

mit etwas Gutes – ein Gut, das, obwohl nicht angestrebt, sich als passiver Lusterwerb mit Gewißheit einstellt.

In einem weiteren Schritt modifiziert und verschärft Eckhart seine Position. Er sieht dann die Lust als den Feind des Menschen an³⁶ und stellt sie hyperbolisch an die Spitze der Übel. Mit dem Beschneidungsgesetz werden seine lustfeindlichen Thesen biblisch begründet. Besonders der letztgenannte Auszug aus der *Expositio libri Genesis* reibt sich darum mit der *Predigt 63*, in der die aus Gottes Liebe erwachsene aktive Lustsuche Antrieb für alle Lebensäußerungen ist. Die ergänzend zitierten Kapitel aus den lateinischen Werken³⁷ sind in sich nicht völlig kongruent, was sich aus der Tatsache erklären läßt, daß Eckhart nicht selten bei anerkannten Autoritäten Rückversicherung suchte, obwohl diese von unterschiedlichen Prämissen ausgingen.³⁸

Abstract

Eckhart describes lust as a principle of life in his *German Sermon 63*. The examples he mentions indicate that he was inspired by his reading of Augustine's *De civitate dei*. But while Augustine condemns the Epicurean concept of pleasure emphatically, Eckhart – by contrast – admits that pleasure has an eminent positive value because it is the goal of creation.

³⁶ Vgl. ECHARDUS, *In Gen. I* n. 245; LW I, S. 389, 4-9.

³⁷ Auf diese Kapitel hat mich dankenswerterweise B. Mojsisch aufmerksam gemacht.

³⁸ Udo Kern (Rostock) möchte ich für seine ermutigenden Kommentare bei der Entstehung des Beitrags danken. Mein ganz besonderer Dank aber gilt Burkhard Mojsisch (Bochum), der sich in freundschaftlicher Weise meines Interesses an der Eckhart-Forschung angenommen hat und mir mit kritischen Hinweisen und Fragen ein unersetzlicher Mentor gewesen ist.

THOMAS LEINKAUF

Bild-Symbol, Geometrie und Methode Philosophische Implikationen der frühneuzeitlichen Textillustration¹

Man kann Bilder als materialisierte Sprache verstehen, als eine Art stumme oder schweigende Sprache. Damit verweist man zugleich darauf, daß Sprache bzw. Sprechen an sich zunächst eine Sache des Verlautbarens ist, daß sie, wie die Einzelsinnesleistungen oder das Denken bei Aristoteles, ihr spezifisches Sein und Wesen im aktualen Vollzug, φωνή σημαντική, besitzt.¹ Indem man sich aber auf den Gedanken einer nicht-sprechenden oder (noch) nicht ausgesprochenen Sprache einläßt, kommt man um die grundsätzliche Unterscheidung nicht herum, entweder auf eine *im Inneren* bzw. im Bewußtsein konzipierte und verbleibende Sprache, auf einen λόγος ἐνδιάθετος bzw. ein *verbum interius*, Bezug zu nehmen oder auf einen *nach außen* gewendeten Sprach-Ersatz: ein Zeichen, ein Symbol, eine Hieroglyphe. In beiden Fällen muß man notwendig eine Negation hinzusetzen, ein Noch-Nicht und ein Nicht-Mehr. Mit dem Hinweis auf etwas, was *noch nicht* Sprach-Laut, noch nicht Begriff, Proposition oder Konklusion und »*interpres animi*«² geworden

¹ Dieser Text wurde auf der im Jahre 2002 von Stephen Clucas am Birkbeck College (University of London) organisierten Tagung »Silent languages: characters, notes, and symbols in the early modern period« vorgetragen.

² Vgl. ARISTOTELES, *De int.* 2, 16a20 f.; *De an.* III 2, 425b27 f. zur Sinnestätigkeit; *ebd.* III 4, 429a23-25, III 7, 431b17 f. zum Geist/Intellekt, der aber, als »tätiger Intellekt«, sein Wesen ohnehin in seinem Tätig- bzw. Wirklichkeit-Sein hat (III 5, 430a18).

³ IOANNES SCOTUS ERIUGENA, *Commentarius in evangelium Iohannis I*, c. 27, 72-74, in: *Commentaire sur l'évangile de Jean*, ed./trad. É. Jeauneau, Paris 1972, S. 138: »Est igitur vox

ist, auf der einen Seite, und auf das, was *nicht mehr* Sprach-Laut ist, dessen Sprachgestalt gleichsam in eine selbst sprachlose (aber durchaus ›sprechende‹) Dingqualität übergegangen ist, auf der anderen Seite, *kann* man auf ein und dasselbe Problem verweisen: auf das Grundproblem der Leistungsgrenze von ›Sprache‹ angesichts theologischer oder spekulativ-metaphysischer Aussagen, letztlich angesichts des spätestens seit Platon ausgesprochenen Problems, daß das Eine (die Idee des Guten) oder Gott unaussagbar (ἄρητος) sei.³ Im folgenden soll es um diesen genuin philosophischen Aspekt der Sprach-, Bild- und Zeichenreflexion gehen – also nicht um die ebenfalls wichtigen semantisch-semiologischen, ikonologischen oder poetologischen Aspekte im engeren Sinne. In diesem Kontext ist jedoch zu unterscheiden zwischen einer absoluten Kritik an der Fähigkeit der Sprache, spekulativ Gedachtes oder besser: Intendiertes als solches aussprechbar zu machen, und einem kritisch-reflektierten Umgang mit Denken und Sprache angesichts dialektisch-spekulativer Denkbewegungen, die, aus Gründen der Verdeutlichung, zu einer Beiziehung nicht-sprachlicher und äußerlicher Zeichen, vor allem geometrischer Zeichen, geführt hat. Bei einem im weitesten Sinne philosophisch motivierten Umgang mit Zeichen oder Repräsentationen zeichenhaft-figürlicher Art ist also immer schon klar, daß solche graphischen Mittel, wenn sie zur ›Illustration‹ der auf das höchste Prinzip hin ausgerichteten, in dieser Ausrichtung in verschiedenster Weise agierenden Denkbewegung dienen sollen, ausschließlich auf eine indirekte, nämlich durch Vielheit vermittelte Repräsentation der im Denken gewonnenen oder durch Denken intendierten Formen von ›Einheit‹ restringiert sind.

Ich möchte mich also dem hier gestellten Problem von der Seite der Philosophie aus nähern, und zwar *nicht*, was sicherlich ebenfalls interessant wäre, ausgehend von zeitgenössischen Überlegungen zum Unaussprechlichen in der Sprache bzw. zum Aussprechlichen im Nicht-Sprachlichen, also gegenständlich-dinglichen Bereich, sondern ausgehend von Reflexionen zum Wesen von ›Sprache‹ und zu ihren spezifischen Leistungen und Grenzen, die in einer für

interpres animi. Omne enim, quod intra semetipsum prius animus et cogitat et ordinat invisibiliter, per vocem in sensus audientium sensibiliter profert.«

³ Vgl. PLATON, *Res publ.* VI, 506d-507a; *Ep.* VII, 341c. Zur Sache siehe T. A. SZLEZAK, *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie*, Berlin 1985.

die Renaissance und die Frühe Neuzeit in vielfältiger Hinsicht verbindlich gewesenen Tradition – der platonisch-neuplatonischen und ihrer intensiven christlichen Rezeption –⁴ mit Blick auf das Problem einer die sprechende Sprache ersetzenden Visualisierung formuliert worden sind. Es geht dabei immer wieder um Vergegenwärtigung gerade auch des theologischen und philosophischen Fundamentes einer immer mehr in ihrem Selbstverständnis irritierten Zeit. Wenn ich im folgenden also vom ›Einen‹ spreche, so soll hier auf sprachlich neutrale Weise auf die Form von ›Einheit‹ verwiesen werden, die als lebendiger Seinsgrund von so unterschiedlichen Autoren wie Cusanus, Ficino, Bruno, Patrizi, Galilei, Kepler u. a. als intangibler Restbestand ihrer philosophischen oder theologischen Existenzfundierung verstanden worden ist. Zusätzlich möchte ich – ebenfalls als eine Bedingung, die in die auffällige Präsenz von Zeichen, Symbolen und Diagrammen, die wir seit dem 16. Jahrhundert beobachten können, neben der sprachphilosophischen mit eingegangen ist – auf den Zusammenhang von Denken, Sprache und Geometrie hinweisen, in welchem das zu einer theologisch-metaphysischen Denkbewegung ›hinführende‹ Potential, gewissermaßen die schweigende Sprache der Geometrie, bedacht worden ist. In einem letzten Schritt möchte ich auf einige Autoren des 16. und 17. Jahrhunderts zurückgreifen, in deren Werken sich eine signifikante Synthese all dieser Komponenten finden läßt. Es wird bei diesen Überlegungen gerade auch darum gehen, deutlich zu machen, daß mit ›silent languages‹ etwas thematisch werden *kann*, was genuin der Anschauung, dem Sehen, der konzentrierten Blicknahme eigen ist und sich *nicht* durch die propositional-vielheitlich strukturierte Sprach-Form einfachhin ersetzen läßt.⁵ Ich möchte vorschlagen, hier drei Grundtypen darstellender Vergegenwärtigung von ›Einheit‹ zu unterscheiden:

⁴ Hierzu vgl. W. BEIERWALTES, »Zu Augustins Metaphysik der Sprache«, in: *Augustinian Studies* 2 (1971) S. 179-195; DERS., »Sprache und Sache. Reflexionen zu Eriugenas Einschätzung von Leistung und Funktion der Sprache«, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 38 (1984) S. 523-543.

⁵ Zum Hintergrund vgl. T. LEINKAUF, »Wissen und Universalität. Zur Struktur der scientia universalis in der Frühen Neuzeit«, in: *Perspektiven der Philosophie. Neues Jahrbuch*, 29 (2003) S. 81-103. Für die Tradition des Neuplatonismus vgl. BEIERWALTES, »Realisierung des Bildes«, in: *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, Frankfurt a. M. 1985, S. 73-113.

1. eine über Denken und Sprache hinausweisende Vergegenwärtigung, die *per intentionem* das eine Prinzip oder die Einheit, sofern sie Seiendes bestimmt, als *sie selbst* darstellen soll; ich bezeichne sie als *symbolische Einheit*; in ihr wird das Göttliche, die komplexe kosmologische Einheit des Universums oder die Einheit eines Gedankensystems selbst als *Einheit* in der Einheit eines Bildzeichens gegenwärtig gedacht;

2. eine das Denken und seinen Vollzug kommentierend-ergänzende, ja erweiternde Vergegenwärtigung, die beansprucht, auf eine Vernunft-Einheit durch die in sich komplexe Einheit einer geometrischen Figur hinzuführen; ich bezeichne sie als *transitiv-transitorische Einheit*: In ihr wird nicht das Eine als Eines, sondern der *Prozeß* oder die dynamische Bewegung der Gewinnung dieses Einen mit vergegenwärtigt;

3. eine Vergegenwärtigung nicht der Einheit als Einheit und nicht des Prozesses oder der Bewegung *zu* ihr, sondern der *in* Vielheit vielfältig entfalteten Einheit; ich möchte diese Einheit als *figurative* oder *figürlich-komplexe Einheit* bezeichnen, die, wie man vielleicht sagen kann, das Resultat einer Ausfaltung der Einheit in die Totalität ihrer inneren Implikationen erfaßt, etwa die Welt als Welt-All, als Totalität des Seienden, das Wissen als All des Wissens, als Totalität des Wißbaren und jeweils auch ›regionale‹ Ganzheiten, wie sie in so vielen enzyklopädischen Darstellungen herausgehoben werden (etwa die ›Welt‹ der Minerale oder die in sich als vollständig gedachte Disziplin der Agronomie).

Alle drei Grundtypen stellen eine (als Prinzip gedachte) Einheit in der Vielheit dar: dem ersten Grundtyp, der Einheit in der Vielheit als Einheit erfaßt, entspricht eine *meditative* Einstellung des Denkens und Schauens; dem zweiten Grundtyp, der Einheit in der Vielheit als Bewegung aus der Vielheit auf Einheit zu oder in Einheit erfaßt, entspricht eine aktive, einen Denkinhalt und letztlich *sich* als Denken und Anschauen *selbst transformierende* Einstellung; dem letzten Grundtypus, der Einheit in der Vielheit als Vielheit vergegenwärtigt, entspricht die *explizierende, resümierende* und *überblickende* Einstellung des Denkens und Schauens.⁶

⁶ Es ist unschwer erkennbar, daß ich hier neuplatonische Interpretamente zur Interpretation einer in vielen Hinsichten durch neuplatonisches Denken bestimmten Tradition verwende. Ich denke jedoch, daß dies, geschieht es mit der gehörigen Distanz und dem

Mein Beitrag gliedert sich, dieser idealtypischen Einteilung folgend und grundsätzlich immer die Konsequenzen für die Neuzeit im Auge haltend, in drei Teile: I. Sprache und Bild (Plotin und Klemens Alexandrinos), II. Sprache und Geometrie (Nicolaus Cusanus), III. Sprache, Bild und Methode – Überlegungen zur frühen Neuzeit.

