voraus. Die endliche Aktualisierung des Sein-Könnens ist das Auseintreten dieses identischen Vermögens in die Momente seiner Aktualisierung – *causa efficiens* und *materia* als relatives Substrat. Dieser Prozeß bedeutet kein Erlöschen des vorgängigen Vermögens, das aufgrund seines Unendlichkeitscharakters unausschöpfbar ist: „Mögen sie immerhin sein, was sie sein können, so können sie doch vielleicht auch nicht sein und sicher etwas anderes oder auf andere Weise sein als sie sind. Denn kein anderes Ding ist alles das, was es sein kann.“³⁴ Das vorgängige Vermögen kann aber ebenso seinsmäßig nicht abgetrennt von seinen Aktualisierungen (*contractiones*) gedacht werden: „Und ebenso ist auch das Vermögen immer auf eine Wirklichkeit beschränkt, weil es immer nur ein spezifisches und besonderes Dasein hat...“³⁵ Dies hieße nämlich, Akt und Potenz unvermittelt gegenüberzustellen, was der Vorwurf gegen die aristotelische Akt-Potenz-Spekulation ist.³⁶ Die Verbindung von unendlichem Vermögen und verendlichender Aktualisierung besteht in der gleichzeitigen Innen- und Außenrelation, wie sie durch die Differenz der Begriffe *Ursache* und *Prinzip* angezeigt ist. Das unendliche Vermögen ist inneres Prinzip seiner Aktualisierung. Die Verendlichungen des unendlichen Vermögens gewinnen so selbst Unendlichkeitscharakter. Das „Endlich-Seiende“ wird zum Unendlich-Endlichen. Die unendliche

³² Ebd. 66.

³³ Ebd. 67.

³⁴ Ebd., vgl. 69.

³⁵ Ebd. 67.

³⁶ Die Kritik an der aristotelischen Materie-Form-Konzeption richtet sich vor allem gegen die dem Widerspruchsprinzip folgende Trennung von Materie und Form, von Akt und Potenz, denn in Konsequenz dieser Separierung beider Momente gerät die Materie zu bloßem Vermögen und entbehrt als *materia prima* so jeglicher Wirklichkeit. *Causa* 90: „Warum nimmst du, o Fürst der Peripatetiker, lieber an, daß die Materie nichts sei, weil sie keine Wirklichkeit habe...?“ 93, 94: „Wollt ihr, daß ich euch noch mehr sage, und euch zeige, in welchen Abgrund von Absurdität Aristoteles geraten ist? Er behauptet, die Materie sei dem Vermögen nach. Fragt ihr ihn also, wann sie in Wirklichkeit sein werde. Der große Haufe wird mit ihm selbst antworten: Wenn sie die Form haben wird. Nun fahre fort und frage weiter: Was ist denn das, was nun sein Sein neu bekommen hat? Sie werden sich selber zum Trotz antworten: Das Zusammengesetzte und nicht die Materie; ... Nun denn, wie könnt ihr dem die Möglichkeit zuschreiben, was niemals in Wirklichkeit sein oder Wirklichkeit haben wird?“

Potentialität bleibt in jedem Schritt der aktualen Formgebung erhalten. Unendliches Vermögen darf aber auch nicht als bloßes Vermögen gedacht werden, als Prinzip im Sinne Brunos ist es immer schon in seinen Aktualisierungen und so selbst aktual. Unendliches Vermögen ist wirklich im Seienden wie ein Apriori und ist als Ursache vom Seienden getrennt wie ein Apriori qua Denken von seinem durch es Begründeten unterschieden ist.

Das Verständnis der Materie als relatives Substrat scheint zunächst am ehesten der traditionellen aristotelisch-scholastischen Konzeption zu entsprechen, es ist die im konkreten schon immer geformte Materie, Materie, die als Einzelnes in der Weise des Zugleich mit der Form ihr Vorkommen hat. Das Verhältnis von Materie und Form ist bei Bruno aber dadurch ein anderes, daß die Form als *causa efficiens* und ihr korrelierendes Substrat aus einer übergeordneten Einheit – der Materie als Vermögen (*posse esse*), die mit der *causa formalis* koindiziert – hervorgehen als Ausdifferenzierung dieser Einheit. Materie und Form sind nicht Prinzipien, die in ihrem Zusammentreten Seiendes konstituieren, sondern Differenzmomente einer Einheit, ihr Verhältnis zueinander ist nicht Ausdruck eines Prinzipiendualismus.

Die drei Momente der Geistbewegung – *causa finalis*, *causa formalis* sowie die *causa efficiens* – kennzeichnen ebenso wie die ihnen entsprechenden Momente des Materie-Begriffs Materie als absolutes Substrat, Materie als Vermögen und Materie als relatives Substrat drei Weisen des Seins. Diese sind: 1) Unendliche Wirklichkeit, 2) Unendliche Möglichkeit, 3) Unendliche Endlichkeit. Auch in der Unterscheidung von göttlicher, allgemeiner und einzelner Vernunft³⁷ repräsentiert sich diese modale Ordnung. Die Begriffe Materie und Form, Potenz, Akt, aber auch andere können in diesen Modi ausgesagt werden und gewinnen dadurch unterschiedliche Bedeutung. Von einer Ordnung der Seinsmodi muß gesprochen werden, weil es sich nicht um eine kategoriale Einteilung des Seienden handelt, sondern um Modifikationen eines unendlichen ur-einen Seins. Vielheit und Veränderung werden so zur Bestimmung an einem Identischen: „Aber ihr werdet mir sagen: Warum verändern sich denn die Dinge? Warum wird die geordnete Materie in immer andere Formen gezwängt? Ich antworte, daß alle Veränderungen nicht ein anderes Sein, sondern nur eine Art zu sein anstrebt.“³⁸ Entscheidend für das Verständnis dieser Modalordnung ist die cusanische Lehre vom Ineinsfall der Gegensätze.³⁹ In der Schrift „De possesset“ lehrt Cusanus die Koinzidenz von

³⁷ Ebd. 31: „Es gibt drei Arten der Vernunft: die göttliche Vernunft, welche alles ist; die besprochene Vernunft der Welt, welche alles macht; die Vernunft der einzelnen Dinge, welche alles wird.“

