

Unendlichkeit

HENNING TESCHKE

Einleitung

Die »Umkehrung des Platonismus« bedingt spätestens seit Nietzsche das Programm der modernen Philosophie und ihren Nachruf auf die alte. Immanenz gegen Transzendenz, Differenz gegen Identität, Funktion gegen Substanz, Existenz gegen Essenz, Singuläres gegen Universelles, Kontingenz gegen Notwendigkeit, Oberfläche gegen Tiefe, Sprachspiele gegen Wahrheit, Erscheinung gegen Wesen, Vielheit gegen Einheit, Schein gegen Sein, Simulakrum gegen Abbild und Urbild. Eine Neubestimmung dieser Dualitäten kann nicht heißen, die Hierarchie innerhalb der Begriffspaare beizubehalten und nur die leitenden Prinzipien auszutauschen. Nicht die Entmachtung der Ideen bewirkt die Rehabilitation der Physis, sondern die Preisgabe ihrer spiegelbildlichen, homologen Relation. Analog gilt für das Verhältnis von Oberfläche und Tiefe, dass jener nicht die absoluten Vollmachten zuzusprechen sind, die dieser aberkannt wurden.

PLURALE O
(2001), 159–192

Es ist der Begriff der Kraft, durch den die Begriffe Oberfläche und Unendlichkeit eine erste gemeinsame Dimension gewinnen. Folgt man der Dialektik der Kraft in Hegels PHÄNOMENOLOGIE DES GEISTES, so ist jede Kraft mehr als ihre Äußerung, da jede Kraft ein innerer Überschuss über die zur Ursache gehörenden Wirkung ist. Zugänglich für die Beobachtung wird immer nur die Ursache, nicht die Kraft, deren Fürsichsein sich in der Unbestimmtheit dessen, worin

sie sich äußern mag, zum Ausdruck bringt. Hegel läßt damit dem Bewußtsein keine Möglichkeit mehr, das Substanzielle der Phänomene räumlich zu erfassen. Die gesamte Wirklichkeit wird von dem bewegt, was Raum einnimmt, ohne ihn zu erfüllen: von Kräften – der Trägheit, des Drucks, des Gewichts, der Anziehung, des Lichts, der Schwerkraft, des Keims –, deren Dynamik zum konstitutiven Element des Empirischen wird. Vom Glauben an die Gegebenheit und Abgeschlossenheit von Dingen und Personen, von der Beruhigung an Form und Fassade des Gegenständlichen bleibt nichts mehr übrig, sobald deren Oberfläche als Schauseite der sie bevölkernden Kräfte erkannt wird. Weil die dingkonstituierenden und räumlichen Momente, obzwar in der Anschauung untrennbar, dennoch nicht identisch sind, dringt in das Verhältnis des Körpers zu seiner Grenze etwas zweifach Unbegrenztes ein, das sämtliche Eigenschaften (Oberflächenbeschaffenheit, Härtegrad, Gewicht, Farbe, Klanglichkeit) in seine permanente Veränderlichkeit hineinzieht. Einmal, insofern die Grenze die äußere Umschlagszone bildet, an der sich alle möglichen Austauschprozesse des Körpers mit seiner Umgebung vollziehen, zum zweiten als infiniter, indefiniter Zustand des Körpers selbst, was seiner Präsenz den Charakter bloßer Vorhandenheit nimmt und ihm seine Unendlichkeit zurückgibt.

Nichts anderes als diese Indeterminationen der sichtbaren Oberfläche machen ihre Unendlichkeit aus, die zum letzten Regulativ der Metaphysik aufsteigt, sobald sie als das erste Problem der Wahrnehmung erkannt wird. Bevor es in den Ordnungsmustern des Gegenständlichen stillgestellt wird, verbindet sich alles Wirkliche mit einem Exzeß an Gegenwart. Es braucht einen Tag, um die Geschichte einer Sekunde zu schreiben, und ein Jahr, um die Geschichte einer Minute zu schreiben, und ein Leben, um die Geschichte einer Stunde zu schreiben. Und eine Ewigkeit, um die Geschichte eines Tages zu schreiben, und eine andere Ewigkeit, um die Geschichte des winzigsten Details zu schreiben.¹ Alles Endliche hat Unendliches, das Unerschöpfliche der Schöpfung in sich, was sich im Bewußtsein als Gegenwart eines Abwesenden spiegelt. Nicht, weil wir unsere Sinne nicht überall haben oder die physischen Dinge nur aspekthaft, perspektivisch verkürzt in die Wahrnehmung treten: das Ungenügen am Gegebenen, die Präsenz eines eklatanten Mangels ist meta-

¹ Vgl. Péguy
1909, 240

physisch, denn es betrifft das Unendliche, das sich in jedem Augenblick erklärt und doch nicht erklärt und dem Geist etwas von seiner metaphysischen Natur verrät. Sehen Sie den Glanz des Steins dort in drei Meter Tiefe am Grund des ägäischen Meeres und seine Verabredung mit der Sonne, besser sichtbar für sie, als sie für ihn? Das bronzegrüne Wasser, das aus der schwimmenden Luft ein Stück Blau herausbrach? Den Schritt im Sand, den die Wellen nach jedem Schlag wieder zum ersten machen? Den Himmel, jetzt in der Dämmerung, wenn er sich langsam von der Erde ablöst? Sichtbar, spürbar, außer sich, unnahbar, der Stein so alt wie die Welt an diesem Abend und so ungreifbar wie sie. Nur die Lektionen des Lichts geben das Maß, das dem Auge etwas von der Maßlosigkeit des Sichtbaren aufdeckt.

Die nachfolgenden Ausführungen zum Begriff der Unendlichkeit summieren sich nicht. Als geregelte Variationen, als freie Fügungen einer ausgegliederten Mitte unterstehen sie keiner Einheit, die ihre Zusammenfassung bereits vorgängig leitet, so wenig wie sie Resultate zu bieten haben. Nur eine Spielregel: Um den *Grand ouvert* der Oberfläche zu gewinnen, ist der höchste Trumpf schnell aus der Hand zu geben.

1. Unendlichkeit: Begriff und Bedürfnis

Unendlichkeit gehört zu den Begriffen, die von der Erfahrung prinzipiell nicht erfüllt werden können. Der Status eines Begriffs, der ohne Realreferenz bleibt, ist deshalb nicht einfach problematisch oder aporetisch. Wenn das unter einem Begriff Gedachte mit dem Denken kollidiert, zugleich aber von ihm nicht zu lassen ist, weil einzig das Unbegreifliche über den Absolutismus des Wirklichen hinausgeht, erweist sich Unendlichkeit als ein metaphysisches Prinzip. Über weite Zeiträume fällt die Geschichte der Philosophie mit jener der Metaphysik zusammen, doch je mehr es auf die Gegenwart zugeht, desto unaufhaltsamer verliert sie ihre Gegenstände, bis ihr Sein oder Nichtsein schließlich selbst auf dem Spiel steht. An ihren griechischen Ursprüngen galt Metaphysik als *prima philosophia*, heute ist der Versuch, aus reinem Denken das Absolute oder die Konstitution des Seins und der Erkenntnis zu bestimmen, längst selbst in die geschichtlichen Ergebnisse dieser Analyse so verwickelt, dass inzwi-

schen bereits die bloße Behandlung metaphysischer Fragen als Metaphysik gilt, die, was ihren Sachgehalt betrifft, zum Traditionsgut herabgesunken, zum Residuum des noch Unwiderlegten oder zu bloßer Wünschbarkeit zusammengeschrumpft sind. Der Engel, der die Welt trägt, hat seine Last abgeworfen und überläßt dem Menschen und ihm allein die Rechte und Pflichten am Fundament ihres Baus. Mit der Umkehrung des Zugangs zur Wirklichkeit nimmt die Metaphysik eine Gestalt an, die sie mit der Theologie teilt: klein und häßlich zu sein und sich ohnehin nicht mehr blicken lassen zu dürfen.²

² Vgl. Benjamin
1980, 693

Dabei hatte eben die Spekulation über die Unendlichkeit des nicht mehr geozentrischen Weltalls, die metaphysisch begann, solange sie physikalisch nicht zu beweisen war, evident gemacht, was sich mit dem Augenschein so schlecht vertrug: dass die Sonne morgens auf- und abends untergeht, ist eine Sinnestäuschung, die das Gegenteil besagt über das, was tatsächlich geschieht. Das Mißtrauen gegen die Sphäre des Wahrnehmbaren und die Ungläubigkeit gegen die Gültigkeit des Augenscheins benennen den zentralen Impuls, erfahrungs-transzendent zu denken, sollen die kontrafaktischen Bedeutungen der Philosophie etwas mit der Erkenntnis von Wahrheit zu tun haben, statt sich auf die Registratur des Wirklichen zu beschränken. Nie hat das Selbstverständliche ausgereicht, und nirgendwo anders als hier, in diesem Verhältnis des Denkens zum Bedürfnis, liegt seine Not und seine Größe. Metaphysik ist diejenige Form der Philosophie, deren Objekte Begriffe sind, Unendlichkeit etwa. In der auszugweisen Rekonstruktion der Vergangenheit dieses Begriffs soll deutlich werden, wie sein Bezug auf Raum, Zeit, Kosmos, Gott und Subjekt ebensoviele konzeptuelle Ebenen errichtet, die, noch bevor sie Systeme gliedern, Dimensionen abstecken, auf denen Unendlichkeit transformiert, neu verteilt und neu erfunden wird. Nur dadurch, dass sie permanent verändert wird, überlebt sie die Bedingungen ihrer Geltung. Die an wenigen Knotenpunkten seiner Entwicklung dargestellte Geschichte dieses Begriffs hinterläßt schließlich all die Fragen, auf die die Distinktionen von Endlichem und Unendlichem, intensiver und extensiver Unendlichkeit, privativem und absolutem Unendlichem, Teilungs- und Beziehungsunendlichem, unendlicher Ursache und unendlicher Wirkung die ungereimten

Antworten waren. Und doch hat dies alles nicht ausgereicht, um die Frage nach dem Unendlichem zu erledigen. Denn Denken hat keine Gewissheiten, erst recht keine Urteile zu bieten, nur Probleme und Staunen, die ins Offene stellen, weil es niemand im Ernst bei sich aushält.

2. Der geschlossene Weltraum der Antike

In der vorsokratischen Philosophie begegnet das »apeiron«, »das ohne Grenzen« bei Anaximander in der Verhältnisbestimmung von Einheit und Vielheit. Das apeiron wirkt als polymorphe Potentialität, als der Gestaltungsfähigkeit und Masse nach unendliche Materie, aus der alle dimensionierte Realität hervorgeht. »Anfang und Ursprung der seienden Dinge ist das apeiron (das Grenzenlos-Unbestimmbare). Woraus aber das Werden ist den seienden Dingen, in das hinein geschieht auch ihr Vergehen nach der Schuldigkeit, denn sie zahlen einander gerechte Strafe und Buße für ihre Ungerechtigkeit nach der Zeit Anordnung.«³ Der Ursprung des Vielfältigen, aber Abgegrenzten, aus dem absolut Ununterscheidbaren, rein Bestimmungslosen kennzeichnet auch den Chaos-Begriff der Hesiodschen Theogonie. An der uranfänglichen Ungestalt des Seins setzt die Arbeit der Begriffe an, die Linien im Chaos ziehen, Differenzen aussondern, Identitäten festhalten, Konsistenzen zuweisen und so überhaupt Chaos von Ordnung unterscheidbar machen, mit dem Anspruch systematischer Erfassung des Seins zuerst bei Platon und Aristoteles. Bei ihnen büßt das apeiron die Bedeutung des »Unbestimmten« ein und reduziert sich auf das »Unendliche«. Dabei erfährt der Begriff eine Transformation. Ordnung erfordert Begrenzung, die Grenze konstituiert jedes Etwas allererst in seinem Dasein, weshalb das apeiron als ein Bedürftiges erscheint, dem es an Begrenzung fehlt und das einer Form bedarf. Diese Bestimmungen finden sich bei Aristoteles zur Charakterisierung der sogenannten ersten Materie. Neben dem Dualismus von Möglichkeit und Wirklichkeit, Substanz und Akzidenz liefert die aristotelische Philosophie mit der Entgegensetzung von Form und Materie (Stoff) die dritte für die weitere Geschichte der abendländischen Philosophie maßgebende Distinktion. Die erste Materie ist das notwendige Sub-

