

INAUGURALDISSERTATION ZUR ERLANGUNG DER DOKTORWÜRDE
DER PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT AN DER
RUPRECHT-KARLS-UNIVERSITÄT HEIDELBERG

Erstgutachter: Herr Prof. Dr. Jens Halfwassen

Zweitgutachter: Herr PD Dr. Dirk Cürsgen

Die Überwindung des diskursiven Denkens bei Nikolaus von Kues

**Bildung als Umkehr zu Freiheit und Vernunft
am Beispiel der Schriften *De coniecturis* und *Idiota de mente***

Karin Peters
Conrebbersweg 43
26789 Leer / Ostfriesland

Leer, 14.08.2014

Danksagung

Ich danke Herrn Professor Dr. Jens Halfwassen für die Möglichkeit, bei ihm zu promovieren und die Inhalte der vorliegenden Dissertation in seinem Doktoranden-Kolloquium an der Universität Heidelberg vorzustellen und zu diskutieren. Insbesondere die „fakultätsübergreifenden“ Seminare von Prof. Halfwassen sowie die Platon-Seminare im Zisterzienserkloster Heiligkreuztal auf der Schwäbischen Alb werden mir in lebhafter Erinnerung bleiben.

Des Weiteren danke ich Herrn PD Dr. Dirk Cürsgen für die bereitwillige Übernahme des Zweitgutachtens und Herrn Prof. Dr. Anton Koch für den Prüfungsvorsitz bei der Disputation. Nicht zuletzt bin ich Frau Dr. Sarah Kohl dankbar für ihre Unterstützung beim Abschluss der vorliegenden Arbeit.

*In dieser meiner Kunst
untersuche ich das, was ich will,
auf symbolischem Wege
und weide den Geist,
verkaufe die Löffel
und erquicke den Leib.
So erreiche ich alles,
was für mich notwendig ist,
zur Genüge.*

Nikolaus von Kues, *Idiota de mente*, n. 55

*Denn der Geist ist ein lebendiges Maß,
das, indem es anderes mißt,
sein eigenes Fassungsvermögen erreicht.
Denn alles tut er, um sich zu erkennen.
Aber sein eigenes Maß, das er in allem sucht,
findet er nur dort, wo alles eins ist.
Dort ist die Wahrheit seiner Genauigkeit,
weil dort sein angemessenes Urbild ist.*

Nikolaus von Kues, *Idiota de mente*, n. 123

Inhalt

Einleitung	6
I. Die zyklische Bewegung des Geistes in <i>De coniecturis</i>	17
1. Die Selbstbetrachtung der <i>mens ipsa</i> und die allgemeine Mutmaßungskunst	17
2. Die Annäherung an das Göttlich-Absolute über mathematische Spekulationen	33
3. Die Unzulänglichkeit des begrifflichen Denkens beim Vollzug der <i>coincidentia oppositorum</i> im Intellekt und der rückführende Fortschritt zum Ursprung	42
II. <i>Idiota de mente</i>: Wie erlangt der menschliche Geist Einsicht in seine unsterbliche Natur?	58
1. Das Staunen markiert Anfang und Ende des Dialoges sowie des Strebens nach Weisheit	58
2. Das Lehrgespräch zwischen dem Peripatetiker und dem gläubigen Laien als Versuch der Überwindung des Schul- und Universalienstreites	70
3. Der Wandel in der Geist-Philosophie von <i>De coniecturis</i> (1442) zu <i>Idiota de mente</i> (1450) und der vielfältigere <i>mens</i> -Begriff	79
3.1 Der Geist ist das erste und einfachste Bild des dreifaltigen, göttlichen Geistes und entspricht dem Intellekt	79
3.2 Der Geist ist die Kraft, die alles misst: Die Seele führt als verkörperlichter Geist die Tätigkeiten der <i>mens</i> aus	95
4. Die Erkenntnis auf symbolischem Wege: Analogien, Proportionen, Metaphern und Gleichnisse	105

III. Bildung als Umkehr zu Freiheit und Vernunft	128
1. Nikolaus von Kues als Erzieher	128
2. Der Bildungsbegriff des Kusaners weist Renaissance-Elemente auf	146
3. Die Stufen der Erkenntnis bei Platon und Nikolaus von Kues	161
4. Die Kunst der Seelenführung zur unwandelbaren Meisterschaft: Die höheren Bildungsziele der Freiheit und Vernunft	175
Schlussbetrachtung: Mit Hilfe der Ratio die Diskursivität überwinden, ohne den Verstand zu verlieren	188
Literatur	199

Einleitung

Nikolaus von Kues war ein Denker in der Zeit des Überganges, der den Übergang selbst zum Gegenstand seiner Untersuchungen machte.¹ Das „Transzendieren“, verstanden als ein Überschreiten von Grenzen, erlangte für den Kirchengelehrten zwischen Mittelalter und Neuzeit, zwischen deutschem Reich und römischer Kirche, höchste Bedeutung. Als Kaufmannssohn von der Mosel, als studierter Jurist in Padua und Köln, als Kardinal in Rom, als Legat des Papstes, der weite Teile Europas bereiste, sowie als Bischof von Brixen, der philosophisch-theologische Bücher verfasste, durchlebte er selbst vielfältige Veränderungen und wechselvolle Zeiten.² Dies aber wäre vielleicht als zweitrangig zu vernachlässigen, hätten sich der biographische Wandel, regionale und kulturelle Veränderungen einerseits, sowie die Perspektivenwechsel in Denken und Werk des Kusaners selbst nicht vor dem Hintergrund der europäischen Zeitenwende vollzogen.³

„Von Norden nach Süden vollzieht sich der Aufstieg und von Süden nach Norden der Abstieg der menschlichen Eigengestalt“,⁴ schreibt der wohl einflussreichste Denker des 15. Jahrhunderts in seinem Werk *De coniecturis*, und es scheint, als ob der persönliche Auf- und Abstieg und die eigene Entwicklung in Denken und Schrift symbolisch für den Epochenwechsel in Europa stünden. Das Transzendieren, im Folgenden verstanden als die Aufstiegsbewegung des Geistes von der „Region“ des Verstandes zur Einheit des Intellekts, soll Gegenstand der vorliegenden Dissertation sein.

¹ Vgl. Leo Gabriel: Vorwort. In: „Nikolaus von Kues, Philosophisch-theologische Schriften“. Hrsg. und eingef. von Leo Gabriel. Verlag Herder, Wien 1964-1967. Bd. II (1966). Übers. u. komm. v. Dietlind u. Wilhelm Dupré, S. VIII.

² Vgl. z. B. Kremer, „Nikolaus von Kues (1401-1464)“, insbes. S. 15-28; Gestrich, „Nikolaus von Kues 1401-1464. Leben und Werk im Bild“, insbes. S. 11-19 zum „großen abendländischen Denker an der Schwelle zur Neuzeit“; Gestrich, „Nikolaus von Kues. Leben und Werk dargestellt in seinem Geburtshaus“, S. 4 ff. Vgl. Meuthen, „Nikolaus von Kues. Profil einer geschichtlichen Persönlichkeit“, S. 7 ff. sowie Meuthen, „Nikolaus von Kues. Skizze einer Biographie“; Jaspers, „Nikolaus Cusanus“, insbes. „Fünfter Teil“ (ab S. 180) zum politischen Handeln und zur Lebenspraxis sowie „Sechster Teil“ zur geschichtlichen Stellung (ab S. 201); Flasch, „Nicolaus Cusanus“, insbes. S. 11-22 sowie Flasch, „Nikolaus von Kues in seiner Zeit“, insbes. „Wanderjahre. Neue Ideen“ (ab S. 43). Vgl. des Weiteren Halfwassen, „Nikolaus von Kues“, in: „Denker des Christentums“, S. 70.

³ Vgl. z. B. Schwaetzer, „Europa gestalten: das Erbe des Nikolaus von Kues“, in: „Das europäische Erbe im Denken des Nikolaus von Kues“, S. 19 ff.

⁴ *De coniecturis* II, c. 15, n. 150, Z. 7-9, zitiert nach der Übersetzung von Dupré in der Herder-Ausgabe von *De coniecturis*, S. 166-169: *Est igitur a septentrione ad meridiem ascensus humanae speciei et de meridie versus septentrionem descensus*. Da in der Herder-Ausgabe von *De coniecturis* in der Übersetzung von Dupré keine Zeilenangaben vorhanden sind, beziehen sich hier und im Folgenden alle Zeilenangaben auf die jeweiligen lateinischen Texte der Meiner-Ausgabe.

Mit dem Überstieg des Geistes von der *regio* des Verstandes zur Ebene der Vernunft ist ein vielgestaltiger Perspektivenwechsel verbunden, der sich z. B. von der Vielheit zur Einheit oder von den abzählbaren mannigfaltigen Erscheinungen zur Eins als dem Prinzip alles Zählbaren vollzieht, sowie vom Niederen und logisch-ontologisch Späteren zum Höheren und logisch-ontologisch Früheren, von der Bewegung zur Ruhe, vom Erschaffenen zum Schöpfer, vom Prinzipiat zum Prinzip, vom Relativen und Zufälligen zur absoluten Notwendigkeit, vom Begrenzten und Bedingten zum Unbegrenzten, Unendlichen und Unbedingten usw.

Philosophie wird dabei von Cusanus verstanden als die Suche einerseits nach dem Wesen der Erkenntnisinhalte, ihrer *quiditas*, und andererseits als das Fragen nach den Bedingungen und Voraussetzungen von Erkenntnis überhaupt. Den Philosophiebegriff von der Umkehr des Geistes zu seinem Ursprung und der Prinzipiensuche, teilt Nikolaus mit Platon.⁵ In diesem Verständnis von Philosophie liegt auch der cusanische Bildungsbegriff begründet: Bildung im platonisch-neuplatonischen Sinne wird verstanden als die Abkehr des Geistes vom Sinnlichen, von den Verstandesinhalten und vom diskursiven Denken. Es geht um die Hinwendung zum Einheitsblick und zur Weisheit im Intellekt bzw. zum Intelligiblen in der Vernunft. Hierin liegt auch die Selbstbefreiung des menschlichen Denkens von seinen Einschränkungen.

Gleichzeitig stellt dies eine Rückwendung des Geistes zum absoluten Einen dar, denn der Geist strebt nach dem, woraus er ist – und dem geschulten Geist gelingt die aufsteigende Umkehr zur göttlichen Wahrheit annäherungsweise. Er ist in der Lage, Einsicht in die Prinzipien des Erkennens zu erlangen, wenn „das Denken in seiner Zuwendung zu sich selbst“ die Inhalte übersteigt, die es in sich selbst vorfindet.⁶ Erkenntnis bedeutet dabei „das Zusammensehen einer Vielfalt in die Einheit dessen, was etwas ist“,⁷ und das Transzendieren in diesem Zusammenhang muss verstanden werden als die Überwindung aller Gegensätze und das Übersteigen jeder Vielheit und Verschiedenheit.⁸ Die Transzendenz in „dieser doppelten Ausformung“, von Seins- und Welttranszendenz einerseits und der Geisttranszendenz des Absoluten andererseits, „geht auf Platon zurück“ und findet im Neuplatonismus „seine Vollendung“.⁹

⁵ Vgl. Halfwassen, „Nikolaus von Kues über das Begreifen des Unbegreiflichen“, S. 244-245.

⁶ Halfwassen, „Nikolaus von Kues über das Begreifen des Unbegreiflichen“, S. 246.

⁷ Halfwassen, „Platons Höhlengleichnis“, S. 40.

⁸ Vgl. Halfwassen, „Nikolaus von Kues über das Begreifen des Unbegreiflichen“, S. 248.

⁹ Halfwassen, „Transzendenz; Transzendieren“, in: HWPh, Bd. 10, Sp. 1442-1447.

Dabei unterliegt das Denken des Kusaners einem Wandel, der sich unter anderem auch in den beiden Werken zeigt, die in dieser Dissertation näher betrachtet werden sollen. *De coniecturis* und *Idiota de mente*¹⁰ werden vom Cusanus-Forscher Kurt Flasch unterschiedlichen Schaffensperioden zugeordnet. In seinem Werk „Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung“ teilt Flasch *De coniecturis* dem Kapitel „Erste Einsichten – ‚Eher im Dunkeln‘“ zu, während für ihn *Idiota de mente* zum zweiten Teil, „Südliches Licht – ‚Die Wahrheit schreit auf allen Gassen‘“, gehört.¹¹

In *De coniecturis* legt Cusanus seine „Mutmaßungskunst“ im Rahmen einer „Geist-Philosophie“ dar. Der „Geist an sich“ bringt unterschiedliche Seins- und Erkenntnisebenen hervor, auf denen sich die *mens ipsa* betrachtet, um anschließend, nach dem Durchlaufen des vier Einheiten umfassenden Zyklus, wieder zu sich selbst, d. h. in ihre ursprüngliche überseiende, absolute Einheit, zurückzukehren. Das Thema der Bildung, welches im dritten Kapitel der vorliegenden Arbeit behandelt werden soll, steht daher im Zusammenhang mit dem starken *mens*-Begriff, den Nikolaus in den „Mutmaßungen“ entwickelt. Es geht um die Umkehr der Blickrichtung des Geistes zu Freiheit und Vernunft, verstanden als das Abstreifen einschränkender Notwendigkeit. Die obersten Bildungsziele liegen in der Selbsterkenntnis des Geistes, in der Schulung seiner Kräfte und Fertigkeiten. Bildung in diesem Sinne meint folglich nicht nur die Abkehr von den begrifflich bestimmbareren Weltinhalten und den mannigfaltigen Erscheinungen oder die Überwindung der disjunktiven und diskursiven Verstandesinhalte, sondern insbesondere die Hinwendung des Geistes zu sich selbst, zu seinen Fähigkeiten und Voraussetzungen, und in allerletzter Instanz die Rückwendung der *mens* zu ihrem göttlich-absoluten Ursprung.¹²

Zentrale Gedankengänge des Kusaners stehen in neuplatonischer Denktradition. Viele dieser Inhalte wurden von Proklos oder Pseudo-Dionysios vermittelt.¹³ Insbesondere im Werk *De*

¹⁰ Wenn nicht (wie z. B. einleitend oben) explizit anders genannt, werden im Folgenden die Zitate aus und die Verweise auf *De coniecturis* und *Idiota de mente* sowie deren Übersetzungen von Winfried Happ und Josef Koch („Mutmaßungen“) bzw. von Renate Steiger („Der Laie über den Geist“) aus der Meiner-Ausgabe *Nikolaus von Kues, Philosophisch-theologische Werke*, Band 2 (Hamburg 2002), als Primärquellen verwendet. Andere Quellen, wie z. B. die Übersetzung von *De coniecturis* durch Dupré in der Herder-Ausgabe, erscheinen gesondert gekennzeichnet.

¹¹ Vgl. Kurt Flasch, „Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung“, S. 19 u. 249-251.

¹² Vgl. Halfwassen, „Nikolaus von Kues über das Begreifen des Unbegreiflichen“, S. 254-255.

¹³ Vgl. z. B. Flasch, „Nicolaus Cusanus“, S. 20-22, 56-58, 98-99 u. 136-138. Zum Einfluss von Proklos auf das Werk des Kusaners vgl. Beierwaltes, „Proklos“, u. a. S. X, 7 u. 191. Zu den zentralen Inhalten im Werk von Proklos, die Beierwaltes herausstellt und die wir bei Nikolaus wiederfinden, gehören u. a. der Grundgedanke des Aufstiegs zum Ursprung, die Drei (in Gestalt von „Trias“ oder „Triaden“) als strukturgebendem Moment,

coniecturis übernimmt Cusanus die hierarchisch geordneten *unitates* oder *regiones* von Proklos. Entsprechend groß ist der neuplatonische Einfluss in dieser Schrift – ohne dass sich die Aussagen des Kusaners ausschließlich auf den Neuplatonismus reduzieren ließen.

Auch wenn Nikolaus selbst nur wenige platonische Texte gelesen hat,¹⁴ da ihm das Allermeiste nur in überlieferter Form zur Verfügung stand, soll im letzten Abschnitt dieser Arbeit dennoch ein Vergleich zwischen den zentralen Bildungsgedanken von Cusanus und Platon versucht werden. Beschrieben wird ein stufenartig aufsteigender Bildungsweg, an dessen Ende die Selbsterkenntnis des Geistes, seine Einsicht in die Prinzipien von Erkenntnis überhaupt und eine Annäherung an das absolute Eine stehen. Diese Form der Bildung betont den Entwicklungsprozess und nicht das Resultat oder den Besitz von Wissen oder Fertigkeiten.

Zum Bildungsbegriff des Kusaners gibt es nur sehr wenig Forschungsliteratur. Dieses Themenfeld wird in der philosophischen Fachliteratur für gewöhnlich nur beiläufig erwähnt und ganz am Rande behandelt, sodass es weitgehend unbearbeitet ist. Ausnahmen bilden die Monographie „Die docta ignorantia des Nikolaus Cusanus als Bildungsprinzip“¹⁵ und ein Symposium, das unter dem Leitspruch „Bildung. Das Erbe des Nikolaus von Kues“ in dessen Heimatort abgehalten wurde.¹⁶ In Letzterem, den III. Kueser Gesprächen, wird die These entwickelt, dass „Bildung [...] keines Programms“ bedürfe, „sondern der Begegnung, die zum Wandel führt“, und dass Bildung in die Lage versetzen solle, „gute Fragen zu stellen“.¹⁷ Es wird an dieser Stelle leider nicht erklärt, worin genau dieser Wandel bestehen soll oder was wir für „gute Fragen“ zu halten haben. – Die vorliegende Dissertation jedenfalls wird darunter die Umkehr der Blickrichtung des Geistes und seinen Aufstieg zum Einen verstehen sowie

die Bedeutung der Dialektik beim Vollzug des Aufstiegs sowie der Mathematik und hier insbesondere die Kreisspekulationen.

¹⁴ Cusanus kannte die platonischen Dialoge *Phaidros*, *Menon* und *Timaios*. Im Mittelalter waren außerdem die Gleichnisse aus dem 7. Buch der *Politeia* sowie Teile des *Sophistes* bekannt. Sie wurden in der *Theologia platonica* und im „Parmenides-Kommentar“ von Proklos überliefert.

¹⁵ Vgl. Pöppel, „Die docta ignorantia des Nicolaus Cusanus als Bildungsprinzip. Eine pädagogische Untersuchung über den Begriff des Wissens und Nichtwissens“, Freiburg 1956. Leider betrachtet dieses Werk den cusanischen Bildungsgedanken rein „immanent“ und konzentriert sich über weite Teile auf das Lehrer-Schüler-Verhältnis. Das Thema der Transzendenz wird lediglich als Ausblick am Ende der Arbeit vorgestellt. Darüber hinaus werden von Pöppel die cusanischen Bezeichnungen „mens“, „intellectus“, „ratio“ und „anima“ mit „das Ich“ (des Schülers) übersetzt, sodass viele Aussagen zu allgemein gefasst sind, um der vorliegenden Dissertation dienlich zu sein.

¹⁶ Vgl. „Bildung. Das Erbe des Nikolaus von Kues“, III. Kueser Gespräche 2013. Vgl. ebenfalls Hoeninghaus-Schornsheim, „Die Entstehung des Bildungsgedankens in der deutschen Mystik“. Hierbei handelt es sich um eine Dissertation im Bereich der Erziehungswissenschaften der Universität Duisburg zu den Bildungsbegriffen von Meister Eckhart und Nikolaus von Kues (Letzterer verstanden als „Mystiker“ in der Nachfolge Eckharts).

¹⁷ III. Kueser Gespräche, „Bildung. Das Erbe des Nikolaus von Kues“, S. 36-37, 52 u. 55.

das Fragen nach den Bedingungen und Voraussetzungen für das Fragenstellen-Können und die Suche des Geistes nach der Möglichkeit von Erkenntnis überhaupt, welche ihn zu Selbstbetrachtung und Selbstreflexion vorantreibt.

Während der Zugriff in den letzten Teilkapiteln dieser Arbeit (III. 3 und III. 4) auf die Bildungskonzepte von Platon und Nikolaus eher komparativ ist, soll insbesondere in den beiden ersten Abschnitten überwiegend – aber nicht nur – werkimmanent vorgegangen werden (I. 1-3 und II. 1-4). Dabei stehen im ersten Kapitel die Inhalte von *De coniecturis* I im Vordergrund, während die cusanischen Erläuterungen zum ersten Band der „Mutmaßungen“ in *De coniecturis* II verstärkt – aber wiederum nicht ausschließlich – in das letzte Kapitel zur Bildung einfließen (III. 1-4), um unnötige Doppelungen zu vermeiden. Nur einzelne Passagen dieser Dissertation versuchen in Teilen eine historische Verortung der cusanischen Aussagen, z. B. zum Universalienstreit (II. 2) oder zum Wandel des Bildungsbegriffs vom Mittelalter zur Renaissance (III. 2). Im Vordergrund stehen die Kernaussagen von zwei unterschiedlichen Werken, mittels derer Cusanus den Prozess der Formung und der Umwendung des Geistes zu seinem Ursprung untersucht und vermittelt.