³⁸ Ebd. 100, vgl. 101: „... denn da jedes Ding in die Einheit und Identität einmündet, d. h. ein und dasselbe wird, so erlangt es die Eigenschaft des Absoluten, nicht des Relativen. In dem einen Unendlichen, Unbeweglichen, d. h. der Substanz, dem Wesen, findet sich die Vielheit, die Zahl; diese aber als Modus...“ Vgl. 104: „Alles daher, was Verschiedenheit von Gattungen Arten, was Unterschiede, Eigentümlichkeiten bewirkt; alles was im Entstehen, Vergehen, in Veränderung und Wechsel existiert, ist nicht Wesen, nicht Sein, sondern Umstand und Bestimmung an Wesen und Sein; dieses aber ist ein Einiges, Unendliches, unbewegliches Substrat, Materie, Leben, Seele, Wahres und Gutes.“

³⁹ Im folgenden werden die Schriften des Cusanus zitiert nach der Ausgabe: Nikolaus von Kues, Philosophisch-theologische Schriften, hg. von L. Gabriel, 3 Bde. (1964ff.) und der dreibändigen Pariser Ausgabe von 1514.

Möglichkeit und Wirklichkeit im Unendlichen.⁴⁰ Das Wort *possest* als Verknüpfung von Können (*posse*) und Ist (*est*) stellt auf sprachlicher Ebene diesen Sachverhalt dar. „... das Können ist, das heißt, daß das Können sei. Und weil das, was ist, wirklich ist, ist das Können soweit Sein als das Können wirkliches Sein ist. Nennen wir es also Können-Ist. In ihm ist wahrlich alles zusammengefaltet, und gemäß menschlichen Begreifens ist es ein hinreichender Name Gottes.“⁴¹ Der Zusammenfall von Möglichkeit und Wirklichkeit ist als aktuelle Unendlichkeit, als die Wirklichkeit gedacht, die der potentiellen Unendlichkeit denknotwendig vorausgeht. Diese Notwendigkeit ergibt sich daraus, daß potentielle Unendlichkeit negativ von dem Gedanken ihrer nicht erreichbaren Aktualisierung her definiert ist. So erweist sich aktuelle Unendlichkeit als im Denken potentieller Unendlichkeit mitgedachte Voraussetzung. Aktuelle und potentielle Unendlichkeit können nicht im Sinne sich gegenseitig begrenzender Größen verstanden werden. Nichts kann außerhalb der unendlichen Wirklichkeit gedacht werden, ihr kann kein eigenständiges Seiendes entgegengestellt werden. Jedes andere Sein würde den Charakter aktueller Unendlichkeit des Absoluten destruieren. Alle Vielheit kann daher nur als Modifikation der einen unendlichen Wirklichkeit verstanden werden. Das Können-Sein (*posse-esse*), die unendliche Potentialität stellt daher einen Modus der *explicatio* ihrer vorgängigen Wirklichkeit, dem *possest* dar. Cusanus verwendet beide Begriffe: *posse-esse* und *possest*. Bruno dagegen verwendet nur den Begriff *posse-esse*, denkt aber die absolute Wirklichkeit ebenso dem *posse-esse* vorgängig. Diese Strukturgleichheit kommt in folgenden Textabschnitten deutlich zum Ausdruck: (Cusanus, De possest) „Ich spreche in absoluten und ganz allgemeinen Ausdrücken; so, als ob ich sagte: da Möglichkeit und Wirklichkeit in Gott dasselbe sind, ist Gott alles das als Wirklichkeit, von dem das Sein-Können verwirklicht werden kann. Denn nichts kann sein, was Gott nicht als Wirklichkeit ist. Das sieht jeder, der darauf achtet, daß die absolute Wirklichkeit mit der Möglichkeit zusammenfällt. Anders aber steht es mit der Sonne. Obwohl die Sonne als Wirklichkeit das ist, was sie ist, ist sie dennoch nicht das, was sie sein kann, denn sie kann anders sein als sie wirklich ist... es ist sicher, daß kein Geschöpf als Wirklichkeit das ist, was es sein kann...“⁴²

(Bruno, De causa) „Solchergestalt ist das ein höchstes Wesen, in welchem Wirklichkeit und Vermögen ungeschieden sind, welches auf absolute Weise alles sein kann und alles das ist, was es sein kann, in unentfalteter Weise ein Einiges, Unermeßliches, Unendliches, was alles Sein umfaßt.“⁴³ „In den Erscheinungen der Natur sehen wir ferner nichts, das etwas anderes wäre als das, was es in Wirklichkeit ist, vermöge derer es das ist, was es sein kann, um überhaupt eine bestimmte Art von Wirklichkeit zu haben; dennoch ist es auch in diesem seinem einzigen spezifischen Sein niemals alles das, was ein beliebiges besonderes Ding sein kann. Da ist die Sonne. Sie ist nicht alles, was die Sonne sein kann.“⁴⁴

⁴⁰ Trialogus de possest (Poss.) Schr. II, 275 f.; PI 175 r.

⁴¹ Ebd. 285; PI 176 r.

⁴² Poss. Schr. II, 277; PI 175 r.

⁴³ Causa 105.

⁴⁴ Ebd. 69.