³ Diels 1952, Bd. 1, 89

strat aller physikalischen Prozesse, Bewegungen und Veränderungen, als dieses aber reiner Reflexionsbegriff. Nach Abstraktion von allem, was ein Gegenstand erst werden soll, bleibt ein bestimmter Stoff, dem eine bestimmte Form fehlt, welcher mithin lediglich die Möglichkeit (»dynamis«) zu ihr enthält. Nach einer weiteren Abstraktion von allen Resultaten des Werdens überhaupt, erhält man den reinen Stoff ohne alle Formbestimmung, dasjenige, was nichts ist, aber alles werden kann, das alles der Möglichkeit und nichts der Wirklichkeit nach ist, absolute Passivität, nur potentielles Sein ohne jede Aktualität.⁴ Dieser reine Stoff, der als solcher nie vorkommt, der allem Werden und aller Gestaltung vorangeht, ist insofern auch das Unbegrenzte oder Unendliche, wenn auch nicht im räumlichen Sinn. Damit aus der Unbestimmtheit der ersten Materie ein vielfältig bestimmtes Etwas oder bestimmte Materie werde, bedarf es der Einwirkung der Form, der »energeia«, die der »dynamis« – die, entgegen dem griechischen Wortsinn, nicht mit dem Begriff der Kraft zu assoziieren ist – zur Wirklichkeit, das heißt zur Form bewegt. Bewegung ist die Verwirklichung einer Möglichkeit als solcher. »Die Vollendung (Wirklichkeit) des in Möglichkeit Seienden, sobald es in Wirklichkeit seiend tätig ist, nicht insofern es selbst (wirklich) ist, sondern sofern es bewegbar ist, ist Bewegung. Das ›insofern‹ meine ich so: Das Erz ist dem Vermögen nach Bildsäule, aber doch ist die Wirklichkeit des Erzes, insofern es Erz ist, nicht Bewegung.«⁵ Das Vermittlungsproblem von Materie und Form bleibt bei Aristoteles im letzten ungelöst, für die Valorisierung der Ordnung zulasten des apeiron bot der Formbegriff jedoch die kategoriale Basis. In der Identifizierung von Wirklichkeit und bestimmender Begrenzung, in deren Konsequenz die Depotenzierung des Unendlichen zum Formbedürftigen liegt, manifestiert sich dasselbe plastische Realitätsbewußtsein, das in der griechischen Skulptur seinen bleibendsten Ausdruck fand.

Wie sehr die Konstitution des Gegebenen in der aristotelischen Ontologie von der Sorge um Stabilität und Ordnung getragen ist, zeigt die Untersuchung des räumlich Unbegrenzten in der PHYSIK. Buch XI der METAPHYSIK formuliert das Beweisziel: »daß sich aber im Sinnlichen das Unendliche nicht findet«⁶, zu dem das Buch über DIE HIMMELSKUNDE (DE COELO) sowie die Kapitel 4 bis 8 des drit-

⁴ Vgl. Adorno
1998, 260

⁵ Aristoteles
(vermutl. vor 374
v. Chr.) 1995, Bd.
5, Buch XI, Kap.
9, 236

⁶ Aristoteles
(vermutl. vor 374
v. Chr.) 1995, Bd.
5, Buch XI, Kap.
10, 239

ten Buchs der *PHYSIK* die kosmologischen Argumente liefern. Eine unbewegliche Erde steht, wie bei Pythagoras, im Zentrum einer Anzahl konzentrischer, ineinander laufender Sphären. Der Kugelschale der sublunaren Sphäre folgen die Sphären, in denen die Planeten eingebettet sind. Diese umschließt die Sphäre der Fixsterne, an welche die Sphäre des »primum mobile«, des unbewegten Bewegers angrenzte, dessen göttliche Kraft das ganze Himmelsgewölbe in Bewegung setzt. Das Lehrstück, dass alles Veränderliche auf ein Unveränderliches zurückgeht, bezeichnet den Punkt, an dem die aristotelische *Metaphysik* in *Theologie* übergeht,⁷ was sie für den kosmologischen Gottesbeweis der Scholastik später so verwertbar machte. Die Anfangs- und Endlosigkeit des Kreises als vollkommenste Bewegungsform ist für Aristoteles durch die Kreisform der Gestirnbahnen auf ihren Kugelsphären unmittelbare räumliche Anschaulichkeit und ermöglicht den Schluß von der Einförmigkeit der Kreisbewegung des ersten Himmels auf die Einheit seines Bewegers und von diesem auf die Einheit der Welt. Auch die Definition der Zeit als Maß der Bewegung fand an der unüberbietbaren Gleichmäßigkeit des unbewegten Bewegers einen letzten Maßstab. Indem Aristoteles den ersten Beweger an der Peripherie der Welt lokalisiert, schließt er den unbegrenzten Raum, die erschreckende Formlosigkeit des *apeiron* aus und rundet die Welt zum Kosmos: der Weltkörper ist ein Behältnis-Raum, in dem das Endliche geordnet ist. Allein ein begrenzter Raum tut dem Ordnungsbedürfnis Genüge und ermöglicht die Unterscheidung der Raumdimensionen von Oben und Unten, Oberflächen und Tiefen, eine »natürliche Bewegung« der Körper und einen »natürlichen Ort« aller Bestandteile der Welt; ein unendlicher Raum hätte die Indifferenz aller Raumstellen zur Folge.⁸ Daher bleibt für Aristoteles ein Unendliches in der realen Ausdehnung, ein unendlicher Raum mit einer unendlichen Aufnahmefähigkeit für unzählige Welten, wie ihn Heraklit, Demokrit, Epikur, Pythagoras und Parmenides kannten, undenkbar. Allein mathematisch, in der Gestalt des Teilungs- und Additionsunendlichen, ist das Unendliche innerkosmisch zugelassen.

Das Bewegungsprinzip des unbewegten Bewegers ist indes ein anderes als das der physischen Bewegungsakte.

⁷ Vgl. Adorno 1998, 93

⁸ Vgl. Blum 1980, 43

Unmöglich kann das erste Bewegende und Unbewegte irgendeine Ausdehnungsgröße besitzen. Wenn es nämlich solche Größe hätte, dann müßte es entweder begrenzt sein oder unbegrenzt. Nun, daß eine unbegrenzte Ausdehnungsgröße nicht sein kann, das ist früher gezeigt in den Untersuchungen ›Über die Natur‹. Daß andererseits eine begrenzte Größe unmöglich unendliche Kraft besitzen kann und daß unmöglich von einem Begrenzten etwas über unendliche Zeit bewegt werden kann, das ist gerade eben gezeigt. Das erste Bewegende setzt aber nun doch immerwährende Bewegung in Gang und erhält sie über eine unendliche Zeit. Somit ist einsichtig: Nicht auseinandernehmbar ist es, teillos und hat keine Ausdehnungsgröße.⁹

9 Aristoteles
(vermutl. vor 374
v. Chr.) 1995, Bd.
6, Buch VIII,
Kap. 10, 237–238

Schon bei Anaximander war das apeiron, das er dem physischen Grundstoff gleichsetzte, aus dem alles andere entsteht, unvergänglich und ungeschaffen. Die naturphilosophische These vom ewigen, unwandelbaren Urgrund unterschied dabei nicht zwischen Stoff und Kraft, die Unendlichkeitstendenz der Vorsokratik unterstand den Bedingungen der physikalischen Kosmologie. Bei Aristoteles dagegen konvergiert der Unendlichkeitsbegriff, der keine räumliche oder mathematische Größe mehr bezeichnet, mit dem unbewegten Bewegter, dessen Bewegung keine physische, sondern eine metaphysische ist und damit eine Bestimmung des Geistes. Die Veränderung im Begriff der Unendlichkeit hängt mit der Wendung zu einem obersten Erkenntnisprinzip zusammen, dem sich selbst denkenden Denken des Aristoteles. Als Unbewegtes ist es mit der Bewegung dadurch verbunden, dass es alles, was ist, zu sich zieht. Damit reißt ein erkenntnistheoretischer und ontologischer Hiatus zwischen den beiden Bewegungsformen auf. Wenn die Naturbewegung des Seienden durch ein geistiges Bewegungsprinzip in einer metaphysische Bewegung verursacht ist, entsteht das Problem der Zuordnung und Differenz zwischen den Bewegungen einzelner Dinge, den innerweltlich differenzierten Bewegungsprinzipien und dem intelligiblen primum mobile, das eo ipso nicht in die Sphäre räumlicher Ausdehnung fällt. Dieses Vermittlungsproblem bleibt wie das von Stoff und Form bei Aristoteles ungelöst. Doch die Durchdringung des Begriffs des unbewegten Bewegters, den Thomas von Aquin mit dem Schöpfer der Welt identifizierte, mit dem Begriff der Unendlichkeit arbeitete dem christlichen Gottesgedanken zu und damit dem Ende der antiken Metaphysik des Kosmos.

3. Der Einbruch des Unendlichen bei Nicolaus von Cues

Die Unterscheidung von Endlichkeit und Unendlichkeit setzt den Transzendenzbegriff einer monotheistischen Religion voraus, die der Antike fremd ist. Das Gottesattribut der Unendlichkeit sprengt die geschlossene Welt, deren Vollendung bei Platon und Aristoteles gerade im Ausschluß des unendlichen Raumes lag. In der völligen Umwertung, die die Gnosis vornimmt, tritt neben den Dualismus von Gott und Welt ein Antagonismus im Göttlichen selbst hervor, sofern das Universum als Werk des Demiurgen, des bösen Schöpfergottes erscheint, als ein immenser Kerker, dessen innerstes Verlies die Erde darstellt. Der gnostische Gott der Erlösung ist hingegen akosmisch, außerweltlich, er beschränkt den unerlösten Einschluß in die unermeßliche Weite des Welthaften durch die Idee eines absoluten »Außerhalb« und nimmt der Welt ihren Totalitätsanspruch durch die Idee des absoluten Jenseits. Da die Welt durch die Seinsüberlegenheit eines radikal »Anderen«, aber ungemein Realen begrenzt wird, fällt die kosmische Tyrannei »dieser« Welt nicht mehr mit dem Inbegriff des Seins zusammen und erschöpft nicht mehr das All. Der Fremdheit des Menschen im Kosmos, der Last des Weltzwangs für den jenseitig-unweltlichen Kern des einzelnen menschlichen Ich entspricht die Sehnsucht nach Befreiung und das Heimweh nach dem Reich des Lichts. An dieser Stelle des Dramas beginnt das Erlösungswerk des außerweltlichen Gottes der Gnosis.¹⁰

¹⁰ Vgl. Jonas 1999, 69–79

Der Neuplatonismus steigert den Unendlichkeitsbegriff zur Qualität des *summum bonum*, zum Gottesattribut des höchsten Wertbegriffs, der bei Plotin mystische Züge trägt. Das oberste Seinsprinzip, das mit dem Guten und Schönen identische Eine, liegt jenseits aller Vorstellung und wird beschreibbar nur in negativen Prädikationen. Unterhalb des Einen und mit wachsender Entfernung zu ihm stufen sich Geist, (Welt-) Seele und Materie, das *apeiron*, als Negation des Einen, benennt die größtmögliche Seinsferne. Über die Spekulationen Plotins gelangt der Begriff der Unendlichkeit in die patristische und scholastische Rezeption und kulminiert in der Verbindung des göttlichen Allmachtsbegriffs mit der positivierten Unendlichkeit.¹¹

¹¹ Vgl. Blumenberg 1996, 89–90

Am Ausgang der krisenhaften Selbstauflösung der theologischen, anthropologischen und kosmologischen Wahrheiten des Mittelal-

ters steht Nikolaus von Cues (1401–1464). Bei ihm erreicht die Spekulation über die Unendlichkeit im metaphysischen Dreieck von Mensch, Gott und Welt eine Höhe, wie sie sich eineinhalb Jahrhunderte später, unter den gänzlich veränderten Bedingungen der Renaissancephilosophie, noch einmal bei Giordano Bruno findet. In der Schrift *DE DOCTA IGNORANTIA/DIE BELEHRTE UNWISSENHEIT* errichtet Nikolaus eine Gott vorbehaltene Ebene der Gegensatzlosigkeit, auf der das Prinzip des Widerspruchs nicht mehr gilt. Als absolut Größtes steht Gott im unendlichen Abstand völlig über allen Gegensätzen und ist daher menschlicher Erkenntnis unzugänglich.