In der Abhandlung „Über die Mutmaßungen“, wohl über einen längeren Zeitraum hinweg zwischen 1441 bis 1442 verfasst, erläutert Cusanus seine Sichtweise auf den durch die vier proklischen Einheiten hierarchisch gegliederten Kosmos. Das Bemühen um Präzision und Ausführlichkeit erschwert bisweilen die Lektüre. Ganz im Gegensatz zu *Idiota de mente* (1450), etwa acht Jahre später geschrieben – eine Schrift, in der das neuzeitlich überformte Menschenbild alternative Zugriffe und eine veränderte Darstellungsweise der bereits bekannten Themen ermöglicht und einen stärkeren „Bildungsoptimismus“¹⁸ zulässt. Lebendig und anschaulich vermittelt ein gläubiger Laie einem „Peripatetiker“ im persönlichen Gespräch Einsichten in die unsterbliche Natur der *mens*. So liegen mit *De coniecturis* und *Idiota de mente* zwei stilistisch völlig verschiedene Schriften mit gänzlich unterschiedlichem Charakter vor, die aber inhaltlich-thematische Überschneidungen bieten, auf unterschiedlichen Wegen dieselbe Intention verfolgen und sich in dieser Hinsicht ergänzen können. In beiden Werken vertritt Cusanus einen umfassenden Geist-Begriff.¹⁹

¹⁸ Meuthen, „Profil einer geschichtlichen Persönlichkeit“, S. 21.

¹⁹ Vgl. hierzu insbes. Burkhard Mojsisch, „Nikolaus von Kues: *De coniecturis*“, S. 476 ff.

Der Grundgedanke des Neuplatonismus besagt: Alles ist Geist. Wahres Sein ist intelligibel.²⁰ Zum Absoluten fehlen alle Relationen. Es befindet sich unerkenn- und unbestimmbar jenseits von Sein und Denken. – Wie aber kann die Überwindung der „Welt der Erscheinungen“ gedacht werden?²¹ Wie können sich die Abkehr von den sinnenfälligen Dingen und die Umkehr zum wahrhaften, intelligiblen Sein vollziehen?

Die im Folgenden vorgestellten cusanischen Methoden und Vermittlungsstrategien sollen den Überstieg von der Ratio zum Intellekt gezielt bewirken. Dazu ist es erforderlich, dass die Ratio ihre Begrenztheit erkennt und ihr Scheitern aus eigenem Anspruch heraus bewirkt. Der Verstand führt also, um eine Erhöhung von Wissen und Erkenntnis zu ermöglichen, seine Überwindung mit den eigenen Mitteln herbei. So kann er den Weg freigeben für den Aufstieg des Geistes vom Verstandesdenken zum Intellekt, der vor dem Einheitshorizont die Gegensätze zusammenschaut und sich auf diese Weise dem göttlichen Geist annähern kann. Zielgerichtet und planvoll soll die Ebene der Diskursivität überwunden werden, ohne die Einheit der Ratio dabei abzuschaffen, denn im Rahmen der Teilhabe des menschlichen Geistes am göttlichen bleiben alle Stufen der Ausfaltung der *mens* in ihr und durch sie selbst enthalten.

Was Cusanus im früheren Werk noch sachlich-rational und im Zusammenhang ausführlich dargelegt, wird im späteren Laien-Dialog exemplarisch durchgeführt und lebendig anschaulich gemacht. In den Hilfestellungen, die der römische Löffelschnitzer, wohl dem sokratischen Vorbild nachempfunden, dem aristotelisch geprägten Philosophen zur Einsicht in die Unsterblichkeit des Geistes anbietet, spiegeln sich die „Leichtigkeit“ des „südlichen Lichts“,²² ein verändertes Menschenbild, ein neuer methodischer Zugriff sowie eine größere Erkenntniszuversicht.²³ – Während in *De coniecturis* die alles umfassende *mens ipsa* die Voraussetzung für die Existenz der durch sie bzw. in ihr ausgefalteten Einheiten darstellt, erfolgt die Wesensbestimmung der *mens* in der mittleren Laienschrift einerseits über den menschlichen Geist als „Bild“ des göttlichen Geistes und andererseits über das *mensurare*.

²⁰ Vgl. Halfwassen, „Der Aufstieg zum Einen“, z. B. S. 186. Siehe auch Halfwassen, „Nikolaus von Kues über das Begreifen des Unbegreiflichen“, S. 253 u. 256 zur „Metaphysik der *mens*“, die ebd. am Beispiel der „Metaphysik des Könnens“ aus *De apice theoriae* vorgestellt wird.

²¹ Vgl. Halfwassen, „Der Aufstieg zum Einen“, z. B. S. 222.

²² Vgl. Flasch, „Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung“, S. 249 u. 251 ff.

²³ Dies gilt in erster Linie für die Werke der mittleren Schaffensphase des Kusaners. Hier liegt noch der trinitarische Gottesbegriff von „Einheit - Gleichheit - Verknüpfung“ vor. In späteren Schriften wie z. B. *De li non-aliud* wandelt sich die Erkenntniszuversicht zugunsten einer negativen Theologie und der Auflösung aller vermeintlich wissbaren Inhalte im Rahmen eines rein negativen Selbstbezuges des Absoluten.

Der Geist ist nun das „Maß“ und die „Kraft“, die alles misst. Seine vielfältigen Wirkweisen werden beim Messen der gegenständlich erscheinenden Dinge sichtbar. Er erfährt sich in seinem Wirken selbst und kann daraus auch auf die Tatsache schließen, dass seine Tätigkeiten „etwas“ voraussetzen, das als übergeordnete, höhere Einheit die Bedingung der Möglichkeit seines Wirkens darstellt.

Die Aufwertung der Verstandesleistung beim Messen des sinnlich Wahrnehmbaren verweist sowohl auf eine Neuinterpretation bereits bekannter Inhalte als auch auf eine vertiefte Auseinandersetzung mit dem im Mittelalter christlich überformten Aristotelismus – wobei der grundlegende Gedanke der Überwindung des diskursiven Denkens und der disjunktiv operierenden Verstandesseele erhalten bleibt und konsequent in neuplatonischer Denktradition steht. Jenseits des eingangs beschriebenen vielfältigen Wandels – so eine der Thesen der vorliegenden Arbeit – besteht das eigentliche Thema des geistigen Aufstiegs von der trennenden und begrifflich bestimmenden Ratio zum intuitiv und einheitlich betrachtenden Intellekt fort.

Das diskursive Denken als ein „Hin- und Herlaufen“²⁴ oder als ein schrittweises „Durchlaufen“ von Themen, Fragen und Inhalten²⁵ stellt die Grundbewegung der Ratio dar.²⁶ Die Hinderlichkeit des Diskursiven beim Aufstieg der *mens humana* darf dabei nicht missverstanden werden als eine cusanische Geringschätzung der Verstandesleistungen insgesamt. In der ausfaltenden Tätigkeit des Verstandes sieht Nikolaus nicht nur eine „diskursive Kunst“. Hierin liegt insbesondere die „Weltproduktion“ des Geistes begründet. Denn es ist die Ratio, welche die Begriffe, die sie im Intellekt vorfindet, in die sinnlich wahrnehmbare Welt ausfaltet.

Der Verstand ist ebenfalls zuständig für das Schaffen von Ordnungen und Strukturen durch Trennung und Beurteilung seiner Inhalte. Er ist diejenige Manifestation der *mens*, welche die begrifflichen Bestimmungen der Sprache hervorbringt sowie die Zahlen, die ein Messen des Gegenständlichen und das Betreiben von Mathematik erlauben. Außerdem ermöglicht die Ratio das logische Denken und wissenschaftliche Arbeiten. Allgemein gesprochen, ordnet der Verstand und bietet die Möglichkeit zur Orientierung in der Welt, indem er Sinnesdaten

²⁴ „Diskursivität“ und das „diskursive Denken“ von lat. *discurrere*; vgl. z. B. *De coniecturis* II, c. 9, n. 117, Z. 8, *discurrant* als „hin- und herlaufen“ und ebd., c. 16, n. 159, Z. 2, *discurra*t ebenfalls „hinlaufen“.

²⁵ Vgl. z. B. *De coniecturis* II, c. 1, n. 78, Z. 1-4. Die Zeilenangaben beziehen sich hier und im Folgenden immer auf den lateinischen Text in der Meiner-Ausgabe und nicht auf die deutsche Übersetzung.

²⁶ Vgl. z. B. *De coniecturis* II, c. 11, n. 130, Z. 18. In der Meiner-Ausgabe übersetzen Happ und Koch „*vitam discursus*“ mit „Nachdenken über das Leben“, wohl verstanden als die Auseinandersetzung mit konkreten lebensweltlichen Inhalten.

miteinander und mit ihren Bezeichnungen verknüpft und zugleich das als „etwas“ Bestimmte von anderem unterscheidet.

So kommt es in den Laienschriften neben der Neubewertung der Verstandesleistungen auch zur Aufwertung der letzten Einheit der Sinne, welche das Staunen der Ratio über das Wahrgenommene und Erfahrene auslösen und die Aufstiegsbewegung des Geistes initiieren. Dabei operiert der Verstand allerdings immer vor dem Hintergrund von Vielheit und Andersheit. In seinen niederen Regionen ist er verloren an die Sinne. Die Ratio denkt sich selbst bei ihren inhaltlich-gegenständlichen Betrachtungen nicht mit. Beim Messen, Sortieren, Bestimmen, Bezeichnen und Urteilen fehlt dem Verstand der Einheitsblick. Die Welt erscheint ihm endlich. Unendlichkeit, absolute Identität und vollkommene Gleichheit irritieren ihn, werden ausgeblendet und bleiben unreflektiert.

Das reflexive „Um-sich-selbst-Wissen“ des Geistes hingegen, mit welchem die Intelligenz unter der Perspektive von Einheit und Unendlichkeit operiert, gehört zur höheren Ebene des selbstreferentiell denkenden Intellekts. Er erfasst sich bei allem selbst mit und ist in der Lage, die Totalität des Geistes zu erschließen.²⁷ Im Rahmen der Bemühungen des Geistes um Aufstieg und Annäherung an das Göttliche sind also das begrifflich-bestimmende Denken, die zweiwertige Verstandeslogik und das disjunktive Trennen und Urteilen einer Ratio, welche Einsicht in ihre Unzulänglichkeit erlangen muss, zu überwinden, um den Zugriff auf die höheren Erkenntnisperspektiven des Intellektes zu ermöglichen.

Schließlich stehen am Ende diskursiver Untersuchungen keine tiefgreifenden Aussagen über die Bedingungen der Welt oder Erklärungen zu den Voraussetzungen menschlicher Erkenntnis überhaupt. Diese Art des Denkens und der Weltbetrachtung beschäftigt sich mit den Einzelphänomenen, wie sie uns erscheinen. Die Untersuchung partieller Inhalte erlaubt keine Einsicht in das Allgemeine hinter den Erscheinungen oder in das Wesen der Dinge, ihre *quiditas*. Mit genau diesen Problemen wendet sich der Peripatetiker aus *Idiota de mente* Hilfesuchend an den gläubigen Laien. – Obwohl also die Ratio sowohl disjunktiv als auch synthetisch vorgehen kann, wenn sie z. B. die Erscheinungen mit deren Benennungen verknüpft und sie damit als „etwas Konkretes“ bestimmt, unterliegt sie immer einer Pluralität von Merkmalen, die es zu überwinden gilt. Wie aber kann dies geschehen? Wie ist es möglich, die tren-

²⁷ Vgl. z. B. Beierwaltes, „Identität und Differenz“, S. 5.

nende, in gegensätzliche Bestimmungen unterscheidende Vorgehensweise der Ratio abzustreifen?

Für die Vermittlung der Aufstiegsbewegung und zur Überwindung des eingeschränkten und einschränkenden Denkens arbeitet Nikolaus in *De coniecturis* drei Erkenntnisbereiche der *mens humana* mit ihren jeweiligen Betrachtungsweisen heraus: Die sinnliche Wahrnehmung erfasst *corporaliter* bzw. *sensualiter*, die Ratio oder „Verstandesseele“ betrachtet *animaliter* oder *rationaliter* und der Intellekt schaut intuitiv und ganzheitlich erfassend bzw. *intellectualiter*. In verschiedenen Werken stellt Cusanus die Wege und die methodischen Kerngedanken zur Vermittlung der Annäherung an das Absolute vor. Die *coincidentia oppositorum* und der Zugriff über die negative Theologie waren von ihm bereits in *De docta ignorantia* in ihren Grundzügen entwickelt worden. In seinem zweiten großen philosophischen Werk treten nun die Konjekturen der „allgemeine Mutmaßungskunst“ zum koinzidental und negativen Denken hinzu.²⁸

Den drei unterschiedlichen Erkenntnisperspektiven des Geistes und den methodischen Denkwegen der *mens humana* stehen in *De coniecturis* drei „aenigmatische Felder“ als vorzügliche Erkenntnisinhalte zur Seite. Dies sind einmal die Proportionalitätsanalogien, welche die relationalen und graduellen Verhältnismäßigkeiten zwischen den oben aufgeführten Erkenntnisbereichen für den Aufstieg des Geistes zu nutzen versuchen. Dann stellen die mathematischen Spekulationen in *De coniecturis* (wie zuvor schon in *De docta ignorantia* und später in *De beryllo*), insbesondere der Geometrie, eine Möglichkeit des Erkennens der wesentlichen Zusammenhänge dar. Dazu sollen im ersten Teil der vorliegenden Arbeit die Abbildungen aus *De coniecturis* kurz vorgestellt werden. Ferner sind es Gleichnisse und Metaphern, welche die cusanischen Aussagen erhellen. Sie helfen Nikolaus einerseits bei der Vermittlung seiner Kerngedanken und erleichtern andererseits durch ihre Anschaulichkeit dem Leser und Lernenden den Vollzug der geistigen Aufstiegsbewegung.

²⁸ „Konjekturen“ vermitteln die „Teilhabe“ des menschlichen Geistes „an der Wahrheit in Andersheit“. Dies ist der zentrale Begriff der cusanischen Prinzipien-dialektik in *De coniecturis*. Die *mens humana* steht immer im doppelt abgegrenzten Wahrheitskontakt von Vielheit und Endlichkeit einerseits und von Einheit und Unendlichkeit andererseits. Hierin liegt für Cusanus auch eine Abgrenzung gegen den Nominalismus, gegen einen naiven Realismus, aber auch gegen die Möglichkeit eines göttlich-absoluten All-Wissens. Konjekturen stehen immer in Verbindung mit der Wahrheit, ohne dass die *mens humana* jemals die „Wahrheit an sich“ in vollem Umfang besäße. Allerdings gibt es Grade der Teilhabe an der Wahrheit bzw. Abstufungen im Wahrheitsgehalt von Konjekturen, sodass eine Annäherung an die Wahrheit als das Wahre im Intellekt möglich ist.

Die „Königswege“²⁹ einer Annäherung des Geistes an seine absolute Einheit liegen für den Kusaner in den inhaltlich-methodischen Grundgedanken der *coincidentia oppositorum*, in der *via negationis* und in der *ars coniecturalis*, sowie in den drei Erkenntnisebenen oder Perspektiven der *mens humana* (sinnliche Wahrnehmung, Ratio und Intellekt mit ihren jeweiligen *Modi sensualiter, rationaliter, intellectualiter*) und darüber hinaus in den inhaltlichen Feldern der Mathematik, der Bildsprache und der Proportionalitätsanalogien. In späteren Werken wie *De visione dei* (1453) oder *De ludo globi* (1462, evtl. 1463) kommen dann noch „lebendigere“ und anschaulichere Vermittlungsarten zur Anwendung. Dort sind es z. B. das Rätselbild vom allsehenden Blick bzw. „Vom Sehen Gottes“ und der „handlungsorientierte Zugriff“ im „Globusspiel“, welche die zentralen Inhalte vermitteln.

Auf welche Weise nun aber genau erklärt Cusanus die Umwendung des Geistes in den beiden vorliegenden Werken? Wie lässt sich die Diskursivität überwinden, ohne den Verlust der Ratio zu riskieren? – Den Verstand gezielt zu verlieren, und zwar mit Hilfe des Verstandes, stellt schließlich eine Zielgerichtetheit dar, welche die Ratio zu Beginn der Aufstiegsbewegung noch gar nicht erkennen und daher als Ziel auch nicht bestimmen kann.

Welche Mittel beherrschen wir, um die natürlichen Fähigkeiten des menschlichen Geistes an seine äußersten Grenzen zu treiben? Was können wir tun, um die Selbstaufhebung des rationalen Denkens zu bewirken und vom Intellekt den Überstieg in das rational Undenkbare zu bewirken, sodass die Betrachtungen der *mens* auf den verschiedenen Ebenen voranschreiten können? Auf welche Weise also kommt der Verstand zur Vernunft, sich selbst aufhebend und die eigenen Grenzen übersteigend, ohne sich selbst dabei abzuschaffen?

Für diesen „Überstieg“ werden diejenigen Fähigkeiten des Geistes gesucht, die auf der Ebene des Verstandes noch rational lehrbar sind. Während die absolute (Erkenntnis-) Transzendenz als Überwindung selbst des Intellektes nicht unterrichtet werden kann, ist das planmäßige, methodische Herbeiführen der Einsicht in die Möglichkeit einer ersten (Seins- oder Welt-) Transzendenz als Abkehr von den Sinnen und als Umkehr der Blickrichtung zur Vernunft sehr wohl vermittelbar.

Das letzte Ziel der geistigen Aufstiegsbewegung ist das, was in „uneigentlicher Weise“ von der *mens* schon immer gewusst wurde. Da es aber überseiend, unerkenn-, unbestimm- und

²⁹ Meuthen, „Profil einer geschichtlichen Persönlichkeit“, S. 21.

undenkbar ist, kann es von der Ratio nicht erfasst und sprachlich ausgedrückt werden. Der Weg zur Wahrheit lässt sich allerdings vom menschlichen Geist denken, bestimmen und auch beschreiten. Beim „Selbstüberstieg“ hebt sich das diskursiv-rationale Denken auf, indem es sich selbst überwindet. Das „sinnvolle Scheitern“ bezeichnet eine „methodische Selbstaufhebung“ mit dem Ziel des „Umkippen“ des Diskursiven und Rationalen zunächst ins Intellektuale und anschließend ins „Uneigentliche“.³⁰

Diese Entwicklung vollzieht sich im Rahmen des neuplatonischen Teilhabegedankens, bei dem alles, was existiert, auf unterschiedlich eingeschränkte Weise am Einen partizipiert. Über die graduell abgestufte Teilhabe des menschlichen Geistes am Göttlichen ist die Aufstiegsbewegung der *mens* möglich. Dabei zeigt sich im Folgenden, dass es sogar der Verstandesleistungen selbst bedarf, um die Diskursivität der Ratio zu überwinden. Und dieser erste Abschnitt des Aufstiegs vom Verstand zur Vernunft ist nicht nur nachvollziehbar, der erste Teil der Umwendung des Geistes zu seinem Ursprung ist auch lehrbar – wie uns das Beispiel des Löffelschnitzers zeigen wird.

³⁰ Vgl. Halfwassen, „Der Aufstieg zum Einen“, S. 13, 14, 16 u. 36.

I. Die zyklische Bewegung des Geistes in *De coniecturis*

I.1 Die Selbstbetrachtung der *mens ipsa* und die allgemeine Mutmaßungskunst

De coniecturis ist nach *De concordantia catholica* (1432-1434) und *De docta ignorantia* (1440) die dritte umfassende Schrift des Cusanus, sein zweites philosophisch-theologisches Hauptwerk und, Kurt Flasch zufolge, „sein letztes großes Buch“.³¹ Die Abhandlung über die „Mutmaßungen“, wohl über einen längeren Zeitraum hinweg zwischen 1441 bis 1442 verfasst, steht in neuplatonischer Denktradition³² und erläutert die cusanische Sichtweise auf einen Kosmos, der, ganz wie bei Proklos, durch vier Einheiten hierarchisch gegliedert ist.³³

„Ihrem impliziten Gehalt nach vielleicht die bedeutsamste, zumindest aber die problematischste aller Schriften des Nikolaus von Kues ist sein Werk über die ‚Mut-Maßungen‘“,³⁴ schreibt Dupré in der Einleitung zu seiner Übersetzung von *De coniecturis*. Burkhard Mojsisch hingegen bezeichnet *De coniecturis* als „sein progressivstes Opus“.³⁵ Der Kusaner stellt hierin „eine neue Art des Wissens vor“ sowie seine „ars generalis“, „eine allgemeine Methodenlehre“,³⁶ welche sich im Rahmen einer „Geist-Philosophie“ vollzieht. Die *mens ipsa* oder der „Geist an sich“ bringt unterschiedliche Erkenntnisebenen (*unitates* oder *regiones*) hervor, mittels derer sich die *mens* selbst betrachtet, um anschließend, nach dem Durchlaufen

³¹ Flasch, „Nikolaus von Kues in seiner Zeit“, S. 45.