I. Sprache und Bild (Hieroglyphe)

Paradigma: Plotin, *Enn.* V 8

In Plotins Traktat »Über die geistige Schönheit« (*περι τοῦ νοητοῦ κάλλους*; *Enn.* V 8) findet sich eine wirkungsgeschichtlich zentrale Stelle zum Verhältnis von Denken, Sprache und Bild bzw. Zeichen – eine Passage, die nachweislich, etwa durch die Rezeption des Klemens Alexandrinos und durch die Übersetzung Marsilio Ficinos, der wohl durch sie mit beeinflusst ist, in die Diskussion des 16. und 17. Jahrhunderts eingegangen ist.⁷ In Plotins Text

expliziten Wissen um den Sachverhalt, durchaus legitim ist, da es Grundkonstanten in einem häufig nur diffus artikulierten Traditionsstrom besser zu erschließen erlaubt als anachronistisch herangezogene, *ex post* applizierte Deutungsmuster. Unter ›neuplatonisch‹ verstehe ich hier folgenden Sachverhalt: Man kann sagen, daß alles, was nicht selbst das Eine ist, allein deswegen, weil es ist und ein Sein hat, selbst auch ein Eines – aber eben nicht das Eine selbst – ist und daß sich daher dieses Eine selbst, αὐτὸ τὸ ἓν, im Sein immer als ›Einheit in der Vielheit‹ artikuliert. Dies vorausgesetzt, ist die ›Einheit in der Vielheit‹ im symbolischen Typus als Einheit, im transitiv-transitorischen Typus als Bewegung zum Einen und im figürlich-komplexen Typus explizit als Vielheit gesetzt. Möchte man noch weiter gehen, was ich angesichts der geistmetaphysischen Signatur des 15. und 16. Jahrhunderts durchaus tun würde, dann kann man auch sagen, daß ›Einheit in der Vielheit‹ ihren stärksten und intensivsten Ausdruck für die Neuplatoniker und in der Folge eben auch für die Renaissancephilosophen, die sich ihnen in vielfältiger Weise angeschlossen haben, in der Grundform des Geistes (νοῦς) gefunden hat – hierfür ist bei Cusanus und Ficino etwa auf die Bedeutung der *mens* und des *intellectus* zu verweisen; vgl. T. LEINKAUF, »Mens und intellectus. Überlegungen zum Status des menschlichen Geistes in der Philosophie des Marsilio Ficino«, in: S. Toussaint (Hrsg.), *Marsile Ficin ou les mystères platoniciens. Les cahiers de l'humanisme*, Bd. 2, Paris 2002, S.179-208.

⁷ Vgl. hierzu E. WIND, *Heidnische Mysterien in der Renaissance* (1958), Frankfurt a. M.

geht es um die Möglichkeit der »Schau« (θεά) des Geistes oder des »geistigen Kosmos«;⁸ um eine An-Schauung, die sich, als Weisheit bzw. Philosophie, signifikant von der sinnlichen Anschauung bzw. Wahrnehmung, aber eben auch von der propositional-diskursiven Grundvollzugsform der Wissenschaften unterscheidet.⁹ Gegenstand dieser geistigen Anschauung sind die rein geistigen Formen, die Ideen: die »erstrangige und immaterielle« Schönheit, die ursprünglich und für alles folgende Geformte, d. h. für die Formen in der Seele, im Innern der Natur und im Körperlichen, maßgebend im und

1981, S. 137; D. PASTINE, *La nascita dell'idolatria. L'oriente religioso di Athanasius Kircher*, Florenz 1978, S. 77 f.; T. LEINKAUF, *Mundus combinatus. Studien zur Struktur der barocken Universalwissenschaft am Beispiel Athanasius Kirchers*, Berlin 1993, S. 258-267. Zu Klemens, der in seinen *Stromata* V 4, 20 f. und 20, 3 vergleichbare Grundgattungen der ägyptischen Schrift aufführt wie Porphyrios in seiner *Vita Pythagorae* 11 f. – wobei die Einteilungen beider vermutlich von Chairemon abhängen –, vgl. H. R. SCHWYZER, *Chairemon*, Leipzig 1932. Porphyrios hat selbst auch, folgt man Eusebios, eine Abhandlung »Περὶ ἀγαμάτων« verfaßt; vgl. PORPHYRIUS, *Fragm.* 353 F; *Epistula ad Anebonem* 28-32 und 36-38; *De abstinentia* IV, 6-9, bes. 6.3, 8.5 (καὶ τὸ μὲν κατ' ἀλήθειαν φιλοσοφοῦν ἐν τῆ τοῖς προφήταις ἦν καὶ ἱεροστολισταῖς καὶ ἱερογραμματεῦσιν) und 9.2 (θεοποίησις, d. h. Götterdarstellung, als ζῶον); vgl. M. PATILLON und A. SEGONDS, »Introduction«, in: Porphyre, *De l'abstinence*, Livre IV, Paris 1995, S. XX-XXV. Vgl. MARSILIUS FICINUS, *Commentaria in Plotinum*, Opera omnia 2, Basel 1576 (Nachdr. Paris 2001), S. 1786.

⁸ PLOTINUS, *Enn.* V 8, 1, 5 f.: »πῶς ἂν τις τὸ κάλλος τοῦ νοῦ καὶ τοῦ κόσμου ἐκείνου θεάσασατο.«

⁹ PLOTINUS, *Enn.* V 8, 4, 35-39: »ἡ δὲ ζωὴ σοφία, σοφία δὲ οὐ πορισθεῖσα λογισμοῖς, ὅτι αἰετὴν ἦν πᾶσα καὶ ἐλλείπουσα οὐδενί, ἵνα ζητήσεως δεηθῆ. ἀλλ' ἔστιν ἡ πρώτη καὶ οὐκ ἀπ' ἄλλης· καὶ ἡ οὐσία αὐτῆς σοφία, ἀλλ' οὐκ αὐτός, εἴτα σοφός (das Leben ist [dort] Weisheit, eine Weisheit, die nicht in Schlüssen voranschreitet, weil sie immer schon ganz [vollendet] war und keinen Mangel derart aufwies, daß sie noch einer Suche [nach etwas] bedurft hätte. Denn sie ist die erste und verdankt sich keiner anderen; und ihr Sein ist die Weisheit selbst und nicht [erst] ein Selbst und dann ein weises Selbst).« Zur Einheit von Sein und Weisheit vgl. *ebd.* 4, 45 f.: »καὶ πεποίηκε [ἡ σοφία] τὰ ὄντα, καὶ τὰ ὄντα ἠκολούθησε, καὶ ἔστιν αὐτῆς τὰ ὄντα (und sie [die Weisheit] erschuf das Seiende, das Seiende folgte ihr nach, und sie ist selbst das Seiende)« und 5, 14-16. Vgl. W. BEIERWALTES, »Realisierung des Bildes«, S. 82 f.; DERS., *Das wahre Selbst. Studien zur Plotins Begriff des Geistes und des Einen*, Frankfurt a. M. 2001, S. 45-53. Zur Aufhebung der diskursiv-propositionalen Wissensform im Geist vgl. die deutlichen Hinweise in *Enn.* V 8, 7, 40-44.

durch den Geist selbst geformt ist.¹⁰ Plotin setzt hier als die Autoren oder Subjekte dieser emphatischen Anschauungsform in einer mythologischen Analogie die Götter an, die im geistigen Himmel sind und dort »alles« sehen, und zwar nicht als Werdend-Vergehendes, sondern als ewiges »Sein« (οὐσία), die »sich selbst in den anderen« (Göttern und Ideen) sehen und die selbst je Einzelnes und Ganzes zugleich sind.¹¹ Das, was Gegenstand dieser überrationalen »Schau« ist, sind die Ideen und der Geist selbst – als ideales »Objekt« seiner Selbstreflexion. Was uns hier interessieren muß, ist die Tatsache, daß Plotin mehrfach dieses auf höchste Weise Sichtbare, Geschaute oder Gesehene, d. h. das Seiende, das zugleich Geist (Weisheit) ist, als »durch sich selbst sichtbare Standbilder« bezeichnet – ἀγάλματα παρ' αὐτῶν ἐνορώμενα.¹² Durch diese Zuordnungen, die einmal das wirklich und wahrhaft Seiende – im Sinne der ὄντως ὄντα Platons – in eine Identitätsbeziehung mit dem Geist einrücken und zum anderen diese Einheit von Sein und Geist in ihrer jeweiligen Instantiierung mit Bildern bzw. Hoch-/Standbildern gleichsetzt, wie sie aus der kultisch-religiösen Tradition bekannt waren, will Plotin verdeutlichen, daß die Struktur der intelligiblen Welt sich radikal von der Struktur der rational-wissenschaftlichen Welt unterscheidet und daß das Verhältnis, das der Geist zu seinen genuinen »Gegenständen« (also besonders auch zu sich selbst) hat, gerade nicht dem Verhältnis entspricht, das unser endlicher Verstand zu seinen genuinen Gegenständen, den rational strukturierten Wissensformen und deren Kodifikation in ἀξιώματα, hat. Plotin zielt in seiner Differenzierung von Stand-Bild und Wissens-Satz auf zwei seit Platon überlieferte Grundformen des Wissens: das nicht-diskursive, noetisch-intuitive, durch einen einzigen Akt – so wie das Anschauen eben – seinen Gegenstand erfassende und das diskursiv-dianoetische, in mehreren, deutlich voneinander abgesetzten Schritten sich vollziehende Wissen, das die Einheit der im Gegenstand vorliegenden Sache nie als solche adäquat erfassen kann. Um diesen Unterschied noch genauer herauszuarbeiten, als es durch die bislang angesprochene Differenz von anschaulicher Präsenz eines

¹⁰ Vgl. PLOTINUS, *Enn.* V 8, 2, 17-19.

¹¹ Vgl. PLOTINUS, *Enn.* V 8, 4, 3: »ὁρῶσι τὰ πάντα«; 4, 4: »οὐσία«; »ἑαυτοὺς ἐν ἄλλοις [ὁρῶσι]«; 4, 23: »ἅμα ἕκαστον καὶ ὅλον«; vgl. 9, 16.

¹² PLOTINUS, *Enn.* V 8, 4, 43 f.

Stand- oder Kultbildes und geistiger Präsenz eines wissenschaftlichen Grundsatzes möglich ist,¹³ erweitert Plotin – vor dem Hintergrund der ägyptischen Hieroglyphik – die (eher geläufige) Bedeutung von ἀγάλμα als Stand- bzw. Kultbild zu der einer »Bilder-Schrift«.¹⁴ Die ägyptische Bilderschrift steht in der Optik Plotins (sowie in der Chairemons, Porphyrios' und Klemens') für den Versuch einer nicht-diskursiven Vergegenwärtigung göttlicher Einheit, der ganz bewußt die Defizienz sowohl der sprachlautlichen Vielheit als auch der rational-logischen formalen Vielheit ausklammern will.¹⁵ In dieser Bilderschrift soll jedes Einzelzeichen, jeder Charakter, wenn man so will, für ein bestimmtes einzelnes (ganzes) Ding, vor allem für eine Göttergestalt, die *vollgültige* Repräsentanz sein.¹⁶ Durch diese »Bilder« als »Bilderschrift« haben die Priester oder die Weisen der Ägypter laut Plotin »deutlich gemacht« (sichtbar oder sinnenfällig gemacht: ἐμφῆναι), daß im geistigen Bereich – »dort oben« (ἐκεῖ) – Bildsein identisch ist mit Einheit von Sein, Wissen, Weisheit selbst, daß sich im Bild das Vielheitlich-Diskursive zusammenzieht auf eine jenseits von logisch-rationaler Schlußfolgerung (διανόησις) und Planung (βούλευσις) anzusetzende Einheit, die, da hier Sein und Denken (noch) nicht in Differenz stehen, *nicht* auseinandergetreten ist in Sache und Sein, Bild und Abbild oder Bezeichnetes und Zeichen.¹⁷ Die Bilder als Bil-

¹³ Vgl. PLOTINUS, *Enn.* V 8, 5, 19-25, wo explizit herausgestellt wird, daß die »Götter« keine »wissenschaftlichen Thesen« (so Harder für ἀξιώματα in: Plotin, *Schriften*, Bd. 3, Hamburg 1964, S. 49) geistig anschauen, sondern »schöne Standbilder«, καλὰ ἀγάλματα; 6, 4 f. bringt ἀξιώματα in klaren Bezug zu den rationalen Grundformen »Begriff« und »Prämisse« (λόγος und προτάσις); vgl. auch die »zusammengesetzten« θεωρήματα in 5, 5 f. und V 5, 1, 38.