Gegensätzliche Bestimmungen kommen darum nur den Gegenständen zu, die ein Mehr oder Weniger zulassen, und zwar zeigen sie sich hier in verschiedener Weise. Dem absolut Größten kommen sie in keiner Weise zu, da es über allen Gegensätzen steht. Weil also nun das absolut Größte in absoluter Aktualität alles ist, was sein kann, und zwar derart frei von irgendeiner Art des Gegensatzes, daß im Größten das Kleinste koinzidiert, darum ist das absolut Größte gleichermaßen erhaben über alle bejahende und verneinende Aussage. All das, was als sein Sein begriffen wird, ist es ebenso sehr, wie es dieses nicht ist, und all das, was als Nichtsein an ihm begriffen wird, ist es ebenso sehr nicht, wie es dieses ist. Vielmehr ist es dieses in der Weise, daß es alles ist, und es ist in der Weise alles, daß es keines ist.¹²

¹² Nikolaus von Cues (1440) 1979, Bd. 1, 19

Jede Erkenntnis setzt eine Bestimmung, die ihr Gegenteil ausschließt, mit jeder positiven Aussage verbindet sich eine Negation. Damit werden in das Unendliche endliche Bestimmungen eingeführt, die sein Wesen verfehlen. Nichts anderes als das Eingeständnis der Unaussprechbarkeit und Undenkbarkeit Gottes besagt die Sokrates überdenkende Formel von der *docta ignorantia*, dem Wissen vom Nichtwissen. Um das Absolute nicht in die Immanenz hineinzuziehen und seine Transzendenz zu wahren, muß auf alle Prädikationen Gottes verzichtet werden. Kein Gebot der Frömmigkeit, sondern eine gedankliche Notwendigkeit verlangt, den Gottesgedanken sogar jenseits der Alternative von Sein oder Nicht-Sein zu halten, denn die unendliche Einheit Gottes, auch wenn ihre Erkenntnis mehr auf das Nichts als auf ein Etwas führt, geht auch diesem Gegensatz voran, ja selbst mit dem Unendlichen wird fast schon zuviel behauptet. Gott, der alles ist, übersteigt jeden Namen, weshalb sich die affirma-

tive in der negativen und mystischen Theologie vollendet, die allein Gott nicht als Geschöpf oder Götzen, sondern als unendlich verehrt. Im Unendlichen fallen alle Gegensätze zusammen, sie heben sich in einer »coincidentia oppositorum« auf. Sie selbst ist das ineffabile, der Weg, der für die ignorantia dahin führt, läßt sich darstellen. Nikolaus entlehnt der Mathematik die Analogien, um zu demonstrieren, wie das Unendliche mit seinen Paradoxien für die Vernunft approximativ zum Gegenstand der Erkenntnis wird: Gott ist die unendliche Kugel, deren Mitte überall, deren Umfang nirgendwo ist, auch wenn dieser Satz nur unter der Reserve gilt, dass selbst unendliche Figuren nicht auf das unendlich Einfache übertragbar sind, das von jeder Figürlichkeit frei ist. Gerade und krumm, Vieleck und Kreis, Bewegung und Ruhe sind im Unendlichen ebenso eins wie der Umfang des größtmöglichen Kreises am wenigsten gekrümmt ist, also mit der Geraden koinzidiert.

Im Unendlichen Gottes fällt noch ein anderer Gegensatz zusammen, der zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit. Der Cusaner prägt dazu den Terminus »possest«, der einer Schrift von ihm den Titel lieh. Die Fusion von posse und esse läßt keine Differenz von Möglichkeit und Wirklichkeit übrig. Alles, was möglich ist, ist in Gott wirklich und alles, was wirklich ist, ist möglich. Für das Verhältnis von Schöpfer und Schöpfung bedeutet dies jedoch noch keinen Pantheismus, denn die coincidentia oppositorum verträgt keine Alterität, weshalb für die Andersheit von Welt und Gott im Sinne einer nicht-reziproken Differenz gilt: die Welt ist nicht Gott, wohl aber ist Gott die Welt. Die Welt ist die Erscheinung des unsichtbaren Gottes und Gott ist die Unsichtbarkeit des Sichtbaren.¹³ Mit Hinsicht auf das Prädikat der Unendlichkeit heißt das, zwischen zweierlei Unendlichkeit zu unterscheiden, in der Sprache der cusanischen Theologie: zwischen einem »negative infinitum« und einem »privative infinitum«.

¹³ Vgl. Nikolaus von Cues (1460) 1973; vgl. Bloch 1977, 170–171

Nur das absolut Größte ist also in negativer Weise unendlich. Darum ist es allein das, was es nach all seinen Möglichkeiten sein kann. Das Universum dagegen kann, obgleich es alles umfaßt, was nicht Gott ist, nicht negativ unendlich sein, obschon es ohne Grenze ist und somit privativ unendlich. In dieser Hinsicht ist es weder endlich noch unendlich. Es kann ja nicht größer sein, als es ist. Das ist eine Folge des Mangels, denn

die Möglichkeit, d. h. die Materie erstreckt sich nicht weiter. Denn es ist nichts anderes, wenn man sagt: »Das Universum kann tatsächlich immer größer sein«, als wenn man sagt: »Das Seinkönnen geht über in ein tatsächliches Unendlichsein«, was unmöglich ist, denn die unendliche Wirklichkeit, die die absolute Ewigkeit ist, kann nicht aus dem Können entstehen, ist sie doch alle Möglichkeit des Seins in Wirklichkeit. Obgleich demnach mit Rücksicht auf die unendliche göttliche Macht, die ohne Grenze ist, das All größer sein könnte, so kann es doch nicht größer sein, da sich die Möglichkeit des Seins oder der Materie dem widersetzt, denn diese läßt sich in Wirklichkeit nicht ins Unendliche erweitern. Und somit ist das All ohne Grenze, da sich ein tatsächlich Größeres nicht geben läßt, gegen das es abgegrenzt würde. Und somit ist es privat unendlich.¹⁴

¹⁴ Nikolaus von
Cues (1440) 1979,
Bd. II, 13

Mit der konzeptuellen Grundfigur der zweifachen Expressivität richtet sich Nikolaus gegen die plane Dualität von Endlichem und Unendlichem, die, aspektverschieden und hierarchisch gestuft, dennoch denselben Stoff, denselben Inhalt in der Doppelrhythmik von »complicatio« und »explicatio« ausdrücken. »Gott ist die Einfaltung von allem insofern, als alles in ihm ist; er ist die Ausfaltung von allem insofern, als er in allem ist.«¹⁵ Die kosmologischen Konsequenzen dieses Satzes für Gestalt und Umgrenzung der Welt kulminieren in den theologischen, nie zuvor waren Immanenz und Transzendenz so nah, bis zur Unkenntlichkeit nah aneinander gerückt worden, was die Gegner und Kritiker des Cusaners erkannten. Noch grundstürzender mögen die Folgen sein, die er daraus für seine Anthropologie zieht. Bereits das Verhältnis von von complicatio und explicatio war alles andere als eine statische Proportion. Das Universum kann nur deshalb als Gleichnis des Absoluten entworfen werden, weil es in Raum und Zeit die ursprüngliche Einheit der complicatio auseinander faltet. Diese Bewegung bewegt demnach Gott selbst, der nicht mehr wie der unbewegter Bewegter Aristoteles' nur äußerer Anstoß für die innerweltlichen Bewegungen ist, die seine Substanz unberührt lassen. Im Zuge dieser Dynamik verbot es sich, die Angelegenheit zwischen Gott und Mensch im traditionellen Formular von Urbild und Abbild zu fassen, da nicht nur das Universum, sondern auch die menschliche Natur Unendliches eingefaltet enthält, nämlich als Veränderliches in unveränderlicher Weise.

¹⁵ Nikolaus von
Cues (1440) 1979,
Bd. II, 25

Mit dem Begriff eines privat unendlichen Universums, das kei-

ne Mitte mehr hat, geht die Indifferenz aller Raumstellen einher. Sobald die Erde ihre Sonderstellung in der Planetenreihe verliert, wird auch die Stellung des Menschen azentrisch. Um seine Singularität zu retten, muß seine Gottesebenbildlichkeit in der Unendlichkeit seines Geistes gesucht werden, »so daß jedes Geschöpf gleichsam eine endliche Unendlichkeit oder ein geschaffener Gott ist.«¹⁶ Auf anthropologischer Ebene wiederholt sich der zweifache Richtungssinn von *complicatio* und *explicatio*, in der menschlichen Natur liegt eine Unendlichkeit von individuellen Bestimmungen eingefaltet, deren Entfaltung den Prozeß der Erkenntnis ausmacht. Als infinite Potenz ist der Geist unendlich in seiner Fassungskraft, die das Unendliche zweifach dimensioniert: als unendliche Annäherung an das Wahre seitens des Subjekts, als prinzipielle Unerschöpflichkeit des je Gegebenen mit Blick auf dessen theoretische Durchdringung. Zugleich verunendlich sich das Unendliche in den Geschöpfen numerisch. Jeder und noch der kleinste Teil der Welt faltet das Ganze auf unwiederholbare Weise ein, in jedem ist dasselbe Ganze auf andere Weise zugegen, die unermessliche Vielheit des Individuellen ahmt das Unendliche nach, jeder Teil der Welt spiegelt dasselbe Ganze auf je vollkommene Weise – die Monade als Fundament des Leibnizschen Weltbegriffs schließt mit direktem Bezug daran. Im Gegensatz zur Koinzidenz des Größten und Kleinsten im Absoluten steht das Endliche komparativisch zueinander und zu sich selbst, jedes Seiende ist größer oder kleiner als ein Anderes und größer und kleiner als es selbst, das heißt in zeitlicher wie räumlicher Variabilität, ohne je das zu sein, was es sein kann. An dieser Differenz von Möglichkeit und Wirklichkeit hat alles Individuelle seine Existenz. Im Denken des Nikolaus von Cues stehen Unendlichkeit und Individualität in einem unlösbaren Zusammenhang, unter Vorgabe des göttlichen Schöpfungsplans erfolgt eine ungeheure Aufwertung des Individuums, dessen Autonomie in der Neuzeit sich durch die Emanzipation von seinen theologischen Prämissen realisiert.

Weil diese unangetastet bleiben, vermag Nikolaus Erkenntnis und Schöpfung zu analogisieren. Das Nachahmungsprinzip zwischen Schöpfer und Kreatur wird gebrochen, um in Gestalt der Schöpfungen des menschlichen Geistes, der Produktivität seiner Erkenntnis

¹⁶ Nikolaus von Cues (1440) 1979, Bd. II, 21

wiederzukehren, die den göttlichen Intellekt als Ursprung der Schöpfung nachahmen.¹⁷ Das Ich, das unendlich Unbestimmte, gelangt durch die theoretischen wie praktischen Schöpfungen des Geistes – das Pathos des Schöpferischen verbindet Techniker, Künstler und Philosophen – zu einer prinzipiell unabschließbaren Bestimmung seiner selbst. In Wahrheit beschränkt sich das Pathos des Neuen, die Progression ins Infinite jedoch auf eine grandiose Rekapitulation: Zeit der Ausfaltung der ihm innewohnenden Möglichkeiten bringt der schöpferische Mensch nichts anderes als das in ihm schon angelegte, eingefaltete Universum hervor. Oberflächen und Tiefen sind homolog. Bei allen Äquivokationen im Unendlichkeitsbegriff impliziert die Gegenseitigkeit von Gott und Welt doch niemals ihr Gleichheitszeichen. Das All und sein Schöpfer können nicht zur Einigung kommen, »quoniam ex se manifestum est infiniti ad finitum proportione non esse – die Disproportionalität des Unendlichen gegenüber dem Endlichen ist evident.«¹⁸ Die Inkarnation, die Menschwerdung des Gottessohns, wird daher notwendig, das dritte Buch von *DE DOCTA IGNORANTIA* handelt davon. Nach dem negative infinitum Gottes und dem private infinitum des Universums be- greift der Theologe Nikolaus die Person Jesus Christus als das Maximum in dritter Hinsicht, als das zugleich absolut und eingeschränkt Größte.¹⁹ In Christus fallen Gott und Geschöpf ineins, in seiner Person liegt die maximale Kontraktion von Göttlichem und Weltlichem, durch deren hypostatische Union die Defizienz des Universums aufgehoben wird. Die kosmologische Spekulation über die Weltvollendung terminiert in einem einzigen Augenblick, der innerhalb der Zeit für das Ungenügen aller Zeit steht: im historisch-transhistorischen Ereignis der Auferstehung des Einen, die das kosmische Ereignis der Auferstehung aller erst möglich macht.