³² Vgl. z. B. Beierwaltes, „Identität und Differenz“, S. 3, 124, 136 u. 169; vgl. Mojsisch (trotz dessen Verweis auf die im Mittelalter christlich überformten aristotelischen Einflüsse im Werk des Kusaners), S. 473 u. 476 sowie Koch, S. 18 und Halfwassen, „Der Aufstieg zum Einen“, S. 40.

³³ Falls nicht ausdrücklich anders gekennzeichnet, wird im Folgenden verwiesen auf und zitiert nach der Meiner-Ausgabe von *De coniecturis* in der Übersetzung von Winfried Happ und Josef Koch. Andere Quellen und Übersetzungen wurden kenntlich gemacht.

³⁴ Dupré in der Einleitung zum zweiten Band der cusanischen Werke, „Nikolaus von Kues. *Philosophisch-theologische Schriften*“, S. XIII ff. in der Herder-Ausgabe. – Problematisch erscheinen Dupré u. a. das unsichere Erscheinungsjahr, die verschiedenen Überlieferungen des Textes (teils unvollständig, teils voneinander abweichend, mit z. T. fehlerhaftem Text), dann das Fehlen von Autorenangaben oder Quellen und das ungeklärte Verhältnis von *De coniecturis* zu anderen Schriften, insbes. zu *De docta ignorantia*. Weitere inhaltliche Schwierigkeiten finden an dieser Stelle bei Dupré keine Berücksichtigung. Zu nennen wären z. B. die Zahlenspekulationen und die Abbildungen, der nicht unproblematische Konjunkturbegriff, die Spekulationen zur *mens ipsa*, die dem Göttlich-Absoluten übergeordnet ist bzw. vorangestellt wird, oder der göttliche Schöpfungsakt einer „realen Welt“ mit „festen Körpern“ vor dem Hintergrund der Geist-Philosophie (vgl. dazu insbes. S. 25-33).

³⁵ Mojsisch, S. 475.

³⁶ Vgl. Flasch, „Nikolaus von Kues in seiner Zeit“, S. 32 u. 45 – vgl. *De coniecturis* I, n. 4, Z. 3-12: *Hinc ego coniecturarum mearum secretum commodosius elucidando primo quadam rationali omnibus notissima progressionem conceptui apodigmatica exemplaria configurabo, quibus noster discursus pergere queat ad generalem coniecturandi artem*. Übersetzung laut Happ / Koch, S. 5 u. 7: „Um das Geheimnis meiner Mutmaßungen bequemer klarzumachen, werde ich daher erstens durch eine rationale, allen wohlbekannte Reihung Beispiele und Muster für den Begriff darstellen, durch die unser Nachdenken zur allgemeinen Mutmaßungskunst gelangen kann.“

des vier Einheiten umfassenden Zyklus', wieder zu sich selbst, d. h. in ihre ursprüngliche erste Einheit, zurückzukehren. Die göttliche *mens* ist damit immer schon bei sich selbst und hört niemals auf, mit sich identisch zu sein. Die Ausfaltungen betrachtet sie in ihrer Einheit. Diese beschreiben den Kreislauf der ausfaltenden Entstehung unterschiedlicher Betrachtungsebenen und ihre anschließende Rückkehr zum Ursprung.

Die erste „Manifestation“ der *mens ipsa* ist Gott bzw. die *unitas absoluta*. Gott kann wohl kaum als eine „Ausfaltung“ der *mens ipsa* verstanden werden, weil in ihm das erste Prinzip der Identität auf vollkommene Weise wirksam ist. Folglich kann er nicht als „etwas“ betrachtet werden, das getrennt von etwas anderem wäre. Der alles umspannende „Horizont“ aber, der die Voraussetzung für alles aus ihm Folgende darstellt, ist in *De coniecturis* die *mens ipsa*, der „Geist an sich“. Mit der ersten Ausfaltung in die *regiones* beginnt der Prinzipiendualismus von Identität und Differenz. Aus der göttlichen Ersteinheit gehen die nachfolgenden *unitates* des menschlichen Geistes hervor. Die Selbstbetrachtung der *mens humana* vollzieht sich in absteigender Richtung zunächst auf der Ebene des Intellekts bzw. der Intelligenz, dann in der dritten Einheit des Verstandes oder „Ratio“ bzw. *anima*, auch „Verstandesseele“ genannt, und schließlich in der vierten und letzten Einheit der Sinneseindrücke und der sinnlich wahrgenommenen körperlichen Welt. Aufsteigend betrachtet, bemüht sich der menschliche Geist, von den Sinneswahrnehmungen und den Verstandesbegriffen zur höchsten menschlichen Erkenntnisperspektive des Intellektes zu gelangen, der seinerseits nach der göttlich-absoluten Wahrheit strebt.

Allerdings ist dem Menschen in seinem Streben nach Erkenntnis die vollkommene Wahrheit nicht zugänglich. Im Rahmen der Mutmaßungskunst kann jedes Wissen nur als eine Annäherung an die göttliche Wahrheit verstanden werden. Selbst der Intellekt langt an das Absolute nicht heran. Die Genauigkeit des Göttlichen bleibt dem menschlichen Geist in letzter Instanz unerreichbar.³⁷ Die *veritas ipsa* erfassen zu wollen, gleicht der „Quadratur des Kreises“.³⁸

³⁷ Vgl. z. B. *De coniecturis* I, c. 10, n. 51, Z. 1-2. Die Zeilenangaben beziehen sich immer auf den lateinischen Text in der Meiner-Ausgabe und nicht auf die deutsche Übersetzung.

³⁸ Flasch, „Nikolaus von Kues in seiner Zeit“, S. 37; vgl. auch *De coniecturis* II, c. 1, n. 76, Z. 16-17 u. ebd., c. 2, n. 82, Z. 1-18 sowie die Abbildung von c. 7, n. 106-107, S. 126-127 in der Meiner-Ausgabe – Marco Böhlandt bezeichnet in seiner Dissertation „Verborgene Zahl - verborgener Gott“ die „Kreisquadratur“ als das „Königsproblem“ des Kusaners, weil es das Ringen des menschlichen Geistes um die unendliche Annäherung an die absolute Vollkommenheit am eindrucklichsten vermittele (ebd., S. 15 u. 23). Die Dissertation wurde im Bereich der Geschichts- und Kulturwissenschaften verfasst.

Die Erkenntnis des „Wahren“ allerdings ist dem menschlichen Geist aufgrund seiner Teilhabe an der Wahrheit in Andersheit mittels drei inhaltlich-methodischer Zugriffsweisen möglich: Das Denken der negativen Theologie negiert die Möglichkeit, dem Absoluten Eigenschaften beimessen zu können, und zieht daher alle Bestimmungen bei Aussagen über Gott ab. Bei der *coincidentia oppositorum* fallen alle Gegensätze in eins zusammen, damit der Geist vor dem Einheitshorizont operieren kann. Durch die „allgemeine Mutmaßungskunst“ nähert sich die *mens* über konjekturale Aussagen dem Unaussprechlichen. Mittels der intellektualen Denkweisen des negativen, des koinzidental und des konjekturalen Denkens lässt sich der Abstand zur absoluten Wahrheit verringern. „Wissen ist somit stets und ausschließlich approximatives Wissen oder Mutmaßung.“³⁹

Mutmaßungen sind positive Behauptungen, die an der Wahrheit, wie sie an sich selbst ist, in Andersheit teilhaben.⁴⁰ Es handelt sich um die äußerste Form von Affirmationen, mittels derer noch Aussagen über Gott oder das Absolute gemacht werden können. Diese letzten positiven Behauptungen sind dabei nicht einfach nur „Vermutungen“ im Sinne eines „Ratens“ oder „Erahns“. Sie stellen eine eigenständige Art eingeschränkten Zugangs zur Wahrheit dar. Die Mutmaßungskunst ist ein „Werkzeug“ des Intellekts auf dem Weg der Annäherung an das Absolute.⁴¹ Sie ist Cusanus’ „neue Methode“ zur stufenweisen Annäherung an Wahrheit, Sicherheit und Genauigkeit und somit einer seiner „Königswege“⁴² der Angleichung des menschlichen Geistes an die göttliche Einheit.

Bei der Methode der Mutmaßungskunst bleibt das menschliche Erkenntnisvermögen notwendigerweise dem Relativen verhaftet. Es ist nicht in der Lage, den Bereich des zweiten Prinzips des Mannigfaltigen und der Andersheit vollständig zu verlassen, auch wenn es dem Intellekt mit seinen Betrachtungsweisen gelingen kann, vielfältige Bestimmungen bei Aussagen über das Göttliche abzuziehen und die Gegensätze koinzidieren zu lassen. So kann der menschliche

³⁹ Mojsisch, S. 472.

⁴⁰ Vgl. *De coniecturis* I, c. 11, n. 57, insbes. Z. 12-13: *Coniectura igitur est positiva assertio, in alteritate veritatem, uti est, participans*. Nach Happ / Koch, S. 67: „Daher ist die Mutmaßung eine bejahende Feststellung, die in der Andersheit am Wesen der Wahrheit teilhat.“ Vgl. z. B. auch Meuthen, „Profil einer geschichtlichen Persönlichkeit“, S. 5-6.

⁴¹ Die Vernunft ist die „Richter-Instanz“ für die Inhalte des Verstandes. Sie bewertet die Tätigkeiten der Ratio, obwohl das Urteilen und das trennende Denken vor dem Vielheitshorizont des zweiten Prinzips die grundlegenden Funktionen des Verstandes sind. Der wesentliche Unterschied zwischen den Urteilen der distinguierenden Ratio und den Beurteilungen der einsehenden und zusammenschauenden Intelligenz besteht darin, dass der Intellekt vor dem Einheitshorizont des ersten Prinzips durch Vergleichen und Verknüpfen, also vom Standpunkt der Koinzidenz, der Identität und Gleichheit aus, und unter Zuhilfenahme der Ratio als seinem Instrument operiert. Die Intelligenz bewertet auf diese Weise die Verstandesurteile als näher am Wahren oder weiter davon entfernt (vgl. *De coniecturis* II, c. 17, n. 176, Z. 4-6 und c. 12, n. 136, Z. 7-11).

⁴² Meuthen, „Profil einer geschichtlichen Persönlichkeit“, S. 15.

Geist dennoch die Vollkommenheit, die Unendlichkeit und die Ewigkeit des Absoluten nicht präzise erfassen. Hierin besteht die erste Differenz zwischen dem, was erkannt werden will bzw. dem Ziel des menschlichen Strebens nach Erkenntnis, und dem, was für die Intelligenz erreichbar ist.

Dabei ist es gerade diese „mutmaßliche Andersheit“ bzw. die „Mutmaßung der Andersheit“, die dem Menschen einen Zugriff auf das Wahre erlaubt.⁴³ Um überhaupt etwas erkennen zu können, braucht der menschliche Geist die Teilhabe an beiden Prinzipien, sowohl an der Vielheit und Differenz als auch an der Einheit und Gleichheit. In der totalen Unterschiedenheit ohne jede Identität, in der nichts einheitlich und mit sich selbst gleich wäre, sondern alles immer wieder anders erschiene, könnte der menschliche Geist gar nichts erfassen, und umgekehrt, in der absoluten Einheit, in deren Unendlichkeit es keinerlei Begrenzung und daher auch keine Unterscheidbarkeit geben kann, ist es der *mens humana* ebenso wenig möglich, etwas zu betrachten.⁴⁴

Hinzu kommt, dass das menschliche Erkenntnisvermögen individuell erschaffen und daher nur „begrenzt verwirklicht“ ist.⁴⁵ Hierin liegt die zweite Differenz. Sie besteht in den unterschiedlichen Sichtweisen der einzelnen Menschen. „Ein Gegenstand des geistigen Erkennens wird nämlich nur in seinem eigenen <Intellekt>, d. h. in dem, dessen Geschöpf er ist, seinem Wesen nach erkannt, in jedem anderen aber anders.“⁴⁶ Cusanus deutet hier ein durchaus modernes Erkenntniskonzept an: Mittels der erschaffenen Intelligenz [*creata intelligentia*] zeigen sich die persönlichen Betrachtungsweisen der Menschen. Ihre Rezeptionsbedingungen sind individuell verschieden. Darin muss „ein Mangel und ein Abfall von der Genauigkeit liegen, da du [gemeint ist Cusanus’ Mentor und Freund Kardinal Giuliano Cesarini; A. d. V.] ja das Antlitz nicht in seinem Wesen betrachtest, sondern in der Andersheit gemäß deinem Schwinkel, der von dem aller anderen Menschen unterschieden ist“.⁴⁷ So stellt *De coniecturis* eine neue, individualisierte Konzeption von Erkenntnis vor, die zwischen einem Relativismus,

⁴³ Vgl. *De coniecturis* I, Vorwort, n. 2, Z. 10-13: *Cognoscitur igitur inattingibilis veritatis unitas alteritate coniecturali atque ipsa alteritatis coniectura in simplicissima veritatis unitate*. Laut Happ / Koch, S. 5: „Also wird die Einheit der unerreichbaren Wahrheit durch mutmaßliche Andersheit und umgekehrt die Mutmaßung der Andersheit in der einfachsten Einheit der Wahrheit erkannt.“

⁴⁴ Vgl. z. B. Senger, S. 81.

⁴⁵ Vgl. *De coniecturis* I, Vorwort, n. 3, Z. 1-7.

⁴⁶ *De coniecturis* I, c. 11, n. 55, Z. 4-6: ... *solum enim intelligibile ipsum in proprio suo intellectu, cuius ens existit, uti est, intelligitur, in aliis autem omnibus aliter*. Zum besseren Verständnis wurde die Übersetzung von Happ und Koch leicht abgewandelt, indem „intellectu“ mit „Intellekt“ und nicht mit „Verstand“ übersetzt wurde. Diese Abweichungen werden von der Verfasserin hier und im Folgenden durch spitze Klammern kenntlich gemacht.

⁴⁷ *De coniecturis* I, c. 11, n. 57, Z. 9-13.

der keinerlei Wahrheit, Sicherheit und Genauigkeit zuließe, einerseits und absoluten Wahrheitsansprüchen andererseits angesiedelt werden muss.

„Was die *coniectura* ausmacht“, so Flasch, „ist nicht ein psychologischer Begleitumstand wie Unsicherheit. Sie ist Teilhabe an der Wahrheit, wie sie in sich ist, aber in bleibender, individueller Differenz.“⁴⁸ Diese Andersheit zeigt sich auf zweifache Weise: einmal in Gestalt des zweiten Prinzips der Vielheit und Differenz, als ein Getrenntsein von der absoluten Wahrheit selbst,⁴⁹ und in den persönlichen Rezeptionsbedingungen des Erkennenden. Dies macht ein vollständiges Verstehen anderer unmöglich. Es ist die „Unzulänglichkeit“ des „wenig scharfen“ individuell erschaffenen Geistes, die, Nikolaus zufolge, vieles „verdunkelt“.⁵⁰ Sie ist unauflösbar und lässt den Konjekturbegriff bzw. die cusanischen Erkenntnisansprüche in einigen Textpassagen seiner frühen Werke bisweilen gering erscheinen.

Dennoch ist ein „schrittweises Emporheben“⁵¹ zum Wahren, ein stufenartig gegliederter Aufstieg vom „Dunkel der sinnlichen Wahrnehmung“ über den Verstand zur Erkenntniskraft des Intellekts durch die „allgemeine Mutmaßungskunst“ möglich, „denn ich will versuchen“, schreibt Cusanus, „große Geheimnisse ans Licht zu ziehen“.⁵² So wird von Nikolaus, trotz der zweifachen Differenz eines immer nur perspektivisch erkennenden menschlichen Geistes und trotz des Grades der Andersheit jedes zu erkennenden Gegenstandes, eine Hinführung und Anleitung angestrebt als Annäherung an die höchsten Formen von Genauigkeit und Gewissheit, die dem menschlichen Geist noch zugänglich sind. Eben hierin liegt auch sein Bildungsanspruch begründet.

Da „der Jugend das Licht der Erfahrung fehlt, benötigt sie eine handgreifliche Anleitung, die das Verborgene ans Licht lockt, damit sie schrittweise zum Unbekannten emporgehoben wird.“⁵³ Augenscheinlich liegt hier ein „klassisches pädagogisches Konzept“ vor, der antiken

⁴⁸ Flasch, „Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung“, S. 147.

⁴⁹ Das Spannungsverhältnis zwischen der Teilhabe an der absoluten Wahrheit in Andersheit und der Möglichkeit zur Annäherung an die letzten Wahrheiten bleibt auch in späteren Werken erhalten. Selbst wenn der Mensch niemals völlig von der göttlichen Wahrheit getrennt ist und die Wertschätzung der Leistungen des menschlichen Geistes bei Cusanus wächst, so bleibt die absolute Wahrheit dem Menschen stets unerreichbar, da es ihm niemals gelingen kann, das zweite Prinzip der Differenz zur Gänze abzustreifen.

⁵⁰ Vgl. *De coniecturis* I, Vorwort, n. 1.

⁵¹ *De coniecturis* I, Vorwort, n. 4.

⁵² *De coniecturis* I, c. 5, n. 17, Z. 1-2.

⁵³ *De coniecturis* I, Vorwort, n. 4, Z. 1-12: *Oportet autem quadam manuali inductione iuniores quosque, experimentaliter luce carentes, ad latentium ostensionem allicere, ut gradatim ad ignotiora erigantur. Hinc ego coniecturarum mearum secretum commodosius elucidando primo quadam rationali omnibus notissima*

paideia wohl nicht unähnlich,⁵⁴ bei dem „die Jüngeren“ und „die Unerfahrenen“ geführt und angeleitet werden.⁵⁵ Allerdings richtet sich die Schrift *De coniecturis* nicht an Letztere, sondern an den Freund und Mentor, Kardinal Guiliano Cesarini, der immer wieder direkt angesprochen wird und auf den beides nicht zutrifft. Er ist bestimmt kein Schüler, der „handgreiflich“ angeleitet werden muss. – Wie man sich eine solche Anleitung vielleicht vorstellen kann, erfahren wir später, im Dialog *Idiota de mente*. Dort belehrt ein löffelschnitzender Laie am *Forum Romanum* einen *philosophus*, der in mittelalterlich-aristotelischer Denktradition steht, hinsichtlich der Einsicht in die Unsterblichkeit des Geistes.⁵⁶ Der gebildete und weit gereiste „Peripatetiker“ wird dem Löffelschnitzer dafür danken und sagen: „Handgreiflich hast du es auf deine Weise erklärt.“⁵⁷

Ein erfahrener Lehrer also soll die *iuniores* anleiten. Was aber kann „Erfahrung“ im Zusammenhang mit einer Geist-Metaphysik überhaupt bedeuten? Ist doch „[d]er ‚Gegenstand‘ der Metaphysik [...] ein ungegenständlicher, empirisch nicht erfahrbare Gegenstand; er scheint“, schreibt Senger, „jenseits unserer Erfahrungswelt in transzendierender Spekulation auf.“⁵⁸ Offensichtlich liegen unterschiedliche „Erfahrungsbegriffe“ vor: So meint die oben erwähnte Unerfahrenheit der Lernenden sicherlich nicht die Abwesenheit sinnlicher Wahrnehmungsgegenstände, sondern einen Mangel an Einsicht und Belehrung in den göttlich-absoluten Dingen bzw. in der Wirkweise der *mens*. Methodisch betrachtet könnte es sich um fehlende Übung im koinzidental, konjekturalen und negativen Denken handeln.

Der von Cusanus beschriebene Aufstieg soll rational vermittelt und in Stufen gegliedert werden, um die Umkehr des menschlichen Geistes zu seinem Ursprung zu erleichtern.⁵⁹ Schließlich ist derjenige, der sich ganz am Anfang seines Aufstiegs zum Einen befindet, noch

progressione conceptui apodigmatica exemplaria configurabo, quibus noster discursus pergere queat ad generalem coniecturandi artem.

⁵⁴ Vgl. dazu z. B. Werner Jaeger, „*Paideia*. Die Formung des griechischen Menschen“, 3. Buch, Bd. II.

⁵⁵ Vgl. z. B. Albert, S. 199 ff. zum antiken und insbes. zum platonischen Verständnis von Pädagogik mit dem „Ziel der Verwandlung des Menschen zu einer höheren Daseinsform“ (S. 200 u. 203). Erziehung wird von Platon verstanden als die „Kunst der Umlenkung“ und „Umwendung der Seele“ (ebd., S. 202).

⁵⁶ Natürlich ist auch der Peripatetiker kein unerfahrener Schüler, der kleinschrittig angeleitet werden müsste. Zur Vorbildhaftigkeit eines Lehrers in platonischer Denktradition (die Parallelen zwischen dem Löffelschnitzer und Sokrates sind offensichtlich) vgl. Klaus Disselbeck, „Sokrates als Vorbild. Der Ursprung der Kritik aus dem Wissen des Nichtwissens“, S. 2-12.