¹⁴ So übersetzt Harder richtig und sinngemäß das ἀγάλματα in V 8, 6, 5, um die Differenz zur vorhergehenden Verwendung im Sinne von Standbild, Kultbild, Götterbild deutlich zu machen. Dabei ist natürlich klar, daß vor allem der Grundsinn von Götterbild in der Verwendung von »Bilderschrift« mit erhalten bleibt!

¹⁵ PLOTINUS, *Enn.* V 8, 6, 3-5: »μη τύποις γραμμάτων διεξοδεύουσι λόγους καὶ προτάσεις μηδὲ μιμουμένοις φωνὰς καὶ προφορὰς ἀξιωματῶν κεχρησθαι, ἀγάλματα δὲ γράψαντες κτλ. (sie [die ägyptischen Weisen] verwendeten weder die geschriebenen Buchstaben, die Argumente und Prämissen durchlaufen müssen, noch die Laute und das Aussprechen von Sätzen, sondern sie schrieben Bilder auf etc.).«

¹⁶ PLOTINUS, *Enn.* V 8, 6, 5 f.: »ἐν ἑκάστῳ ἐκάστου πράγματος ἀγάλμα.«

¹⁷ Vgl. PLOTINUS, *Enn.* V 8, 6, 6-9.

derschrift oder Bildzeichen im Sinne der intendierten Eingestaltigkeit, die durch die Weisen der Ägypter realisiert worden sind, stellen im Sinnlichen also etwas dar, dessen nicht-sinnliches Urbild, die rein geistigen Bilder, als »einem einzigen Akt« zugängliche Darstellung der geistigen Ein-Vielheit bzw. (in letzter Steigerung) des göttlichen Einen selbst aufzufassen sind.¹⁸ Die Form dieser Darstellung kann man als *symbolische Einheit* bezeichnen. Die heilige Aura der Bilderschrift, die mit ihrer Präsenz in symbolischer Einheit verbundene Aufforderung zur intensiven Betrachtung und Versenkung, hängt für Plotin gerade damit zusammen, daß in ihrer Betrachtung – obgleich sie selbst zunächst sinnlich realisierte Zeichen und sinnliche Anschauung voraussetzt – doch ein Inzitant für die Vernunft liegt, sich von diesem sinnlich-gestützten Anschauen zu lösen und zur rein geistigen Betrachtung des Göttlichen hinaufzuschwingen.

Ich insistiere auf diesem Text Plotins deshalb, weil sich zeigen läßt, daß die neuplatonische Deutung der ägyptischen Schriftzeichen, und d. h. eben nicht nur diejenige Plotins, sondern auch Jamblichs oder Porphyrios' – die diese Hieroglyphen als eine stumme Sprache der Ideen verstanden haben –, durch die Übersetzungen des Marsilio Ficino bis ins 17. Jahrhundert hinein gewirkt hat, und zwar nicht nur in der im späten 15. Jahrhundert beginnenden spezialisierten – wenn auch bisweilen spekulativen – Hieroglyphenforschung.¹⁹

¹⁸ Plotin betont mehrfach diese auf einen Punkt hin zusammengezogene Einheit des wahren Bildes in der Verwendung des Begriffs ἀπόρον; vgl. *Enn.* V 8, 6, 9 und 10, dem direkt das οὐ διέξοδον aus 6, 7 und das οὐ διανόησις οὐδὲ βούλευσις aus 6, 9 entspricht. Zur Ein-Vielheit des Geistes als intelligible Welt vgl. *Enn.* V 8, 9, 13-27; in 11, 35-37 wird das »Sehen« des Geistes klar unterschieden von dem des Bewußtseins bzw. des sich zu etwas Anderem (gerade auch zu sich selbst!) in Differenz befindlichen Selbst: Im ersten fallen Sehen, Gesehenes und Sein zusammen, im letzteren wird ein »äußeres« Bild benötigt (11, 3: εἰκόνα) oder eine »Wendung in Zwei(heit)« (11, 7: εἰ δ' ἐπιστροφῆς εἰς δύο), ein »sich selbst nach Draußen/Außen-Bringen« (11, 13: ἔξω αὐτῶν ποιεῖ).

¹⁹ Vgl. etwa IOANNES PIERIUS VALERIANUS, *Hieroglyphica sive de sacris Aegyptiorum aliarumque gentium literis*, Basel 1576, ein Kommentar des 1419 nach Florenz gebrachten *Horapollon*; L. PIGNORIA, *Characteres Aegyptii*, Frankfurt a. M. 1608; N. CAUSSIN, *De symbolica Aegyptiorum*, Paris 1618; A. KIRCHER, *Oedipus aegyptiacus. Hoc est universalis hieroglyphicae veterum doctrinae temporum iniuria abolitae instaurationis*, Rom 1652 (Tom. I), 1653 (Tom. II), 1655 (Tom. III). Hierzu vgl. die Arbeiten von L. VOLKMAN, *Bilderschriften der Renaissance*, Leipzig 1923; E. IVERSEN, »Hieroglyphic studies of the Renaissance«, in:

Ficino hält in seinem Kommentar zu *Enn.* V 8 fest, daß die ägyptischen Priester sich gerade *nicht* »kleiner Schriftzeichen« (*minutis literarium characteribus*) bedienten, sondern mit »ganzheitlichen Figuren« (*figuris integris*) deutlich machen wollten, daß Gott selbst, dessen bildhafter Ausdruck diese Figuren ja sein sollten, kein propositional-diskursives Wissen von vielfältigen Dingen habe, sondern daß sein Wissen auf »einfachen und stabilen Formen« basiere.²⁰ Auch Jamblich, den Ficino teilweise ebenfalls übersetzt hat, hatte in seiner Schrift *De mysteriis* darauf hingewiesen, daß es vom Göttlichen, sofern wir es durch sogenannte »Gottesnamen« (*nomina divina*) bezeichnen wollen, nur »symbolische Buchstaben« (oder Zeichen) geben könne, da jede Bezeichnung des Göttlichen in sich geistig (*intellectualis*) sei und die Gedankenzusammenhänge (*excogitationes*), die rationalen Argumentationen (*rationales discursus*) es nicht treffen könnten.²¹ Zusätzlich ist für eine Präsenz

The Burlington Magazine 1958, S.15-21; DERS., *The myth of Egypt and its hieroglyphs in the European tradition*, Kopenhagen 1961, S. 71 f.; C. BALAVOINE, »Le modèle hiéroglyphique à la renaissance«, in: ders., J. Lafond und P. Laurens (Hrsg.), *Le modèle à la Renaissance*, Paris 1986, S. 209-222; C.-P. WARNCKE, *Sprechende Bilder – sichtbare Worte. Das Bildverständnis der frühen Neuzeit*, Wiesbaden 1987, S. 137-160; J. ASSMANN, »Hieroglyphen als mnemotechnisches System. William Warburton und die Grammatologie des 18. Jahrhunderts«, in: J. J. Berns und W. Neuber (Hrsg.), *Seelenmaschinen. Gattungstraditionen, Funktionen und Leistungsgrenzen der Mnemotechniken*, Wien 2000, S. 711-724.

²⁰ MARSILIUS FICINUS, *Commentaria in Plotinum*, S. 1768: »... non utebantur minutis literarium characteribus, sed figuris integris ... quoniam videlicet Deus scientiam rerum habet non tamquam excogitationem de re multiplicem, sed tanquam simplicem firmamque rei formam.« Vgl. GIORDANO BRUNO, *De Magia*, Opera latina III, Neapel 1886, S. 411-413, der die Bild-Schrift der »heiligen Charaktere« der Ägypter (die der Theut aus Platons *Phaedrus* [275a] erfunden haben soll) gegen die Buchstaben-Schrift als die für Gedächtnisleistung und Traditionsbildung affinere heraushebt.

²¹ Vgl. JAMBlichus, *De mysteriis* VII 1, ed. É. des Places, Paris 1966, S. 188 zum »τρόπος της θεολογίας (τῶν Αἰγυπτίων)«: »οὗτοι γὰρ τὴν φύσιν τοῦ παντός καὶ τὴν δημιουργίαν τῶν θεῶν μιμούμενοι καὶ αὐτοὶ τῶν μυστικῶν καὶ ἀποκεκρυμμένων καὶ ἀφανῶν νοήσεων εἰκόνας τινὰς διὰ συμβόλων ἐκφαίνουσιν«; *ebd.*: σύμβολα; VII 2, S. 189: ἡ τῶν συμβόλων νοερά διερμήνευσις, d.h. die Überwindung der sinnlichen Bildhaftigkeit hin zur intelligiblen Wahrheit, zur νοερά ἀλήθεια; VII 4, S. 192: ἀφαιρεῖν der rational-logischen (propositionalen) Erklärungen und der natürlich-sinnlichen Bestimmungen bezüglich der Götternamen; Einsetzen eines χαρακτήρ συμβολικός (*ebd.*). In der Übersetzung des MARSILIO FICINO, *Opera omnia* 2, Basel 1576 (Nachdr. Paris 2001),

des Wissens um die theologisch-metaphysische Bedeutung der »stummen Sprache« der heiligen und hieratischen Zeichen orientalischer Provenienz aber auch zu veranschlagen, daß die Texte Plutarchs sowie des Apuleius und des Klemens Alexandrinos, gerade seine *Stromata*, in der Renaissance präsent waren.²²

II. Sprache und Geometrie

Paradigma: Nicolaus Cusanus

Ich komme jetzt zur zweiten wichtigen Grundform schweigender Sprache, nämlich zu derjenigen, die sich in Formen der Vergegenwärtigung *transitiver*

findet sich S. 1902 folgender Passus: »Auferendum igitur a divinis nominibus omnes excogitationes, & rationales discursus, atque assimilationes naturales vocis ipsius congenitas ad res positas in natura, & quemadmodum character symbolicus divinae similitudinis in se intellectualis est, atque divinus, ita hunc ipsum omnibus supponere, accipereque debemus.« Von Jamblichs *De Mysteriis* gibt es dann etwa 1516 eine Ausgabe. Die Nachweise der Rezeption sowohl Plotins als auch Jamblichs bei Kircher in dessen *Oedipus aegyptiacus* bei LEINKAUF, *Mundus combinatus*, S. 263 f.

²² Vgl. PLUTARCH, *De Iside et Osiride* 10, 354 E: τὸ συμβολικὸν αὐτῶν καὶ μυστηριῶδες mit Einfluß auf Pythagoras, »τῶν γὰρ καλουμένων ἱερογλυφικῶν γραμμάτων οὐθὲν ἀπολείπει τὰ πολλὰ τῶν Πυθαγορικῶν παραγγελμάτων, οἷόν ἐστι τὸ μὴ ἐσθίειν ἐπὶ δίφρου« κτλ.; vgl. dazu den Kommentar von J. GWYN GRIFFITH, in: *Plutarch's De Iside et Osiride*, Cardiff 1970, S. 287 f. Vgl. auch die Beispiele Plutarchs *ebd.*, 10, 354 F; 11, 355 B; 32, 363 F; APULEIUS, *Metamorphoseis* XI 10; CLEMENS ALEXANDRINUS, *Stromata* V. In seinem 1576 erschienenen ersten französischen Architektur-Traktat erwähnt Philibert Delorme, er habe bei Ficino und anderen hervorragenden Philosophen gelesen, daß schon »les Anciens« wie aber auch »les Egyptiens« die durch zwei rechtwinklig aufeinander treffende Linien geformte Kreuzes-Figur als eine »chose tres-sainte, très-sacrée et miraculeuse« betrachtet hätten, als einen »character du croix«, den sie auch ihren heiligen Figuren eingraviert hätten (P. DELORME, *Architecture*, Paris 1576, S. 32 f.). Hier lag also eine Synthese von Bild-Figur und Zeichen vor, ja das Kreuz wurde, im christlichen Rückblick, zur Hieroglyphe, wie es neben Ficino auch P. VALERIANUS (*Hieroglyphica*, Venedig 1607, S. 538) und andere deuteten. Vgl. A. CHASTEL, »Il »signum crucis« del Ficino«, in: G. C. Garfagnini (Hrsg.), *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone. Studi e documenti*, vol. I, Florenz 1986, S. 211-219, mit dem Nachweis der Ficino-Stelle, S. 216 f.; FICINUS, *De vita triplici*, lib. III, c. 18, *Opera omnia* 1, Basel 1576, S. 556.