4. Gott und Welt: der Transfer der Attribute bei Giordano Bruno

Am 17. Februar 1600 wird der Dominikanermönch Giordano Bruno in Rom auf dem Campo dei fiori öffentlich verbrannt. Die Verkündigung des Ketzerurteils hatte er mit den Worten entgegengenommen: »Ihr verkündet das Urteil gegen mich mit vielleicht größerer Furcht, als ich es entgegennehme.«²⁰ Als man dem Sterbenden auf

17 Vgl. Blumenberg 1996, 622–623

18 Nikolaus von Cues (1440) 1979, Bd. 1, 12–13

19 Vgl. Senger 1979, IX–X

20 Schoppe, zit. nach Samsonow 1999, 468

dem Scheiterhaufen das Kreuz vorhielt, wandte er den Kopf ab. Kaspar Schoppe, Augenzeuge der Verbrennung und deutscher Professor, berichtet in einem Brief, dass die päpstliche Inquisitionsbehörde den Delinquenten den weltlichen Ämtern mit dem Ersuchen übergeben hatte, »ihn so mild als möglich und ohne Blutvergießen zu bestrafen.«²¹ Nicht einmal die Wege des Herrn sind so unerforschlich wie die Uhren des Vatikans: 1884 verkündete Leo XIII in einem an alle Gläubigen gerichteten Schreiben anlässlich der Errichtung des Bruno-Denkmals auf dem Campo dei fiori, dass Bruno keinerlei wissenschaftliche Leistungen aufzuweisen habe, unaufrichtig, verlogen und vollkommen selbstsüchtig gehandelt habe, überdies intolerant und von ausgesprochen böartigem Charakter gewesen sei. Veritas filia temporis: 1887 fand Gregorio Palmieri im vatikanischen Geheimarchiv eine Niederschrift, die die Aktenlage der venezianischen und römischen Prozesse gegen Bruno, der seit 1593 im Kerker lag, zusammenfaßte, noch einmal mehr als ein halbes Jahrhundert brauchte es dann, bevor dieses Dokument veröffentlicht werden konnte. Aus den Anklagepunkten gegen Bruno geht hervor, dass der Kopernikanismus, die These von der Bewegung der Erde und die Verrückung der Sonne ins Zentrum des Planetensystems, nicht zur Substanz der inkriminierten Aussagen gehörte. Ewigkeit und Vielheit der Welten, Leugnung der Schöpfung, der Inkarnation und der Eschatologie, das sind die in einem ausschließlich theologischen Kontext erhobenen Vorwürfe gegen ihn.²² Die heroische Stifterfigur der neuzeitlichen Wissenschaft ist, zumindest im Bewußtsein seiner Richter, nicht für die Wahrheit gestorben, der er dem eigenen Selbstverständnis nach zur Evidenz verholfen hatte, indem er sie rückhaltlos zu Ende dachte. Kopernikus' umfangreiches Werk *DE REVOLUTIONIBUS ORBIUM COELESTIUM/ÜBER DIE UMLÄUFE DER HIMMELSKREISE* (1543) enthält die Überwindung der mehr als tausendjährigen geozentrischen Kosmologie des Claudius Ptolemaeus und die revolutionäre Konstruktion eines neuen Weltbilds. Der Gedanke der Erdumdrehung und des Heliozentrismus findet sich bereits in der Antike bei Aristarch von Samos, Hipparch von Rhodos und Hermes Trismegistos, doch erst Kopernikus gelang es, durch die Kombination der Erdumdrehung mit der Sonne als Zentrum die Theorie des Ptolemaeus zu eliminieren und die Annahme von komplizierten

²¹ von Samsonow 1999, 468

²² Vgl. Blumenberg 1975, 434–439; Mercati 1942

Planetenschleifen überflüssig zu machen. Gleichwohl übernimmt Kopernikus wesentliche Elemente des geozentrischen Systems, so die aristotelisch-ptolemaeische Idee der Kugelschalen, die auch für ihn notwendig sind, um die Himmelskörper in Bewegung zu halten.²³ Der Astronom, der die Welt um ihre Ruhe in der Weltmitte bringt und die Welt auf so ungeheure Weise entgrenzt, behält auf der Schwelle zwischen ausgehendem Mittelalter und beginnender Neuzeit diese Eingrenzung bei. Der umwälzenden Bedeutung der kopernikanischen Entdeckung tut das keinen Abtrag. »Epur si muove«, »und sie bewegt sich doch«, das letzte Wort von Galilei bewahrheitet seinen großen Vorgänger gegen die Inquisition, die ihn auf Lebenszeit mundtot machte. Goethe hielt die kopernikanische Entdeckung für erhabener als die Bibel, Freud rechnete das Werk des Kopernikus neben dem Darwins und seinem eigenen zu den drei großen Traumata der Aufklärung, die den spätestens seit 1776 und 1789 zentralen Begriff der Revolution Kopernikus mit gänzlich veränderter Bedeutung entleiht: aus der gesetzmäßigen, ewiggleichen Bewegung von Himmelskörpern, die Ausdruck kosmisch-rationaler Ordnung sind, wird das Paradigma des geschichtlich Neuen schlechthin, das die Sprengung der himmlischen Hierarchie auf der Erde vollendet.

Die Essenz von Brunos Philosophie ist mit dem Satz von der Wanderung, der Auswechslung und der Übertragung der Attribute Gottes auf die Welt zu umreißen. Die Überfülle göttlicher Unendlichkeit dringt in den Weltraum ein, der Schöpfungsgedanke konvertiert zur unendlichen Produktivität der *natura naturans*. Unzweifelhaft, dass die Philosophie der Renaissance – Ficino, Pico della Mirandola, Telesio, Patrizzi – zur Vorgeschichte des brunonischen Denkens gehört, aber fraglich erscheint der Versuch, es als pantheistischen Materialismus²⁴ zu klassifizieren und ohne weiteres in die neuzeitliche Folge materialistischen Denkens einzureihen, denn die Ambivalenz, das Unentschiedene, die Spannung zwischen Immanenz und Transzendenz macht die innerste Dynamik von Brunos Spekulationen aus, die ihr theologisches Erbe nie so sehr aufgeben, dass von einer restlosen Emanzipation aus der Metaphysik die Rede sein könnte; im Gegenteil (vgl. etwa den Begriff der »Weltseele« bei Bruno). Im ersten Dialog von *DE L'INFINITO UNIVERSO ET MONDI/*

ÜBER DAS UNENDLICHE, DAS UNIVERSUM UND DIE WELTEN versucht Bruno in halb kosmologischer, halb theologischer Beweisführung die Notwendigkeit der Unendlichkeit des Universums mit der Allmacht der unendlichen Gottheit zu begründen, für die es unter ihre Würde ist, etwas Begrenztes zu schaffen.

Denn nicht um der Würde der Ausdehnung und des körperlichen Umfangs willen fordere ich den unendlichen Raum, noch hat ihn die Natur aus diesem Grund, sondern um der Würde der Naturwesen und der körperlichen Arten willen; denn unvergleichlich besser erweist sich die unendliche Vortrefflichkeit in unzähligen Einzelwesen als in zählbaren und endlichen. Darum ist es erforderlich, daß von einem unerreichten göttlichen Angesicht ein unendliches Abbild sei, in welchem sich dann als unzählige Teile unzählige Welten – welche jene anderen sind – befinden. Darum muß es aufgrund unzähliger Grade der Vollkommenheit, welche bestimmt sind, die unkörperliche göttliche Vortrefflichkeit in körperlicher Weise zu entfalten, unzählige Einzelwesen geben, welche die großen Lebewesen sind (von denen diese Erde eines ist, die göttliche Mutter, die uns geboren hat und uns ernährt und uns wieder in sich aufnehmen wird), zur Aufnahme dieser unzählig vielen ist ein unendlicher Raum erforderlich.²⁵

25 Bruno (1584:a)
1999, 444–445

Diesem Passus wären andere entgegenzustellen, in denen Bruno die Unendlichkeit der Welt von jener Gottes strikt unterscheidet. Daneben stehen Aussagen, in denen ein »infinitem intensive«, das alles Seiende durchzieht, ohne mit ihm zu kollabieren, von einem »infinitem extensive« differenziert wird und solche, wo Bruno explizit auf die Begriffe *complicatio* und »*explicatio*« und damit auf die Terminologie des von ihm bewunderten Cusaners zurückgreift.

»Gott ist nämlich das gesamte Unendliche in eingefalteter und allumfassender Weise, das Universum hingegen ist alles in allem ... in ausgefalteter und nicht in allumfassender Weise ... und ich nenne Gott allumfassend unendlich, denn er ist ganz in der Welt als ganzer und in unendlicher und allumfassender Weise in allen ihren Teilen.«²⁶ Die nachkopernikanische Kosmologie mußte nicht unbedingt in sich selbst, aber in ihren Konsequenzen verhängnisvoll für die Trinität christlicher Heilsartikel – Schöpfung, Inkarnation, Erlösung – werden, was den Inquisitoren nicht entgangen sein konnte, als sie über Bruno zu Gericht saßen. Ein unendlicher Raum kennt keine privilegierten Raumstellen mehr, der blaue Planet hat den unzähli-

26 Bruno (1584:a)
1999, 448

gen anderen, der Möglichkeit nach bewohnten Welten nichts mehr voraus, so dass nicht einzusehen ist, was gerade ihn zum Schauplatz göttlicher Heilstaten prädestinierte. Brunos These, dass die komplizierte oder wahre Unendlichkeit Gottes nur eine unendliche Wirkung haben könne, widerspricht dem aristotelischen Kausalitätsmodell, wonach die Ursache stets größer und mehr als ihre Wirkung ist – in Transformation dieser Vorstellung hatte Thomas von Aquin die »analogia entis« hinter eine realistische Theorie von Kausalität und Teilhabe zurückgestellt und von einer schöpferischen Ursache gesprochen; das Sein wird nicht mehr als Form, sondern als »actus essendi« begriffen, weshalb Kausalität nicht mehr die Ähnlichkeit zwischen Vorbild und Nachbild, sondern die Übertragung eines Handlungsaktes bezeichnet: das, was Ursache und Wirkung gemeinsam haben, ohne dass die Wirkung sich mit der Ursache identifiziert.²⁷ Einer unendlichen Wirkung dagegen hat eine unendliche

27 Vgl. Ricoeur
1975, 350;
Beierwaltes 1977,
xxxii–xxxiii

Ursache nichts mehr voraus, und genau diese Egalität, die vollständig an die Oberfläche heraufsteigende Tiefe, zerstört die metaphysische Rangordnung von Gott und Welt. Der »Selbstbeschränkung Gottes« bei Cusanus folgt die, so die rein immanentistische Lesart, restlose Selbstverschwendung, die »Selbsterschöpfung Gottes«²⁸ bei Bruno, der sich voll an das Universum ausgegeben hat, ohne das Geringste für sich zurückzubehalten. Damit wird er überflüssig, überflüssig auch die göttliche Intervention in die Welt in Gestalt des Gottessohns, der in einem anfangs- und endlosen Universum nichts mehr zu vollenden hat. In Brunos azentrischem Universum kann es auch in der Zeit nicht so etwas wie ein einzigartiges Ereignis als Mittel- und Wendepunkt der Geschichte geben, kosmisch gesehen ist die Lehre vom eingeborenen Gottessohn provinziell, ja absurd, mit ihm weist Bruno die natur- und kosmosfeindliche Religion des Christentums zurück. »Es (das Universum) wird nicht erzeugt, denn es ist kein anderes Sein, welches es ersehnen oder erwarten könnte; hat es doch selber alles Sein. Es vergeht nicht; denn es gibt nichts anderes, worin es sich verwandeln könnte – ist es doch selber alles.«²⁹