⁵⁷ *Idiota de mente*, c.3, n. 70, Z. 18: *Palpabiliter more tuo explanasti.*

⁵⁸ Hans Gerhard Senger, „Die Sprache der Metaphysik“, S. 74.

⁵⁹ Den Gedankengang des strukturierten, planmäßigen, stufenartig gegliederten Aufstiegs zurück zur ursprünglichen Einheit finden wir in vielen Einheitsmetaphysiken und Religionen. Im tibetischen Buddhismus hat er einen Namen: Der *lam rim* ist der Stufenweg zu Einheit und Erleuchtung. Im Zusammenhang mit den „Stufen“ des „Weges“, des „Pfades“ oder der „Lehre“ spricht der XIV. Dalai Lama Tenzin Gyatso mehrfach von einem „Lehrplan“. Vgl. Dalai Lama, „Der Weg des tibetischen Buddhismus“, S. 10 u. 13-15.

der sinnlich-rationalen, begrifflich-erfassenden und disjunktiv-trennenden Erfahrungswelt verhaftet. Darum beginnt der stufenhaft strukturierte Aufstieg genau in diesem Bereich. Beispiele und Modelle (*exemplaria, concepti*) – gemeint sind wohl auch die insgesamt sechs verschiedenen Abbildungen in *De coniecturis* I und II⁶⁰ – sollen die Zusammenhänge deutlich machen und den Zugriff erleichtern. Die „Verwendung geometrischer, (elementar-)arithmetischer und kosmologischer Symbole“ dient der „Veranschaulichung der Grundsätze seiner philosophierenden Theologie“, wobei die „Übergänge von Philosophie, Theologie und Mathematik [...] bei Nikolaus von Kues fließend“ sind.⁶¹

„Um das Geheimnis meiner Mutmaßungen bequemer klarzumachen, werde ich daher erstens durch eine rationale, allen wohlbekannte Reihung Beispiele und Muster für den Begriff [*conceptus*] darstellen, durch die unser Nachdenken zur allgemeinen Mutmaßungskunst gelangen kann.“⁶² – „An zweiter Stelle werde ich einige anschauliche Bemerkungen daraus ableiten und mich bemühen, indem ich die ertragreiche praktische Anwendung in einigen hochwillkommenen Lösungen hinzufüge, die Seelen, die nach Wahrheit hungern, zu erquickern.“⁶³ Und „so möchte ich sie [meine Mutmaßungen, A. d. V.] doch gleichsam als eine Speise auftragen, die nicht gänzlich unbekömmlich ist und von höheren Geistern in klarere Gedanken umgewandelt werden kann. Wer nämlich sich bemüht, hier etwas geistige Nahrung durch sorgfältiges Verarbeiten und häufiges Wiederholen herauszulocken, der wird Trost und Erholung finden, auch wenn diese Speise zuerst roh und wegen ihrer Neuheit eher abstoßend erscheint.“⁶⁴ – Das Thema der nach Wahrheit und Weisheit hungernden Seelen wird Cusanus etwa zwanzig Jahre später in *De venatione sapientiae* wieder aufgreifen. Dort werden die

⁶⁰ Die Abbildungen in der Meiner-Ausgabe: Abb. 1 zur natürlichen Reihung der zehn Zahlen in viermaliger Folge (*De coniecturis* I, c. 3, n. 11-12, S. 14 u. 15); Abb. 2 zur Teilhabe der vier *regiones* an der ursprünglichen Einheit (ebd., c. 11, n. 59, S. 68 u. 69); Abb. 3 zur kreisförmigen Bewegung des Hinaus- und Rückfließens aus dem Einen und in das Eine zurück (*De coniecturis* II, c. 7, n. 107, S. 126 u. 127); Abb. 4 zum Werden der natürlichen Dinge in der Vielheit ohne Koinzidenz (ebd., c. 7, n. 109, S. 128 u. 129); Abb. 5 ist die „Figur P“, die Licht-Schattenpyramide im Anhang von *De coniecturis*; ebenso Abb. 6, „Figur U“, der *circulus universorum*. Die Abbildungen sind in der Originalschrift weder betitelt noch nummeriert.

⁶¹ Marco Böhlandt, „Verborgene Zahl – Verborgener Gott. Mathematik und Naturwissen im Denken von Nicolaus Cusanus“, S. 17-18.

⁶² *De coniecturis* I, c. 1, n. 4, Z. 4-12; vgl. außerdem ebd., c. 3, n. 10-11, inkl. Abb. 1, n. 11. Zum cusanischen „Reihengedanken in seiner Regionentheorie“ als dem strukturverleihenden „Ordnungsprinzip“ in Anlehnung an Proklos siehe Halfwassen, „Series“, in: HWPh, Bd. 9, Sp. 688-693.

⁶³ *De coniecturis* I, c. 1, n. 4, Z. 12-22, in der Übersetzung von Dupré (Herder), S. 6 u. 7: *Secundo loco floridas quasdam annotationes eliciam, fructuosam applicatoriam praxim in gratissimis quibusdam resolutionibus adiciens, veri famelicis animas reficere curabo.*

⁶⁴ *De coniecturis* I, Vorwort, n. 3, Z. 12-18.

Felder der „Jagd nach Weisheit“ beschrieben, auf denen der menschliche Intellekt selbständig nach der „Weisheit als geistiger Nahrung“ sucht und ohne fremde Hilfe forscht.⁶⁵

In *De coniecturis* aber bietet Nikolaus noch verschiedene Hilfschritte für den Perspektivenwechsel von der Ratio zum Intellekt an. So sind z. B. Ähnlichkeiten und Gleichnisse vorzügliche Mittel der „mutmaßlichen Erkenntnis“. Über das Vergleichen und Ins-Verhältnis-Setzen sowie über Analogien und Symbole,⁶⁶ gerade auch durch die Mathematik, die natürlichen Zahlen, Arithmetik und Geometrie, gelangt der Mensch zu tieferen Einsichten. Und insbesondere das *veri simile*, die „Ähnlichkeit des Wahren“ oder das „Gleichnis des Wahren“ im Intellekt mit der göttlichen „Wahrheit selbst“, erlaubt es dem menschlichen Geist, Rückschlüsse zu ziehen und sich aufsteigend seinem Ursprung zuzuwenden.⁶⁷

Neu und ungewohnt ist diese „Speise“, weil eine solche Art der Ähnlichwerdung des menschlichen Geistes mit dem Absoluten das bis dato übliche rationale Vergleichen und Beurteilen mittels scholastischer *quaestiones* weit übersteigt, indem es *intellectualiter* versucht, zu den Bedingungen und Voraussetzungen von Wissen überhaupt vorzudringen.⁶⁸ „Das wissende Nicht-Wissen“ stellt dabei ein „methodisches Ideal“ dar, welches der zu sich selbst zurückkehrende Geist bei Cusanus nie ganz abstreift.⁶⁹ Auf seinem Weg der Annäherung an das Absolute wird auch bei Nikolaus Unbekanntes mit Bekanntem ins Verhältnis gesetzt und beurteilt. „Durch vergleichendes In-Beziehung-Setzen ergibt sich eine Urteilmöglichkeit, durch die das zu Beurteilende erfaßt werden kann.“⁷⁰ Dies aber vollzieht sich auf der höheren Erkenntnisebene der Vernunft, sodass die mehrfachen Einschränkungen der menschlichen

⁶⁵ Vielleicht wandelt sich neben anderen Inhalten auch Nikolaus' „pädagogisches Konzept“ zu mehr Offenheit und Eigenverantwortung des Lernenden: Das Traktat *De coniecturis* von 1442 lenkt den Leser durch *unitates* und *regiones*, übernommene Hierarchien und veranschaulichende Darstellungen. In den Laiendialogen von 1450 hingegen wird im stilisierten Lehrgespräch exemplarisch vorgeführt, wie die Dialogpartner den Verlauf des Gesprächs durch Verständnisfragen mitgestalten. Der Leser kann sich mit den Gesprächspartnern identifizieren. Im Spätwerk *De venatione sapientiae* (1462-1463) werden dann nur noch die „Felder der Jagd“ vorgestellt, auf denen der Lernende selbständig forscht.

⁶⁶ Vgl. Koch, S. 12-13.

⁶⁷ Vgl. dazu z. B. *De coniecturis* I, c. 2, n. 5, wobei *similitudo* hier und im Folgenden abweichend mit „Bild“ oder „Gleichnis“ und nicht mit „Abbild“ übersetzt wird und *assimilatio* mit „Angleichung“ oder „Ähnlichwerdung“.

⁶⁸ Dabei sind die Inhalte des Intellektes immer wahr – im Gegensatz zu den mittelalterlichen *quaestiones*, die auf der Ebene des Verstandes betrieben werden –, weil Vernunftinhalte jede Form von Gegensätzlichkeit umfassen. Nur die Ratio trennt in gegensätzliche Bestimmungen, die dem Verstand dann unvereinbar erscheinen. Nur sie unterscheidet zwischen „wahr“ oder „falsch“ (vgl. dazu z. B. Oehler, S. 1-2 zur Zwewertigkeit der Logik und ebd., S. 40-42 zur Feststellung und Bejahung oder Nicht-Existenz der Inhalte der *nóesis* bzw. zum „Ein-Sehen“ oder „Nicht-Sehen“ des Einen). Inhaltlich ist ein Irrtum folglich nur auf der Ebene des Verstandes möglich, in der *regio* der Vernunft dagegen ausgeschlossen.

⁶⁹ Vgl. Mojsisch, S. 470-471.

⁷⁰ Senger, S. 79.

Erkenntnisfähigkeit durch das Prinzip der Andersheit (erste Differenz) und der individuellen Perspektive (zweite Differenz)⁷¹ noch nicht in ausreichendem Maße die Bedeutung der Mutmaßungen und der Fertigkeiten der *mens humana* für Cusanus widerspiegeln.

„In seinem Allumfassen ist der Mensch wie Gott.“ „[U]nser Geist ist sein Bild.“⁷² „Wie die reale Welt aus der unendlichen göttlichen Vernunft [vielleicht besser: aus dem unendlichen göttlichen Grund; A. d. V.], so gehen entsprechend die Mutmaßungen aus unserem Geist hervor.“ Der menschliche Geist ist das Gleichnis des göttlichen. Er „ist daher die Form der mutmaßlichen Welt, wie der göttliche die Form der realen.“⁷³ Dieser Analogie folgend ist die *mens humana* der Ursprung unserer Mutmaßungen und der Wesensgrund der „konjekturalen Welt“, so wie Gott die Wesensform der realen Welt ist. Nur von ihnen, unseren Konjekturen, haben wir sichere Erkenntnis. Wir wissen um die Inhalte von Intelligenz und Ratio. An alles aber, was jenseits des Intellekts liegt, an die *mens ipsa* und an Gott oder das Absolute, langt der menschliche Geist nur auf „mutmaßliche Weise“ heran. Selbst hinsichtlich der real existierenden Dinge können wir nur mutmaßen: Entstand die körperliche Welt in einem „doppelten Schöpfungsakt“, bei dem einerseits der menschliche Geist als Bild Gottes aus dem Absoluten und andererseits die gegenständliche Welt erschaffen wurde,⁷⁴ oder handelt es sich bei *allen vier regiones*, bei Gott, dem Intellekt, der Ratio und auch bei der Einheit der sinnlich wahrgenommenen Gegenstände, ausschließlich um *explicationes* der *mens ipsa*? Letzteres würde die Entstehung der real existierenden Dinge aus dem „Geist an sich“ schwer nachvollziehbar machen. Es handelte sich dann um eine reine „Mentalphilosophie“.⁷⁵

Es könnte allerdings auch „ein mehrfaches Urbild-Abbild-Verhältnis [bestehen]: Gott ist das Urbild des menschlichen Geistes, der Gottes Abbild ist; die von Gott erschaffene reale Welt, zu welcher der menschliche Geist gehört, ist vom göttlichen Geist geprägt.“ Und so „[w]ie Gott als absolute Seinsheit (*entitas*) in jedem Seienden das ist, was es ist, so ,ist die Einheit des menschlichen Geistes die Seinsheit seiner Konjekturen“.⁷⁶ Mojsisch gibt die „Proportionalitätsanalogie“ folgendermaßen wieder: „So wie die reale Welt notwendig aus der unend-

⁷¹ Vgl. zu den zwei Differenzen S. 20-21 der vorliegenden Arbeit.

⁷² Flasch, „Nikolaus von Kues in seiner Zeit“, S. 46 u. 55.

⁷³ Vgl. *De coniecturis* I, c. 1, n. 5, Z. 1-8: *Coniecturas a mente nostra, uti realis mundus a divina infinita ratione, prodire oportet. Dum enim humana mens, alta dei similitudo, ... Coniecturalis itaque mundi humana mens forma exstitit uti realis divina.*

⁷⁴ Vgl. ebd., *De coniecturis* I, c. 1, n. 5.

⁷⁵ Mojsisch, S. 482.

⁷⁶ Bormann, S. XXVI, in der Einleitung zur vierbändigen Meiner-Ausgabe der philosophisch-theologischen Werke, Bd. 1. Im Folgenden soll *entitas* mit „Seiendheit“ übersetzt werden und nicht mit „Seinsheit“.

lichen göttlichen Vernunft hervorgeht, so gehen die Mutmaßungen aus dem menschlichen Geist hervor, dem unterscheidenden, vergleichenden und zusammensetzenden Ursprung für die Verstandesinhalte.⁷⁷

Zuständig für die Ausfaltung der Welt, die dem Menschen sinnlich wahrnehmbar und körperlich erscheint, ist der Verstand, der die Inhalte seiner Betrachtung aus dem Intellekt in die *regio* der Sinne entfaltet.⁷⁸ Das Mannigfaltige kommt folglich durch die einschränkende Wirkung einer Ratio zustande, die trennt, was in der Einheit der Intelligenz noch beieinander liegt. Erstere faltet die Gegensätze aus, sodass die Individualisierung der vielen Einzeldinge auf die Produktivität der Seele zurückgeht. Im Rahmen einer *mens*-Philosophie könnte es sich dabei wohl nur um „Bewusstseinsinhalte“ handeln, welche die Ratio ausfaltet.

Eine „*creatio ex nihilo*“ jedenfalls gibt es bei Cusanus nicht. Nur unter der Voraussetzung der Einheit der intellektualen Inhalte wird die Ratio durch ihre differenzierende Ausfaltung „weltsetzend“. Ihre „Weltproduktion“ geschieht niemals unabhängig von der *mens*. Wenn es in *De coniecturis* keinen zweiten göttlichen Schöpfungsakt einer Welt real existierender Dinge geben soll, dann handelte es sich um einen reinen „Produktionsidealismus“ und damit um einen „echten“ Idealismus.

Allerdings weist Cusanus deutlich darauf hin, dass es Körper und nicht nur sinnlich Wahrgenommenes gibt – etwas, das für einen „doppelten Schöpfungsakt“ sprechen würde: Der menschliche Geist als Bild der göttlichen Einheit wäre dann in einem ersten und die Welt in einem zweiten Schöpfungsakt entstanden. „Diese Einheit, die durch die Tausend dargestellt wird, ist sinnlich wahrnehmbar und körperlich.“ „Diese sinnlich wahrnehmbare Einheit ist also räumlich ausgedehnt und ganz zusammengesetzt“, schreibt der Kusaner.⁷⁹

Inwiefern aber Gegenstände von „grober körperlicher Festigkeit“⁸⁰ als Ausfaltungen der *mens ipsa* existieren können, bleibt fraglich. Nichtsdestotrotz werden die Körper gleichzeitig vom Kusaner als „*mentalia*“, als „geistige Gegenstände“,⁸¹ und als Teile der mentalen Einheit ver-

⁷⁷ Mojsisch, S. 476.

⁷⁸ Vgl. *De coniecturis* I, c. 7, n. 28-29.

⁷⁹ Vgl. *De coniecturis* I, c. 8, n. 30, Z. 3-8: *Sensibilis corporalisve unitas est illa ... Solida atque compositissima ...*

⁸⁰ Vgl. *De coniecturis* I, c. 4, n. 13, Z. 17: *sua grossiori soliditate*.

⁸¹ Vgl. *De coniecturis* I, c. 8, n. 31, Z. 2.

standen.⁸² Innerhalb einer solchen „Mentalphilosophie“ wären die Erscheinungen der lebensweltlichen Dinge in den Sinnen ohne substanzielles Sein.⁸³ Substanz wäre ein Verstandesprodukt, und die absolute Einheit befände sich jenseits von Substanz und Nicht-Substanz.⁸⁴ Bei der Selbstbetrachtung der *mens* hätte es der Geist dann immer nur mit seinen eigenen Vorstellungen, nicht aber mit den real existierenden „Dingen an sich“ zu tun.

Allerdings ist auch die Trennung von sinnlicher Wahrnehmung und den wahrgenommenen körperlichen Dingen wieder nur eine Unterscheidung des Verstandes. Ebenso geht die Differenzierung zwischen erstem und zweitem Prinzip sowie zwischen „innerer Geisteswelt“ und „äußerer Wirklichkeit“ auf die Tätigkeit der Ratio zurück. Im Bereich des Intellekts vollzieht sich die Koinzidenz von Einheit und Vielheit, von „Innen“ und „Außen“ sowie von Wahrnehmung, Wahrgenommenem und Wahrnehmendem.

Auf der Ebene der letzten Einheit aber sind alle Aussagen über die Welt unzulänglich. Die sinnliche Wahrnehmung kann nur feststellen, *dass* sie wahrnimmt bzw. dass ihr gegenwärtig „etwas“ erscheint. So herrscht im Bereich der Sinne reine Positivität. Das Wahrgenommene wird dabei als „konfus“, „dunkel“, unsicher, undeutlich und in jeder Hinsicht unzureichend erfahren.⁸⁵ Es handelt sich um „unzulängliche Schattenbilder“.⁸⁶ Feststellungen können nur unter Zuhilfenahme der urteilenden Verstandesleistung gemacht werden. Erst durch die unterscheidende Tätigkeit der Ratio werden Sinnesdaten als etwas Spezifisches bestimmt.

So verneinen auch die Sinne nichts. Erst durch den Verstand kommt der Unterschied in die Welt. Nur er ist durch das Unterscheiden und Abtrennen zur Bejahung oder Verneinung im Stande. Obwohl die Sinneswahrnehmung für sich allein genommen, also ohne die bestim-

⁸² Vgl. *De coniecturis* I, c. 4, n. 14, Z. 1: *mentales unitates*.

⁸³ Vgl. Halfwassen, „Substanz“, HWPh, Bd. 10, Sp. 688-693.

⁸⁴ Vielleicht darf diese Diskussion verglichen werden mit der Lehre von den „Zwei Wahrheiten“ im Buddhismus, die auf Nagarjuna zurückgeht. Die mannigfaltigen Dinge der Erscheinungswelt gelten als „leer“ von „inhärentem Sein“. Sie sind in Abhängigkeit entstanden und werden auch aufgrund bestimmter Faktoren notwendig wieder vergehen. Daher werden sie als substanzlos und ohne Wesen betrachtet. Die absolute Leerheit hingegen ist einerseits „leer“, i. S. v. ohne alle Bestimmungen und Relationen. Andererseits ist sie ewig und unwandelbar und daher gerade nicht abhängig entstanden und ohne Vergehen, also „nicht-leer“, sondern „wesenhaft“, ohne dass ihr konkrete Eigenschaften zugesprochen werden könnten. Dies macht sie zur Einheit aus Leerheit und Nichtleerheit und zur Voraussetzung für die Existenz der seienden Dinge ohne wesenhaft-inhärentes Sein. Vgl. hierzu z. B. Suzuki, „Shunyata – Die Fülle in der Leere“, S. 12-14; Dalai Lama, „Der Weg des tibetischen Buddhismus“, S. 26-29 u. insbes. S. 45-52; Gonsar Rinpoche, „Erscheinung und Leerheit. Eine Einführung“, S. 25 ff.; Guy Newland, „Einführung in die Leerheit“, S. 85 ff. sowie Khensur Jampa Tegchok, „Leerheit und abhängiges Entstehen“, S. 72 ff. u. insbes. S. 154 ff. u. 199 ff.

⁸⁵ Vgl. *De coniecturis* I, c. 8, n. 32, Z. 2-3: *confusa atque grossa*.