Einheit äußert, d.h. einer Einheit, die aus einem dargestellte Grenzen überschreitenden Vollzug auf einen nicht-darstellbaren, analogen geistigen Vollzug verweist. Nicolaus Cusanus (1401-1464), den ich hier als für die frühneuzeitliche Entwicklung prägenden Repräsentanten herausgreifen möchte,²³ bedient sich im Zusammenhang seiner philosophisch-theologischen Reflexionen zu Wesen und innerer Struktur von Geist (*mens*) und Gott (*deus, unum*) immer wieder der rationalen und durch rationale Axiomatik abgesicherten Wissensform κατ' ἐξοχήν, der Geometrie – als des anschaulich fundierten Spezialfalls der Mathematik. Er nennt das Verfahren, das er hierbei verwendet, um die Einsicht der vernünftigen Reflexion, daß größtmögliche Rationalität und Allgemeinheit zum Ausgangspunkt ihrer eigenen Transzendierung werden müssen,²⁴ für den Verstand kommunikabel zu machen, ein *symbolice investigare*, ein symbolisches Erforschen.²⁵ Und er gibt hierfür eine präzise Handlungsanweisung, die aus drei Schritten besteht: 1. Man muß die notwendigerweise endlichen mathematischen Figuren in ihren Eigenschaften und Verhältnissen (*passiones et rationes*) analysieren; 2. man muß die analysierten Verhältnisse entsprechend auf gleichartige unendliche Figuren übertragen (*transferre*); hier wird schon ein ›Übersprung‹ erfordert,²⁶ denn der Bereich der durch Faktisches bestimmten Differenz – also die endlichen geometrischen Figuren – wird verlassen und der einer rein gedanklichen Projektion und Operation betreten; 3. man muß danach die Verhält-

²³ Vgl. dazu S. MEIER-OESER, *Die Präsenz des Vergessenen. Zur Rezeption der Philosophie des Nicolaus Cusanus vom 15. bis zum 18. Jahrhundert*, Münster 1989.

²⁴ Vgl. H. BLUMENBERG, *Aspekte der Epochenschwelle: Cusaner und Nolaner*, Frankfurt a. M. 1976, S. 43 f.; J. STALLMACH, »Der ›Zusammenfall der Gegensätze‹ und der unendliche Gott«, in: K. Jacobi (Hrsg.), *Nikolaus von Kues*, Freiburg 1979, S. 66 f.; DERS., »Zusammenfall der Gegensätze. Das Prinzip der Dialektik bei Nikolaus von Kues«, in: *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* 1 (1968), S. 52-75. Das Folgende wird auch diskutiert und in die allgemeineren Methodenreflexionen des Cusanus gestellt in: T. Leinkauf, *Nicolaus Cusanus. Eine Einführung*, Münster 2006, S. 78-118.

²⁵ NICOLAUS DE CUSA, *De docta ignorantia* I, c. 12, Opera omnia, Editio Heidelbergensis, Hamburg 1932 ff. [= h] I, S. 24; vgl. dazu K. JACOBI, *Die Methode der cusanischen Philosophie*, Freiburg 1969, S. 204-213.

²⁶ Vgl. JACOBI, *Die Methode der cusanischen Philosophie*, S. 213; T. LEINKAUF, *Nicolaus Cusanus*, S. 78-89.

nisse der unendlichen Figuren in noch höherem abstraktivem Aufstieg des Erkennens auf das unendlich Einfache und von jeglicher Figürlichkeit abgelöste nochmals übertragen.²⁷ Diese Stufe kann man auch als die der *Spekulation* bezeichnen.²⁸ Die zweifache, sich in ihrer Funktion und Bedeutung steigende Verwendung des Verbs *übertragen* (*transferre, transumere*) zeigt schon an, daß das *symbolice investigare* wesentlich aus *projektiven* geistigen Operationen besteht und sich von der definitiorischen, prädikationslogischen Operation der rationalen Wissensform absetzt.²⁹ Hintergrund ist die antike pythagoreisch-platonische Tradition, wobei Cusanus vier Grundformen der symbolischen Geometrie herausgreift, die in dieser Tradition in unmittelbarem Zusammenhang mit dem gesehen wurden, was man als Wahrheit, Trinität, Einheit und Existenz Gottes betrachtete: 1. Anselms Theorem von der Wahrheit als *rectitudo* und der höchsten Wahrheit, d.h. der Wahrheit Gottes, als derjenigen *rectitudo*, die in ihrer absoluten, alles bedingenden Unbedingtheit mit *iustitia* und *veritas* im Sinne gegenseitiger Definition konvertibel ist – hieraus verstehen sich Cusanus' Ausführungen zur *linea infinita*;³⁰ 2. die ihm durch seinen Lehrer Heymericus de Campo vermittelte Symbolik des unendlichen gleichseitigen Dreiecks für die Trinität;³¹ 3. das aus derselben durch Heymericus vermittelten platonisch-lullistischen Tradition stammende

²⁷ NICOLAUS, *De docta ignorantia* I, c. 12, n. 33, h 1, S. 24 f.

²⁸ Vgl. NICOLAUS, *Complementum theologicum*, c. 2, in: Nikolaus von Kues, *Philosophisch-theologische Schriften*, ed. W. Dupré, Wien 1966, Bd. 3, S. 654 (*speculari, speculatio*).

²⁹ Die hier grundlegende mathematische Methode wird gerechtfertigt in: NICOLAUS, *De docta ignorantia* I, c. 11, n. 30-32, h 1, S. 22-24; wichtig ist insbesondere der zentrale Satz in n. 31, S. 22 f.: »... sunt autem omnia sensibilia in quadam continua instabilitate propter possibilitatem materialem in ipsis abundantem. Abstractiora autem istis, ubi de rebus consideratio habetur, non ut appendiciis materialibus, sine quibus imaginari nequeunt, penitus careant neque penitus possibilitati fluctuanti subsint, firmissima videmus atque nobis certissima, ut sunt ipsa mathematicalia.«

³⁰ Vgl. ANSELMUS CANTUARIENSIS, *De veritate* c. 10-12, Opera omnia I, ed. F. S. Schmitt, Edinburgh 1964, S. 189-196; bes. c. 12, S. 192: »... invicem sese definiunt veritas et rectitudo et iustitia«; vgl. NICOLAUS, *De docta ignorantia* I, c. 12 n. 34, h 1, S. 24 f.

³¹ Vgl. HEYMERICUS DE CAMPO, *Tractatus de sigillo aeternitatis*, § 3, Opera selecta, ed. R. Imbach und P. Ladner, Freiburg 2001, S. 100 (Cod. Cus. 106, fol. 77); R. HAUBST, *Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes*, Trier 1952, S. 285 ff.; E. COLOMER, *Nikolaus von Kues und Raimund Llull*, Berlin 1961, S. 18.

de Bild des unendlichen Kreises (der das Dreieck umschreibt) für die Einheit Gottes; und 4. die Metapher der unendlichen Kugel für die unendliche und uneingeschränkte Wirklichkeit Gottes.³² — Dies ist der Horizont, vor den das Folgende gestellt werden muß, der hier aber leider nicht *in extenso* dargelegt werden kann. Nun zu zwei Beispielen des *symbolice investigare*:

1. Vor dem Hintergrund einer theologisch motivierten Tradition der Anwendung geometrischer Formen zur Exemplifikation überrationaler Wahrheiten will Cusanus in *De docta ignorantia*³³ zeigen, daß der Satz »curvitas in ipsa maxima linea est rectitudo« gültig ist und daß er ein evidenter Beweis für die Lehre der Koinzidenz von Maximum und Minimum ist. Er stellt anschaulich eine Gerade und eine gekrümmte Linie nebeneinander – eine Figur, die auch bei Thomas Bradwardine eine Rolle spielt³⁴ –, ordnet die gekrümmte Linie der Peripherie eines fiktiven Kreises zu und läßt nun den Radius bzw. Durchmesser dieses Kreises gegen unendlich zunehmen. Es wird dabei unmittelbar *anschaulich evident*, daß ein Verhältnis zwischen der Zunahme des Umfangs und der Annäherung an die gerade Linie besteht. Je größer der Umfang wird, desto geringer die Krümmung oder desto größer der Grad an *rectitudo*. Obgleich für den an den Bereich des endlichen Größer und Kleiner gebundenen Verstand ebenso evident ist, daß die Steigerung des Umfangs *quoad nos* nie zu einem nicht mehr steigerbaren Ende gelangen wird, tangiert diese Evidenz nicht die Gewißheit der Vernunft, daß der Umfang des größten Kreises mit der Geradheit der unendlichen Linie, also

³² Vgl. MAGISTER ECHARDUS, *Sermones et expositiones super Ecclesiastici*, c. 24, n. 20, LW II, S. 248); *Sermo XLV*, LW IV, S. 379, 13); E. WACKERZAPP, *Der Einfluß Meister Eckharts auf die ersten philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues*, Münster 1962, S. 140 ff.; D. MAHNKE, *Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt*, Halle 1937; H. G. SENGER, »Globus intellectualis. Geistsphäre, Erkenntnisosphäre und Weltsphäre bei Plotin, Nikolaus von Kues und Francis Bacon«, in: G. Piaia (Hrsg.), *Concordia discors. Studi su Niccolò Cusano e l'umanesimo europeo offerti a Giovanni Santinello*, Padua 1993, S. 275-307.

³³ Vgl. NICOLAUS, *De docta ignorantia* I, c. 13, n. 35, h 1, S. 25 f.; vgl. auch *De visione Dei*, c. 13, n. 57, h 4, S. 48, 5-12.

³⁴ THOMAS BRADWARDINUS, *Geometria speculativa*, t. II, c. 4, concl. 6, ed. J. Petit, Paris 1511, fol. BIIv. Vgl. J. E. HOFFMANN, »Die mathematischen Schriften«, in: *Schriften des Nikolaus von Kues in deutscher Übersetzung*, hrsg. von J. E. Hoffmann, P. Wilpert und K. Bormann, Leipzig – Hamburg 1932 ff., Bd. 11, S. XI.

mit dem Minimum an Krümmung koinzidiert. Die projektive Kraft der Vernunft vermag, so die Überzeugung des Cusaners, das definitive Ende des Prozesses unendlicher Steigerung zu *antizipieren*: Sie *sieht* in intellektueller Anschauung den Zusammenfall zweier geometrisch gegensätzlicher und sich definitiv ausschließender Bestimmungen der Linie, des Krummen und des Geraden, in der Unendlichkeit. Die unendlich große Krümmung ist identisch mit der unendlich kleinen Krümmung, beide sind nichts anderes als die unendliche Gerade. Da diese Anschauung jede *angemessene*, d.h. selbst einheitliche sprachliche Wiedergabe transzendiert, muß auch sie »stumm« bleiben und aus der lautlichen Kommunikabilität in eine anschaulich-zeichenhafte transferiert werden, um den dadurch erreichbaren Evidenz- und Gewißheitsgrad für die ebenfalls an der Grenze jeder Aussprechlichkeit sich bewegende, aber durch die *symbolica investigatio* letztlich angezielte vernünftige Erkenntnisform wirksam zu machen.