28 Vgl. Blumen-
berg 1996, 558–
701 passim

29 Bruno (1593)
1993, 97. Vgl.
Kirchhoff 1980,
120–128

Das Universum ist aktuale oder reale Unendlichkeit, das vormalis der Gottheit zuge dachte unendlich schöpferische Vermögen wird zur höchsten Eigenschaft der Materie. Eingangs des vierten Dialogs

VON DE LA CAUSA, PRINCIPIO ET UNO/VON DER URSACHE, DEM PRINZIP UND DEM EINEN läßt Bruno in einer ungeheuren Abbréviation die Nomenklatur Revue passieren, mit der seit der Antike die Materie bedacht wurde: Chaos, hyle oder Möglichkeit, peccati causa (Ursache der Sünde), per se non ens (das durch sich selbst nicht Seiende), per se non scibile (für sich nicht wißbar), das nur in Analogie zur Form Erkennbare, tabula rasa, subiectum (Zugrundeliegendes), substratum, infinitum, indeterminatum, prope nihil (beinahe ein Nichts), weiblich. Diese Begriffe benennen ebensoviele Disqualifizierungen der Materie, die von Bruno radikal aufgewertet wird. Jede Autarkie der Formprinzips vor und neben der Materie, jede Präexistenz der Form, sei es mit aristotelischem oder theologischem Vorzeichen, weist Bruno zugunsten der Einheit von Naturmaterie und Naturform zurück. Die Materie erhält ihre Form nicht von außen, als monistisches Prinzip strebt die schaffende und wirkende Materie selbst ununterbrochen zur Gestaltung, sie allein ist Quelle und Schoß der Formen, natura naturans als Immanenz des Göttlichen im Universum und vergleichbar dem »deus sive natura« Spinozas.

In ihr (der Materie) ist die Potenz aller Formen, dem Streben und der Disposition nach. Sie nimmt in ihren Teilen durch eine gewisse Wechselhaftigkeit alle Formen an, die sie zugleich oder zu zweien nicht annehmen konnte. Die Materie ist also etwas Göttliches, wie auch die Form für etwas Göttliches gehalten wird, die entweder nichts ist oder etwas aus Materie. Außerhalb der Materie und ohne sie gibt es nichts, wie Machenkönnen und Werdenkönnen schließlich ein und dasselbe ist und auf einem einzigen unteilbaren Fundament gründen: das Alles-machen-Können mit dem, was alles werden kann.³⁰

30 Bruno (1584:B)
1999, 224

Das ist die Form, die die cusanische coincidentia oppositorum bei Bruno annimmt. Als absolute Einheit von Möglichkeit ist die Materie das naturalisierte »Possest«, das all das, was es sein kann, auch ist, dazu freilich die ganze Länge der anfangs- und endlosen Zeit bedarf. Das Sein der Materie ist kontinuierliche Schöpfung und permanente Selbstreproduktion, deren Kräfte Bewegung, Veränderung, Verwandlung und Metamorphose heißen. Aus dem Gestaltenwandel, der unendliche Formenvielfalt, dem Ungenügen an allen gewordenen Gestalten spricht der Hunger, die Ungeduld der Materie gegenüber allen Formen, die keine natürlichen und keine ewigen sind, weil

- 31 Bruno (1593) sie »täglich auf ihrer Oberfläche wechseln«³¹. Diese Dynamisierung greift auf den Raum als Matrix der Materie aus. Der unendliche Raum wird zum Medium der unendlichen Kraft, durch die sich das grenzenlose Leben des Universums manifestiert³² – Schöpfung klingt noch zu fromm, Produktivität zu technisch: Eruption, Explosion und Ausbruch heißt das Plurale tantum der mit der Natur umfangsgleichen Kräfteverhältnisse, die von Gegensätzen durch Gegensätze in Gegensätzen zu Gegensätzen gehen und bei aller Zentrifugalität doch Bewegungen in einem einzigen kosmischen Organismus, im großen Lebewesen dieser Erde sind, dem zahllose andere, in die Rauntiefen des Alls verstreute Lebewesen entsprechen. Alle Weltkörper sind ganzheitlich – individuell beseelt. Die Spezifik der individuellen Form, die die größten mit den kleinsten Körpern teilen, gibt das Kriterium für die Vermittlung der Einheit des Unendlichen mit den Gegensätzlichkeiten im Endlichen ab. Bei Bruno erfüllt die Monade die Begriffsfunktion der in die Einheit eingeschlossenen Unendlichkeit, ein Größtes im Kleinsten, das er in seinen lateinischen Lehrgedichten *DE IMMENSO*, *DE TRIPLICI MINIMO* und *DE MONADE* geometrisch als Punkt, physikalisch als Atom und metaphysisch als Monade dreifach stuft. Wie beim Cusaner ist die Monade Individuationsprinzip, jede spiegelt das Ganze und jede spiegelt es anders in sich.

Manifest wird die Bewegung des zersplitterten Weltspiegels erst im Menschen. In ihm erhält das universale Transformationsgeschehen mit einem Richtungssinn auch sein Telos. Statt das naturhaft Gegebene *tel quel* anzuerkennen, geht er mit seinen Händen und seinem Geist über dessen Gesetze hinaus, »um eine andere Natur, andere Ereignisabläufe, andere Ordnungen hervorzubringen«³³, die die Verbindlichkeit des oberflächlich Vorhandenen durch geistige und körperliche Arbeit transzendieren. Als Stoffwechsel zwischen Mensch und Natur definiert die Arbeit – und das ist wirklich ein frühmaterialistischer Gedanke bei Bruno – jenen dialektischen Prozeß, in dem die Umgestaltung der äußeren Welt und ihrer Kräfte zugleich die Potenzen und Möglichkeiten in der menschlichen Natur selbst entbindet. Die Umgestaltung der äußeren und inneren Welt gibt den Menschen auf seine Gottesebenenbildlichkeit hin frei, die nicht im längst zu statisch gewordenen Bildgedanken, sondern in der

32 Vgl. Cassirer 1963, 198. Z. Verhältn. d. Raumbegriffe b. Bruno, Galilei, Newton vgl. Prigogine/Stengers 1992, 35–37; Hawking 2000, 22–28.

33 Bruno (1584) 1904, 212

Selbstbildung, in der Selbsterzeugung zu suchen ist, die den Menschen zum Bildner seiner selbst erhebt.³⁴ Nach Verlust des Platzes in der Kosmosmitte wird der Mensch dadurch zum Subjekt, dass er durch seine Bewußtseinsakte eine kontinuierliche und unabschließbare Zentrierung der Welt bewirkt. Im durchgehend individuierten Naturzusammenhang ist der Mensch dasjenige Individuum, in dem sich die unendliche Gestaltungskraft dieses Zusammenhangs reflektiert, die unendliche physikalische Bewegung verlängert sich in der metaphysischen Bewegung des Denkens,³⁵ das von der Vollkommenheit immerhin soviel weiß, um unablässig nach größerer Vollkommenheit streben zu müssen. Sein und Bewußtsein sind univok, der infinite Moment, in dem das eine in das andere übergeht, markiert die Indifferenzzone von Bewußtsein und Welt. In der weltabbildenden Assimilation, Spiegelung und Reflektion der Sinneseindrücke im Bewußtsein zieht sich die unendliche Potenz des Seins zu höchster Dichte zusammen und erzeugt die »Weltförmigkeit«³⁶ des Bewußtseins.

34 Vgl. Blumenberg 1996, 694–695

35 Vgl. Blum 1980, 96

36 Vgl. von Samsonow 1999, 15; von Samsonow 1991, 95–106

Nicht allein sie. Inmitten des Stiftungsfestes der Selbstbegründung und Selbstermächtigung des Subjekts bricht die Ambivalenz von Immanenz und Transzendenz wieder auf. So wenig wie sich Gott vollständig in die Welt aufgibt, so wenig geht das Subjekt ausschließlich auf sich selbst zurück, die Bedingungen seiner obersten Möglichkeit sind nicht mehr personal. Neben dem Spiegel kennt Brunos Erkenntnistheorie ein zweites Zentralsymbol, das Licht. Die kopernikanische Himmelsreform hatte Bruno mit dem Aufgang eines neuen Lichts verglichen, dessen ganze Helle erst sein eigenes Werk verstrahlte. Bewußtsein als Erhellung, als heller, immer heller und noch heller werdendes – Bruno hat dem progressum ad infinitum im zersplitterten Weltspiegel eine absolute Grenze gesetzt, als er mit paulinischer Wucht von der Erkenntnis der endlichen Dinge, »wo wir Gott nur in seinem Schatten und im Spiegel sehen können«³⁷, als Gleichnis und Inkognito sprach. Sobald die letzte Einsicht in intuitiver Schau erscheint, in der Licht, Spiegel und alle Gestalten verschmelzen, kommen alle vorletzten nicht mehr in Betracht.

37 Bruno (1585) 1999, 95

Wenn nämlich der Geist sich mit jenem Licht vereinigt, wird er selbst zu Licht und folglich zu Gott. Denn er umschließt das Göttliche in sich, indem er durch sein Bestreben, soweit wie möglich in das Göttliche ein-

38 Bruno (1585)
1999, 95

zudringen, in Gott ist und Gott in ihm ist, weil er nach dem Eindringen das Göttliche empfängt, soweit wie möglich aufnimmt und in Begriffe faßt.³⁸

39 Diese Formel
geht auf die
Confessiones von
Augustinus
zurück, vgl.
Beierwaltes 1977,
xxx; Blum 1980,
153

Die Bedingungen der Erkenntnis finden sich im reflektierenden Subjekt, sein Anfang nicht. Als Weltbegreifender bezieht sich das Subjekt in die weltimmanente Begründungsbewegung mit ein, richtet es seinen Lichtkegel auf sich selbst, liegt den Aufblendungen des Bewußtseins etwas Göttliches als sein unendlich erster Grund voraus, dem Subjekt innerlicher als es selbst und dennoch nicht eingeschlossen oder ihm fremd.³⁹ Das Denken der Neuzeit wird der von Bruno noch vor Descartes approbierten Methode folgen und das Unendliche immer mehr ins Ich versenken, eine Bewegung bald nicht mehr komplementärer, sondern konträrer Größen.

5. Unendlichkeit als Funktion des Bewußtseins

Mit der Zentrierung des Denkens auf den Menschen macht Descartes den Anfang der neuzeitlichen Philosophie, doch wie bei Bruno erfolgt der Positionswechsel von Gott und Mensch nie vollständig, für das Fundierungsverhältnis von innerem Licht (Glaubenswahrheiten) und natürlichem Licht (Vernunftwahrheiten) sogar so wenig, dass wie in aller mittelalterlichen Philosophie über das Ich Gott gestellt wird, wenn auch mit anderer Funktion. Die cartesischen *MEDITATIONES DE PRIMA PHILOSOPHIA* (1641) nehmen die Sorge um die Beweisbarkeit Gottes mit in den Titel auf. Unmittelbare Evidenz hat das Ich nur für sich selbst (*Cogito ergo sum*), ohne dass die Selbstgewißheit der *res cogitans* bereits die Gewißheit der *res extensa* garantiert, deren Existenz fingiert oder geträumt sein mag. Für die Lösung der Wahrheitsproblematik im Endlichen bedarf es der Wahrhaftigkeit Gottes, um das Prinzip der klaren und deutlichen Erkenntnis als ausnahmslose Regel zu sichern. Vor der Wahrhaftigkeit Gottes ist aber erst einmal sein Dasein zu beweisen. Descartes argumentiert, dass kein endliches Wesen die Idee eines unendlichen und vollkommenen Wesens aus sich selbst hervorbringen kann, sowenig wie die Ursache von der Wirkung erzeugt wird. Da aber die *res cogitans* die Idee eines unendlichen und vollkommenen Wesens in sich findet, muß sie von einem wirklich unendlichen und vollkommenen

Wesen stammen. Dass dem Bewußtsein etwas fehlt, erfordert den Schluß auf die Existenz des Fehlenden.