⁸⁶ Vgl. *De coniecturis* I, c. 8, n. 31, Z. 8-10: ... *non nisi inepte adumbramus subtiles theologicas atque intelligentiales formas*.

mende Kraft der Ratio, zu keinen konkreten Aussagen gelangen kann, ist sie dennoch unverzichtbar. Sie ist notwendig, aber erst durch ihre Bezogenheit auf die nächsthöhere Einheit der Ratio gelangt der menschliche Geist zu verwendbaren Inhalten und Aussagen über die erscheinende Welt. Die Sinnlichkeit ohne die urteilende Tätigkeit der Ratio bliebe grob, undeutlich, verworren und unklar.⁸⁷ In dieser Hinsicht ist das Wahrnehmungsvermögen an die Sinne verloren. Letztere können Sein und Nichtsein nicht voneinander trennen. Dazu ist die Ratio als Einheitsgrund der sinnlichen Wahrnehmung erforderlich.⁸⁸

Das Problem also bleibt bestehen, das Rätsel scheint unlösbar: Bei den vier Ausfaltungen der *mens ipsa* ist nur schwer nachzuvollziehen, inwiefern Dinge mit „grober körperlicher Festigkeit“ aus dem Geist hervorgehen können.⁸⁹ Auch die körperlichen Dinge betrachtet Cusanus als „geistige Einheiten“ (*mentales unitates*).⁹⁰ Vermutlich sollen hier, wie schon bei Platon, Denken und Sein gleichgesetzt werden. Dann handelte es sich bei vorliegendem Werk tatsächlich um eine reine „Geist-Metaphysik“. Die körperlichen Dinge wären nur Erscheinungen. Den Wahrnehmungen unserer Sinne käme keine extra-mentale Realität zu. Es gäbe folglich keine cartesische *res extensa*,⁹¹ während es sich beim Intellekt um „wahres Sein“ handelte und sich das Absolute als „Überseiendes“ und „Übereinfaches“ jenseits von Sein und Nicht-Sein befände.

Ohne die Seele, behauptet der Kusaner, gäbe es auch keinen Zweifel. Die Verstandesseele lässt die Dinge unvereinbar erscheinen und gilt ihm daher als Ursprung des Zweifels.⁹² Sie ist die Voraussetzung für das Zweifeln-Können, da ihre Trennungen und Unterscheidungen das zweifelnde Hinterfragen überhaupt erst ermöglichen. Allerdings kann der menschliche Geist auf der Ebene des Verstandes nur deshalb zweifeln, weil es eine höhere, übergegensätzliche Instanz gibt, die ihn nach Ausfaltung der Gegensätze aus dem Intellekt dazu befähigt. Nikolaus schließt daraus – vielleicht vergleichbar mit den Überlegungen eines René Descartes –, dass die Seele „zweifelsfrei“ existieren muss, allerdings nicht körperlich ausgedehnt, sondern so, wie die Zahlen im Intellekt bestehen.⁹³ Da aber die Ratio das niedere Erkenntnisvermögen des menschlichen Geistes ausmacht und verstärkt am zweiten Prinzip der Vielheit teilhat,

⁸⁷ Vgl. *De coniecturis* I, c. 8, n. 32, siehe oben.

⁸⁸ Vgl. *De coniecturis* I, c. 8, n. 33.

⁸⁹ [*S*]ua grossiori soliditate, vgl. *De coniecturis* I, c. 4, n. 13, Z. 17.

⁹⁰ Vgl. *De coniecturis* I, c. 4, n. 14, Z. 1.

⁹¹ Zum Vergleich der inhaltlichen Aussagen und der Methoden von Cusanus und René Descartes siehe z. B. Klaus Jacobi, „Die Methode der cusanischen Philosophie“, S. 103 ff. u. 234 ff.

⁹² Vgl. *De coniecturis* I, c. 7, n. 28, Z. 7-12.

⁹³ Vgl. *De coniecturis* I, c. 7, n. 28, Z. 8-12.

kommt dem Zweifel bei Cusanus wohl auch nicht der Stellenwert zu, den er bei Descartes einnimmt. Während Letzterer aus dem zweifelnden Denken die Existenz des Ichs herleitet, verweist das Zweifeln-Können bei Nikolaus auf die notwendige Existenz einer höheren Einheit, die dem menschlichen Geist diese Möglichkeit bereitstellt. Während Descartes bekanntlich schließt „Ich denke, also bin ich“,⁹⁴ würde der Kusaner vermutlich folgern: „Ich denke, also muss es eine göttliche *mens* geben, die es ihrem Ebenbild ermöglicht, Vergleichbares zu tun“.

Im oben erläuterten Schöpfungszusammenhang spricht Flasch von einem „Parallelitätsaxiom“ bzw. von einer „proportionalen Einheitsform“: „Wir begründen die Begriffswelt, wie die erste Einheit die Realwelt.“ – Die „*coniectura*“ ist „Teilhabe an der ‚Wahrheit selbst‘“.⁹⁵ „Am schöpferischen Denken Gottes hat der menschliche Geist in Andersheit teil.“⁹⁶ Der Ausgangspunkt für diese Überlegungen liegt für den Kusaner, zumindest im frühen Werk „*De coniecturis*“, nicht beim Schöpfergott oder im Absoluten. Ursprung und Grundlage der cusanischen Mutmaßungskunst über die Struktur der Welt stellt die „Reflexion des Geistes auf sich selbst“ dar.⁹⁷

„Der Geist <an sich> setzt voraus, daß er alles umgreift, alles durchstreift und erfaßt, und er schließt daraus, daß er in allem und alles in ihm ist; so kann er behaupten, nichts könne es geben, was außerhalb seiner ist und seinem Gesichtskreis entflieht. Daher betrachtet er in dem von ihm selbst hervorgebrachten zahlenmäßigen <Gleichnis>, und zwar gleichsam wie in einem natürlichen und ihm eigentümlichen <Bild>, seine eigene Einheit, die seine <Seiendheit> ist.“⁹⁸ – Diese Übersetzung folgt weitestgehend der von Winfried Happ und Josef Koch in der *Meiner*-Ausgabe der philosophisch-theologischen Schriften des Cusanus.

⁹⁴ Descartes, *Discours de la méthode*, S. 55.

⁹⁵ Flasch, „Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung“, S. 149.

⁹⁶ Bormann, S. XXXVIII.

⁹⁷ Vgl. Koch, S. 16.

⁹⁸ *De coniecturis* I, c. 4, n. 12: *Mens ipsa omnia se ambire omniaque lustrare comprehendereque supponens, se in omnibus atque omnia in ipsa esse taliter concludit, ut extra ipsam ac quod eius obtutum aufugiat nihil esse posse affirmet. Contemplatur itaque in numerali similitudine sua a se ipsa elicita ut in imagine naturali et propria sui ipsius unitatem, quae est eius entitas.* Zum besseren Verständnis der Zusammenhänge wurde die Übersetzung von Happ und Koch in der *Meiner*-Ausgabe in Teilen geändert: *similitudo* kann mit „Gleichnis“ oder „Bild“ übersetzt werden; *entitas* wird mit „Seiendheit“ und nicht mit „Seinsheit“ wiedergegeben und die *mens ipsa* erscheint nicht nur als „Geist“, sondern als „Geist an sich“. Diese Änderungen wurden von der Verfasserin durch spitze Klammern kenntlich gemacht. Die abweichende Übersetzung obiger Textpassage von Dupré wird in der nachfolgenden Fußnote vorgestellt.

Dupré hingegen kommt in der Herder-Ausgabe der „Mut-Maßungen“ zu einer anderen Übersetzung, bei der es „alles“ zugleich in und außerhalb der *mens* geben soll.⁹⁹

Die *mens ipsa*, der „Geist an sich“, umgreift und erfasst alles. Er ist alles und alles ist in ihm. Er durchstreift und umfasst alles in sich selbst. Seine gesamte Seiendheit betrachtet er in vier Abstufungen.¹⁰⁰ Dies sind der „einfachste Geist“, die *unitas absoluta* oder auch *mens simplicissima*, dann die Intelligenz, die Seele als „Vernunftseele“, später „*ratio*“ genannt und heute wohl besser als „Verstand“ bezeichnet, sowie die sinnliche Wahrnehmung bzw. die Einheit der (vermeintlich) festen Körper. Die *mens ipsa* wählt die Bezeichnungen „Gott“, „Intelligenz“, „Seele“ und „Körper“, um die Einheiten anzusprechen.¹⁰¹

Über seine Ausfaltungen kommt der Geist zu sich selbst. Der Weg der Ausfaltungen ist dabei identisch mit dem der einfaltenden Rückwendung zum Ursprung. So beschreibt Nikolaus in *De coniecturis* die Bewegung des „Geistes an sich“ absteigend durch alle vier Einheiten hindurch. Diese vier Grundeinheiten erscheinen als Perspektiven der Selbstreflexion des schauenden Geistes, der zu sich selbst zurückgelangt. „Der weltbegründende Geist hat die Welt geschaffen, damit wir ihn sehen“, erklärt Flasch. „Er will sich zeigen; das Sichzeigen ist sein Wesen. Dies bestimmt die Struktur der Welt.“¹⁰²

Auf diese Weise begründet Cusanus seine „Geist-Metaphysik“. Die vier Einheiten sind dabei für Burkhard Mojsisch nichts anderes als „geistige Einheiten: *mentales unitates*“¹⁰³ oder „*mentalia*“, „geistige Gegenstände“.¹⁰⁴ Folglich basiert gerade auf der Tatsache, dass sich der Geist durch bzw. in den vier Einheiten selbst betrachtet, die „mentale Metaphysik“ oder

⁹⁹ Der Originaltext gemäß der Herder-Ausgabe (Bd. 2, S. 14) lautet: *Mens ipsa omnia se ambire omniaque lustrare comprehendereque supponens, se in omnibus atque omnia in ipsa esse taliter concludit, ut extra ipsam, ac quod eius obtutum aufugiat, nihil esse posse affirmet. Contemplatur itaque in numerabili similitudine sua a se ipsa elicita ut in imagine naturali et propria sui ipsius unitatem, quae est eius entitas.* – Dupré übersetzt (ebd., S. 15): „Der Geist setzt von sich voraus, dass er alles umfassen, erforschen und begreifen kann. Daraus schließt er, er sei in allem und alles auf solche Weise in ihm, **dass es zugleich außer ihm sei**, und er behauptet, dass nichts sein könne, das seinem Blick entzogen wäre. Darum betrachtet er in seiner zählbaren, aus ihm selbst gewonnenen Ähnlichkeit wie in einem natürlichen, ihm eigenen Bild seiner selbst die Einheit, die seine Seiendheit ist.“ Mit dem Setzen von zwei Kommata und einer veränderten Bezugnahme scheint die Dupré-Übersetzung von einem doppelten Schöpfungsakt und der realen Existenz einer Welt außerhalb der *mens ipsa* auszugehen. Die Unterschiede in den beiden Ausgaben wurden von der Verfasserin durch Fettdruck und Unterstreichungen markiert. Diese Markierungen erscheinen nicht in den oben genannten Textausgaben.

¹⁰⁰ Vgl. *De coniecturis* I, c. 4, n. 13, Z. 12-14: *Contemplatur itaque mens ipsa universam suam entitatem in his quaterne distinctis unitatibus, ...*

¹⁰¹ Vgl. *De coniecturis* I, c. 4, n. 14.

¹⁰² Flasch, „Nikolaus von Kues in seiner Zeit“, S. 74; vgl. auch S. 83.

¹⁰³ Vgl. *De coniecturis* I, c. 4, n. 14, Z. 1 und Mojsisch, S. 476-477.

¹⁰⁴ Vgl. *De coniecturis* I, c. 8, n. 31, Z. 2.

„Mentalphilosophie“ des Nikolaus von Kues.¹⁰⁵ Die Selbstaufaltung der *mens* ist der Weg ihrer Selbsterkenntnis, wobei der „Geist überhaupt“ das „Prinzip aller Prinzipien“, das „Ordnungsprinzip der Wahrnehmungswelt“ und die „Einheit der vier Einheiten“ ist.¹⁰⁶ Das „Prinzip der Prinzipien“ ist die Voraussetzung dafür, dass wir überhaupt nach dem Geist fragen können.

Dieser starke *mens*-Begriff entspricht allerdings nicht dem Verständnis des Geistes, wie ihn Beierwaltes in seinem Werk „Identität und Differenz“ einleitend darstellt, auch wenn er anschließend „Identität und Differenz als Prinzip cusanischen Denkens“ in dieser Schrift behandelt: „Geist ist demnach eine *in* der Differenz sich reflektierende Einheit oder Identität durch Reflektion der Differenz.“¹⁰⁷ Diese Aussage trifft nur auf den menschlichen Geist oder Intellekt zu. Sie beschreibt nicht die cusanische *mens ipsa*, die allen vier aus ihr entsprungenen Einheiten vorausgeht. Allerdings unterliegt auch der cusanische *mens*-Begriff einem Wandel, der sich bereits im zweiten Teil von *De coniecturis* andeutet und insbesondere in *Idiota de mente* vielfältiger wird.¹⁰⁸

Im Rahmen der *mens ipsa*-Philosophie existiert, so Karl Bormann, der „Geist an sich“ nicht außerhalb seiner vier „metaphysischen Einheiten“.¹⁰⁹ Er ist noch fundamentaler als die *unitas absoluta*, die Cusanus mit Gott gleichsetzt. Der einfachste Geist, die absolute Einheit, entspricht dem Schöpfergott. Die *mens simplicissima* verhält sich „zu allem gleichsam wie der Schöpfer.“¹¹⁰ Offensichtlich kommt dem Geist eine grundlegendere Funktion und weitreichendere Bedeutung zu als Gott, denn dieser wird von Cusanus vorgestellt als die erste und einfachste Einheit der *mens*. So erscheint der „Geist an sich“ als die Vollzugsform und das zugrunde liegende dynamische Prinzip innerhalb der sich zunächst statisch zeigenden Hierarchie der vier Einheiten.

Es handelt sich bei dem auf- und absteigenden Geist, Mojsisch zufolge, trotz der vorerst unbeweglich wirkenden Anordnung der vier Einheiten, um einen dynamischen Weltentwurf. In der Mentalphilosophie des Kusaners kommt der *mens ipsa* das initiiierende, vorantreibende

¹⁰⁵ Mojsisch, S. 482.

¹⁰⁶ Flasch, „Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung“, S. 153.

¹⁰⁷ Beierwaltes, „Identität und Differenz“, S. 2 – Ab S. 105 folgen zwei Kapitel zur *visio absoluta* und zum Prinzipidualismus bei Cusanus.

¹⁰⁸ Zur Verwendung von *mens ipsa*, *mens divina*, *mens humana*, *spiritus* und *intellectus* siehe Kap. II.3 ab S. 80 ff.

¹⁰⁹ Bormann, S. XXVIII.

¹¹⁰ Vgl. *De coniecturis* I, c. 4, n. 13, Z. 15.

und vollendende Moment der reflexiven Bewegungen des Geistes zu. Sie ist, laut Mojsisch, selbst keine Einheit, sondern geht als „Einheit der Einheiten“ den anderen *regiones* voraus und wirkt in ihnen als die Kraft der Durchführung von Ein- und Ausfaltung: „Der Geist selbst ist somit keine statische, sondern eine dynamische Einheit, dies aufgrund der De- oder Aszendenz der ihn strukturierenden Momente.“¹¹¹ Aber auch die „absolute mentale Einheit des Geistes soll nur mutmaßend erfassbar sein.“¹¹²

Die Tatsache, dass Cusanus das dynamische Prinzip der *mens ipsa* und die göttlich-absolute Erst-Einheit als „Konjekturen“ vorstellt, mag auf den ersten Blick zu der Ansicht verleiten, es könne sich bei beiden um „Vermutungen“ oder unsichere Annahmen handeln. Dies aber wäre ein Missverständnis, dem z. B. auch Friedrich Nietzsche im „Zarathustra“ unterliegt.¹¹³ Der cusanische Gottesbegriff jedenfalls, so wie er in *De coniecturis* dargelegt wird, entspricht keineswegs einer Vermutung: Gott ist die *veritas absoluta*. Er ist absolutes Sein. Eine Konjektur hingegen, wie eingangs erläutert, ist für den menschlichen Geist die Teilhabe an der absoluten Wahrheit in Andersheit.¹¹⁴ So bleibt das „dynamische Resultat“ der verschiedenen Vollzugsformen der *mens ipsa* bei ihrer Selbstbetrachtung für den Intellekt konjekturales Wissen, im Sinne einer Einsicht in das Nicht-Wissen-Können der absoluten Wahrheit.¹¹⁵ Die *mens humana* kann sich Gott nur auf diese Weise nähern: in Andersheit und über Konjekturen.

¹¹¹ Mojsisch, S. 477. Vgl. im Gegensatz dazu z. B. die statisch wirkenden Einheiten bei Koch, S. 42.

¹¹² Mojsisch, S. 482. Vgl. auch die mehrfache Verneinung der Existenz Gottes, *De coniecturis* I, c. 5, n. 21, Z. 12-14, welche keine bzw. nur noch mutmaßende Aussagen über Gott zulässt.

¹¹³ Vgl. Friedrich Nietzsche im zweiten Teil des „Zarathustra“: „Gott ist eine Mutmaßung.“ (KSA 4, Za II, S. 109 f.). Dreimal wiederholt Nietzsche diese Aussage und fordert im Rahmen einer radikalen Immanenz seine Leser emphatisch dazu auf, im lebensweltlichen Bereich des Denk-, Sicht-, Begreif- und Machbaren sowie des Vergänglichen zu verweilen, alle Mutmaßungen über Gott zu meiden und sich nicht den spekulativen (neuplatonischen) Metaphysiken oder gar der göttlichen Einheitsschau zuzuwenden (vgl. dazu auch den Gedanken, dass die Inhalte „des endlichen Denkens unter die Bedingung der Konjektur“ zu stellen seien, und das „Denken als Konjektur“ in: Borsche, „Was etwas ist“, S. 283). – Nietzsche kannte Cusanus wohl nicht und er hat sich vermutlich auch nicht intensiv mit dem Neuplatonismus auseinandergesetzt. Umso interessanter ist es allerdings, dass Nietzsche selbst die *unio mystica* bzw. die „*intuitio mystica*“ zu kennen und als „Zweck allen Philosophierens“ wertzuschätzen scheint (vgl. Albert, S. 1-2). Auch verwendet er zahlreiche der in dieser Arbeit vorgestellten Methoden der inhaltlichen und sprachlichen Selbstaufhebung (vgl. Zittel, „Selbstaufhebungsfiguren bei Nietzsche“, S. 9 ff., 20 u. 74 ff.). Außerdem klingen (trotz seiner Aufforderung zur radikalen Immanenz) viele Aussagen Nietzsches zur Bildung sehr ähnlich. Vgl. dazu z. B. Hoyer, „Nietzsche und die Pädagogik“, zur Gott-Ähnlichwerdung des Menschen (S. 505-506), zu den Stufen der Selbstentwicklung im „Zarathustra“ (die drei „Verwandlungen“ vom „Kamel“ als „Wüsten-“, „Herden-“ und „akademischem Lastentier“ zum „Löwen“ als Symbol für die Befreiung von Zwängen und schließlich zum „Kind“ als dem immanenten Ursprung menschlichen Lebens; ebd., S. 527-533). Vgl. auch die Metaphern und „Rätselbilder“ im Zarathustra. Zu den „Gleichnisbildern“ und den Stufen im „denkerischen Rückgang“ mit dem Ziel der „Freiheit vom Zwang der Vernunftnotwendigkeiten“, zurück zum Ursprung des schöpferisch-tätigen „göttlichen Kindes“ bei Nietzsche im Vergleich zu Cusanus siehe auch Thurner, „Die Welt als Spiel“, Teil 1, S. 199-200, 205 und Teil 2, S. 188 ff.

¹¹⁴ Vgl. *De coniecturis* I, c. 11, n. 57, Z. 12-13: *Coniectura igitur est positiva assertio, in alteritate veritatem, uti est, participans.*

¹¹⁵ Vgl. Mojsisch, S. 471.

Leider hebt Mojsisch einen Teil seiner Aussagen über die dynamische Konzeption des Geistes als Wirkkraft bzw. als Summe der „intellektualen, rationalen und sensualen Vollzüge“ gegen Ende seines Aufsatzes zur Geist-Metaphysik in *De coniecturis* wieder auf. Er behauptet, dass es Nikolaus von Kues nicht gelungen sei, die *mens* erfolgreich in seine Mutmaßungskunst zu integrieren. Des Weiteren stellt Mojsisch heraus, dass selbst der Geist als die „Einheit der Einheiten“ noch etwas voraussetze, das die Existenz des Geistes ermögliche, und er weist darauf hin, dass die *mens* in den verschiedenen Abbildungen, insbesondere in den „Figuren“ P (der „Licht-Schatten-Pyramide“) und U (*circulus universorum*), nicht erscheint.¹¹⁶ – Wie aber sollte das auch möglich sein?

Wer die *mens*-Konzeption als vorantreibende Kraft und als Vollzug der verschiedensten Weisen der Selbstbetrachtung ernst nimmt und sie betonen möchte, muss feststellen, dass sich die Bewegungen innerhalb der Einheiten gar nicht in einem Modell vermitteln lassen. Jeder Versuch einer Darstellung würde das dynamische Prinzip „fixieren“ und damit zu etwas Statischem machen. Etwas derart Festgelegtes kann aber niemals einen Vollzug oder eine Wirkkraft veranschaulichen. Im weiteren Verlauf dieser Arbeit wird sich zeigen, dass Cusanus insbesondere im Werk *Idiota de mente* die Vielfalt und Bedeutung der Geisteskräfte und ihrer Wirkweisen zunehmend hervorhebt.