2. Das zweite Beispiel stammt aus *De possesset*, n. 18 f., also aus dem Gespräch über einen der drei ängstlichen, nur der Vernunft zugänglichen Gottesnamen. Hier jedoch geht es mir ausschließlich um die Instrumentalisierung des im *symbolice investigare* eingeschlossenen Koinzidenzgedankens. Das Gespräch in *De possesset* ist an einen Punkt gelangt, der uns schon vertraut ist: der Grenzbereich von rational-diskursiver und vernünftig-intuitiver Geisttätigkeit. Es ist eine letzte, nicht überbietbare Bestimmung des höchsten Prinzips in Anschlag gebracht worden: »... infinitum interminum est unum, quod omnia atque ipsum, ubi non est oppositionis diversitas.«³⁵ Gott ist also das Unendliche, Unbegrenzte und das Eine, das alles ist, und das Eine selbst, in dem es keinen Unterschied der Gegensätze gibt. Selbst der höchste Intellekt (*altissimus intellectus*) könne dieses nicht erfassen, da für jeden Intellekt das Prinzip der durch vergleichende Messung bestimmten Assimilation gelte. Bei dem aber, das alles wirklich *ist*, was es sein *kann*, und das folglich nicht größer als es selbst sein kann, ist jede Meßbarkeit aufgehoben. Die Vernunft kommt also hier an ihre immanente Grenze und wird, um ihrem Erkenntnisimpuls weiter folgen zu können, gleichsam gezwungen, sich selbst zu transzendieren.³⁶ Die weitere Orientierung der Vernunft in diesem trans-

³⁵ NICOLAUS, *Dialogus de possesset*, n. 17, 8 f., h 11/2, S. 21 f.

³⁶ Vgl. NICOLAUS, *De possesset*, n. 17, 17-19, h 11/2, S. 22: »... oportere ascendentem omnia

rationalen Bereich kann nur durch eine Art *bildhafte Anleitung* erfolgen, das *symbolice investigare*, das wir schon aus *De docta ignorantia* kennen: »Wir wünschen«, läßt Cusanus den Gesprächspartner Bernardus sagen, »durch irgendein sinnliches Vorstellungsbild angeleitet zu werden, insbesondere hinsichtlich der Frage, wie das Ewige alles zugleich und im Jetzt der Ewigkeit das Ganze ist, damit wir, indem wir dieses Vorstellungsbild (noch) hinter uns lassen, uns über alles Sinnliche erheben.«³⁷

Der strategische Ort und die damit verbundene Funktion der symbolischen Geometrie werden also präzise bestimmt, bevor die Sache selbst zur Ausführung kommt. Das von mir hier als zweites ausgewählte Beispiel einer sinnlich angeleiteten Vernunftanschauung des Koinzidenzprinzips sieht dann folgendermaßen aus: Cusanus, der hier selbst als Kardinal das Gespräch leitet, führt eine scheinbar triviale empirische Erfahrung an, die jeder aus Kindheitstagen kennen konnte (und vielleicht noch kennen kann), nämlich die widersprüchliche optische Erfahrung, daß der sich drehende Kreisel mit zunehmender Geschwindigkeit immer mehr zu ruhen oder still zu stehen scheint. In der höchsten Bewegung, die ihm kraft des Armes (als Impuls) mitgeteilt werden kann, scheint er dann faktisch still zu stehen: »et dicunt pueri ipsum tunc quiescere (ac dormitare)«.³⁸

linquere et suum intellectum transcendere, cum virtus infinita per terminatam capi non possit ...«

³⁷ NICOLAUS, *De possesset*, n. 18, 3-6, h 11/2, S. 23.

³⁸ NICOLAUS, *De possesset*, n. 18, 12, h 11/2, S. 23. Hierzu gibt es eine ideengeschichtlich interessante Antizipation bei Nikolaus von Autrecourt, auf die K. FLASCH, *Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues*, Leiden 1973, S. 78, Anm. 3, aufmerksam gemacht hat; vgl. NICOLAUS DE ULTRICURIA, *Exigit ordo executionis*, ed. J. R. O'Donnell, in: *Mediaeval Studies* 1 (1939), S. 189, 30-40: »... considerent illi quod multa sunt quae non sunt nata venire in evidētia apud sensum. Unde ut forsā dicetur in tractatu de indivisibilibus, est quaedam rota in horologio quae movetur, et tamen quantumcumque aliquis defigret aspectum suum, non videret eam moveri; similiter sagitta in aere, quanto velocius movetur, tanto minus videtur moveri, et ita in tantum posset motus ut videtur velocitari quod non appareret. Ludunt enim pueri cum quibusdam instrumentis videlicet piroella, troco sine corda et cum corda, et quanto ista velocius moventur, tanto minus dicuntur moveri, in tantum quod quando multum velociter movetur aliquid eorum, videtur ipsum quiescere, et dicunt pueri quod dormit.«

Es folgt, gemäß der Anleitung aus *De docta ignorantia*, zuerst eine Analyse der Eigenschaften und Verhältnisse des bewegten Kreisels. Es wird ein figurlich-geometrisches Schema des Kreisels erstellt, zwei konzentrisch angeordnete Kreise, deren innerer als beweglich (*mobilis*) und deren äußerer als fest (*fixus*) definiert werden. Dem beweglichen Kreis werden die Punkte »B« und »C«, dem ruhenden die Punkte »D« und »E« zugordnet. Je schneller sich B und C bewegen, desto kürzer werden die Abstände, in denen sie D bzw. E auf dem Radius entsprechen. Ab einer bestimmten Frequenz – dies war Cusanus klar, auch wenn er es nicht in der modernen Terminologie und mit der Kenntnis moderner Wahrnehmungstheorie formuliert – kann die Abfolge der Bewegungen, die durch die Differenz der Bezugspunkte sinnlich manifest wird, nicht mehr wahrgenommen werden: »Nulla successio posset notari ex repentina velocitate. Ita utique motus deprehendi nequiret successione cessante.«³⁹

Sofern – und jetzt kommt der methodische Punkt 2 der symbolischen Untersuchung mit der Übertragung auf gleichartige und entsprechende *unendliche* Figuren und Verhältnisse (s. o.) – das Sich-Bewegen-Können (*posse moveri*) des inneren *circulus mobilis* in sein eigenes Optimum tritt und das ganze Potential an Bewegung/Geschwindigkeit *actu* realisiert wird, ruht dieser Kreis ebenso vollkommen. An der äußersten Grenze der Geschwindigkeit (*in fine velocitatis*) fallen die zeitliche und räumliche Präsenz der Punkte B und C des sich bewegenden Kreises mit einem Punkt des ruhenden Kreises zusammen. In der absolut oder unendlich schnellen Bewegung kann keine endliche Differenz mehr unterscheidendes Kriterium sein: Da beide Punkte auf dem *selben* Kreis liegen und also beide unendlich schnell sein müssen, kann B nicht früher oder später als C am Punkt D sein. *Conclusio*: »Maximus ergo motus esset simul et minimus et nullus.«⁴⁰ Die größte Bewegung fällt mit der kleinsten zusammen und in diesem Zusammenfallen, in dieser Koinzidenz, wird der Bereich der Bewegung transzendiert in den, der nicht mehr Bewegung ist: *nullus motus*.

Aus dem geometrischen Symbol läßt sich aber noch mehr folgern, gleichsam noch eine Steigerung seiner paradoxalen Zumutung: Die Koinzidenz von Maximum und Minimum der Bewegung trifft nicht nur zu auf das Ver-

³⁹ NICOLAUS, *De possesset*, n. 19, 4 f., h 11/2, S. 24.

⁴⁰ NICOLAUS, *De possesset*, n. 19, 12 f., h 11/2, S. 24.

hältnis der beiden Kreispunkte des beweglichen Kreises zu nur *einem* Bezugspunkt des fixen Kreises – dieses Koinzidenzverhältnis gilt zugleich für alle Punkte des äußeren fixen Kreises. Alle Kreispunkte des inneren Kreises sind in der unendlichen Bewegung zugleich allen Punkten des äußeren Kreises koinzidental gegenwärtig.⁴¹

Hier gelangt die symbolische Analyse an die Grenze der durch Figuren und geometrisch darstellbare Verhältnisse vermittelbaren Anschaulichkeit, und wir erreichen Punkt 3 des Verfahrens: die zweite Transformation oder Übertragung auf »das unendlich Einfache und von jeglicher Figürlichkeit abgelöste.«⁴² Die aktuelle Bewegungs-Unendlichkeit des inneren Kreises wird jetzt übertragen auf Gott, und zwar, im Rahmen der durch die Kreisbewegung angezeigten Zeitstruktur, auf Gott als Ewigkeit (*aeternitas*). Dem äußeren Kreis, als Sinnbild der endlichen und heilsgeschichtlich geschlossenen Zeit mit ihren diskreten und differenten Zeitmomenten, ist die Ewigkeit zu jedem Zeitpunkt als ganze gegenwärtig: »... aeternitatem simul totam esse in quolibet puncto temporis.«⁴³ Gott ist so, als Anfang und Ende, zugleich als das Ganze in allem: »... deum principium et finem simul esse totum in omnibus ...«⁴⁴ »Ita omnia, quae in tempore distant in hoc mundo, sunt in praesentia coram deo, et quae distant opposite sunt ibi coniuncte, et quae hic diversa ibi idem.«⁴⁵ Cusanus kann also traditionelle theologische Würdeformeln, wie die von der Ewigkeit Gottes, oder paradoxe Bestimmungen des *mundus intelligibilis*, wie die von der zeitlosen Präsenz und der absoluten Koinzidenz aller Dinge, als Implikate dieses geometrischen Symboles herausarbeiten.⁴⁶ Wie in dem Beispiel aus *De docta ignorantia* der Intellekt die

⁴¹ Vgl. NICOLAUS, *De possesset*, n. 19, 26 f., h 11/2, S. 25.

⁴² NICOLAUS, *De docta ignorantia* I, c. 12 n. 33, S. 24 f.

⁴³ NICOLAUS, *De possesset*, n. 19, 28 f., S. 25.

⁴⁴ NICOLAUS, *De possesset*, n. 19, 29 f., h 11/2, S. 25.

⁴⁵ NICOLAUS, *De possesset*, n. 20, 5-8, h 11/2, S. 26.

⁴⁶ Die Wendung »in hoc mundo« verweist klar auf den *mundus intelligibilis*, dessen neuplatonischer Ursprung im κόσμος νοητός der Nus-Hypostase zwar in die *Verbum*-Spekulation und die Bestimmung der *mens angelica* einging, dessen philosophische Bestimmungen jedoch fast ohne Modifikation weiter Bestand hatten. Vgl. das *simul tota* mit ὁμοῦ πάντα oder das *hic diversa, ibi idem* einerseits mit dem etwa für Plotin typischen Gegensatz von ἐνταῦθα-ἐκεῖ oder andererseits mit dem Zusammenfall des

Erweiterung des Kreisdurchmessers und damit der Krümmung, sich vom Immer-Mehr des additiven, konstruktiven und rationalen Verfahrens lösend, projektiv als vollendet und optimiert ansetzen muß und dafür einen optischen und theoretischen Halt in der *rectitudo* der anzunähernden Linie besaß, so muß er hier die durch Kreisabschnitte dargestellten Bewegungs- oder Geschwindigkeitsgrößen als unendlich *gesteigert* annehmen; dafür hat er einen Halt in dem geometrischen Schema der zwei Kreise, deren in sich ruhendes konzentrisches Gegenüberliegen *optisch* schon das Resultat der unendlichen Steigerung *antizipiert*.⁴⁷

Hans Blumenberg hat an diesem, wie man es nennen könnte, projektiven heuristischen Verfahren zu Recht den experimentellen und methodischen Charakter »ständig neuer Erkundung der Grenze zur Transzendenz« hervorgehoben.⁴⁸ Die Sprengkraft, die in der Cusanischen Begrifflichkeit liegt, zieht ihr Potential gerade auch daraus, daß diese aus dem experimentellen Vollzug der Spekulation und aus der Erfahrung ihrer äußersten rationalen Belastung gewonnen wurde. *Koinzidenz der Gegensätze* ist somit mehr als nur das faktische Feststellen einer den Verstand transzendierenden Form von *seiender* Einheit; sie ist vielmehr ein lebendiges Prinzip der Produktion von Einsichten in Verbindung mit dem Bewußtsein, daß überall da, wo aus diesem Prinzip Einsichten in bezug auf wirklich Seiendes gewonnen werden, zugleich die Präsenz des göttlichen Grundes als Konstituens dieses Seienden

platonischen Gegensatzes ταυτόν-ἕτερον/ταυτότης-ἕτερότης.

⁴⁷ Zu *De possesset* n. 18-23 vgl. auch JACOBI, *Die Methode der cusanischen Philosophie*, S. 208 f., der auf zwei Betrachtungsdimensionen verweist: einmal die der *quidditas absoluta* mit *adaequatissima mensura* und *praecisa veritas*, zum anderen die der *quidditas contracta* – keine ausschließliche Gültigkeit der Koinzidenzperspektive; vielmehr wird, durch die Projektion des Kreises auf den Erdboden, die bleibende Gültigkeit der »Differenzerkennntnis« veranschaulicht (S. 209, Anm. 120). Es geht um das Verhältnis des Absoluten zum Konkreten, nicht um eine Auflösung des Konkreten ins Absolute.