Bruno wendet den Koinzidenz-Gedanken auch auf die potentielle Unendlichkeit an. Er versteht sie als Zusammenfall des Formens und Geformtwerdens im Vermögen: „So ist kein Ding, von dem man das Sein aussagt, wovon man nicht auch das Sein-Können aussage, und das passive Vermögen entspricht so gänzlich dem aktiven Vermögen, daß keines irgendwie ohne das andere ist.“⁴⁵ Der dritte Seinsmodus ist das Auseinandertreten, die Differenzierung des unendlichen Vermögens in seine Verendlichkeiten als Akt des Formens und seines Substrates. Es würde dem Begriff des unendlichen Vermögens widersprechen, als bestimmtes Vermögen von einer seiner Verwirklichungen begrenzt oder geschmälert zu werden, auch nicht in der Differenzierung als aktives und passives Vermögen. Unendliches Vermögen kann von seinen Verendlichkeiten nicht abgetrennt gedacht werden im Sinne eines selbständig Seienden. Die Einheit von unendlicher Potentialität und Endlichkeit versucht Bruno im Begriff des *Universums* zu fassen. Dieser zentrale Begriff ist aber ebenso wie z. B. Materie und Form mit der Schwierigkeit behaftet, nicht immer im gleichen Modus ausgesagt zu werden. So wird insbesondere zu Beginn des 5. Dialoges der Schrift „Von der Ursache, dem Prinzip und dem Einen“ vom Universum im Modus seines absoluten Seins gehandelt. Daher werden dem Universum die Prädikate unendlicher Wirklichkeit zugesprochen: Unbegrenztheit durch ein anderes Sein – nichts ist außerhalb seiner.⁴⁶ Es ist ein Größtes, Kleinstes etc.⁴⁷ Innere Indifferenziertheit, weder in Form, Materie⁴⁸ noch in Teil und Ganzes.⁴⁹ Jede zeitliche⁵⁰ und räumliche Differenz ist ausgeschlossen, in ihm koinzidieren Mittelpunkt und Peripherie.⁵¹ Hier wird das Universum seinem Prinzip entsprechend ausgesagt, denn das Prinzip des Universums ist die aktuelle Unendlichkeit: „Daher wird es ebenso ein erstes Prinzip des Universums geben, welches man gleichfalls ebensowenig mit dem Unterschiede der Form und Materie behaftet denken muß, und welches man aus

⁴⁵ Ebd. 66.

⁴⁶ Ebd. 100: „Ferner umfaßt das Universum alles Sein gänzlich; denn außerhalb und über dem unendlichen Sein ist überhaupt nichts, da es kein Außen und kein Jenseits für dasselbe gibt.“

⁴⁷ Ebd. 111: „Da seht ihr, daß nicht nur das Größte und das Kleinste in einem Sein zusammentreffen, wie wir öfters ausgeführt haben, sondern auch im Größten und im Kleinsten die Gegensätze eins und ununterschieden werden.“

⁴⁸ Ebd. 98: „... es ist Form, doch so, daß es nicht Form ist, es ist so Materie, daß es nicht Materie ist; ... denn es ist alles ununterschieden und deshalb ist es Eines; das Universum ist Eines.“

⁴⁹ Ebd. 98: „Denn wenn du von einem Teil des Unendlichen sprechen willst, so mußst du ihn unendlich nennen; wenn er unendlich ist, so kommt er mit dem Ganzen in einem Sein zusammen: mithin ist das Universum ein Einiges, Unendliches, Unteilbares.“

⁵⁰ Ebd. 98: „... und deshalb ist in der unendlichen Dauer die Stunde nicht vom Tage, der Tag nicht vom Jahr, das Jahr nicht vom Jahrhundert, das Jahrhundert vom Moment verschieden; denn die Augenblicke und die Stunden haben nicht mehr Sein als die Jahrhunderte, und jene haben zur Ewigkeit kein geringeres Verhältnis als diese.“

⁵¹ Ebd. 100: „Wenn der Punkt nicht vom Körper, der Mittelpunkt nicht vom Umfang, das Endliche nicht vom Unendlichen, das Größte nicht vom Kleinsten verschieden ist: so können wir mit Sicherheit behaupten, daß das Universum ganz Zentrum oder das Zentrum des Universums überall ist, und daß der Kreis nicht in irgendeinem Teile, sofern derselbe vom Mittelpunkt verschieden ist, sondern vielmehr, daß er überall ist; aber ein Mittelpunkt als etwas von jenem verschiedenes ist nicht vorhanden.“ Vgl. de docta ignorantia II, Schr. I, 390f.; PI 21r.

der Analogie mit dem vorher Genannten als absolutes Vermögen und absolute Wirklichkeit erschließen kann.“⁵² Diese unterschiedliche Verwendungsweise des Begriffs *Universum* ist auch Grund für den Vorwurf, bei Bruno sei die Differenz von Gott und Welt eingeebnet. Oder zumindest scheint sich hier ein Widerspruch aufzutun,⁵³ denn an anderer Stelle wird sehr wohl eine Differenz von Schöpfer und Geschöpf ausgesagt, z. B. als Differenz von Urbild und Abbild. Das *Universum* ist Ebenbild der absoluten Wirklichkeit: „Deshalb ist das *Universum* nur ein Schatten der Urwirklichkeit und des Urvermögens; und insofern ist in ihm Vermögen und Wirklichkeit nicht absolut dasselbe, weil keiner seiner Teile alles das ist, was er sein kann. In dem besonderen oben bezeichneten Sinne ferner ist das *Universum* alles das, was es sein kann auf eine explizite, zerstreute, unterschiedene Weise; sein Prinzip dagegen ist eben dies in einheitlicher und unterschiedsloser Weise, weil es alles in allem und eins und dasselbe als das schlechthin Einfache ohne Unterschied und Bestimmtheit ist.“⁵⁴ Vom systematischen Standpunkt her gesehen liegen die Schwierigkeiten des *Universum*-Begriffs in dem Verhältnis der Seinsmodi zueinander. Dieses Verhältnis ist in der Begrifflichkeit von *Ursache* und *Prinzip* gefaßt. Bevor wir uns diesen Begriffen zuwenden, gilt es noch, das *Universum* als Einheit unendlicher Möglichkeit und endlicher Wirklichkeit zu betrachten. Bruno formuliert diesen Zusammenhang folgendermaßen: „Da seht ihr also, wie alle Dinge im *Universum* sind und das *Universum* in allen Dingen ist, wir in ihm, es in uns...“⁵⁵ Die unendliche Möglichkeit ist „im“ Konkreten. Darin besteht ihr Wirklichsein. Das Konkrete trägt damit das unendliche Vermögen seines Anders-Sein-Könnens an sich, das auch durch sämtliche folgende Verwirklichungen keine Einschränkungen seiner unendlichen Potentialität erfährt. – Das aktual Unendliche kennt keine Annäherungswerte.⁵⁶ Das *Universum* ist Vermögen und Wirklichkeit, Welt und Horizont unendlicher Welten. Seine Verwirklichung ist nicht absolute, sondern „spezifische“ Wirklichkeit: „Jenes Ebenbild der Urwirklichkeit und des Urvermögens ist in spezifischer Wirklichkeit alles das, was es seinem spezifischen Vermögen nach ist.“⁵⁷ Die Unendlichkeit des *Universums* verbleibt in der Möglichkeit. Diese ist unabgetrennt von ihren Verendlichen,⁵⁸ das „Endliche“ wird so selbst zum Unendlich-Endlichen. Endlichkeit im strengen Sinne ist so nicht mehr denkbar.