I. 2 Die Annäherung an das Göttlich-Absolute über mathematische Spekulationen

In seinem Weltverständnis eines vierfach unterteilten Kosmos⁷ folgt Nikolaus von Kues dem „Aufbau des Universums von Proklos“. Dieser unterschied bereits zwischen der „unbestimmbaren Erst-Einheit“, dem „Intellekt“, dem „Verstand“ und der „sinnlichen Welt“. „Proklische Motive waren im Mittelalter bekannt“ und wurden vom Kusaner übernommen.¹¹⁷

Zur Veranschaulichung der Zusammenhänge wählt Cusanus das Dezimalsystem natürlicher Zahlen, geometrische Figuren und Metaphern. Die Mathematik gilt ihm als Erkenntnisquelle von präziser Gewissheit und als „Paradigma für die Jagd nach den Werken Gottes“.¹¹⁸ Aber auch die Mathematik ist ein „Eigenprodukt des menschlichen Geistes“ und somit eine

¹¹⁶Vgl. Mojsisch, S. 482.

¹¹⁷Flasch, „Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung“, S. 152.

¹¹⁸Vgl. Senger, S. 80 mit Verweis auf *De possesset*, H 9, n. 44 u. 1-3.

Mutmaßung. Mit ihr schafft sich der Mensch ein „Maßinstrument“, mit dem er Proportionen herstellen, Ähnlichkeiten ausmachen, vergleichen und veranschaulichen kann.¹¹⁹ Durch die Mathematik wird „symbolhafte Erkenntnis“ auch in anderen, nicht-mathematischen Wissensgebieten möglich.¹²⁰ Dabei sollen die mathematischen Symbole wegführen von der Ebene der Sinnlichkeit, wo nur undeutlich, verworren und „konfus“ wahrgenommen wird,¹²¹ und helfen, das trennende, diskursive Denken des Verstandes zu überwinden.

Die Eins symbolisiert dabei die „einfachste Einheit“ oder „Gott“. Die erste Einheit wird von der zweiten mittels der Zahl Zehn „wurzelhaft“ dargestellt. Die dritte Einheit, symbolisiert durch die Zahl 100, also 10×10 oder 10^2 , bildet die zweite Einheit „quadratisch“ ab. Die vierte Einheit hingegen mit der Zahl 1000, also 100×10 bzw. $10 \times 10 \times 10$ oder 10^3 , stellt die zweite Einheit „würfelhaft“ dar.¹²²

In dieser Ordnung soll laut Cusanus „die zahlenmäßige Kraft der einfachen Einheit“ liegen.¹²³ Die Zehner-, Hunderter- und Tausender-Anordnungen tauchen auch in der Abbildung des *Circulus uniuersorum* wieder auf. Die große Bedeutung der Zahl Zehn soll, so erklärt Cusanus, schon Platon zufolge auf Pythagoras zurückgehen. Sie symbolisiert das höchst menschliche Erkenntnisvermögen, die zweite Einheit bzw. den Intellekt. In *De docta ignorantia* verweist Cusanus auch auf die pythagoreische Mathematik, wie sie von Platon überliefert wird.¹²⁴ In *De coniecturis* fehlen derlei Referenzen. Am Beispiel einer beigelegten Abbildung erläutert Cusanus die „natürliche Reihung“, bei der sich aus der Addition der Eins als Zahlenprinzip, der Zwei als erster Zahl und erstem Dualismus, der Drei und der Vier für die drei Ausfaltungen in die vier Einheiten die Zahl Zehn ergibt.¹²⁵ Hier folgt Cusanus ganz Proklos. Die Bedeutung der Vier könnte er allerdings auch aus dem platonischen Linien-gleichnis entwickelt haben. Bei der Wertschätzung der Zahl Drei verweist der Kusaner an

¹¹⁹ Vgl. Senger, S. 80 – Cusanus führt in diesem Zusammenhang das Verb *mensurare* auf die „messende“ und „maßgebende“ Instanz der *mens* zurück.

¹²⁰ Vgl. Senger, S. 80.

¹²¹ Vgl. *De coniecturis* I, c. 4, n. 15, Z. 8-7.

¹²² Vgl. *De coniecturis* I, c. 4, n. 13 u. n. 30 sowie ebd. die Abb. c. 3, n. 10 u. 11; vgl. auch Koch, S. 31-32.

¹²³ *De coniecturis* I, c. 3, n. 10, Z. 4-6.

¹²⁴ Vgl. *De docta ignorantia* I, c. 1, n. 3, Z. 9-10 und c. 7, n. 18, Z. 6-8: Hier wird Pythagoras als „ein Mann von höchstem Ruhm und unbezweifelnder Autorität“ bezeichnet, der angeblich die „Einheit als eine dreifaltige“ lehrte; vgl. auch ebd., n. 21, Z. 12-14.

¹²⁵ *De coniecturis* I, c. 3, n. 10 u. 11.

anderer Stelle, insbesondere aber in *De docta ignorantia*, auf die Dreifaltigkeit bzw. auf die christliche Trinitätslehre.¹²⁶

Zahlen dienen Cusanus als „*exempla*“ oder Modelle.¹²⁷ Sie sind, jede für sich genommen, Einheiten und gleichzeitig zusammengesetzt aus Teileinheiten. Die Struktur der Zahlen – d. h. die „Teileinheiten“, aus denen sie bestehen – ist die Eins. Sie stellt das dar, was das Wesen der Zahlen ausmacht. Die Eins als Symbol für die einfachste Einheit oder Gott steht für das Absolute als das zugrunde liegende Prinzip. Diese Einheit geht jeder Vielheit voraus und ist folglich die Voraussetzung für Zählbarkeit überhaupt.

Mit der ersten Ausfaltung der *mens ipsa* entsteht der „Prinzipiendualismus“. Innerhalb der cusanischen „Zwei-Prinzipienlehre“ bildet die göttliche Einheit das erste, höhere und die Andersheit das zweite, untergeordnete Prinzip. Das Identitätsprinzip, verkörpert durch die Eins, gilt für Gott und die *mens ipsa* sowie, in eingeschränktem Maße, für den Intellekt. Für die Ratio hingegen und in noch größerem Umfang für Körper und Sinne gilt das Differenzprinzip. Ab der Zahl Zwei haben die nachfolgenden natürlichen Zahlen aufgrund ihrer Zusammengesetztheit an der Einheit nur noch in Andersheit und Vielheit teil.

Zur Verdeutlichung seiner Aussagen umschreibt Cusanus die göttliche Einheit vorläufig mit einigen Attributen, welche sie mit dem „Geist an sich“ gemein zu haben scheint. Beide, die *mens ipsa* und das Absolute, gelten ihm als einheitsstiftende Prinzipien. Sie können weder gegenständlich gedacht noch räumlich ausgedehnt vorgestellt oder verzeitlicht werden. Sie sind Voraussetzung und Bedingung für die nachfolgenden Einheiten. Sie umfassen diese, gehen ihnen voraus und wirken in ihnen bzw. durch sie hindurch. Erst die jeweils vorhergehende, übergeordnete Einheit als das Wesen der nachfolgenden macht Letztere zu dem, was sie sind.

Die Eins als „Zahlenprinzip“ und „Intellektualzahl“ verkörpert das Identitätsprinzip der Einheit. Sie wird vom Kusaner als „allmächtig“ bezeichnet, weil sich Zahlenreihen unendlich durch das Hinzufügen einer weiteren Eins vermehren lassen. Ganz im platonischen Sinne symbolisiert die „Einheitszahl“ „die einfachen Wesenheiten der rationalen und sinnhaften

¹²⁶Die Addition und die Multiplikation von Drei und Vier tauchen in unterschiedlichen religiösen und weltlichen Kontexten immer wieder auf: die zwölf Apostel und Jünger Jesu; die Stämme Israels; die heiligen Städte Rom und Jerusalem sollen angeblich auf sieben Hügeln liegen usw. Vielfältige Zahlenspekulationen bieten sich an.

¹²⁷Vgl. *De coniecturis* I, c. 5, n. 17, Z. 3.

Zahlen“.¹²⁸ Sie bildet aber auch die „pythagoreischen Verhältnismäßigkeiten“ (*proportio*).¹²⁹ Die Eins, die erste Einheit, Gott oder das Absolute, gilt als die Voraussetzung für das nachfolgende Vielfältigere und zugleich Eingeschränktere. So muss im Zusammenhang mit den cusanischen Überlegungen in *De coniecturis* von einer „Henologie“ (*hen*, gr. „Eins“) bzw. von einer „henologischen Metaphysik“ im unmittelbaren und wörtlichen Sinne der Bezeichnung gesprochen werden, wie sie in nachfolgenden Schriften in dieser Form nicht mehr dargelegt und ausgearbeitet wird. Es gibt keine letzte Zahl, schreibt Cusanus, darin liegt ihre „unerschöpfliche Macht“.¹³⁰ Abzählbar werden Gegenstände erst ab der Zahl Zwei mittels der „Rationalzahlen“.

Werden Zahlen als zusammengesetzt aus „Einzelmonaden“ gedacht, also bestehend aus der Eins, erscheinen sie „synthetisch“ als „Rationalzahlen“. Diese stellen das zweite Prinzip der Vielheit und der Andersheit dar. Rationalzahlen werden von der Seele ausgefaltet. Als natürliche Zahlen sind sie entweder gerade oder ungerade Zahlen. Der Verstand operiert mit ihnen „*animaliter*“ bzw. „*rationaliter*“. Denkt man sie sich dagegen „pythagoreisch-proportional“ als Verhältniseinheiten oder als zugrunde liegendes Prinzip, erscheinen sie „*intellectualiter*“¹³¹ als „Intellektualzahlen“.¹³² Diese repräsentieren das erste Prinzip der Einheit und Gleichheit, das mit gewissen Einschränkungen auch für den Intellekt gilt. Die Betrachtung der „Intellektualzahlen“ bzw. das Betreiben der Mathematik *intellectualiter* kann zur Prinzipien-erkenntnis führen. Hierin liegt die große Bedeutung der Mathematik bei der Rückwendung des Geistes zu seinem Ursprung.

Schon in Platons Dialog *Timaios* wird erklärt, dass zwischen zwei geometrischen Figuren immer zwei Mittelglieder als Übergang eingeschoben vorliegen müssen.¹³³ Zur Erläuterung dieser Zusammenhänge wählt Nikolaus den Punkt für die Eins und die erste Einheit, die Linie als Symbol für die zweite Einheit, das Quadrat als Fläche für die dritte und schließlich den Würfel zur Darstellung der körperlichen Dinge und der vierten Einheit.¹³⁴ Der antiken griechischen Mathematik folgend wäre ein direkter Übergang vom Einen zum Mannigfaltigen, vom

¹²⁸ Vgl. *De coniecturis* I, c. 9, n. 39, Z. 8-9.

¹²⁹ Vgl. *De coniecturis* I, c. 9, n. 40, Z. 4-11.

¹³⁰ Vgl. *De coniecturis* I, c. 5, n. 18, Z. 1-7.

¹³¹ Vgl. *De coniecturis* I, c. 6, n. 22, insbes. Z. 1-4.

¹³² Vielleicht darf in diesem Zusammenhang von einem „modernen Mathematikverständnis“ des Kusaners hinsichtlich der „Rationalzahlen“ als „Gruppe von Einzelmonaden“ gesprochen werden – im Vergleich zum antiken Mathematikverständnis der „Intellektualzahlen“ als Proportionen, bei dem die Eins als Zahlenprinzip keine Zahl im eigentlichen Sinne darstellt, weil sie in keinem Verhältnis zu den nachfolgenden Zahlen steht.

¹³³ Vgl. Platon, *Timaios*, 53c-56c

¹³⁴ Vgl. *De coniecturis* I, c. 8, n. 30.

Punkt zum Würfel, unmöglich. Dazwischen müssen sich zwei weitere, vermittelnde Instanzen befinden. Diese entsprechen bei Cusanus den Einheiten der Intelligenz und der Ratio.

Metaphern und Symbole helfen Cusanus bei der Veranschaulichung und Vermittlung seiner Inhalte. Die zweite Einheit der Vernunft wird vom Kusaner mit der „Wurzelmetapher“ umschrieben.¹³⁵ Als erste Ausfaltung der absoluten Einheit stellt sie, die selbst keine „Wurzel“ mehr vor sich hat, der sie entstammen würde, den Ursprung der nachfolgenden zwei Einheiten dar. Die „wurzelhafte Einheit“ des Intellekts tendiert zur einfachsten Einheit, während die dritte Einheit, veranschaulicht durch die Fläche eines Quadrates, zur vierten Einheit der sinnhaft wahrgenommenen körperlichen Dinge und dem Würfel neigt. Die vierte Einheit der Körper ist die letzte Ausfaltung, der nichts mehr folgt.¹³⁶

Der Intellekt als Zehnereinheit ist also der Ursprung bzw. die „Wurzel“ der beiden nachfolgenden *regiones*. Dabei kommt der zweiten Einheit, obwohl sie noch vor jeder Trennung liegt, im Verhältnis zur absoluten Einheit in eingeschränktem Maße eine gewisse Andersheit zu, welche mit der weiteren Ausfaltung zur dritten und vierten Region voranschreitet – ohne dass der Intellekt bereits durch diese „Verschiedenheit verhüllt“ wäre. In ihm liegt alle Gegensätzlichkeit noch ununterschieden beieinander.¹³⁷ Der Abstieg als Vollzug des zweiten Prinzips stellt eine Hinwendung zur Differenz dar. Andersheit und Vielheit nehmen graduell mit der Ausfaltung bis zur Ebene der Körper und Sinneswahrnehmungen zu.

„Alles aber in Gott ist Gott, in der Intelligenz <Intellekt>, in der Seele Seele, im Körper Körper. Das heißt nichts anderes, als daß der Geist alles umfängt, und zwar entweder auf göttliche, auf <intellektuale>, auf <seelisch-rationale> oder auf <sinnlich-körperliche> Weise [...]“¹³⁸ – Jeder der vier Einheiten kommt ein eigener „Modus“ bzw. eine eigene Betrachtung

¹³⁵ Die Wurzelmetapher wird von Nikolaus auch in nicht-mathematischen Zusammenhängen verwendet. In *De coniecturis* I und II findet sie vielfältige Erwähnung (insges. über 20-mal). Vergleichbar große Bedeutung kommt der Wurzelmetapher in Laozis *Daodejing* zu, auch wenn es sich beim Taoismus natürlich nicht um eine „Erlösungsreligion“ handelt. Hier verweist die Wurzel auf die hervorbringende, schöpferische Einheit des „namenhabenden Tao“ (auch als „Quelle“ oder „Mutter“ bezeichnet), zu der die vielfältig erscheinenden Wesen zurückkehren sollen. Gemeint ist mit der „Wurzel“ folglich die zweite Einheit (bzw. die erste seiende Einheit) und nicht das absolute, „namen-lose Tao“, welches unentstanden und ewig sein Wesen durch sich selbst, in sich selbst trägt (d. i. *ziran*, „That-which-is-of-itself-what-it-is“). Vgl. dazu Lao-Tse, „Tao Te King“, I, VI, LII u. LIX, sowie Wagner, „A Chinese reading of the *Daodejing*“, S. 139, 191, 244, 308 u. 315. Vgl. außerdem Möller, „In der Mitte des Kreises“, S. 47-50.

¹³⁶ Vgl. *De coniecturis* I, c. 4, n. 13-14.

¹³⁷ Vgl. *De coniecturis* I, c. 5, n. 22, insbes. Z. 13-22.

¹³⁸ *De coniecturis* I, c. 4, n. 15, Z. 1-4. Zum besseren Verständnis der Zusammenhänge wurde die Übersetzung von Happ und Koch in der Meiner-Ausgabe abgewandelt. Die wesentlichen Veränderungen bestehen, wie schon in den vorhergehenden und auch in den nachfolgenden Zitaten, in der Übersetzung von *intellectus* /

tungsweise zu, mit welcher die *mens ipsa* ihre Inhalte erfasst. Auf der Ebene der einfachsten Einheit tut sie dies auf „göttliche Weise“ (*divinaliter*). Die Intelligenz, welche die Dinge auf „vernunftmäßige Weise“ umfasst, operiert „*intellectualiter*“. Die Seele oder Ratio erfasst die Dinge auf „seelische“ oder „verstandesmäßige Weise“ (*animaliter* bzw. *rationaliter*) und die Körper auf eine sinnhafte bzw. „körperliche Weise“ (*corporaliter*).¹³⁹ „[D]as sind vierfache Weisen des Sich-Selbst-Sehens der *mens ipsa*.“¹⁴⁰ Diese „Modi“ entsprechen den vier Perspektiven des „Geistes an sich“. Es sind seine „Vollzugsformen“.

„*Divinaliter*“ kann der menschliche Geist nicht schauen. Er kann sich die Eins als Prinzip der Zahlen im Bereich des Göttlichen und als Voraussetzung für die Zählbarkeit vorstellen. Außerdem kann er die Allmacht der Eins in Gestalt der Unendlichkeit von Zahlenreihen denken. Ebenso wenig kann die *mens humana* rein *corporaliter* operieren. Das Abzählen von sinnlich wahrgenommenen Gegenständen ist nur unter Zuhilfenahme der Ratio möglich. Es bedarf aber der unterscheidenden und bestimmenden Kraft des Verstandes, um die Inhalte der sinnlichen Wahrnehmung zu identifizieren. So kennzeichnen die Modi *divinaliter* (durch das ausschließliche Prinzip der Einheit) und *corporaliter* (durch das alleinige Prinzip der Vielheit) die Grenzen der menschlichen Konjekturen. In beiden Fällen handelt es sich nicht mehr um Perspektiven im eigentlichen Sinne. Diese Betrachtungs- und Zugriffsweisen kann der menschliche Geist nicht einnehmen.¹⁴¹

Bisweilen erscheint sogar die Unterscheidung zwischen den Modi der vier Einheiten problematisch, weil sie auf die urteilende und trennende Leistung des Verstandes zurückgeht. Im Intellekt liegen die verschiedenen Betrachtungsweisen untrennbar miteinander verknüpft vor. Auch die Einteilung der vier Einheiten selbst stellt ein Bedürfnis des Verstandes dar, der nach Klarheit und Ordnung strebt. Die Ratio kann aber diese Differenzierungen nur vornehmen, weil das zu Unterscheidende bereits im Intellekt eingefaltet ist.

Ähnlich differenziert die „Verstandesseele“ zwischen „seiend“ und „nichtseiend“. Trennen und Urteilen sind ihre zentralen Tätigkeiten. Jede Unterscheidung ist ein Akt der Ratio. Dies gilt auch für die Einteilung der vier Einheiten und ihrer Perspektiven. So sollte man sich, laut

intellectualiter mit „Vernunft“ oder „Intellekt“ bzw. mit „auf vernünftige“ oder „intellektuale Weise“ und in der Übersetzung von *ratio-anima* und *rationaliter-animaliter* mit „Verstand“ bzw. mit „in der Weise der ‚Verstandesseele‘“.

¹³⁹ Vgl. *De coniecturis* I, c. 4, n. 15.

¹⁴⁰ Flasch, „Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung“, S. 160.

¹⁴¹ Vgl. „Dazu fehlt uns der ‚archimedische Punkt‘ des Wissens, die ‚göttliche Perspektive‘, die keine Perspektive mehr ist.“ (Borsche, „Was etwas ist“, S. 283).

Flasch, die vier Einheiten auch nicht „schulmäßig“ als ein stufenartiges System vorstellen, als eine hierarchisch gegliederte Abfolge von Auf- und Abstieg. „Die vier Modi sind Weisen der Selbstbetrachtung der *mens ipsa*; sie durchdringen einander; sie steigen auf; sie steigen ab; nur der Verstand will hier Ordnung schaffen; er unterscheidet oben und unten.“¹⁴²

Diesen vier Einheiten und ihren Weisen entsprechend gibt es vier Abstufungen der Wahrheit: Als „göttlich“ kann nur die absolute Wahrheit (*veritas ipsa*) gelten. *Intellectualiter*, die höchste Form von Erkenntnis, die dem Menschen mittels der Vernunft zugänglich ist, kann nicht die „Wahrheit selbst“ erfasst werden, sondern nur „das Wahre“ (*verum*).¹⁴³ Die Ratio oder Seele hingegen kann ausschließlich erfassen, was „wahrscheinlich“ ist, das Wahre abbildet bzw. dem Wahren ähnlich ist. *Veri similitudo* bedeutet sowohl „Gleichnis des Wahren“ als auch „Ähnlichkeit mit dem Wahren“.¹⁴⁴ In der vierten und letzten Einheit werden die Dinge dann nur noch flüchtig, dunkel und „konfus“, d. h. ohne jede Gewissheit, wahrgenommen.¹⁴⁵

Parallel dazu unterscheidet Cusanus zwischen „*certitudo ipsa*“, der „Gewissheit selbst“, die nur dem Absoluten zukommt, und „*certa*“, „das Gewisse“ oder „Sichere“ des Intellekts, welches die Ratio ihrerseits abbildet,¹⁴⁶ sowie zwischen „*aeternitas ipsa*“, der „absoluten Ewigkeit“, und „*aeternum*“, dem „Ewigen“ der Intelligenz.¹⁴⁷ Die Zuschreibung solcher Merkmale kann nur durch die Ratio und im Bereich des Endlichen erfolgen. „Wahrheit“, „Ewigkeit“, „Gewissheit“ und „Genauigkeit“ erscheinen zur Verdeutlichung der Zusammenhänge zunächst einmal, das heißt vorübergehend, quasi als ein gedanklicher Zwischenschritt und eine Hilfestellung für das Nachvollziehen der Zusammenhänge, als diejenigen Attribute des Absoluten, welche Cusanus im weiteren Verlauf der Schrift wieder aufheben wird mit der Begründung, dass Gott oder dem Absoluten keine Prädikate zugewiesen werden können.¹⁴⁸

Analog zu den vier Einheiten gibt es jeweils zwei Abstufungen von Uneingeschränktheit (*absoluta*) und Eingeschränktheit (*contracta*): „Die erste Einheit ist schlechthin uneinge-

¹⁴²Flasch, „Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung“, S. 159 u. 162.