Ich darf auch nicht vermeinen, ich erfaßte das Unendliche nicht durch eine wahrhafte Idee, sondern nur durch die Verneinung des Endlichen, so wie ich die Ruhe und die Dunkelheit durch die Verneinung der Bewegung und des Lichts erfasse. Denn ganz im Gegenteil sehe ich offenbar ein, daß mehr Realität in der unendlichen Substanz, als in der endlichen enthalten ist, und daß demnach der Begriff des Unendlichen dem des Endlichen, d. i. der Gottes dem meiner selbst in gewisser Weise vorhergeht.⁴⁰

40 Descartes
(1641) 1972, 37

Bereits Arnauld und Mersenne verwiesen auf den Zirkelcharakter des cartesischen Gottesbeweises.⁴¹ Das natürliche Licht soll Ursprung der Gewißheit des Cogito sein, die Gewißheit seiner klaren und deutlichen Erkenntnisse sollen aber allererst durch den Gottesbeweis gesichert werden, der Beweis setzt das zu Beweisende also voraus. In seinen Er widerungen auf diese Einwände fügt Descartes noch einen zweiten Gottesbeweis hinzu, hält aber zugleich am ersten fest, dessen Funktion für seine Philosophie unverzichtbar war. Bei Blaise Pascal, dem großen Antipoden des cartesischen Rationalismus, bricht der solchermaßen homologisierte Unendlichkeitsgedanke zuerst auseinander. Pascal konkretisiert das Raumgefühl des nachkopernikanischen Universums, die bestürzende Disproportion zwischen dem Verschwindenden des Menschen und der erdrückenden Unendlichkeit, in einer dramatischen existentiellen Erfahrung. »Das ewige Schweigen dieser unendlichen Räume macht mich schauern.«⁴² Die Gleichgültigkeit des Alls gegenüber dem Menschen, dessen Einrichtung keine Absicht seines Schöpfers offenbart, ließ bei Pascal dennoch den Transzendenzbezug zum verborgenen Gott, zum »deus absconditus« zu. Nach seinem Verschwinden tritt das neuzeitliche Subjekt an seine Stelle, die Aufklärung des 18. Jahrhunderts tut erkenntnistheoretisch in gewisser Weise nichts anderes, als nach und nach alles Verborgene und Ungedachte im cartesischen Cogito zu rekonstruieren und dessen Evidenz zu bestreiten.

41 Vgl. Weischedel 1983, 173–175

42 Pascal (1669–1670) 1978, Fragm. 206, 115

Mit der Konstitution der Subjektivität bei Kant durchzieht ein Riß die Geschlossenheit des Seins. Der Nachweis der Wahrhaftigkeit Gottes diente Descartes dazu, die Hypothese des »malin génie«, das die Realität des Cogito zum Schein entwertet, zu bannen. Erst

bei Kant gehen die dem Selbstbewußtsein inhärenten Paradoxien in seine Begründung mit ein. Die KRITIK DER REINEN VERNUNFT deckt den Substantialismus der cartesischen Ontologie auf, indem sie die Unmittelbarkeit des Selbstbewußtseins und damit den privilegierten Zugang des Ich zu sich selbst in Frage stellt. »Und ich habe also demnach keine Erkenntnis von mir, wie ich bin, sondern bloß, wie ich mir selbst erscheine. Das Bewußtsein seiner selbst ist also noch lange nicht eine Erkenntnis seiner selbst.«⁴³ Zwischen der Substanz (res cogitans), die denkt und der Form »Ich denke«, die für Kant alle meine Vorstellungen begleiten können muß, besteht eine topologische Diskordanz. Das Ich ist weder Intuition noch Begriff, sondern synthetisches Beziehungsvermögen der Repräsentation, das selbst keinen Inhalt hat. Der transzendente Akt des »Ich denke« ist unzugänglich, er ist kein Objekt der inneren Erfahrung oder Anschauung, wo das Ich nicht, wie es an sich ist, erscheint, sondern nur phänomenal, das heißt unter den Formbestimmungen der Repräsentation. Das Ich wird »nur durch die Gedanken, die seine Prädikate sind, erkannt ..., und wovon wir, abgesondert, niemals den mindesten Begriff haben können.«⁴⁴ Als transzendentales Vermögen bleibt das Ich unbestimmbar, als phänomenales Ich ist es der Effekt seiner eigenen Tätigkeit, deren Spontaneität ihm verborgen bleibt. Flagrant wird das an der Erfahrung der Zeit. Kant erklärt, dass das phänomenale Ich als passives und rezeptives die Veränderungen in der Zeit durchmacht. Zugleich aber ist das »Ich denke« der Akt, der beständig die synthetische Einheit des Zeitbewußtseins herstellt, indem er jeden Augenblick in Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft aufteilt. Diese Spontaneität vollzieht sich als Affektion durch das passive Ich, das sich die Aktivität seines eigenen Denkens nur vorstellt, das heißt das Ich als einen Anderen vorstellt, der es affiziert. So ist das Ich von sich selbst durch die Zeit getrennt und zugleich durch die von ihm bewirkte Synthesis eins. Die Formel Rimbauds, dass Ich ein Anderer ist, die allen späteren Geschichten und Theorien von der Auflösung des Subjekts zugrundeliegt, führt in die KRITIK DER REINEN VERNUNFT zurück.⁴⁵ Das Subjekt, das seinen unendlichen Grund, der seine Wahrheit garantierte, verloren hat, erfährt sich als endlich und selbstschöpferisch. Das vordem Bestimmteste, die Existenz Gottes, verflüchtigt sich zur regulativen Idee.

⁴³ Kant (1781) 1974, Bd. I, § 25, 153.

⁴⁴ Kant (1781) 1974, Bd. II, 345 (A 346). Vgl. Žižek 1998, 34–42

⁴⁵ Vgl. Deleuze 1993, 42–45

Der deutsche Idealismus opponiert dem cartesianischen Substanzdualismus ebenso wie dem Abgrund zwischen Ding an sich und Erscheinung bei Kant und dem Beziehungslosen zwischen absoluter Tathandlung und Natur bei Fichte. Hegel und Schelling lösen den Dualismus von Subjekt und Objekt, Freiheit und Notwendigkeit, Natur und Geschichte in Gradunterschiede und Entwicklungsmomente eines monistischen Prinzips auf, das Hegel im absoluten Geist loziert, Schelling in der real-idealen Einheit von Natur und Geist. Schellings Naturphilosophie, deren pantheistische Züge Bruno viel schulden, identifiziert die Prinzipien Polarität und Steigerung mit den Antriebskräften des geistigen und materiellen Seins, dessen ewige Produktivität und unendliche Entwicklung niemals zum Stillstand kommt. Wirklichkeit besteht aus Wirkungen dynamischer Kräfte, deren unaufhörliche Bewegung alle Konstanten zu Fiktionen, alle Produkte der Natur zu kurzzeitigen Hemmungspunkten einer unendlichen Tätigkeit macht. Diese Spekulationen gipfeln in Schellings WELTALTER-Fragmenten, wo Zeit und Raum die Genealogie der creatio continua, der Neuschöpfung der Dinge in jedem Augenblick bilden. Sätze wie dieser könnten cum grano salis bei Bergson stehen:

Kein Ding hat eine äußere Zeit, sondern jedes nur eine innere, eigene, ihm eingeborene und innewohnende Zeit. Der Fehler des Kantianismus in Bezug auf die Zeit besteht darin, daß er diese allgemeine Subjektivität der Zeit nicht erkennt, daher er ihr die beschränkte gibt, wodurch sie zu einer bloßen Form unserer Vorstellungen wird. Kein Ding entsteht in der Zeit, sondern in jedem Ding entsteht die Zeit auf's Neue und unmittelbar aus der Ewigkeit ... Übrigens gelten von der Natur des Raums ganz dieselben Bestimmungen, die oben von der Natur der Zeit gegeben wurden; z. B. daß die Dinge nicht im Raum, sondern der Raum in den Dingen, ihre maßgebende Kraft ist.⁴⁶

46 Schelling
(1861) 1966, 68–
69, 86

Nach seiner »chromatischen Bekehrung« begegnet der Ineinsfall von Physik und Metaphysik zur selben Zeit noch einmal bei Goethe, für den die Naturphänomene keine Offenbarung eines personalen Gottes mehr sind, doch das Prinzip der Unverborgenheit beibehalten. »Das Höchste wäre: zu begreifen, dass alles Faktische schon Theorie ist. Die Bläue des Himmels offenbart uns das Grundgesetz der Chromatik. Man suche nur nichts hinter den Phänomenen: sie selbst sind die Lehre.«⁴⁷ Dieser spekulative Empirismus zielt darauf, die Erfahr-

47 Goethe (1827)
1907, 125

barkeit unendlicher Vielfalt und Fülle mit jedem Augenblick zu erneuern, statt sie dem Bewegungsgesetz einer transzendenten Idee als terminus ad quem vorzugeben. Das Wunder meint nicht das Wunder der Verheißung, sondern gewinnt in der Natur selbst Raum, ohne deshalb die Spezifik des Wunders, seine Ungegenständlichkeit und Singularität, zu verlieren. Die Allgegenwart des Wunders ist vollständig mit der Sichtbarkeit der Natur verträglich, die Goethes Farbenlehre als Identität von ästhetischen und metaphysischen Gegebenheiten offenbart. Als Ursprung allen Lebens wird das Licht zum Wunder in der Erscheinung. Das Licht macht jede Gestalt zum Ereignis steter Umgestaltung und die Morphologie zur Lehre von den Metamorphosen, in das die unendlich bewegende und bildende Kraft des Lichts eingeht. Durch die Verbindung der Naturlehre mit der Farbenlehre – die Geschichte der Taten und Leiden des Lichts – werden bei Goethe sämtliche Erscheinungen in Licht modelliert. Seine Brechung, Beugung, Dispersion, Reflexion, Remission und Absorption durch die Körper benennen die Leiden des Lichts, dessen Taten, diesseits von Lichtmetaphorik, Lichtmetaphysik und Lichttheologie, einen genauen naturgeschichtlichen Sinn behaupten. »Das Auge hat sein Dasein dem Licht zu danken. Aus gleichgültigen tierischen Hilfsorganen ruft sich das Licht ein Organ hervor, das seinesgleichen werde, und so bildet sich das Auge am Lichte fürs Licht, damit das innere Licht dem äußeren entgegentrete.«⁴⁸

48 Goethe (1810)
1981, 323

Nur auf eine schmale Frequenz des von der Sonne abgegebenen Energiestroms elektromagnetischer Wellen reagiert das menschliche Sinnesvermögen mit Helligkeits- und Farbempfindungen. Goethe kann das Auge als »sonnenhaft« bezeichnen, weil es den optischen Bedingungen der Erdoberfläche so vollkommen angepaßt ist, dass es als deren entwicklungsgeschichtliches Produkt verstanden werden muß.⁴⁹