⁵² Causa 72.

⁵³ Kann diese Widersprüchlichkeit nicht aufgelöst werden, so kommt man nicht umhin, Bruno eine ständig schwankende Haltung und Inkonsistenz seines Denkens zu konstatieren, wie etwa H. Heimsoeth, wenn er formuliert: „... der Pantheismus steht in seinem Werke immer vor der Tür und wird er manchmal auch sehr schroff verwiesen, so tritt er dafür doch ein anderes Mal ganz unverhüllt hervor.“ H. Heimsoeth, Die sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik (1981) 78.

⁵⁴ Causa 68; vgl. 72ff.

⁵⁵ Ebd. 101.

⁵⁶ Ebd. 98f.

⁵⁷ Ebd. 72.

⁵⁸ Dieser Zusammenhang gilt auch für den Raumgedanken. Der unendliche Raum als posse-esse seiner Kontraktionen in Körperlichkeit kann daher nie als leerer Raum, als Vakuum gedacht werden. Vgl. W. Gent, Philosophie des Raumes und der Zeit. Historische, kritische und analytische Untersuchungen (1926) 86.

Das Universum ist das Ganze, das in seinen Teilen ist und jeder Teil „ist“ das Ganze, allerdings jeweils auf besondere Weise. Teil und Ganzes sind hier nicht als Gegenstandskategorien verstanden, in denen das Ganze allein die vollständige Summe seiner Teile ist. Teil und Ganzes stellen vielmehr ein relationales Bedingungsgefüge dar, das den Zusammenhang der Seinsmodi als denknöwendigen ausweist, und so aufzeigt, wie in jedem Modus der andere bereits mitgedacht ist.

Bruno denkt potentielle Unendlichkeit nicht als bloß aller Bestimmung immer entzogener unbestimmter Rest, sondern als Wirklichkeit, d. h. als wesenhaftes Strukturmoment schöpferischer Geistbewegung. Es ist die Strukturierung einer endlosen Geistbewegung, die in der modalen Differenziertheit des Universums ihren Ausdruck findet. Geist ist in seiner Aktualität, in seiner Konkretion Welt, die jedoch nicht zu Ende gedacht werden kann, der keine endliche Form als endgültige Grenze gegeben werden kann. Die Unendlichkeit des Universums folgt aus der Unendlichkeitsstruktur, die das Denken sich selbst zuspricht. Unter dem Begriff „Universum“ verhandelt Bruno die Struktur von Geist, Geist aber, der begrifflich nicht in Abgrenzung und Entgegensetzung zu Welt sich definiert, sondern der immer schon Welt, Universum ist.

In dem Dialog „Zwiegespräch vom Unendlichen All und den Welten“ wird der die Philosophie Brunos vertretende Philotheo aufgefordert, die provokante These von der Unendlichkeit des Universums zu beweisen. Dieser Beweis wird in erster Linie auf folgende Weise erbracht, daß der Dialoggegner seinerseits zuerst die Endlichkeit der Welt beweisen soll: „Elpino: Wie sollte es möglich sein, daß das All unendlich wäre? Philotheo: Umgekehrt, wie sollte es möglich sein, daß das All endlich wäre? Elpino: Meint ihr, daß seine Unendlichkeit sich beweisen läßt? Philotheo: Meint ihr, daß seine Endlichkeit sich beweisen läßt?“⁵⁹ Folgt man dem Dialog, so liegt der Beweis für die Unendlichkeit des Universums vor allem im Scheitern des Aufweises seiner Endlichkeit. Der Beweis der Endlosigkeit des Universums besteht darin: Dem Universum kann in begründeter Weise kein Ende, keine Grenze zugeschrieben werden. So äußert denn auch Philotheo: „... und ich bin überzeugt, daß... niemand... auch nur einen halbwahrscheinlichen Beweis dafür aufstellen (wird), daß dieses... Universum einen Rand und eine Grenze habe...“⁶⁰ Im Bereich des sinnlichen Sehens ist eine bestimmte Horizontlinie ebensowenig notwendige Grenze des Sehfeldes wie die als Kugelform gedachte Gestalt der Welt. Diese Argumentationsstrategie mag wenig überzeugend erscheinen, versteht man sie als Beweis für die Beschaffenheit eines „objektiven Universums“. Es ist der Begriff der Grenze selber, der als Relationsbegriff immer ein Innerhalb und Außerhalb, ein Diesseits und Jenseits impliziert. Jede Grenzziehung schafft ein Jenseits, ein Außerhalb, grenzt etwas aus. Das Ausgegrenzte kann nicht als bloßes Nichts gedacht werden, dies würde das korrelierende Eingegrenzte aller

⁵⁹ Zwieg. 27. Die gleiche Argumentationsstrategie wird wiederholt bei Hinzutreten eines neuen Dialogteilnehmers (vgl. 185).

⁶⁰ Giordano Bruno, Das Aschermittwochsmal, übers. von L. Kuhlenbeck (1904) 99.