¹⁴³Vgl. *De coniecturis* I, c. 4, n. 15, Z. 5-6.

¹⁴⁴Vgl. *De coniecturis* I, Anmerkung 1 in der Meiner-Ausgabe zu c. 4. n. 15, S. 220.

¹⁴⁵Vgl. *De coniecturis* I, c. 4, n. 15, Z. 7-8.

¹⁴⁶Vgl. *De coniecturis* I, c. 6, n. 24, Z. 28-30.

¹⁴⁷Vgl. *De coniecturis* I, c. 8, n. 34, Z. 6-9.

¹⁴⁸Im III. Kapitel der vorliegenden Arbeit wird das Thema der Freiheit als ein bedeutendes Bildungsziel herausgestellt. Vielleicht wäre es im Sinne des Kusaners, parallel zu den obigen Begriffen auch den Aspekt der Freiheit zu entwickeln: Die absolute Freiheit käme dann nur der *mens divina* zu. Im menschlichen Geist existierten folglich „das Freie“ auf der Ebene des Intellekts und das, was nur noch „Gleichnis des Freien“ bzw. „dem Freien ähnlich“ ist im Verstand, während die Sinne unfrei und völlig eingeschränkt wären. Vgl. zur Bedeutung der Freiheit für den Bildungsbegriff bei Platon und Cusanus Kapitel III. 4 (ab S. 179).

schränkt“.¹⁴⁹ Dies besagt bereits ihr Name, denn das Absolute ist unbedingt, unbeeinflusst und damit völlig unabhängig. Die vierte Einheit hingegen ist gänzlich eingeschränkt. Die zweite Einheit, die zur einfachsten Einheit tendiert, ist mehr uneingeschränkt als eingeschränkt bzw. in vielerlei Hinsicht uneingeschränkt und nur in Wenigem eingeschränkt, die dritte aber, die zur letzten Einheit neigt, ist in Vielem einschränkt und nur in begrenzter Hinsicht uneingeschränkt, also mehr eingeschränkt als uneingeschränkt. So stuft sich die „Teilhabe an der Göttlichkeit“ graduell bis zur Einheit der Körper ab,¹⁵⁰ und auch der umgekehrte Weg des Aufstiegs ist als vorübergehender Hilsschritt in Abschnitte gegliedert, um dem trennend operierenden Verstand die Rückwendung zum Intellekt zu ermöglichen.

„In der Region des *Verstandes* gibt es *Bejahung oder Verneinung*. Hier gilt das Prinzip des Widerspruchs. Der Verstand kann von demselben Gegenstand dasselbe nicht zugleich bejahen und verneinen, sondern er muss entweder bejahen oder verneinen.“ Das „Widerspruchsprinzip“ ist ein reines „Verstandesgesetz“.¹⁵¹ „Der Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch, der gemäß Aristoteles das sicherste Prinzip und höchstes Seins- und Erkenntnisprinzip ist, gilt nur für den Verstand (ratio); er ist kein Seinsprinzip und nur in eingeschränkter Weise Erkenntnisprinzip. Rationale Erkenntnis ist mehr eingeschränkt als die Vernunft Einsicht...“.¹⁵² Dies gilt insbesondere auch für das wissenschaftliche Arbeiten. Rational beweisen lassen sich nur Verstandesinhalte. „Die bisherige Philosophie hat sich an den Grundsatz des Verstandes gehalten; sie glaubte, widersprechende Behauptungen müsse sie auf verschiedenen Wesen verteilen, wenn sie wahr sein sollen.“¹⁵³ Das Werk des Kusaners aber heißt „*De coniecturis*“, „Mutmaßungen“, und liefert folglich keine „Verstandesbeweise“ im wissenschaftlichen Sinne, sondern ist spekulativ. Es bemüht sich um ein intuitives Zusammenschauen des Wahren im Intellekt als Möglichkeit der Annäherung an die Wahrheit selbst.

Zur Erläuterung dieser Zusammenhänge verweist Nikolaus von Kues auf das Verhältnis der Arten zu ihren Gattungen. Letztere stellen die Einheit der Spezies dar. Die Gemeinsamkeiten der von der Ratio bisweilen als gegensätzlich bestimmten Arten liegen in der Gattung in noch ungetrennter Weise vor. So sind im Gattungsbegriff die mannigfaltigen Erscheinungen zusammengefasst, wie z. B. die Bezeichnung „Mensch“ die Vielfalt und Gegensätzlichkeit

¹⁴⁹ *De coniecturis* I, c. 4, n. 16, Z. 1.

¹⁵⁰ Vgl. *De coniecturis* I, c. 4, n. 16.

¹⁵¹ Koch, S. 44, 45 u. 48.

¹⁵² Bormann, S. XXVIII.

¹⁵³ Flasch, „Nikolaus von Kues in seiner Zeit“, S. 91.

der Individuen in sich vereint.¹⁵⁴ Dass die Gegensätze im Allgemeinbegriff koinzidieren, war im Mittelalter bekannt und gehörte ebenso wie die Lehre von den Gegensätzen zum Grundwissen der Zeit. Neu hingegen bei Cusanus war, dass seit *De docta ignorantia* alle Gegensätze, selbst die kontradiktorischen, „in-Eins-fallen“ sollten.¹⁵⁵

Dem Allgemeineren kommt, wie in (neu-)platonischer Denktradition üblich, Priorität vor dem Besonderen zu: Je einfacher und umfassender, desto höher.¹⁵⁶ Mit der Ausfaltung nehmen die nun unvereinbar erscheinenden Gegensätze zu. Aus der intellektualen Einheit der Gegensätze werden durch die Tätigkeit der Ratio die gegensätzlichen Bestimmungen ausgeschlossen, um Widersprüche zu vermeiden.

„Der Geist unterscheidet und verknüpft gleichzeitig alles durch eine wunderbare gegenläufige Reihung“.¹⁵⁷ Allerdings erkennen wir „die unendliche Einheit nur, sofern sie im Intellekt ist; wir kennen den Intellekt nur, sofern er in der Seele ist; wir kennen die Seele nur, sofern sie im Körper ist; dies vereinheitlicht den vierstufigen Weltentwurf.“¹⁵⁸ Der göttliche Geist steigt schrittweise in die Intelligenz und die Ratio hinab, und die „eingeschränkte sinnhafte Einheit“ steigt durch den Verstand zur Intelligenz hinauf.¹⁵⁹

Gott ist die erste, einfachste und absolute Einheit des „Geistes an sich“, die in allem ist. Sie umfasst alles, und erst mit ihren Ausfaltungen entstehen Vielfalt und Andersheit. Die göttliche Einheit geht allem menschlichen Erfassen und Begreifen voraus. Sie ist gleichzeitig Einfaltung, Ausfaltung und Verknüpfung. Sie bringt Verschiedenheit, Geteiltheit und Ungleichheit hervor, ebenso wie die Verbindung aller Gegensätze.¹⁶⁰ Bei dem Versuch, all dies angemessen zu beschreiben, müssen die sprachlichen Mittel der Ratio notwendigerweise scheitern und die begrifflichen Bestimmungen versagen. Wie aber kann Metaphysik dann noch zur

¹⁵⁴ Vgl. *De coniecturis* II, c. 17, n. 171, Z. 5-12.

¹⁵⁵ Vgl. *De coniecturis* I, c. 6, n. 24, Z. 2-7 und c. 7, n. 29, Z. 9-13 – In *De docta ignorantia* koinzidieren die Gegensätze in der göttlichen Erst-Einheit. Seit *De coniecturis* ist nun auch der menschliche Geist in der Lage, die Einheit zu schauen und *intellectualiter* die Koinzidenz aller Gegensätze in der Vernunft zu vollziehen (siehe dazu das folgende Kapitel I.3, S. 49 ff.).

¹⁵⁶ Vgl. *De coniecturis* I, c. 6, n. 23, Z. 5-6.

¹⁵⁷ Vgl. *De coniecturis* I, c. 4, n. 16, Z. 6-10: ... *ut admiranda in invicem progressionem divinam atque absolutam unitatem gradatim in intelligentiam et rationem descendente et contractam sensibili per rationem in intelligentiam ascendente mens omnia distinguat pariterque conectat.*

¹⁵⁸ Flasch, „Nicolaus Cusanus“, S. 124.

¹⁵⁹ Vgl. *De coniecturis* I, c. 4, n. 16, Z. 9-10.

¹⁶⁰ Vgl. *De coniecturis* I, c. 5, n. 17, Z. 4-9.

Sprache gebracht werden?¹⁶¹ Oder umgekehrt: Wie müsste eine Sprache konzipiert sein, der es gelingen könnte, metaphysische Inhalte angemessen darzustellen?

I. 3 Die Unzulänglichkeit des begrifflichen Denkens beim Vollzug der *coincidentia oppositorum* im Intellekt und der rückführende Fortschritt zum Ursprung

Nikolaus von Kues bringt in *De coniecturis* das Ungenügen der Verstandesausdrücke mehrfach deutlich zum Ausdruck: „Die Intelligenz aber, die die Unzulänglichkeit der Wörter der <Ratio> bemerkt, verwirft diese Ausdrücke und begreift Gott jenseits dessen, was durch diese Ausdrücke bezeichnet wird“.¹⁶² – Auch die Sprache ist, ebenso wie die Rationalzahlen, ein Verstandesprodukt. Dieser zergliedert, um das Gegensätzliche bestimmen zu können. Für das begriffliche Erfassen von Inhalten, bzw. um überhaupt formulieren zu können, ist Begrenzung erforderlich. Jede Bezeichnung, jede Bestimmung im Sinne einer Abgrenzung, stellt eine sprachliche Trennung dar, die im Intellekt wieder aufgehoben werden muss. Zur Vermittlung der Inhalte des Intellekts und für alles, was diesen übersteigt, ist die Sprache der Ratio das falsche Mittel. Der Verstand muss hier scheitern. „Er ist für das Endliche geschaffen“.¹⁶³

Wohl aus diesem Grund ist das Werk des Kusaners so metaphern- und symbolreich. Gleichnissen, Analogien und Rätselbildern kommt die größere Ursprünglichkeit zu. Von größerer Bedeutung als das Denken des diskursiv arbeitenden Verstandes ist die intuitive und schauende Einsicht der Intelligenz. Der Perspektivenwechsel soll vom diskursiven Denken und dem zweiten Prinzip der Differenz zum intellektualen Schauen und dem ersten Prinzip der Einheit vollzogen werden. Differenzieren und „Verendlichen“ sind für Cusanus mentale Fähigkeiten zweiten Grades, welche der Vielheit verhaftet sind. Das Distinktionsvermögen als Prinzip zweiter Ordnung stellt für ihn eine niedrigere geistige Tätigkeit dar, dem Intellekt hingegen ordnet er die höhere Perspektive zu.

Die Suche nach einem „überdiskursiven“ Ausweg geschieht intuitiv.¹⁶⁴ Mit der Umkehr der Blickrichtung von der trennenden Verstandesleistung zur verknüpfenden Intelligenz vollzieht

¹⁶¹ Vgl. Senger, S. 74.

¹⁶² Vgl. *De coniecturis* I, c. 8, n. 35, Z. 6-9. Bei der deutschen Übersetzung von Happ und Koch in der Meiner-Ausgabe wurde der Begriff „ratio“ übernommen und nicht mit „Vernunft“ wiedergegeben.

¹⁶³ Flasch, „Nikolaus von Kues in seiner Zeit“, S. 44.

¹⁶⁴ Vgl. z. B. Albert, S. 2-6 zu Intuition und Anschauung.

sich die Aufhebung der Ratio im Intellekt. Dabei bedient sich die Intelligenz der Ratio als ihrem Instrument auf dem „Weg“ zu „Mutmaßungen“, „die der Wahrheit näherkommen“.¹⁶⁵

„Die absolute Wahrheit, und zwar die *veritas rerum*, ist unserem Wissen nicht zugänglich“.¹⁶⁶ Der Intellekt kann sich ihr nur mutmaßend nähern, sie aber niemals ganz erreichen. Der Weg zurück zum göttlichen Ursprung ist der Weg der Einfaltung. Die Annäherung findet über die Mutmaßungskunst mittels einer zunehmenden Uneingeschränktheit und einer wachsenden Einfachheit in Denken und Erkenntnis statt. An „das Wahre“ langt der Intellekt heran, wenn es ihm gelingt, sich Schritt für Schritt von der Andersheit zu befreien. So müssen die Gegensätze überwunden und die vielfältigen Bestimmungen abgestreift werden zugunsten einer „Übergegensätzlichkeit“. Je uneingeschränkter und einfacher die Intelligenz die Zusammenhänge erkennt, desto näher reicht sie an die einfachste Einheit heran. So ist die genaueste dem Menschen mögliche Aussage über Gott diejenige, die keine Gegensätze mehr beinhaltet und sich jeder Bestimmtheit enthält. Dies aber ist mittels einer Sprache, die auf Bestimmungen innerhalb relativer Gegensätzlichkeiten basiert, nahezu unmöglich. Sprache müsste sich widerrufen und das Ausgesagte sich selbst aufheben, um sich absoluten Inhalten nähern zu können.

Die Problematik besteht nun darin, dass sowohl die Alltags- als auch die Wissenschaftssprachen Objektsprachen sind.¹⁶⁷ Sie sind akustische bzw. schriftliche Zeichensysteme für Gegenständliches¹⁶⁸ bzw. für gegenständlich vorgestellte Inhalte und setzen die Trennung eines wahrnehmenden, reflektierenden und bezeichnenden Subjekts von dem wahrgenommenen, reflektierten und bezeichneten Objekt unhinterfragt voraus.¹⁶⁹ Dies macht den angemessenen Ausdruck metaphysischer Inhalte unmöglich. Die Vermittlung einer Koinzidenz von Subjekt und Objekt, Wahrnehmung, Wahrnehmendem und Wahrgenommenem, von Bezeichnung, Bezeichnendem und Bezeichnetem kann von Rationalsprachen nicht geleistet werden.

Vielleicht ist auch deshalb der Versuch, die *mens ipsa* streng von der absoluten Einheit Gottes trennen zu wollen, problematisch, weil jenseits des Intellekts Prädikate und Unterscheidungen eine falsche, nämlich eine rationale, trennende Denk- und Sprechweise darstellen. Der ersten Einheit kommen sowohl alle Bestimmungen als auch keine einzige zu, und dies gleichzeitig. Eine Unterscheidung zwischen dem „Geist an sich“ und der göttlichen Erst-Einheit könnte

¹⁶⁵ Vgl. *De coniecturis* I, c. 7, n. 29, Z. 11-16.

¹⁶⁶ Bormann, S. XX.

¹⁶⁷ Vgl. Senger, S. 75.

¹⁶⁸ Vgl. Senger, S. 76.

¹⁶⁹ Zur Subjekt-Objekt-Trennung und -Aufhebung im *nous* bzw. im Rahmen der „Noetik“ vgl. Albert, S. 165.

deshalb unangemessen sein, weil sich – nach bzw. jenseits der Koinzidenz der Gegensätze im Intellekt – sowohl das Absolute als auch die *mens ipsa* jenseits aller Eigenschaften und Bestimmbarkeiten befinden. Zumindest aus der Perspektive des Intellekts, der aufsteigend betrachtet, was die Bedingungen für seine Einheitsschau und was die Voraussetzungen für sein Erkenntnisvermögen sind, erscheinen Gott und der „Geist an sich“ undifferenzierbar. Adäquate Bezeichnungen und ein unterscheidendes Denken sind hier unmöglich.

Für Aussagen über Gott jedenfalls stellt der rational-diskursive Zugriff eine falsche Denk- und Sprechweise dar. Dem Satz vom ausgeschlossenen Dritten, dem Postulat der Widerspruchsfreiheit, kommt auf der Ebene des Absoluten keinerlei Bedeutung zu. Hinsichtlich des Göttlichen sind Affirmationen und positiv bestimmende Prädikate unzureichend. Die Gegensätze haben nur im endlichen Bereich des Verstandes Geltung. Jenseits der Ratio sind sie bedeutungslos, was ein Begreifen oder gar Beweisen Gottes mittels der Ratio unmöglich macht. Die einfachste Einheit ist zwar die Voraussetzung für die Existenz der gegensätzlichen Bestimmungen, diese müssen aber verneint und alle Affirmationen und Negationen überwunden werden, um sich dem Absoluten angemessenen zuzuwenden.¹⁷⁰

„Gerade Nikolaus von Kues, der schon in seiner Zeit für exotische Wortschöpfungen und weitläufige Gedankenkaskaden geradezu berüchtigt war, liefert uns“ in seinem Schriftwerk eine „Verweissvielfalt“ und eine starke „Symbolsprachlichkeit“.¹⁷¹ Hierin mag nicht nur eine Besonderheit des Kusaners, sondern auch eine Sprachkritik an den Rational- bzw. Objektsprachen liegen. Eine eigene Sprachtheorie entwickelte Cusanus jedenfalls nicht.¹⁷² Dabei hätte es in seinem Interesse gelegen, eine „supra-rationale Konjunktural- oder Koinzidentalsprache“ herauszuarbeiten, sich vielleicht sogar an einer „negativen, supra-intellektualen Divinalsprache“ zu versuchen, mittels derer ein angemessenes Sprechen über Gott und das Absolute möglich wäre.¹⁷³ Ein solch spekulatives Sprechen könnte hilfreich sein beim Hinterfragen von Endlichkeitsfixiertheit und Gegenstandsorientierung.

¹⁷⁰Vgl. *De coniecturis* I, c. 6, n. 25.

¹⁷¹Böhlandt, S. 19.

¹⁷²Vgl. Senger, S. 75 u. 98.

¹⁷³Vgl. Senger, S. 92-93: die „suprarationale Sprache“, die „Divinalsprache“ als „Sprache der Gotteswissenschaft“, die „totale Negationssprache“; vgl. außerdem die „intellektuale Sprechweise“, S. 88, die „koinzidentelle Rede“, S. 89, „die koinzidentellen Begriffe einer intellektualen Sprache“, S. 90, „die Intellektualsprache“ als „Sprache der Geistesvernunft“, S. 91 und schließlich die „divinale Sprechweise“, ebd. S. 91.

„Wer aber *divine* spricht“, erklärt Mojsisch, „spricht transkonjunktural und – wie bemerkt – translogisch.“ Eine „Divinalsprache“ vertrete den „Standpunkt absoluten Sprechens“ und sei „Vollzug uneingeschränkten Denkens“. ¹⁷⁴ Sie kann daher der *mens humana*, die sich immer im Bereich der Mutmaßungen bewegt, nicht zugänglich sein. Denn ohne Namen, Bestimmungen und Attribute sind zutreffende Aussagen über die göttliche Einheit ausgeschlossen. Eine neue, andere Form von „intellektueller Logik“ wäre erforderlich, um die absolute Einheit, als solche unaussprechlich, eine „unsagbare“ absolute Einheit, ¹⁷⁵ annäherungsweise erfassen zu können. ¹⁷⁶

So beschreibt es bereits der Neuplatoniker Proklos in seinem Kommentar zum platonischen Dialog *Parmenides*. Das Eine als Absolutes ist ohne Bestimmungen und daher „unaussagbar“. Das negative Denken, im Neuplatonismus im Rahmen der negativen Theologie entwickelt, spricht dem Einen alle Bestimmungen ab, ¹⁷⁷ denn die „Wegnahme von allem“ führt zur „Aufhebung des Denkbaren in der Negation“. ¹⁷⁸

Schließlich kann das Absolute zu keiner Art oder Kategorie gehören. Es ist die Ursache der Ursachen, die Voraussetzung der Voraussetzungen. Die erste Einheit ist das, was eine Sache ausmacht, bzw. als zugrunde liegendes Prinzip ist sie das, was einen Gegenstand zu dem macht, was er ist. Gott ist die „Washeit“ der Wesenheit, das Prinzip der Ursächlichkeit und der Zielhaftigkeit. Das Absolute ist ohne „Perspektivenvielfalt“, ohne „Hinsichten“, namen- und gestaltlos. ¹⁷⁹ Da es überseiend, weder körperlich, zeitlich noch räumlich ausgedehnt gedacht werden kann, ¹⁸⁰ ist es auch ohne Substanz und Akzidenz.