⁴⁸ H. BLUMENBERG, *Aspekte der Epochenschwelle*, S. 42; S. 47 f. zur Differenz der Cusanischen Metaphorik zum klassischen scholastischen Verständnis vom übertragenen, statischen Bildsinn: »Von dieser Art, daß sie einen bestimmten verborgenen Sachverhalt bedeuten oder gar offenbaren, sind die ›Symbole‹ des Cusaners gerade nicht; sondern... sie sind Figurationen einer Methode, Modelle, von denen sich eine Regel ableiten läßt, die in immer neuen Prozessen angewendet und wiederholt werden kann.«

gesetzt ist. Das Gemeinsame dieser Einsichten in die göttliche Struktur der Welt ist einerseits die symbolische, propädeutische und konditionale Form ihres jeweiligen Vollzuges,⁴⁹ in dem eine noch so große Annäherung an den intendierten Sachgehalt – die übervernünftige Einheit – doch immer nur eine problematische und noch zu übersteigende *Annäherung* bleibt; andererseits die unübertroffene und innerweltlich unübertreffbare *Gewißheit*, die die Vernunft, trotz dieses Defizites in bezug auf die die Sache anzielende Kompetenz ihrer Einsichten, aus dem Prozedere des *symbolice investigare* und der in dieses eingewobenen ästhetisch vermittelten Evidenz gewinnt.⁵⁰ Cusanus, aber auch Ficino und die auf ihnen aufbauende Tradition waren sich durchaus der Tatsache bewußt, daß der philosophisch-theologisch inspirierte Akt des Einsetzens von sprachlichen wie bildnerischen Figuren und poetischen Verhüllungen zugleich Resultat (Produkt) und Beginn (Inzita-ment) eines ernsthaften Spielens waren, in dessen Vollzug sich die menschliche Vernunft auf einer Grenzlinie, diese immer wieder hin-und-her-überschreitend, bewegt, auf der das permanente Nicht-Erreichen, das bewußte Setzen von wieder durchzustreichenden Thesen als produktiver Annäherungsprozess begriffen werden kann.⁵¹

⁴⁹ Vgl. STALLMACH, »Der Zusammenfall der Gegensätze«, S. 66, Anm. 58.

⁵⁰ Zu Konsequenzen der geometrischen Spekulation in der frühen Neuzeit vgl. T. LEINKAUF, »Die Centrosophia des Athanasius Kircher SJ: Geometrisches Paradigma und geozentrisches Interesse«, in: *Berichte zur Wissenschaftsgeschichte* 14 (1991), S. 217-229.

⁵¹ Vgl. NICOLAUS, *De ludo globi* I n. 2, 1-6, h IX, S. 4: »... habent enim aliquae scientiae instrumenta et ludos ... Nullum enim puto honestum ludum penitus disciplina vacuum. Hoc enim tam iucundum globi exercitium nobis non parvam puto repraesentare philosophiam.« Vgl. n. 31, S. 35 f.; MARSILIUS FICINUS, *Commentaria in Platonis Parmenidem*, in: *Opera omnia* 2, Basel 1576, S. 1137: »Pythagorae, Socratisque et Platonis mos erat, ubique divina mysteria figuris, involucrisque obtegere, sapientiam suam contra Sophistarum iactantiam modeste dissimulare, iocari serio, et studiosissime ludere.« CORNELIUS GEMMA, *De arte cyclognomica*, Tom. III, Antwerpen 1569, S. 72 f., nach Ausführungen zur Bedeutung der Physiognomie von Verbrechern: »Ex forma nasi, & cetera.« Sed sit ioco venia inter res serias.« Vgl. SENGER, »Globus intellectualis«, S. 285: »In solcher Weise ist der ludus globi ein sinnfälliges Spiel mit Verweischarakter auf Wissensmöglichkeiten, ja auf Wissenschaft selbst (disciplina), speziell auf Philosophie.«

III. Sprache, Bild und Methode Überlegungen zur Frühen Neuzeit

Die skizzierten Formen einer durchaus sprechenden »schweigenden Sprache« – einmal das in sich einheitliche oder auf Einheit verweisende Bildsymbol, das im Paradigma der Hieroglyphe erläutert wurde, und zum anderen die geometrisch-figürlichen Symbole, die aus der intensiven Reflexion auf Versinnbildlichung der höchsten dialektisch-spekulativen Erkenntnisanstrengung erwachsen sind – verweisen beide auf Möglichkeiten, in denen sich philosophisches und theologisches Denken, das an seine eigenen sprachlichen Grenzen stößt, im Bereich des Nicht-Sprachlichen und des Zeichen- oder Bildhaften ein möglichst starkes Bild dessen verschaffen kann, was es, über seine propositionale Kraft hinausgehend, *intendiert*.

Die beiden Beispiele stehen aber nicht unvermittelt nebeneinander, sondern implizieren sich sozusagen gegenseitig in grundlegenden Strukturen: So findet sich in beiden durch die Form der sinnlichen Vergegenwärtigung ein stark kontemplativ-mystischer Grundzug und eine damit verbundene, durchaus als methodisch, d. h. den Wegweisend (Melanchthon übersetzt das lateinische Lehnwort »methodus« bezeichnenderweise durch das griechische τέχνη ὁδοποιητική), zu bezeichnende Komponente. In Plotins Konzeption des hieratisch-symbolischen Bildes des Einen, der Ficino folgt, überwiegt dabei der kontemplativ-mystische, in Cusanus' Konzeption einer spekulativen Geometrie, an die Giordano Bruno später anknüpfen wird,⁵² der methodisch-aufsteigende Charakter, ohne daß die jeweils andere Komponente negiert wäre.⁵³

⁵² Vgl. GIORDANO BRUNO, *De la causa, principio et uno* (1584), dial. 5, in: *Oeuvres complètes*, ed. G. Aquilecchia, Bd. III, Paris 1996, S. 299-317.

⁵³ Hier wäre etwa der mystisch-kontemplative Charakter der »figura P«, der sog. *figura paradigmatica* der zwei ineinander verschränkten Pyramiden aus Nicolaus Cusanus' zweiter Hauptschrift *De coniecturis* (I, c. 9 n. 41-43; h III, S. 45-47) zu erwähnen, deren jeweilige Spitze die Mitte der Basis der oppositen Pyramide berührt. Diese Versinnbildlichung der *coincidentia oppositorum* (hier: *unitas/alteritas, lux/tenebrae*) wirkte bis ins 17. Jahrhundert hinein; vgl. MEIER-OESER, *Die Präsenz des Vergessenen*, S. 142-171. An Plotin, Dionysius Pseudo-Areopagita und Cusanus knüpft etwa Carolus Bovillus

Beide Aspekte sind in die geistige Entwicklung der frühen Neuzeit eingegangen, die gerade im 16. Jahrhundert eine stark durch methodologische Überlegungen geprägte Entwicklung genommen hat, in deren Rahmen zu den genannten Formen zeichenhaft-nicht-lautsprachlicher Kodifizierung geistiger Gehalte folgende andere Optionen hinzutraten oder aus früheren Anfängen weiterentwickelt wurden:⁵⁴ 1. die Bildzeichen, die der Katalane Ramon Llull seinen verschiedenen Ausformulierungen der ›Kunst‹ (*ars generalis*) beigegeben hatte und die auch schon Cusanus bekannt waren;⁵⁵ 2. die diagrammatisch-tabellarischen Muster, in denen die beginnende enzyklopädisch-orientierte Reflexion auf Bedingungen optimierten Wissenserwerbs (*inventio*) und Wissensspeicherung (*memoria*) ihr schnell anwachsendes Material und die ›Wege‹ ihrer Methoden-Vielfalt bildlich einfangen wollte;⁵⁶ 3. die vor allem

(Charles Bouvelles) an, der in vielen seiner Abhandlungen, die in dem 1510 in Paris erschienenen *Opera-omnia*-Band versammelt sind, mit geometrisch-figürlichen Darstellungen arbeitet; vgl. hierzu J.-C. MARGOLIN, »La fonction de modèle dans la pensée créatrice de Bovelles«, in: C. Balavoine, J. Lafond und P. Laurens (Hrsg.), *Le modèle à la renaissance*, Paris 1986, S. 51-75, der neben einem mathematischen und einem künstlich-geometrischen Modelltypus ein »modèle transcendant, divin« für Bovelles heraushebt, »dont je dirais volontiers qu'il transcende les mathématiques, si celles-ci n'étaient point justement considérées comme divines, selon la double tradition pythagoricienne et néo-platonicienne, particulièrement honorée chez notre auteur« (S. 53). Zentrale Modell-Typen sind: »concentricité« (S. 55 f.), d. h. das Schema konzentrischer Kreise; die Darstellung von Gegensatzstrukturen (*ars oppositorum*); die »triangles de l'amour« (S. 59-61) etc.; Margolin hält fest, daß die von Bovillus verwendeten logisch-metaphysischen Schemata »forces plutôt que formes« seien (S. 71), die eine transzendierend-anagogische Funktion besitzen.

⁵⁴ Siehe dazu N. W. GILBERT, *Renaissance concepts of method*, New York – London 1960; P. ROSSI, *Clavis universalis. Arti della memoria e logica combinatoria da Lullo a Leibniz*, Bologna 1983; W. SCHMIDT-BIGGEMANN, *Topica universalis. Eine Modellgeschichte humanistischer und barocker Wissenschaft*, Hamburg 1983; T. LEINKAUF, *Mundus combinatus*, Berlin 1993.

⁵⁵ Zur Wirkungsgeschichte siehe T. LEINKAUF, »Lullismus«, in: H. Holzhey und W. Schmidt-Biggemann (Hrsg.), *Die Philosophie des 17. Jahrhunderts*, Bd. 4: *Das Heilige Römische Reich Deutscher Nation. Nord- und Ostmitteleuropa*, Basel 2001, S. 235-268.

⁵⁶ Hierzu gehören natürlich auch alle Versuche, die topische Grundstruktur der *ars memorativa* in Schemata zu visualisieren – sozusagen als in je sichtbaren ›Inbegriffen‹ präsent gemachte Anweisungen, wie zu memorieren ist. Zu den Implikationen vgl. J. J.

durch Petrus Ramus und die von ihm ausgehende ›ramistische Kunst‹ eingeführte und weit verbreitete dichotomische Gliederung, die in Anlehnung an Platons Dialektik und an die *arbor Porphyriana* beanspruchte, gleichsam jeden Gegenstand disziplintheoretischen Wissens mit einem definitionslogisch fundierten Ableitungssystema versehen zu können.⁵⁷

Es ist auffällig, daß zu den genannten Wissens- und Methodendiskursen eine von ihnen (was die eigene Intention betrifft, sicherlich) unabtrennbare Seite der sinnlich-zeichenhaften Vergewärtigung gehört, und es ist zumindest ebenso auffällig, daß Methodenreflexionen, die strikt am Kanon des Aristotelischen Organon bzw. der *Ars parva* (τέχνη ἰατρική) des Galen orientiert sind – wie, um nur die bedeutendste zu nennen, die des Jacopo Zabarella –, gänzlich ohne solche anschaulichen Zusatzformen auskommen; ebenso wie natürlich auch metaphysisch-kosmologische oder naturtheoretische Entwürfe (ich erinnere nur an die des Bernardino Telesio und des Francesco Patrizi) in umfangreichen Texten ohne jede Illustration verfaßt worden sind.⁵⁸

Anscheinend gibt es ein Zusätzliches, eine Art *Surplus*, das in den humanistisch-neuplatonischen Methodenreflexionen noch mit thematisch ist;⁵⁹

BERNS und W. NEUBER (Hrsg.), *Ars memorativa. Zur kulturgeschichtlichen Bedeutung der Gedächtniskunst 1400-1750*, Tübingen 1993; DIES., *Seelenmaschinen. Gattungstraditionen, Funktionen und Leistungsgrenzen der Mnemotechniken vom späten Mittelalter bis zum Beginn der Moderne*, Wien 2000. Ferner ist für die Frühe Neuzeit auch etwa eine theoretisch-systematische Reflexion auf die »universal language of gesture and comportment« zu beobachten, insbesondere im Zusammenhang mit dem Einfluß der Methodenproblematik durch den Ramismus; vgl. D. KNOX, »Ideas on gesture and universal languages c. 1550-1650«, in: J. Henry und S. Hutton (Hrsg.), *New perspectives on renaissance thought. Essays in the history of science, education and philosophy*, London 1990, S. 101-136, bes. 116 f.