Bestimmtheit entziehen. In diesem Sinne verweist Bruno auf jene Beispiele, die seit der Antike dazu dienen,⁶¹ die Frage nach der Weltgrenze zu erörtern, mit dem Ergebnis, daß Welt nicht „im“ Nichts gedacht werden kann, sie wäre sonst selbst nicht. „Dann wird der dritte Grund aus der Vorstellung hergeleitet, daß die Welt in keinem Raume sei; denn daraus würde unausweichlich folgen, daß sie kein Sein hätte.“⁶² Die Weltgrenze ist für Bruno die Grenzrelation, in der die konkreten Akte des Welt Denkens zu der endlosen Möglichkeit des Welt Denkens stehen. Es ist die Grenzrelation einer modalen Differenz von Denkwirklichkeit und der in ihr verschränkten endlosen Denkmöglichkeit. Eine Notwendigkeitsstruktur, die zur Annahme eines unendlichen Universums zwingt, ergibt sich allein dann, wenn der Beweisgang auf den Unendlichkeitscharakter eines welt denkenden Geistes zielt. Der Gedanke der Unendlichkeit der Welt verweist so auf ein Konzept von Vernunft und Selbstbewußtsein der Vernunft:⁶³ Es kann keine Grenze des Universums angegeben werden, weil das Denken von Welt – und Denken ist für Bruno immer Denken von Welt – keine Grenze in sich findet. D. h. das Denken erkennt sich selbst als unendlich, wenn es eine unendliche Welt denkt. Ein durch Sphären begrenztes Universum stellt daher eine Begrenzung, Fesselung des Geistes, seines unendlichen Vermögens dar. Mit dem Erkennen seines Unendlichkeitscharakters entgrenzt der Geist die endliche Welt. Diesen Zusammenhang formuliert Bruno in emphatischer Weise in der gegen die Aristoteliker gerichteten Schrift „Acrotismus seu rationes articulorum physicorum“: „... daher mag es erlaubt sein, den Geist in seinem Vermögen zu betrachten, ins Unermeßliche zu fliegen, und zwar aus einem engen Kerker heraus, in dem er seit jeher festgehalten wird und aus dem er wie durch Spalten und Ritzen die stumpfe Sehkraft seiner Augen noch auf die entferntesten Sterne zu richten versucht. Der Gepflogenheit gemäß waren die Schwingen dieses Vermögens gleichsam mit dem Messer träger Leichtgläubigkeit gestutzt... Jetzt durchdringt er den Raum, der so viele und große Welten umfaßt; er tritt ein in ein Unendliches...“⁶⁴

Geht man davon aus, daß Brunos Philosophie mit der Rede vom unendlichen Schöpfer und dem unendlichen Universum eine Theorie des Schaffensaktes darstellt, so ist ihr Gegenstand die Relation: Schaffender Ursprung und Geschaffenes, aber nicht als Relation zwischen zwei durch eine Seinsdifferenz Getrennte, sondern der Schaffensakt selbst ist die Relation. Sie besteht in der Differenz ihrer Momente.

Die Differenz der Momente des schaffenden Aktes, d. h. seine Modifikation sind in einem *Innen-* und *Außenverhältnis* gedacht, wie aus der Differenzierung der Begriffe *Prinzip* und *Ursache* ersichtlich wurde. Innen und Außen bringen eine Modaldifferenz zum Ausdruck. Die Innen-Außen-Relation ist daher nicht zu

⁶¹ Zwiig. 30.

⁶² Ebd. 6.

⁶³ Vgl. E. Cassirer, Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit, Bd. I, 280f.

⁶⁴ Acrotismus seu rationes articulorum physicorum, übers. von S. Otto, in: S. Otto, Renaissance und frühe Neuzeit (1984) 332.

verstehen als Verhältnis eines Inneren zu einem Äußeren, da es sich nicht um die Beziehung Seiender zueinander handelt. Innen und Außen bedeuten auch nicht die Beziehung eines Seins auf etwas, das nicht es selbst ist, ebenso nicht die Beziehung von separaten Teilen eines Identischen. Es ist vielmehr die Charakterisierung einer Bewegung von innen nach außen. Die Bewegung ist das Aktual-Werden eines Denkmöglichen. Die aktualen Formen – so Bruno – sind „in“ der Materie enthalten, im Prozeß der Aktualisierung entläßt sie sie aus ihrem „Schoße“.⁶⁵ Materie ist hier verstanden als Sein-Können, als endlose Möglichkeit; ihr folgt erst Materie als relatives Substrat, die durch eine bestimmte Form begrenzt ist. Diese Bewegung einer *explicatio* bedeutet keine Bewegung von Innen nach Außen in Analogie zu einer Ortsbewegung, die ein Verlassen des Innen bedeuten würde – zwar entäußert sich das Innen, aber es wird nun Innen eines Äußeren. Dadurch ist die Verbindung von Sein und Sein-Können gewährleistet – qua Differenz ist aber erst Wirkliches als Bestimmtes, denn vor der Differenz ist es im Sein-Können ein Unbestimmtes. Innen und Außen sind keine logischen Begriffe wie Identität und Differenz, Einheit und Andersheit, mit denen insbesondere in der neuplatonischen Tradition die Bewegung des sich selbst denkenden Geistes begrifflich gefaßt wurde. Innen und Außen verweisen auf den Bereich des Räumlichen und des Sehens im Raum. Sie konnotieren so einen sinnlichen Vorstellungsgehalt, der in einer bloß logischen Begrifflichkeit verlorengeht. Sie können deshalb nicht auf eine nur logische Bedeutungsebene reduziert werden. Es ist deshalb nicht zufällig, daß Bruno im 4. Dialog die Entäußerung des Sein-Könnens in Körperlichkeit vornehmlich als Erklärungsmodell heranzieht. Die Materie „kontrahiert“⁶⁶ sich zu den körperlichen Formen, sie „treibt“⁶⁷ die Ausdehnung aus ihrem Schoße hervor. Die Modaldifferenz von Möglichkeit und Wirklichkeit wird zum Unterschied der Dimension, die Verwirklichung des Sein-Könnens wird zur Abfolge von Dimensionalität bzw. zur Erzeugung von Dimensionalität. Dadurch erweist sich die Schaffensakt-Theorie Brunos in ursächlicher Weise mit seinem Denken von Raum verbunden. Brunos Lehre von der Unendlichkeit des Universums gründet voraussetzungshaft in einer Theorie des unendlichen Raumes. Der Raum als unendlicher Raum ist die Bedingung, das Sein-Können der in ihm seienden Welten: „... die Unendlichkeit des Weltalls ergebe sich aus der Fassungskraft und Möglichkeit des unendlichen Raumes sowie aus der Möglichkeit und Annehmbarkeit der Existenz unzähliger solcher Welten...“⁶⁸ Dies zeigt schon, daß Raum hier nicht abstraktiv oder als aristotelischer Ortsraum gedacht wird, sondern eine apriorische Größe ist.⁶⁹ „Apriorisch“ kann allerdings nicht im Sinne des Kantischen Raumapriori als reine Anschauung verstanden werden.⁷⁰ Der Raum als „unendlicher“ verweist

⁶⁵ Causa 87 u. 90.