49 Vgl. Schöne
1987, 102

6. Unendliche Unruhe

Die pantheistischen Züge von Goethes Farbenlehre, die metaphysische Terminologie von Schellings Naturphilosophie erschienen bereits den Naturwissenschaften ihrer Zeit als anachronistisch, die allein kausal-mechanische Erklärungsprinzipien zuließen. Die Materie

reduziert sich auf die Ausdehnung oder das Quantitative, nach Verlust des Transzendenzbezugs bleibt die Wirklichkeit als ein Feld von Kräften zurück, das die Begegnung von Kraft mit Kraft als einzige Beziehung zum Naturganzen übrig läßt. Doch im Maße, wie die Dynamisierung des Seins das Selbstbewußtsein erfaßt und den festgehaltenen Punkt des ego cogito in die Bewegung des Bewußtseinstroms versetzt, der an der Welt nicht nur seinesgleichen hat, öffnet es sich wieder für die Indifferenzzonen von Immanenz und Transzendenz. Wenn die Existenz der Welt durch das Licht charakterisiert wird, muß sie mehr als die Summe ihrer Objekte und Wirkungen sein, so wenig wie das Verhältnis des Subjekts zur Welt in Begriffen von Teil und Ganzem erfäßbar wird. Dem Heteronomen begegnet das Subjekt zuerst in der Offenheit seiner Zeitbestimmtheit. Zum Unerklärlichen, sich selbst nicht gemacht zu haben, kommt die Unmöglichkeit, Anfang und Ende des Bewußtseins zu bestimmen. Nicht erst Tod und Geburt sind unverfügbar: keine Aufblendung der Erinnerung gewinnt den Augenblick zurück, an dem das Ich aus dem Schlaf erwacht, keine Vergegenwärtigung des Bewußtseins macht den Moment des Einschlafens erlebbar.⁵⁰ Das Selbstbewußtsein erschöpft sich in keiner Präsenz und in keinem Indikativ, seine Unruhe situiert es in einem Horizont von Unbestimmtheit, der den Erkenntnisleistungen des Subjekts und der Präganz jedes Erkenntnisaktes seine Unschärfe mitteilt. Die allgemeinste Funktion der Erkenntnis, Komplexität zu reduzieren und die Welt bestimmbar zu machen, transformiert sich in der äquivalenten, aber funktional gegenläufigen Funktion der Theologie, das im Verhältnis von Denken und Erfahrung Inbegriffene als Ausdruck unbestimmter Komplexität zu thematisieren.⁵¹ Die Erfahrung ruhelosen Selbstbezugs generiert mit der unendlichen Unruhe eine Religiosität, deren spezifische Form Kierkegaard zuerst aussprach: das Selbst ist ein Verhältnis, »das sich zu sich selbst verhält und, indem es sich zu sich selbst verhält, sich zu einem anderen verhält.«⁵²

50 Vgl. die Deutung des Anfangs von Prousts recherche in Blumenberg 1996:b, 11–19

51 Vgl. Luhmann 1982, 79.

52 Kierkegaard (1849) 1991, I. Abschnitt A, 13

Mit Bergsons Gleichung Bewußtsein = Zeit und Heideggers Negation des Seinscharakters von Zeit und Bewußtsein beginnen die Versuche, die Erkenntnis nicht mehr der Metaphysik der Präsenz zuzuordnen. Sobald die Bewußtseinsbedingungen nicht der Identitätsform unterstellt werden, schwächt sich auch die Bindung des

Cogito an die Gegenständlichkeit von Erfahrung, Ontologie und Epistemologie entspringen den Begriffen von Emergenz und Ereignis. Die phänomenologischen Arbeiten Sartres überbieten die Intentionalität des Bewußtseins, indem sie den Erkenntnisakt als Ausbruch und völliges Außer-sich-Sein des Subjekts begreifen.

Erkennen ist ›bersten nach‹, sich von der feuchten, gastrischen Intimität losreißen, um da hinten über sich hinaus nach dem zu entweichen, was nicht Ich ist, dort hinten, bei dem Baum, dennoch außerhalb von ihm, denn er entgeht mir und stößt mich zurück, und ich kann mich ebenso wenig in ihm verlieren, wie er sich in mir auflösen kann: außerhalb von ihm, außerhalb von mir ... Sein ist in-die-Welt-zerbersten.⁵³

53 Sartre (1947)
1982, 34–35.

Von der traditionellen Bestimmung des Seins als Anwesenheit und des Denkens als Bewußtseinsimmanenz bleibt nichts zurück, die »Substanz« des Subjekts ist allein die unabschließbare Bewegung, der Appell der äußeren Welt, der Transzendenz der Dinge, durch die es permanent aus den Fugen gerät. Das Ich ist »draußen« und dem Bewußtsein nicht inhärent, das Ich ist kein »habitant« des Bewußtseins und auch kein formales Einheitsprinzip wie bei Kant. Statt die Möglichkeitsbedingungen des Bewußtseins im »Ich denke« als dem Einheitspunkt meiner Vorstellungen zu homogenisieren, konzipiert Sartre ein transzendentes Feld, das die Einheit und Reflexivität des Bewußtseins zum Oberflächeneffekt einer apersonalen und prä-reflexiven Spontaneität macht. Das vom Ich evakuierte Bewußtsein, die Epistemologie des Transzendentalen als Erlöschen der Subjektivität hat bei Sartre eine Relation zum Ergebnis, die dem Ich nicht ohne weiteres das Eigentumsrecht an seinem Denken überläßt, nachdem die Selbstgegenwart des Bewußtseins brüchig wurde. »Das Ego ist nicht Eigentümer des Bewußtseins, es ist dessen Objekt ... Das Ich als solches bleibt unbekannt.«⁵⁴ Ohne Präsenz, nur mit Unruhe, also ohne Repräsentierbarkeit, geht das Ich stiften, das jetzt nackt und arm und ohne jeden Besitz ist, denn nicht »ich« habe ein Bewußtsein vom Stuhl, sondern »es gibt« ein Bewußtsein vom Stuhl. Der Grund ähnelt nicht dem, was er begründet und schließt die Form des Allgemeinen wie des Individuellen aus, ohne deshalb undifferenzierte Tiefe zu sein. Von diesem Grund ist nur soviel gewiß, dass er weder individuelle noch personale Form besitzt, mit ihm kehrt die Dualität von Außen und Innen im Herzen des Ich wieder. Was dem

54 Sartre (1936)
1982, 85, 78

anonymen »es gibt« seine Indifferenz nimmt, ist die Überführung der ontologischen Dimension in eine zweite, die den Prozeß der Enteignung mit anderen Mitteln fortführt und ihre verschattet theologischen Seite behält. Sobald das Sein nicht mehr als Substanz, sondern als Tätigkeit verstanden wird, wandelt sich das »es gibt« zur Gabe, zum Verb des keinem Subjekt prädzizierbaren Gebens,⁵⁵ das sich durch das Ich hindurch ereignet, dessen Existenz nichts anderes als das Differential dieser Enteignung ist.

55 Vgl. Lévinas
1990, 139–142

Keine zweite hat den Übergang in den infiniten Zustand mit solcher Radikalität vollzogen wie Simone Weil. Die Absetzungsformeln des Ich gehorchen bei ihr zunächst dem mystischen Theorem Meister Eckeharts, wo die bestimmbareren Sichtbarkeiten vom Glanz des letzten Seinsgrundes ausgelöscht werden. Das Individuationsprinzip ist auf Lichtgrund gezeichnet und dort erst, wo niemand daheim ist, genügt das Ich dem innersten Licht, das mehr Einheit mit Gott als mit sich selbst hat; ein Licht, das dem Ich innerlicher ist als es sich selbst.⁵⁶ In seiner Unfaßbarkeit spiegelt dieses Licht sich im Licht des Himmels, dessen Unberührbarkeit sich Begier und Besitz entzieht und dessen Einheit Trennung bringt, da seine in keine Nähe zu überführende Ferne die alte Komplizität von Hand und Auge auflöst, und das Auge nicht mehr zur Handhabe des Sichtbaren dient, sobald es in die monochrome Ewigkeit des tiefen Azur, in seine Gerechtigkeit nur aus Licht und Farbe eintritt, die einen anderen Horizont in die Welt des Figürlichen hineinsenken.⁵⁷ Der Ausbruch in die Zone des Lichts erfolgt bei Simone Weil als Einbruch seiner Gewalt ins Ich, das wie das Licht immer außer sich ist. Die Wirklichkeit des Lichts ist ein Wirken, an dem ich teilhabe, ohne es mir aneignen zu können. »Alles, was Wert hat in mir, kommt ohne Ausnahme anderswo her als aus mir ... alles, was ich mir aneigne, wird augenblicklich wertlos.«⁵⁸ Wenn »ich« nicht etwas in mir ist, kann es keine Innerlichkeit und keine Psychologie geben, die tiefsten Bewegungen der Seele fallen nicht mehr in ihren Bereich. Simone Weil war eine extreme Natur, sie hat alle subjektiven Vermögen, Seinsweisen und Affekte an ihrem Extremwert aufgesucht, wo sie sich zur Kenntlichkeit entstellen und die Sphäre a-subjektiver Resonanz freigeben. »Im äußersten Unglück und in der Vollkommenheit liegt etwas Unpersönliches.«⁵⁹ Es ist der Fluchtpunkt des Apersonalen, der

56 Vgl. Meister
Eckehart (1324)
1963, 315–316

57 Vgl. Lévinas
1993, 191; Deleuze
1981, 23, 56, 66

58 Weil (1947)
1991, 40

59 Weil (1947)
1991, 38

verhindert, irgendwo oder sogar bei sich selbst Ruhe zu finden. Jedem Quietismus, jeder Weltflucht aber ist Weils Denken so fremd, dass für sie, die alles Anarchistische und Revolutionäre unwiderstehlich anzog, der Ineinsfall der Extreme zum Movens ihres marxistischen Protestes gegen jede Hierarchie und Ungleichheit wurde. »Niedrigstes« und »Höchstes« ähneln sich bis zur Verwechslung: die Huren haben sowenig Selbstliebe wie die Heiligen und beider Leben beschränkt sich auf den Augenblick. Das Bewußtsein absoluter Egalität des Kreatürlichen hat Weil, die den jüdischen Glauben für den katholischen aufgab, ohne je in die Kirche einzutreten, sie, die von Charles de Gaulle eine Verrückte genannt wurde und doch das Zeug zur Heiligen hatte (für die Heiligkeit das Minimum war), mit dem Leben bezahlt, als sie sich 1943 im Londoner Exil weigerte, mehr Nahrung zu sich nehmen als ihren Landsleuten im von deutschen Truppen besetzten Frankreich zugestanden wurde und an den Folgen der Unterernährung starb.

Die Durchbrechung aller Unterschiede, die Aufhebung aller Differenzen macht nur vor dem unendlichen qualitativen Unterschied zwischen Gott und Mensch Halt, erfahren im Einbruch der Freude in die Immanenzgläubigkeit, denn die Gegenwart Gottes läßt sich nicht haben. »Die vollkommene Freude schließt das Gefühl der Freude sogar aus, denn in der von ihrem Gegenstand erfüllten Seele ist kein Platz mehr, um ›ich‹ zu sagen.«⁶⁰ Die Erkenntnis der Entfernung zwischen Gott und der Welt ist für die Vernunft die einzig mögliche Gegenwart Gottes in der Welt, was den ganzen Ernst rationaler Theologie allein im Lichte göttlichen Humors gerechtfertigt erscheinen läßt.⁶¹ Anders der große Unfrieden des Glaubens, der Schöpfung ist, dem jene Erschöpfung vorausgeht, die das Ich als unendliche Bewegung erfaßt und ihm, wie den Heiligen, keine Wahl läßt. Die große Anstrengung der Mystik war immer darauf gerichtet, die Seele ganz zu entleeren, keinen Teil mehr zurückzubehalten, der ›ich‹ sagt. Die dazu verlangte, durch Exerzitien und Ausschweifungen zu schulende Kraft heißt Passivität, Hingabe, Aufgabe des Willens, reine Empfänglichkeit. Die Kraft des Ich verunendlich sich im Maße, wie es das Vermögen, von allem affiziert, berührt, angefaßt und besessen zu werden, steigert und neben den funktions-spezifischen Organen des Körpers jenes andere Organ sensibilisiert,