⁵⁷ Zu P. Ramus vgl. W. J. ONG, *Ramus. Method and the decay of dialogue*, Cambridge 1958 (Nachdr. New York 1974); SCHMIDT-BIGGEMANN, *Topica universalis*, S. 31-66, 81-139.

⁵⁸ Zu J. Zabarella vgl. R. SCHICKER, »Einführung«, in: J. Zabarella, *Über die Methoden* (De methodis). *Über den Rückgang* (De regressu), München 1995, S. 15-77; B. TELESIO, *De rerum natura iuxta propria principia libri IX*, Neapel 1586 (1587); F. PATRIZI, *Nova de universis philosophia*, Ferrara 1591.

⁵⁹ Ich habe an anderer Stelle, anläßlich von Überlegungen zum Status der frühneuzeitlichen Wunderkammern und Sammlungen (eines Kontextes übrigens, der den hier im Blickpunkt stehenden Diskussionen alles andere als fremd ist), versucht deutlich zu

und zwar nicht als Nebensache, sondern vielmehr als die eigentlich allem zugrundeliegende Sache, etwas, das die sprachliche Darstellbarkeit *eo ipso* übersteigt, aber in der Sprache und ihrer logisch-diskursiven Sachdarstellung mit intendiert ist: Ich nenne als – meistens in einem Kontext vergegenwärtigte – Kandidaten 1. das Eine selbst bzw. Gott,⁶⁰ 2. das Ganze als Ausdruck des Einen (Allheit, Totalität, Universum),⁶¹ 3. die Ordnung als Ausdruck des durch das Eine bestimmten Ganzen (Seinsstufen, Proportionen, System, Hierarchien).⁶² – Wieso wird das, was ich hier Mitthematisierung als das sinnlich

machen, was unter solch einem *surplus* zu verstehen ist; vgl. T. LEINKAUF, »Mundus combinatus« und »ars combinatoria« als geistesgeschichtlicher Hintergrund des Museum Kircherianum in Rom«, in: Andreas Grote (Hrsg.), *Macrocosmo in Microcosmo. Die Welt in der Stube*, Opladen 1994, S. 535-553.

⁶⁰ Vgl. C. GEMMA, *De arte cyclognomica*, Tom. I, Antwerpen 1569, S. 65: »... pro divinae monadis absolutissima forma systema hoc unicum fabricemus, cuius apex sit architectus Deus, basis humanus animus, vel scientiarum methodus, at corpus immensum natura sit universa.« Die Einheit und Konsistenz des »Systems« bringt die absolute Einheit Gottes im Wissen zum Ausdruck, ein System, das, wie Gemma hinzusetzt, gleich einer »festen Säule und einer Weltkarte, die erhabene Allheit der Dinge in einem engen Ausschnitt (Rahmen) zusammenfaßt (vel instar columnae solidae & cosmographicae tabulae, quae rerum universitatem augustam angusto margine comprehendat.« *Ebd.*, S. 116: »Cur autem figurarum omnium, locorum, & temporum limites excedenti [sc. Dei], figuram tamen rotundam potius quam aliam quamvis pro captu humano veteres assignarint, notum equidem vel in triviis autumo. Potissimarum rationum capita sunt: Unitas sive simplicitas, extensionis aequalitas, perpetuitas, robur atque capacitas, pulchritudo denique sive perfecti cuius unius nomine rationes caeterae sunt comprehensae.« Zu ähnlichen Begründungen bezüglich der Sphären-Form vgl. C. CLAVIUS, *Commentaria in Sphaeram Johannis de Sacrobosco*, Rom 1585, S. 76-78, 104 f. (1. *rotunditas = perfectio, infinitas Dei*; 2. *capacitas maxima*; 3. *plenitudo mundi*). Zum Kontext und zu anderen Autoren vgl. LEINKAUF, *Mundus combinatus*, S. 211-235.

⁶¹ Vgl. GEMMA, *De arte cyclognomica*, Tom. I, S. 27 f.: *universale*, d. h. die Totalität des Seienden umfassende Struktur der durch die Kugel(-Sphären)form am sinnfälligsten ausdrückbaren Verhältnisse von *continens-contentum* und von *principium-medium-finis* (*centrum-radius-circumferentia*); S. 65: die Kreis-(Zirkel)form umfaßt die »Allheit« der Dinge in einem zeichenhaft-geometrischen Inbegriff. Vgl. hierzu M. MÜLSOW, »Seelenwagen und Ähnlichkeitsmaschine. Zur Reichweite der praktischen Geometrie in der *Ars cyclognomica* von Cornelius Gemma«, in: Berns und Neuber (Hrsg.), *Seelenmaschinen*, S. 247-277.

⁶² Zur Implikation von *ordo* vgl. etwa GEMMA, *De arte cyclognomica*, Tom. II, S. 169:

vermittelte Gegenwärtighalten genuin geistig intendierter Formen und Prozesse nenne – also ein zentraler Aspekt des Problemfeldes »Bildlichkeit« –, anscheinend über einen Zeitraum, der von 1500 bis 1750 reicht, als ein wesentlicher Bestandteil des geistigen Diskurses betrachtet? Ich nenne drei Gründe, die ich für die ausschlaggebenden halte:

1. Die Vergegenwärtigung von Einheit, Ganzheit (Totalität) und Ordnung – d. h. eines in sich abgeschlossenen (durch eine Disziplin bestimmten) Wissensbereichs oder, in letzter Instanz, der Ordnung des Seins, der Natur oder der Welt selbst – ist für die Autoren und Leser des 15. bis 17. Jahrhunderts noch selbstverständlich als ein *indicium Dei*, als ein Verweis auf den gemeinsamen, die Wurzeln aller Dinge und alles Wissens in sich versammelnden Grund oder das Prinzip allen Seins verstanden worden.⁶³

»Ordo est formalis ratio habitudinis essentialis unius ad alterum, unde & parens omnis cognitionis, atque memoriae, omnis inventionis atque iudicii, in rebus quoque naturae universis primarium vinculum, connexa distinguens, dispersa copulans, in veritate, essentia, bonitate, & pulchritudine. Nam per ordinem sunt res in mente divina, per eundem genitae ab eodem in sympathia mutua colligantur, aluntur, permanent, atque aeternitatis demum compotes fiunt. Ordo est qui distinguit suprema ab infimis, corporea ab incorporeis, dextra a sinistris, qui mundum dispescit in contenta, continentia, & horum media; qui partem sensibilem universi in caelum, aetherem, elementa, insensibilem alteram in Deum, angelos, animam rationalem.« Vgl. auch *ebd.*, Tom. I, S. 2: »... ordo ... velut quidam divinitatis character«; S. 108 zum Zusammenhang »ordo – positio – figura – mundus«. Zur Sache: M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit* (1927), Tübingen 1977, S. 52: »Das echte Prinzip der Ordnung hat seinen eigenen Sachgehalt, der durch das Ordnen nie gefunden, sondern in ihm schon vorausgesetzt wird. So bedarf es für die Ordnung von Weltbildern der expliziten Idee von Welt überhaupt.« Zum allgemeinen Hintergrund: H. KRINGS, *Ordo. Philosophisch-historische Grundlegung einer abendländischen Idee* (1941), Hamburg 1982.

⁶³ Solche Repräsentationen von Ganzheit im Sinne einer vollständig durch Ordnung bestimmten Ein-Vielheit finden sich in den unzählbar vielen Darstellungen des Typus »*theatrum naturae*« (ein sehr schönes Exemplar befindet sich in der Herzog-August-Bibliothek Wolfenbüttel: PHILANDER COLOTIUS, *Theatrum naturae*, Speyer 1611) oder »*theatrum memoriae*«; vgl. hierzu A. BLAIR, *The Theater of Nature. Jean Bodin and Renaissance Science*, Princeton 1997. Barbara Bauer ist bei ihren Analysen graphischer Darstellungen der Philosophie auf Einblattgedrucken nach 1600 mit Blick auf die unterschiedlichen Darstellungsformen bezüglich der aristotelischen Philosophie auf der einen und der Darstellung neuplatonisch-hermetischer Denksysteme auf der anderen.

2. Die intellektuelle Anstrengung, die erfordert wird, soll man sich in einer über mehrere Instanzen sich erstreckenden, diskursiven Erörterung der Erfindung oder Applikation methodologischer Operationen jeweils den Zeitpunkt der Einheit des Wissensgrundes – der Einheit des Wißbaren als Totalität alles zu Wissenden und der vielteiligen Ordnungen, in denen das Gewußte von sich her besteht oder vom Denken her (eben in den neuen Methoden-Vorschriften) beschrieben wird – präsent halten, wird kompensiert durch die Präsentierung einprägsamer Tabellen, Diagramme oder »Bilder«, die »auf einen Schlag« und abgekürzt (*in nuce*) die Komplexität des Gegenstandes (d. h. seine Vielfalt in einer Einheit [Form], die »unermessliche Kraft« der Wissensmethode selbst und die [kürzesten] Wege, auf denen methodische Operationen ihr Ziel erreichen können) überschauen lassen.⁶⁴

3. Vielen Autoren war die durchgehende Analogie, ja beinahe gestalthafte Ähnlichkeit (*similitudo*) der logisch-ontologischen Ordnung und der gei-

Seite zu dem Ergebnis gekommen, daß bei den ersteren »graphische Elemente« eine »erkenntnisleitende Funktion« einnehmen, bei letzteren »nicht-figürliche Bildelemente« eine »Steuerungsfunktion« ausüben, die zu einer ganzheitlichen Auffassung und Vergegenwärtigung eines metaphysisch-theologischen Weltbildes führt; vgl. B. BAUER, »Die Philosophie auf einen Blick. Zu den graphischen Darstellungen der aristotelischen und neuplatonisch-hermetischen Philosophie vor und nach 1600«, in: Berns und Neuber (Hrsg.), *Seelenmaschinen*, S. 481-519.

⁶⁴ GEMMA, *De arte cyclognomica*, Tom. II, S. 167: »O vere immensam huius doctrinae [sc. artis cyclognomicae] potentiam & vim inexplicabilem, vere divinum inventum Hippocratis atque Platonis ...« Zur kontrahierenden, auf einen Punkt, in eine Bild-Einheit bringenden Funktion der Diagramme, Tabellen und Bilder vgl. *ibid.*, Tom. I, S. 29, 31, 42 (*velut in speculo contemplari*), 52 (*pictura exhibita*), 71: »... haec Cyclognomicae sive Methodica ratio, quae ab unitate progressu in multitudinem facta, & hinc reductione passim in unitatem, demonstrat perfectos circulos in rationali sphaera, quibus insistentis animus cognitionem universalium simplicissimam infinitis possit particularibus applicare«; Tom. II, S. 4 (Tabelle demonstriert auf »einen Blick«), 46 (*in unam tabellam contrahere*), 90 f., 98 f., 107 f. (zur »ratio tabularum«). Vgl. z. B. J. H. ALSTED, *Clavis artis Lullianae et verae logicae*, Straßburg 1609; *Philosophia digne restituta. Libros quatuor praecognitorum philosophorum complectens*, Herborn 1617; *Encyclopaedia septem tomis distincta*, Herborn 1630; dazu SCHMIDT-BIGGEMANN, *Topica universalis*, S. 100-139; T. LEINKAUF, »Systema mnemonicum und circulus encyclopaediae. Johann Heinrich Alsted's Versuch einer Fundierung des universalen Wissens in der ars memorativa«, in: Berns und Neuber (Hrsg.), *Seelenmaschinen*, S. 279-307.

stigen Operationen unproblematische Grundvoraussetzung ihres Denkens.⁶⁵ Herausragende Beispiele stellen hier etwa die Illustrationen zu Michael Maiers *Atalanta fugiens*, zu Robert Fludds *Utriusque cosmi ... metaphysica, physica atque technica historia*, zu Olaus Rudbecks *Atlantica* oder zu den Werken des jesuitischen Theologen und Wissenschaftlers Athanasius Kircher dar.⁶⁶

Wie bereits gesagt: Es sind dies alles keine notwendigen Zusammenhänge, aber es ist andererseits, will man sich die Flutwelle der in die Texte eingelagerten Tafeln begreiflich machen, durchaus notwendig, sich auch diese meta-