⁶⁶ Ebd. 84.

⁶⁷ Ebd. 87.

⁶⁸ Zwiég. 39.

⁶⁹ Zur Differenz zum aristotelischen Raumdenken, s. P. R. Blum, Aristoteles bei Giordano Bruno, 288 ff.

⁷⁰ I. Kant, KrV B 323.

nämlich auf ein Moment des Denkens, das dem apriorischen Raum als der Form unmittelbaren Anschauens nicht zugeordnet ist. Der geschauter Raum ist endlicher Raum. Die Form der Anschauung ist zwar Form aller, also unendlich möglicher Wahrnehmungsakte. Daraus resultiert jedoch nicht der Begriff des unendlichen Raumes. Der unendliche Raum wird in der Wahrnehmung nicht als unendlich gesehen. Raum ist durch den dem Sehakt einwohnenden Horizont begrenzt. Der unendliche Raum ist nicht der Raum des Sehens, sondern „Raum des Denkens“ – der gesehene Raum ist endlich, begrenzt. Unendlich ist das Vermögen des menschlichen Geistes, die Dimensionalität über jede neue, durch das aktuelle Sehen gegebene Begrenztheit hinauszudenken. Dieses unendliche Vermögen des „Raumdenken-Könnens“ ist Strukturgesetz menschlichen Geistes. So kann Bruno formulieren: Der Verstand wird „genötigt“⁷¹ Raum auf Raum zu denken. Die Unendlichkeit des Raumes folgt nicht abstraktiv aus seiner endlosen Aneinanderreihung endlicher Räume, sondern der Unendlichkeitsbegriff ist apriorisch jeder Fortschreibung des Endlichen ins Unendliche bereits vorausgesetzt. In der Philosophie Brunos ist unendlicher Raum nicht die Anschauungsform der Wirklichkeit in sinnlicher Erscheinung, sondern ist Erfassungsweise des vorgängigen Prinzips, der unendlichen Wirklichkeit, die alles ist, was sein kann. Das Erfasste ist die Darstellung der aktuellen Unendlichkeit als „unendlicher Raum“. Es ist die Weise, in der der menschliche Geist das Unendliche erfassen kann – er ist dieses Erfassen – und sein Erfassen ist die Erzeugung unendlichen Raumes. So kann der Raum als notwendiges unendliches Spiegelbild des göttlichen Antlitzes bezeichnet werden: „Daher muß notwendig dem unzugänglichen göttlichen Angesicht auch ein unendliches Spiegelbild entsprechen, in welchem sich unzählige Welten als unzählige Glieder befinden... Zur Aufnahme dieser unzähligen Weltkörper ist ein unendlicher Raum erforderlich.“⁷²

Der menschliche Geist kann seinem Denkvermögen entsprechend Aktual-Unendliches nur in Verschränktheit als „unendlichen Raum“ denken. Damit ist die Vermögensleistung menschlicher Vernunft entscheidend charakterisiert: Dem Vernunftbegriff ist ursächlich Dimensionalität, d. h. ein Anschauungsmoment zugeeignet. Hier liegt der Grund für die begriffliche Parallelität von Form und Materie auf jeder modalen Ebene. Brunos Schaffensakttheorie – seine Lehre von der Notwendigkeit einer unendlichen Schöpfung – ist der Prozeß des sich selbst als unendlich erkennenden Geistes. Der Schaffensakt ist ein sich selbst Erkennen des Unendlichen. Der menschliche Geist ist das zu sich selbst in Differenz gesetzte Unendliche, das sich im Modus der Dimensionalität erkennt und so Raum und Welt schafft.

Diese Schaffensakttheorie beruht auf einem Konzept welthaften Bewußtseins, das es rekonstruktiv zu skizzieren gilt. Als Zirkelpunkt für eine solche Rekonstruktion hat der Gedanke aktueller Unendlichkeit zu gelten, da Brunos Schaffens-

⁷¹ Zwieg. 164.

⁷² Ebd. 36. Zur Bedeutung der Spiegelmetaphorik in Brunos Werk s. S. Otto, Renaissance und frühe Neuzeit (1984) 305 ff.

akttheorie nur in Konsequenz dieser Idee verstanden werden kann. Ihr muß die Evidenz einer *praesuppositio absoluta* zukommen. Im Rahmen einer Bewußtseinstheorie heißt dies: Unendlichkeit muß in primärer Weise konstitutiv sein für Bewußtsein. Konstitutiv für Bewußtsein ist die Differenz von Wissen und Gewußtem, die es selbst ist. Diese Differenz ist unendlich. Das Bewußtsein erfaßt sich in seiner Andersheit als unendliches. Nur so kann es sich als different und identisch begreifen. – Identisch qua Sein, different qua Modus. Als Unendliches ist es aber auch Bewußtsein, das nicht als Ich-Bewußtsein zu denken ist, welches im Gegensatz zur Welt seine Definition findet. Brunos Schaffensakttheorie ist Akt der Selbstschöpfung von „Welt-Bewußtsein“. Unter dieser Hypothese läßt sich der Evidenzanspruch, mit dem die Lehre vom unendlichen Schaffensakt vorgetragen wird, systematisch einholen. Für Bruno fungiert die Unendlichkeitsidee als Konstitutivum für Bewußtsein. Dieser Sachverhalt kann nicht nur rekonstruktiv als systematisch notwendige Voraussetzung seiner Schaffensakttheorie erhoben werden, sondern findet sich auch an anderer Stelle in weit direkterer Weise thematisiert.