60 Weil (1947)
1991, 41, 58

61 Vgl. Barth
1922, 123

das zur Unendlichkeit öffnet. Nicht der Wille: die Aufmerksamkeit, die kleine Schwester des Gebets, macht Denken und Anschauung produktiv. »Die äußerste Aufmerksamkeit ist dasjenige im Menschen, was die schöpferische Fähigkeit hervorbringt, und jede äußerste Aufmerksamkeit ist religiös. Das Maß schöpferischen Genies in einer Epoche verhält sich exakt proportional zum Maß äußerster Aufmerksamkeit, also zum Maß authentischer Religion in dieser Epoche.«⁶² Die wahre Form des Schreibens gleicht für Weil der Übersetzung. So zu schreiben, wie man übersetzt – die Forderung, die Proust poetologisch seiner *RECHERCHE DU TEMPS PERDU* als Nullgrenze des Stils zugrunde legte, wird von Weil erneuert, denn sie teilt den Zweifel am ästhetisch vermeintlich zentralen Begriff des Imaginären, der die Kunst auf die Funktion der Wiedererkennung reduziert. Stattdessen rückt die Notwendigkeit, die mit theologischer Überschrift Gnade heißt, zur metaästhetischen Produktivkraft auf. »Ein Kunstwerk hat einen Autor, gleichwohl behält es, wenn es vollkommen ist, etwas wesentlich Anonymes. Es ahmt die Anonymität der göttlichen Kunst nach.«⁶³

62 Weil (1947)
1991, 134

63 Weil (1947)
1991, 169

Mit dem Schnitt senkrecht von oben durch alle physischen Zusammenhänge hinein ist es nicht getan, neben der Kunst ist auch die Natur voller Indifferenzzonen des Übernatürlichen. Im Entscheidenden, sagt Simone Weil, geht aller Mangel auf einen einzigen Fehl zurück. »Es gibt nur ein Vergehen: nicht die Fähigkeit zu haben, sich vom Licht zu ernähren.«⁶⁴ Nur die Chlorophyllmoleküle der Pflanzen vermögen das sichtbare Licht zu absorbieren und die Sonnenenergie so einzufangen, dass aus ihr Nahrung wird. Der photosynthetische Prozeß, Lichtreaktionen zum Aufbau körpereigener organischer Substanz zu synthetisieren, bewirkt die »création passive«⁶⁵ des anorganischen Lebens. Hier, wo nur die Reflexe biologisch-physischer Notwendigkeiten spielen, gibt sich ein geheimer Heliotropismus als Naturalform der Inkarnation zu erkennen, die sich selbst dann zur Geltung bringt, wenn sie nicht zur Erscheinung gelangt. Das dunkle Wachsen der Blätter dekliniert das Licht. Und es bleibt erstaunlich, wie weit die Biosphäre reicht, wo überall Pflanzen noch leben können, solange ein Lichtfaden bleibt, fast unsichtbar wie der Faden von Ariadne.

64 Weil (1947)
1991, 10; vgl.
Krogmann 1970,
134

65 Vgl. Deleuze/
Guattari 1991,
200

Literaturverzeichnis

- Adorno, Theodor W.: METAPHYSIK. BEGRIFF UND PROBLEME. Frankfurt/Main 1998.
- Aristoteles: Metaphysik [verm. vor 374 v. Chr.]. In: PHILOSOPHISCHE SCHRIFTEN, Bd. 5. Hamburg 1995, S. 9–274.
- Aristoteles: Physik [verm. vor 374 v. Chr.]. In: PHILOSOPHISCHE SCHRIFTEN, Bd. 6. Hamburg 1995, S. 9–296.
- Barth, Karl: DER RÖMERBRIEF, Zürich 1922.
- Beierwaltes, Werner: EINLEITUNG zu Bruno, VON DER URSACHE, DEM PRINZIP UND DEM EINEN. Hamburg 1977, S. IX–LIII.
- Benjamin, Walter: BRIEFE, hg. v. Gershom Scholem/Theodor W. Adorno. Frankfurt/Main 1966.
- Benjamin, Walter: Über den Begriff der Geschichte. In: GESAMMELTE SCHRIFTEN, hrsg. v. Rolf Tiedemann/Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt/Main 1980, S. 691–705.
- Bloch, Ernst: Nikolaus von Cusa. In: ZWISCHENWELTEN IN DER PHILOSOPHIEGESCHICHTE. Frankfurt/Main 1977, S. 163–173.
- Bloch, Ernst: DAS MATERIALISMUSPROBLEM, SEINE GESCHICHTE UND SUBSTANZ, Frankfurt/Main 1972.
- Blum, Paul Richard: ARISTOTELES BEI GIORDANO BRUNO. München 1980.
- Blumenberg, Hans: Die vermeintliche Wanderung der Attribute: Unendlichkeit, Der Cusaner: Die Welt als Selbstbeschränkung Gottes, Der Nolaner: Die Welt als Selbsterschöpfung Gottes. In: DIE LEGITIMITÄT DER NEUZEIT (Erneuerte Ausgabe). Frankfurt/Main 1996, S. 87–99, S. 558–638, S. 639–701.
- Blumenberg, Hans: Kein kopernikanisches Martyrium: Giordano Bruno. In: DIE GENESIS DER KOPERNIKANISCHEN WELT. Frankfurt/Main 1975, S. 416–453.
- Blumenberg, Hans: Erinnerung an den Anfang. In: HÖHLENAUSGÄNGE. Frankfurt/Main 1996: b, S. 11–20.
- Bruno, Giordano: De l'infinito universo et mondi/Über das Unendliche, das Universum und die Welten [1584:a]. In: Elisabeth von Samsonow (Hg.), GIORDANO BRUNO. München 1999, S. 435–464.
- Bruno, Giordano: DE LA CAUSA, PRINCIPIO ET UNO/VON DER URSACHE, DEM PRINZIP UND DEM EINEN [1593], hg. v. P. R. Blum. Hamburg 1993.
- Bruno, Giordano: De vinculis in genere/Über fesselnde Kräfte im Allgemeinen [1584:b]. In: von Samsonow (Hg.), GIORDANO BRUNO, S. 166–228.
- Bruno, Giordano: LO SPACCIO DELLA BESTIA TRIOMFANTE/DIE VERTREIBUNG DER TRIUMPHIERENDEN BESTIE [1584]. Berlin/Leipzig 1904.
- Bruno, Giordano: De gli eroici furori/Von den heroischen Leidenschaften [1585]. In: von Samsonow (Hg.), GIORDANO BRUNO, S. 71–110.

- Cassirer, Ernst: *INDIVIDUUM UND KOSMOS IN DER PHILOSOPHIE DER RENAISSANCE*. Darmstadt 1963.
- Copernicus, Nicolaus: *De revolutionibus orbium coelestium/Über die Umläufe der Himmelskreise*. In: *DAS NEUE WELTBILD*. Hamburg 1990, S. 59–155.
- Cues, Nikolaus von: *De docta ignorantia/Die belehrte Unwissenheit [1440]*, 3 Bde. Hamburg 1979.
- Cues, Nikolaus von: *DE POSSEST/DREIERGESPRÄCH ÜBER DAS KÖNNEN-IST [1460]*. Hamburg 1973.
- Deleuze, Gilles: *Sur quatre formules qui pourraient résumer la philosophie kantienne*. In: Deleuze, Gilles: *CRITIQUE ET CLINIQUE*. Paris 1993, S. 40–50.
- Deleuze, Gilles: *FRANCIS BACON – LOGIQUE DE LA SENSATION*, 2 Bde. Paris 1981.
- Deleuze, Gilles/Guattari, Félix: *QU'EST-CE QUE LA PHILOSOPHIE?* Paris 1991.
- Descartes, René: *MEDITATIONEN*. Hamburg 1972.
- Diels, Hermann (Hg.): *DIE FRAGMENTE DER VORSOKRATIKER*, 3 Bde. Berlin 1952.
- Goethe, Johann Wolfgang von: *MAXIMEN UND REFLEXIONEN [1827]*. Weimar 1907, S. 125.
- Goethe, Johann Wolfgang von: *Zur Farbenlehre. Didaktischer Teil [1810]*. In: *WERKE*, Bd. XIII. München 1981, S. 314–523.
- Hawking, Stephen: *DIE ILLUSTRIERTE KURZE GESCHICHTE DER ZEIT*. Reinbek bei Hamburg 2000.
- Jonas, Hans: *GNOSIS. DIE BOTSCHAFT DES FREMDEN GOTTES*. Frankfurt/Main und Leipzig 1999.
- Kant, Immanuel: *KRITIK DER REINEN VERNUNFT [1781]*, 2 Bde. Frankfurt/Main 1974.
- Kierkegaard, Sören: *DIE KRANKHEIT ZUM TODE [1849]*. Hamburg 1991.
- Kirchhoff, Jochen: *GIORDANO BRUNO*. Reinbek bei Hamburg 1980.
- Krogmann, Angelika: *SIMONE WEIL*. Reinbek bei Hamburg 1970.
- Koyré, Alexandre: *VON DER GESCHLOSSENEN WELT ZUM UNENDLICHEN UNIVERSUM*. Frankfurt/Main 1969.
- Lévinas, Emmanuel: *DE L'EXISTENCE À L'EXISTANT*. Paris 1990.
- Lévinas, Emmanuel: *DIEU, LA MORT ET LE TEMPS*. Paris 1993.
- Luhmann, Niklas: *FUNKTION DER RELIGION*. Frankfurt/Main 1982.
- Meister Eckehart: *Predigt 34*. In: *DEUTSCHE PREDIGTEN UND TRAKTATE*. München/Wien 1963, S. 314–316.
- Mercati, Angelo: *IL SOMMARIO DEL PROCESSO DI GIORDANO BRUNO*. Città del Vaticano (Bibl. Apostolica) 1942.
- Pascal, Blaise: *ÜBER DIE RELIGION (PENSÉES) [1669-1670]*. Heidelberg 1978.
- Péguy, Charles: *CLIO. DIALOGUE DE L'HISTOIRE ET DE L'ÂME PAÏENNE*. Paris 1909.

- Prigogine, Ilya/Stengers, Isabelle: *ENTRE LE TEMPS ET L'ÉTERNITÉ*. Paris 1992.
- Ricoeur, Paul: *LA MÉTAPHORE VIVE*. Paris 1975.
- Samsonow, Elisabeth von: *EINLEITUNG ZU GIORDANO BRUNO*. München 1999, S. 13–64.
- Samsonow, Elisabeth von: Weltförmigkeit des Bewußtseins. Die Idee der Verschiedenheit und ihre geometrische Konstruktion und Darstellung in der Schrift ›De monade‹. In: K. Heipcke/W. Neuser u. a. (Hg.), *DIE FRANKFURTER SCHRIFTEN GIORDANO BRUNOS UND IHRE VORAUSSETZUNGEN*. Weinheim 1991, S. 95–106.
- Sartre, Jean-Paul: Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité /Eine fundamentale Idee der Phänomenologie Husserls: die Intentionalität [1947]. In: *DIE TRANSZENDENZ DES EGO. PHILOSOPHISCHE ESSAYS 1931–1939*. Reinbek bei Hamburg 1982, S. 33–38.
- Sartre, Jean-Paul: La transcendance de l'Ego/Die Transzendenz des Ego [1936]. In: *DIE TRANSZENDENZ DES EGO. PHILOSOPHISCHE ESSAYS 1931–1939*. Reinbek bei Hamburg 1982, S. 39–96.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von: *DIE WELTALTER. FRAGMENTE* [1861]. München 1966.
- Schöne, Albrecht: *GOETHES FARBENTHEOLOGIE*. München 1987.
- Schoppe, Kaspar: Brief an Conrad Rittershausen über die Verbrennung Giordano Brunos. In: Elisabeth von Samsonow (Hg.): *GIORDANO BRUNO*, S. 465–471.
- Senger, Hans Gerhard, Einleitung zu Cues, *DE DOCTA IGNORANTIA/DIE BELEHRTE UNWISSENHEIT*, Bd. 3, S. VII–XVII. Hamburg 1979.
- Stern, Fred B.: *GIORDANO BRUNO – VISION EINER WELTSICHT*. Meisenheim/Glan 1977.
- Weil, Simone: *LA PESANTEUR ET LA GRÂCE/SCHWERKRAFT UND GNADE* [1947]. Paris 1991.
- Weischedel, Wilhelm: *Der Gott der Philosophen*. Darmstadt 1983.
- Zekl, Hans Günther: Einleitung zu Copernicus, *DAS NEUE WELTBILD*. Hamburg 1990, S. XIII–LXXXIV.
- Žižek, Slavoj: *DIE NACHT DER WELT. PSYCHOANALYSE UND DEUTSCHER IDEALISMUS*. Frankfurt/Main 1998.