⁶⁵ Vgl. GEMMA, *De arte cyclognomica*, Tom. III, S. 67: »Magis multo vis formae intrinsecae latet sub sensibilibus signis, & vestiganda methodo est, quod per hanc, ex hac, propter hanc unam fere sint omnia; sed colle tam arduo sita est, ut, nisi superatis gradibus multis, eo pertingere nobis sit impossibile. Nam, ut rerum quaelibet genera ad unum quiddam in suo genere indivisibile tendant, cuius simplicitate consistant, utpote motus tempusque ad momentum, figurae inaequales omnes ad aequalem undique circularem, circularis ad indivisibile centrum totius aequalitatis initium, figurae rursus polymorphae ac multilaterae ad trigonum simplicissimum, corpus ad superficiem, superficies ad lineam, linea ad punctum, numeri omnes ad unitatem ultra insectilem referuntur. Ita & mens humana quotidie a particularibus formis ad universales absolutasque se confert; ita formae accidentariae divisibilesque ad substantialem ac divisibilem formam, forma rursus eiusmodi ad substantialem & indivisibilem reducat. Ita demum supra naturales formas certis astrictas materiis per mathematicas (quibus incerta materies subdita est) ad metaphysicas plane subvehimur, quae neque certae neque incertae materiae desponsantur« (meine Hervorhebungen). Die Struktur des Seins und die Struktur des geistigen Prozesses verhalten sich hier strikt analog: beide werden bestimmt durch das übergreifende Verhältnis »Einheit/Vielheit« (»Unteilbarkeit/Teilbarkeit«, »Gleichheit/Ungleichheit«), in welchem die Einheit nicht nur als formale Einheit, sondern als eine Sein setzende und Sein erhaltende Kraft zu verstehen ist, »... cuius simplicitate consistant«. So wie die Formenvielfalt und die Varietät im Individuum-Art-Gattungs-Zusammenhang je durch basalere Formen von »Einheit« getragen wird und ihre Stabilität (und dadurch auch Intelligibilität) erhält, so wird der Selbstvollzug der mens (*se conferre, reducere, subvehi*) durch dasjenige fundiert, was man mit den Neuplatonikern (Gemma hat ausgiebig Plotin und Ficino gelesen) das »Eine in uns« nennen könnte.

⁶⁶ Vgl. M. MAIER, *Atalanta fugiens*, Oppenheim 1618; R. FLUDD, *Utriusque cosmi, maioris scilicet et minoris metaphysica, physica atque technica historia*, 2 Vol., Oppenheim 1619; O. RUDBECK, *Atlantica*, 4 Vol., Upsala 1679 (Vol. I), 1689 (Vol. II), 1698 (Vol. III), 1699 (Vol. IV); A. KIRCHER, *Magnes sive de arte magnetica*, Rom 1641; *Oedipus Aegyptiacus*, 3 Vol., Rom 1652 (Vol. I), 1653 (Vol. II), 1655 (Vol. III); *Mundus subterraneus, in XII libris digestus*, 2 Vol., Amsterdam 1665.

physisch-theologischen Fundamente frühneuzeitlicher textimmanenter Bildlichkeit in ihrer Vielschichtigkeit klar zu machen – neben den rein auf eine Optimierung der Memorierbarkeit ausgerichteten Strategien, neben den Einflüssen, die durch die Emblemkunst ausgeübt worden sind, und neben der rein ästhetisch-dekorativen oder illustrierenden Umsetzung von ›Sprache‹ in Bilder. Haben wir im ersten Paradigma einen eher meditativen, die psychisch-geistigen Energien konzentrierenden Bildtypus vor uns, der auf der Existenz und Präsenz von genuinen (d.h. durch nichts substituierbaren, nur für sich selbst einstehenden) Bildern basiert, so im zweiten einen dynamisch-operativen, der, indem er zuerst die Bildebene verläßt, letztlich auf eine Selbst-Transzendenz des die Bildform benützenden Geistes hin ausgerichtet ist; im dritten Paradigma schließlich, das die weiteste Verbreitung gefunden hat, haben wir einen deskriptiv-kollektiven Bildtypus, der einerseits die Ganzheit des Wissens oder einzelner Wissensbereiche durch Schemata, Diagramme, Tabellen etc. vergegenwärtigt und andererseits, vor allem in den großen – auch künstlerisch anspruchsvollen – Titeltupfern, die Aspekte der Ganzheit (Totalität) und des Diskursiv-Prozeßhaften, sei es göttlicher lichthafter Selbstmitteilung, sei es menschlicher Anagoge, synthetisiert.

Daß es der dritte Typus ist, der die weiteste Verbreitung gefunden hat, ist unmittelbares Indiz für die spezifische Überlastung des frühneuzeitlichen Wissensdiskurses seit den großen Entdeckungen und Explorationen am Ende des 15. und zu Beginn des 16. Jahrhunderts. Die langsame, aber unaufhaltsame Organisation des Wissenshorizontes, die sich zu großen Teilen auch außerhalb der im engeren Sinne philosophischen Reflexion und Diskussion abspielte – etwa in der Errichtung frühneuzeitlicher Sammlungen, im Aufbau wissenschaftlicher Gesellschaften und Akademien mit zugehörigen Einrichtungen für Experiment und Sammlungstätigkeit, in der Kartographie –, konnte sich anscheinend nicht vollziehen, ohne daß ihr ein ikonisch-graphisch vermitteltes, immer wieder modifiziertes sinnenfälliges Gegenbild als anziehendes und motivierendes Dokument ihrer eigenen Leistungsfähigkeit zur Seite trat. Daß dies überhaupt in der Weise möglich war, die uns in den unüberschaubar vielen Texten heute noch vor Augen steht, hat wesentlich auch damit zu tun, daß das 16. und 17. Jahrhundert trotz aller Skepsis, die in ihnen möglich und wirklich wurde, immer noch im Grund von der ge-

schlossenen Einheit einer universalen Schöpfung ausging, von einer Einheit in der Vielheit, die geschlossene bildhafte Vergegenwärtigung, auch jenseits des Kreis-Paradigmas, noch zuließ. Es wird erst – repräsentiert durch einen neuen Typus universalen Wissens, der sich in einer lemmatischen, prinzipiell ins Unendliche offenen und jederzeit quantitativ erweiterbaren Form der Enzyklopädie mit dem Ende des 17. und dann im ganzen 18. Jahrhundert entwickeln wird – die Tür zu einer Moderne langsam aufgestoßen, der solche Vergegenwärtigungen grundsätzlich problematisch werden, obwohl sie zur gleichen Zeit ohne Probleme die graphischen Einteilungsmuster der Frühen Neuzeit übernehmen kann.

Abstract

This article tries to point out that in the early modern period, including the Renaissance, philosophy increasingly developed a certain kind of thinking and arguing that needed to be sustained by ›icons‹, ›pictures‹ or ›signs‹. Following a suggestion made by Stephen Clucas in inviting a group of scholars to discuss the topos of ›silent languages‹ at Birbeck College (University of London), this paper discusses 1. a general possible meaning of ›silent language‹, divided into three modes of symbolic and geometric representation, and introducing 2. three ›stages‹ in the historical development of philosophical systems representing these three modes: Plotinus, Cusanus, the philosophy of the 16th and 17th century.

**BOCHUMER
PHILOSOPHISCHES
JAHRBUCH
FÜR ANTIKE UND
MITTELALTER**

Herausgegeben von
Burkhard Mojsisch, Olaf Pluta und Rudolf Rehn

Wissenschaftlicher Beirat
Werner Beierwaltes, München
Linos Benakis, Athen
Egbert P. Bos, Leiden
Stephen F. Brown, Boston College
Stefano Caroti, Parma
Francesco Del Punta, Pisa
Sten Ebbesen, Kopenhagen
Gerhard Endreß, Bochum
Michael Erler, Würzburg
Graziella Vescovini Federici, Florenz
Gianfranco Fioravanti, Pisa
Kurt Flasch, Mainz
Hellmut Flashar, München
Gian Carlo Garfagnini, Florenz
Andreas Graeser, Bern
Dimitri Gutas, Yale University
Vilém Herold, Prag
Ruedi Imbach, Paris
Zénon Kaluza, Paris
Zdzislaw Kuksewicz, Warschau
Alain de Libera, Genf
Alfonso Maierù, Rom
John Marenbon, Cambridge
Mieczyslaw Markowski, Krakau
Julius M. Moravcsik, Stanford University
Yoshiki Nakayama, Kyoto
John Sallis, Pennsylvania State University
Steven K. Strange, Emory University
Sarah Stroumsa, Jerusalem
Loris Sturlese, Lecce
Cesare Vasoli, Florenz
Wolfgang Wieland, Heidelberg
Paola Zambelli, Florenz

Redaktion

Klaus Kahnert (Redaktionsleitung),
Christof Krambrich, Christian Rode und Paolo Rubini.

**BOCHUMER
PHILOSOPHISCHES
JAHRBUCH
FÜR ANTIKE UND
MITTELALTER**

**HERAUSGEGEBEN VON
BURKHARD MOJSISCH
OLAF PLUTA
RUDOLF REHN**

BAND 11 · 2006



The paper used in this publication meets the minimum requirements of American National Standard for Information Sciences — Permanence of Paper for Printed Library Materials, ANSI Z39.48-1984.

ISBN 978 90 6032 457 8
© 2007 – B.R. Grüner

B.R. Grüner is an imprint of:
John Benjamins Publishing Company (Amsterdam & Philadelphia)

No part of this book may be reproduced in any form, by print, photoprint, microfilm, or any other means, without permission from the publisher.

ISSN 1384-6663/E-ISSN 1569-9684

Inhaltsverzeichnis

Beiträge

- BURGLARDUS MOJSISCH
Prolegomena ad Systema
Philosophiae Possibilitatis Apertum Pertinentia 1
- AXEL HUTTER
Kenntnis und Erkenntnis. Der innere Zusammenhang
von Philosophiegeschichte und Geschichtsphilosophie 3
- JÖRN MÜLLER
Aristoteles und der naturalistische Fehlschluß 25
- HEINZ HOFFMANN
Differenzen zwischen Augustin und Eckhart
in der Beurteilung des epikureischen Lustbegriffs 59
- THOMAS LEINKAUF
Bild-Symbol, Geometrie und Methode.
Philosophische Implikationen der frühneuzeitlichen Textillustration 73
- SASCHA SALATOWSKY
Dic cur hic? Die philosophische Ethik
der Lutheraner im frühen 17. Jahrhundert 103

Inhaltsverzeichnis

Materialien

BRUNO TREMBLAY
 Modern Scholarship (1900-2000) on
 Albertus Magnus: A Complement 159

Miscellanea

Fragen an ... DOMINIK PERLER 195

Meister Eckharts Philosophie. Skizze eines Gesamtbildes
 unter besonderer Berücksichtigung der lateinischen Werke
 (Yoshiki Nakayama) 213

Notiz
 (Burkhard Mojsisch) 221

Kongreßberichte:

»De usu rationis«.
 Zum Verhältnis von Vernunft und Offenbarung im Mittelalter
 (Universität Hannover, 21.-23. Februar 2006)
 (Jörn Müller) 223

»Meister Eckharts Straßburger Jahrzehnt«.
 Jahrestagung der Meister-Eckhart-Gesellschaft
 (Centre Culturel Saint-Thomas, Strasbourg, 30. März – 2. April 2006)
 (Tamar Tsopurashvili) 232

Inhaltsverzeichnis

Rezensionen

ARISTOTELES
 Protreptikos. Hinführung zur Philosophie
 (Christof Krambrich) 241

DOMINIK PERLER
 Zweifel und Gewißheit. Skeptische Debatten im Mittelalter
 (Klaus Kahnert) 252

ANDRÉS QUERO-SÁNCHEZ
 Sein als Freiheit.
 Die idealistische Metaphysik Meister Eckharts und Johann Gottlieb Fichtes
 (Tamar Tsopurashvili) 257

GEORGIUS PACHYMERES
 Philosophia (Φιλοσοφία). Ethica Nicomachea (Τὰ Ἠθικά, ἦτοι τὰ Νικομάχεια)
 (Burkhard Mojsisch) 262

GREGOR SCHIEMANN, DIETER MERSCH und GERNOT BÖHME (Hrsg.)
 Platon im nachmetaphysischen Zeitalter
 (Dirk Cürsgen) 263

CESARE VASOLI
 Le filosofie del Rinascimento
 (Paolo Rubini) 271

Neuerscheinungen 285

Namenregister 297

Autorenverzeichnis 303