In den „Eroici furori“ wird der Aktaeon-Mythos erzählt.⁷³ Für die philosophische Entschlüsselung dieses Mythos gibt Bruno selbst Hinweise, die keinen Zweifel aufkommen lassen können, für welches philosophische Problemthema dieser Mythos Metapher sein soll: Für die Modifikationen des Denkens im Zuge der Unendlichkeitsspekulation. Aktaeon ist die Vernunft, die zur Schau der Gottheit d. h. der Unendlichkeit vorangetrieben wird: „Aktaeon bedeutet die Vernunft, die sich auf der Jagd nach der göttlichen Weisheit, auf der Pirsch nach der göttlichen Schönheit befindet.“⁷⁴ Aktaeon entkoppelt seine Hunde und bricht zur Jagd auf. Er wird, nachdem er die Schönheit der badenden Göttin geschaut hat, selbst zum gejagten Wild und Beute seiner eigenen Hunde. – Soweit der inhaltliche Kern des Mythos. Die systematische Mitte des Gleichnisses ist das Sehen der Schönheit der Göttin. Diese „Schau“ verwandelt den Jäger Aktaeon zum Gejagten. Es ist die Wahrheit, der Aktaeon ansichtig wird, denn in der Metapher des Sehens ist Wahrheit Schönheit, Sehen im Sinne von Schauen ist aber auch eine Metapher für Unvermitteltheit, für Evidenz. Diese evident erschaute Wahrheit ist Diana, die Göttin der Jagd. – Der Jäger Aktaeon ist des Prinzips des Jagens einsichtig geworden, eine Einsicht, die den Jäger zum Wild verwandelt, ihn selbst zum Gejagten macht. Das Unendliche kann aber nicht direkt, d. h. seiner Wesenheit entsprechend geschaut werden, sondern das Erkennen des Unendlichen ist nur im Gleichnis möglich. So wird auch die göttliche Schönheit und Wahrheit im Flusse

⁷³ Eine ausführliche Interpretation des Aktaeon-Mythos gibt W. Beierwaltes: Aktaeon. Zu einem mythologischen Symbol Giordano Brunos, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 32 (1978). Beierwaltes sieht den Aktaeon-Mythos insbesondere durch den neuplatonischen „Aufstiegs-Gedanken“ inspiriert. Siehe auch D. Bremer, Antikes Denken im neuzeitlichen Bewußtsein. Dargestellt an der Entwicklung des Welt- und Menschenbildes bei Giordano Bruno, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 34 (1980).

⁷⁴ Giordano Bruno, *Eroici furori*. Zwiegespräche vom Helden und Schwärmer. Gesammelte Werke, Bd. 5, ins Deutsche übertragen und hg. von L. Kuhlenbeck (1907) 70.

badend erkannt. Das bedeutet, wie Bruno selbst ausführt, sie wird spiegelbildlich erkannt: „In der klaren Flut‘, d. h. im Spiegel des Gleichnisses...“⁷⁵ Die Spiegelmetaphorik kennzeichnet ein reflexives Moment, sie deutet ein Selbst-Sehen an. Es ist die Vernunft, die sich selbst sieht. Es ist der Akt des Denkens, der den Gedanken der Unendlichkeit als ihm Einwohnendes erschaut. Denn die „Verwandlung“ des Aktaeon ist ein Erkennen, daß die Gottheit nicht außerhalb seiner ist, sondern in ihm selbst: „So wird Aktaeon, der mit seinen Gedanken, seinen Hunden das Gute, die Weisheit, die Schönheit, die stolze Nymphe außerhalb seiner selbst suchte, sobald er ihrer wirklich ansichtig wird, ‚außer sich‘ durch so große Schönheit, verliert sich selbst und wird zur Beute, sieht sich verwandelt in das, was er suchte und wird sich bewußt, daß er selber die von seinen Hunden, von seinen Gedanken ersehnte Beute war, daß er die Gottheit, die er in sich selber zusammengezogen (contrahiert) hatte, gar nicht außerhalb seiner selbst zu suchen hatte.“⁷⁶

Der Geist erkennt sich selbst im Modus der Unendlichkeit. In diesem Modus begreift er sich als Prinzip seiner Akte, die er ist. Dieser Modus ist in seinem wahren Sein nicht zu begreifen – die diskursiven Gedankenhunde zerstückeln ihn. Er ist nur zu begreifen in seinen Werken und Entäußerungen, und als solche begreift sich die „jagende“ d. h. akthafte Vernunft.

Der Aktaeon-Mythos stellt die Selbstreflexion der Vernunft auf ihren Grund dar. Reflexion setzt Bewußtsein voraus. Sie ist nicht die Genesis von Bewußtsein – sie ist Methode, das immer schon Vorausgesetzte zu erfragen, indem sie sich selbst als die Darstellung dieses Prozesses begreift. Der Mythos bringt als Jagd-Metapher diesen Methodenaspekt durch sich selbst zum Ausdruck. Seit Platon haben Jagdmetaphern in der Philosophie als Anzeige für Methodenüberlegungen zu gelten.⁷⁷ Methode ist das Nach-gehen (μετιέναι), Verfolgen einer Spur von etwas, dessen man noch nicht selbst ansichtig geworden ist. Die Fährte, der die Hunde Aktaeons folgen, führt den Jäger zur Gottheit, die nicht außerhalb seiner ist – die er selbst ist –, so war er sich auch selbst Spur und Fährte. So führt die Jagd ihn zurück zum tatsächlichen Ausgangspunkt seines Jagens – zu dem Prinzip des Jagens bzw. des Denkens, d. h. des Bewußtseins. Das Erjagte kann jedoch im Ergreifen nicht festgehalten werden, es wird zerstückelt, getötet – damit ist das Unendliche Bewußtsein, Denken, Welt geworden.

In seinem Aufsatz „Die Exposition des Weltproblems bei Giordano Bruno“ zieht Eugen Fink mit Blick auf die Schrift „Von der Ursache, dem Prinzip und dem

⁷⁵ *Eroici furori* 70.

⁷⁶ Ebd. 71.

⁷⁷ C. J. Classen, *Untersuchungen zu Platons Jagdbildern* (1960). Classen zeigt an einer Fülle von Beispielen, daß die Jagdmetapher bei Platon eine ausgesprochene Methodenmetapher ist. Dieser Methodencharakter der Jagdmetapher ist auch besonders in der Schrift *De venatione sapientiae* von Nikolaus von Kues zu beobachten. Dazu M. Stadler, *Rekonstruktion einer Philosophie der Ungegenständlichkeit. Zur Struktur des Cusanischen Denkens* (1983) 88ff.

Einen“ folgendes Resümee:⁷⁸ „Die Schrift ergibt kein Resultat, kein ‚tableau du monde‘, kein Systemaufriß, keine Architektur der Welt, keine prinzipielle Topologie des Seins, wohl aber einen denkerischen Durchgang durch ein Problem – und hinterläßt uns viele offene, irritierende Fragen.“⁷⁹ Dieser Beurteilung ist nach dem Ergebnis unserer Untersuchungen zuzustimmen, wenn sie feststellt, daß Bruno kein „tableau du monde“ oder „Architektur der Welt“ erarbeitet und damit meint, daß Brunos Lehre vom unendlichen Universum keine Kosmologie als objektive Ordnung des Universums erstellt. Damit ist die Auffassung vom „Kosmologen“ Bruno, die so nachhaltig den Blick auf sein spekulatives Denken verstellt hat, zurückgewiesen. Einen Denker von spekulativem Rang will auch E. Fink in Bruno sehen, denn für ihn ist die Schrift „Von der Ursache, dem Prinzip und dem Einen“ „immer noch von hoher aktueller Bedeutung als ein spekulativer Text“.⁸⁰ Diese Einschätzung kann aber schwerlich aufrechterhalten oder gar eingeholt werden, wenn in den Dialogen kein „Systemaufriß“, sondern lediglich ein „Durchgang“ durch ein Problem festzustellen ist, der „viele offene und irritierende Fragen“ hinterläßt.

Hiergegen sind die Ergebnisse unserer Untersuchung zu stellen: Brunos Philosophie ist Geistmetaphysik. Unter diesem Titel lassen sich die systematischen Grundthemen seines Denkens erfassen und aufeinander beziehen. Geist soll als Bewegung, als schaffende Bewegung gedacht werden, nicht das Verhältnis zwischen Schöpfer und Geschöpf ist das Thema, sondern der Schaffensakt selbst. Die Konsequenz daraus ist, daß Schöpfer und Geschöpf nunmehr als Momente eines identischen Aktes gedacht werden. Schöpfer und Geschöpf stehen so in keiner Fremdheitsrelation mehr, die eine unaufhebbare Differenz von Schöpfer und Geschöpf anzeigt als Gegensatz von Unendlichkeit und Endlichkeit, sondern in einem Verhältnis der Selbstrelation. Selbstrelation, gedacht auf dem Hintergrund einer Schaffensakttheorie, heißt Selbstschöpfung. Der weitere zentrale Gedanke in Brunos Philosophie ist die Unendlichkeitsidee. Der Selbstschöpfungsprozeß als geistiger Akt entgrenzt Geist zu endlos möglichen Vollzügen. Diese endlos möglichen Vollzüge bedürfen eines Aktual-Unendlichen als Identitätspunkt, der als solcher Konstitutivum unendlicher Prozeßhaftigkeit ist. Wird in diesen systematischen Rahmen die Begrifflichkeit Brunos eingetragen – wogegen sich die von der Tradition her gegebenen Begriffsbedeutungen oft sträuben –, so ergibt sich eine erstaunliche Konsistenz in Brunos Denken, die ganz und gar nicht zum Bilde des unsystematisch und oft nur emotional argumentierenden „Dichterphilosophen“ passen will. Damit vermag aber unsere Interpretation den Ansatz einer schlüssigen Erklärung dafür zu geben, warum mit Schelling ein Philosoph des in Systemen denkenden deutschen Idealismus entscheidende Strukturmomente seiner „Identitätsphilosophie“ in den von Jacobi angefertigten Auszügen der Schrift „Von der Ursache, dem Prinzip und dem Einen“ angelegt sehen konnte. Dies wird einsich-

⁷⁸ E. Fink, Die Exposition des Weltproblems bei Giordano Bruno, in: Der Idealismus und seine Gegenwart. Festschrift für W. Marx, hg. von U. Guzzoni, B. Rang, L. Sipp (1976).

⁷⁹ Ebd. 131.

⁸⁰ Ebd. 127.

tig, besetzt man in Brunos System der Modalstufen die parallelen Momente Form und Materie mit der neuzeitlichen Begrifflichkeit von Subjekt und Objekt.⁸¹ Hier ist die Einheit von Subjekt und Objekt im Absoluten auf absolute Weise und in der Vernunft auf relative Weise gedacht. Bruno bedient sich nicht der Terminologie neuzeitlichen Philosophierens, daher muß eine solche Übertragung von Begriffen fragwürdig erscheinen. Aber ebenso fragwürdig muß bleiben, ob die von Bruno verwandte traditionelle Terminologie – sei sie aristotelisch-scholastischen oder neuplatonischen Ursprungs – sein Denken adäquat zur Darstellung zu bringen vermag. Eine um die Konsistenz und innere Logik von Denkstrukturen bemühte Rekonstruktion der Philosophie Brunos muß dies verneinen.

⁸¹ Auf den systematischen Zusammenhang zwischen Unendlichkeitsspekulation und Bewußtseinsphilosophie bei Bruno hat bereits E. Cassirer hingewiesen: „Wir erfassen vielmehr das Unendliche mit dem gleichen Organ, mit dem wir auch unser eigenes geistiges Sein und Wesen erfassen: das Prinzip seiner Erkenntnis ist nirgends anders als im Prinzip des Ich, im Prinzip des Selbstbewußtseins zu suchen... In diesem Akt, in dem sich das Ich seiner eigenen inneren Freiheit versichert, ersteht ihm, gleichsam als Gegenpol dieser seiner intellektuellen Selbstanschauung, die Anschauung vom unendlichen Universum. Das Wissen vom Subjekt und das vom Objekt sind hier unlöslich ineinander verwoben.“ E. Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance* (51963) 198 f.