Und dennoch *ist* Gott die „Washeit“ (*quiditas*) und die Seiendheit (*entitas*) und damit die Voraussetzung und die Bedingung der Existenz von allem. ¹⁸¹ Und dies auf eine solche Weise, dass die Frage nach der Existenz Gottes ihre Antwort bereits impliziert. „Auf die Frage, ob Gott ist, antworte [Vater Julian, A. d. V.]: Gott ist die <Seiendheit>, die vorausgesetzt

¹⁷⁴ Mojsisch, S. 479.

¹⁷⁵ Vgl. *De coniecturis* I, c. 5, n. 18, Z. 11-13.

¹⁷⁶ Vgl. dazu auch Cürsgen, „Die Logik der Unendlichkeit“, S. 11-12.

¹⁷⁷ Vgl. Halfwassen, „Der Aufstieg zum Einen“, S. 20.

¹⁷⁸ Vgl. Halfwassen, „Der Aufstieg zum Einen“, S. 12-13.

¹⁷⁹ Vgl. *De coniecturis* I, c. 5, n. 17, Z. 6-9 u. 13-21.

¹⁸⁰ Vgl. *De coniecturis* II, c. 13, n. 134, Z. 8-11.

¹⁸¹ Vgl. Senger, S. 87.

wird.“¹⁸² So wäre – *rationaliter* gesprochen – eine Beantwortung der Frage mit ‚Ja, Gott existiert‘ oder ‚Nein, er existiert nicht‘ vom Standpunkt des Intellektes betrachtet falsch, weil in Gott alle gegensätzlichen Bestimmungen untrennbar miteinander verbunden sind und nur dem Verweis auf das Vorausgesetzte Gültigkeit zukommen kann.¹⁸³ Damit ist gemeint, dass bei allen Fragen zur Existenz und Beschaffenheit des Supra-Intellektualen, die als Antwort ein ‚Entweder-Oder‘, ‚Ja‘ oder ‚Nein‘, ‚*Sic et non*‘ verlangen, zutreffender entgegnet werden muss, dass beides zugleich und keines von beidem gilt, weil in einer vorausgesetzten höheren Einheit, als Bedingung der Möglichkeit einer solch eingeschränkten Art des Fragens überhaupt, die gegensätzlichen Antwortmöglichkeiten untrennbar miteinander verknüpft vorliegen müssen. Und der koinzidentale Verweis des Intellektes auf die einheitsstiftende Voraussetzung für eine disjunktiv ausgerichtete Frage des Verstandes ist genauer als die diskursiv gestellte Frage selbst.

„Auf die Frage, ob Gott ist, ist folgendes die am meisten ausgrenzende [und darum präzisere, A. d. V.] Antwort, daß er weder ist, noch nicht ist, noch daß er zugleich ist und nicht ist. Das ist die eine, höchste, einfachste, am wenigsten eingeschränkte, am ehesten zutreffende Antwort auf jede Frage nach der ersten, einfachsten, unaussagbaren <Seiendheit>. Diese scharfsinnigste, mutmaßende Antwort ist auf alle Fragen gleich; aber sie ist nur mutmaßend, da eine ganz genaue Antwort sowohl für den <Intellekt> wie für die <Ratio> unaussagbar und unerreichbar bleibt.“¹⁸⁴

So formuliert Nikolaus von Kues in *De coniecturis* das „Tetralemma“, die vierfache Verneinung der Existenz Gottes: Gott ist nicht. Er ist aber auch nicht nicht-seiend und gleichzeitig kommen ihm beide Bestimmungen nicht zu. Cusanus bringt damit zum Ausdruck, dass jede rationale, begrifflich-bestimmende Weise, über Gott zu sprechen, notwendigerweise falsch sein muss.¹⁸⁵ Im Dialog *De deo abscondito* (um 1445) erläutert ein Christ diesen Zusammenhang einem „Heiden“. Letzterer erwidert erstaunt: „Seltsam: Behauptest du, Gott

¹⁸² *De coniecturis* I, c. 5, n. 20, Z. 11-12. *Entitas* wurde abweichend von Happ / Koch nicht mit „Seinsheit“ übersetzt.

¹⁸³ Vgl. *De coniecturis* I, c. 5, n. 20.

¹⁸⁴ *De coniecturis* I, c. 5, n. 21, Z. 12-20: *Non poterit enim infinitius responderi »an deus sit« quam quod ipse nec est nec non est, atque quod ipse nec est et non est. Haec est una ad omnem quaestionem altior, simplicior, absolutior conformiorque responsio ad primam ipsam simplicissimam ineffabilem entitatem. Haec quidem subtilissima coniecturalis responsio est ad omnia quaesita aequa. Coniecturalis autem est, cum praecisissima ineffabilis inattingibilisque tam ratione maneat quam intellectu.* In der Übersetzung von Happ / Koch in der Meiner-Ausgabe wurden, wie bereits oben, abweichend *intellectus*, *ratio*, *entitas* mit „Intellekt“, „Ratio“ und „Seiendheit“ übersetzt.

¹⁸⁵ Vgl. dazu auch Cürsgen, S. 52 unter Verweis auf *De principio*, n. 19.

sei nicht Nichts und sei nicht irgend etwas? Das fasst doch kein Verstand.“¹⁸⁶ – Daher kann Gott nicht benannt werden, denn die Voraussetzung für die Möglichkeit des Benennens überhaupt kann selbst keinen Namen haben.¹⁸⁷

Das Absolute befindet sich jenseits aller Gegensätze. Es ist übergegensätzlich. „[D]er Seinsfülle stellt sich kein Gegensatz gegenüber, also auch nicht das Nichtsein oder die Seinsarmut“,¹⁸⁸ schreibt Cusanus in *De docta ignorantia* (1440) und nähert sich bereits in der Frühschrift dem obigen Gedankengang an. Hier verbindet er die möglichen Aussagen über die Existenz Gottes allerdings noch mit einem „Oder“ statt mit einem „Und“, wie er auch nur das „Weder-noch“ und kein „Sowohl-als-auch“ verwendet, indem er ausführt: „Ferner ist die größte Wahrheit das Größte absolut. Es ist folglich in höchster Weise wahr, daß das schlechthin Größte ist oder nicht ist oder ist und nicht ist oder weder ist noch nicht ist. Mehr Aussagen“, meint Cusanus noch in *De docta ignorantia*, „lassen sich weder aussprechen noch denken.“¹⁸⁹

Später, im Werk *De principio* (1459), wird Cusanus die vierfache Verneinung Gottes wiederholen und sich dabei auf Platon berufen: Dieser „trennte und entfernte alles vom Einen und sah somit das Eine an sich und absolut. Und sobald es so gesehen wird, ist es weder seiend noch nicht seiend, [...] so daß er [der unbenennbare Ursprung, A. d. V.] weder ist noch nicht ist, noch ist und nicht ist, noch ist oder nicht ist; vielmehr berühren alle diese Aussagen ihn nicht; er transzendiert alles Aussagbare.“¹⁹⁰ – „Das einander Widersprechende wird von ihm verneint, so daß er weder ist noch nicht ist, noch ist *und* nicht ist, noch ist oder nicht ist. Alle diese Aussagen reichen nicht heran an den Ursprung, der allem Aussagbaren vorangeht.“¹⁹¹ Die letzte Negation besteht also in der Verneinung der Negation selbst zugunsten einer

¹⁸⁶ Vgl. Jaspers, S. 87.

¹⁸⁷ Das Tetralemma des Kusaners weist auffällige Ähnlichkeiten mit der vierfachen Verneinung des Nirwana durch Nagarjuna im 25. Kapitel seiner „Philosophie des Mittleren Weges“ bzw. seiner „Lehre von der Leerheit“ auf. Letzterer behauptet: „I. Nirvana ist kein Seiendes [...]. II. Nirvana ist kein Nicht-Seiendes [...]. III. Nirvana ist nicht zugleich Seiendes und Nicht-Seiendes [...]. IV. Nirvana ist nicht weder Seiendes noch Nicht-Seiendes [...]“. Vgl. Nagarjuna, „Die Philosophie der Leere“, S. 95-100; vgl. ders., „The Fundamental Wisdom of the Middle Way“, S. 324-331 sowie Guy Newland, „Einführung in die Leerheit“ zur vierfachen Widerlegung von „(1) Existenz, (2) Nichtexistenz, (3) sowohl Existenz als auch Nichtexistenz und (4) weder Existenz noch Nichtexistenz“ (ebd., S. 90) unter Berufung auf Nagarjuna und seinen Schüler Chandrakirti (ebd., S. 78).

¹⁸⁸ *De docta ignorantia* I, c. 6, n. 16, Z. 2-3: *maximo esse nihil opponitur, quare nec non esse nec minime esse.*

¹⁸⁹ *De docta ignorantia* I, c. 6, n. 16, Z. 8-12: *Praeterea veritas maxima est maximum absolute. Maxime igitur verum est ipsum maximum simpliciter esse vel non esse vel esse et non esse vel nec esse nec non esse. Et plura nec dici nec cogitari possunt.*

¹⁹⁰ *De principio*, n. 19, Z. 3-5 u. 14-16.

¹⁹¹ Jaspers, S. 88.

„absoluten Negativität“ und wird in letzter Instanz sogar zur Überschreitung des Koinzidenzgedankens führen. So dient das Tetralemma, die vierfache Verneinung der Existenz Gottes im Rahmen der negativen Theologie, der mutmaßenden Annäherung an das Absolute und verweist auf die Unzulänglichkeit der begrifflichen Bestimmungen beim Sprechen über das Eine, Gott oder das Absolute.

Um aber diese Gedankengänge zu vermitteln, scheinen vorübergehend positive Bestimmungen erforderlich: Gott ist alles, was sein kann. Er ist größer als jede denkbare Zahl. Er ist „der Begriff der Begriffe“¹⁹² (*conceptus absolutus*). „Gott als absolute Einheit ist frei von jeder Einschränkung.“¹⁹³ Er befindet sich jenseits aller Gegensätze, und alle Gegensätze sind in ihm aufgehoben. Es kommen ihm alle Prädikate zu, auch die gegensätzlichsten, und zwar gleichzeitig.¹⁹⁴ Und so muss, wer sich dem Absoluten annähern möchte, auch das eigene Denken von allen Einschränkungen befreien.

„Betrachte also die Einheit deines Geistes durch diese Loslösung von aller Vielheit...“¹⁹⁵ „Du musst das Göttliche göttlich, nicht *intellectualiter* denken“, rät uns Cusanus. „*Divinaliter* – das wäre die radikale Negation“ – hier scheint die absolute Negativität als vierfache Verneinung gemeint zu sein. „In *De docta ignorantia* ging ich in der Negation nicht weit genug“, merkt Cusanus in *De coniecturis* selbstkritisch an. „Ich habe von Gott nur *intellectualiter*, und nicht *divinaliter* gesprochen.“¹⁹⁶

Dies aber ist nicht seine einzige Kritik am philosophisch-theologischen Frühwerk, und es ist auch nicht der einzige Wandel, der sich in den Jahren zwischen *De docta ignorantia* (1440) und *De coniecturis* (ca. 1442) vollzieht. Eines der zentralen Momente für den Aufstieg des Geistes stellt nach wie vor der „In-Eins-Fall“ der Gegensätze in der nächsthöheren Einheit dar. Die durch die urteilende Ratio disjunktiv bestimmten Gegensätze werden im Intellekt miteinander verknüpft. In der göttlichen Einheit werden schließlich auch die letzten Bestimmungen des Intellekts so aufgehoben, dass keinerlei Aussagen mehr getroffen werden können. Dabei unterliegt auch der cusanische Koinzidenzbegriff einem Wandel. Während sich die *coincidentia oppositorum* in *De docta ignorantia* noch in der göttlichen Einheit des Absoluten selbst vollzieht und deshalb vom menschlichen Geist eigentlich nicht nachvollzogen werden

¹⁹² Flasch, „Nikolaus von Kues in seiner Zeit“, S. 69.

¹⁹³ Bormann, S. XXVIII.

¹⁹⁴ Vgl. Flasch, „Nikolaus von Kues in seiner Zeit“, S. 38 u. 40-41.

¹⁹⁵ Vgl. *De coniecturis* I, c. 6, n. 23.

¹⁹⁶ Cusanus zitiert nach Flasch, „Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung“, S. 160-161.

kann, ist der Intellekt, das höchste menschliche Erkenntnisvermögen, seit *De coniecturis* in der Lage, die Gegensätze, die für den Verstand unvereinbar bleiben, zusammen zu denken. Durch den Wechsel des „systematischen Ortes“, an dem sich das koinzidentale Denken nun vollzieht, ist es dem Menschen jetzt möglich, die Einheit *aller* Gegensätze, nicht nur der relativen und komplementären Bestimmungen sowie der konträren Gegensätze, sondern auch der disjunktiven und kontradiktorischen Widersprüche selbst zu denken.

In seiner ersten philosophisch-theologischen Schrift war es noch das Eine, in dem die Gegensätze koinzidierten. Gott galt als die „Einheit der Gegensätze“. In *De coniecturis* aber liegt die absolute Einheit nun jenseits aller Gegensätzlichkeiten. Wie schon bei Proklos geht nun auch bei Cusanus das Absolute allen Gegensätzen voraus, wie die Eins den Zahlen vorausgeht. Gott ist herausgelöst aus allen Relationen und somit „übergegensätzlich“.

In *De docta ignorantia* hätte der menschliche Geist all dies eigentlich noch nicht einmal denken können. Denn „dieser Sachverhalt übersteigt all unser Denken“,¹⁹⁷ das diskursive Vermögen des Verstandes, welches die Gegensätze als widersprüchlich trennt,¹⁹⁸ aber auch den Intellekt.¹⁹⁹ „Da das schlechthin und absolut Größte, dem gegenüber es kein Größeres geben kann, zu groß ist, als dass es von uns begriffen werden könnte – ist es doch die unendliche Wahrheit –, so erreichen wir es nur in der Weise des Nichtergreifens. Da es nämlich nicht zu den Dingen gehört, die ein Mehr oder Weniger zulassen, steht es über allem, was durch uns begriffen werden kann. Alles nämlich, was die Sinne, der Verstand oder die Vernunft erfassen, hat in sich und im Vergleich zu anderem Unterschiede von der Art, dass es keine genaue Gleichheit unter den Gegenständen gibt. Die größte Gleichheit, die gegenüber keinem eine andere und verschiedene ist, übersteigt alles Begreifen.“²⁰⁰

¹⁹⁷ *De docta ignorantia* I, c. 4, n. 12, Z. 18: *nostrum intellectum transcendit.*

¹⁹⁸ *De docta ignorantia* I, c. 4, n. 12, Z. 18-25: *Hoc autem omnem nostrum intellectum transcendit, qui nequit contradictoria in suo principio combinare via rationis, quondam per ea, quae nobis a natura manifesta fiunt, ambulamus, quae longe ab hac infinita virtute cadens ipsa contradictoria per infinitum distantia conectere simul nequit. Supra omnem igitur rationis discursum incomprehensibiliter absolutam maximam videmus infinitam esse, cui nihil opponitur, cum qua minimum coincidit.*

¹⁹⁹ Zur Transzendenz und zum Koinzidenzbegriff in *De docta ignorantia* vgl. auch Halfwassen, „Transzendenz; Transzendieren“, in: HWPh, Bd. 10, Sp. 1442-1447.

²⁰⁰ *De docta ignorantia* I, c. 4, n. 11, Z. 4-13: *Maximum, quo maius esse nequit, simpliciter et absolute cum maius sit, quam comprehendi per nos possit, quia est veritas infinita, non aliter quam incomprehensibiliter attingimus. Nam cum non sit de natura eorum, quae excedens admittunt et excessum, super omne id est, quod per nos concipi potest. Omnia enim, quaecumque sensu, ratione aut intellectu apprehenduntur, intra se et ad invicem taliter differunt, quod nulla est aequalitas praecisa inter illa. Excedit igitur maxima aequalitas, quae a nullo est alia aut diversa, omnem intellectum.*

In *De coniecturis* ist die intellektual vollzogene Koinzidenz der Gegensätze nun „eine neue Art, in die Welt zu schauen.“ „Wir müssen das Wahre ‚intellectualiter‘ auffassen, und das heißt: Wir müssen sehen, dass es in gleichem Maße erfassbar wie unfassbar ist.“²⁰¹ Während der Verstand disjunktiv vorgeht, unterscheidend von Gedankenschritt zu Gedankenschritt, von Argument zu Argument, operiert der Intellekt „kopulativ“, indem er die Gegensätze aufhebt und sie zusammen denkt. Auf der Ebene der Vernunftbegriffe kann jetzt „supra-rational“, d.h. koinzidental, konjunktural und „negativ“ gedacht werden, denn „die Vernunft denkt zusammen, was der Verstand trennen muß“.²⁰²

Der Intellekt ist dabei reine und erfüllte Selbstreferenz. Er denkt sich in allem selbst mit. Wo der Verstand zwischen Subjekt und Objekt, dem Inhalt des Denkens und der denkenden Instanz unterscheidet, findet auf der Ebene der Intelligenz die Verknüpfung von Gedachtem und denkender Instanz im Denkakt statt. Der Koinzidenzgedanke wird hier auf das Denken selbst angewendet: Das Denken, das sich selbst denkt, vergleichbar der antiken *nóesis*,²⁰³ vollzieht sich seit *De coniecturis* im Bereich der Intelligenz. Der Prozess des Denkens, der Inhalt des Gedachten und die denkende Einheit koinzidieren. So kommen nun auf der Ebene des Intellekts nicht mehr nur die gegensätzlich bestimmten Prädikate zusammen, sondern auch „Unterscheidung“ und „Ununterschiedenheit“.²⁰⁴

„Im ersten Buch [der *De docta ignorantia*, A. d. V.] wird mein Bemühen darauf gerichtet sein, dieses Größte, an das alle Völker in unerschütterlichem Glauben als an Gott glauben, in einer es nicht fassenden Weise zu erfragen“ – Cusanus spricht von seiner „Denkmethode“ als „*ratiocinandi modum*“²⁰⁵ – „die alles Denken des menschlichen Verstandes übersteigt.“²⁰⁶ Diese „Denkmethode“ beruht auf dem Vergleichen und Ins-Verhältnis-Setzen endlich gedachter Inhalte, welche über ein Mehr und ein Weniger verfügen. Hier ist das Schließen mittels Proportionen und über Analogien nicht nur möglich, sondern die vorzügliche Weise des Erkennens.

²⁰¹ Flasch, „Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung“, S. 151, 157 u. 163.

²⁰² Flasch, „Nikolaus von Kues in seiner Zeit“, S. 89.

²⁰³ Vgl. z. B. Oehler, „die Reflexion der Erkenntnis auf das Erkennen selbst“ (S. 1) oder „das Bewusstsein des Bewusstseins“ (S. 2) usw.

²⁰⁴ Vgl. *De coniecturis* II, c. 13, n. 137, Z. 4-9. Siehe auch Beierwaltes, „Identität und Differenz“, zu Meister Eckharts Aussagen über den „Unterschied durch Un-Unterschiedenheit“ als Kennzeichen Gottes (S. 97-104) und dessen Einfluss auf Nikolaus von Kues (ebd., S. 104).

²⁰⁵ *De docta ignorantia* I, Prologus / Widmung, n. 1, Z. 27.

²⁰⁶ Die deutsche Übersetzung folgt der von Wilpert und Senger in der Ausgabe des Meiner Verlages. *De docta ignorantia* I, c. 2, n. 5, Z. 14-16: *Hoc maximum, quod et deus omnium nationum fide indubie creditur, primo libello supra humanam rationem incomprehensibiliter inquirere ...*

Dabei ist allerdings „[d]as Unendliche als Unendliches ... deshalb unerkennbar, da es sich aller Vergleichbarkeit entzieht.“²⁰⁷ „Die Disproportionalität des Unendlichen gegenüber dem Endlichen ist evident. Mit einleuchtender Klarheit folgt daraus, dass man zum schlechthin Größten nicht zu gelangen vermag, wo immer es ein Überschreitendes und ein Überschrittenes gibt, da sowohl das Überschreitende wie das Überschrittene endliche Größen sind.“²⁰⁸ So sind selbst das höhere Erkenntnisvermögen des Intellekts und alle Vernunftesicht nicht hinreichend, Gott zu erkennen und zu beschreiben.²⁰⁹

„Mit Hilfe der Ähnlichkeitsbeziehungen kann folglich ein endlicher Geist die Wahrheit der Dinge nicht genau erreichen. Die Wahrheit ist nämlich kein Mehr oder Weniger. Sie besteht in einem Unteilbaren.“²¹⁰ So urteilte der Kusaner noch in *De docta ignorantia*, und das Unteilbare sowie absolut Größte schienen ihm für den Menschen undenkbar, weshalb die *mens humana* selbst über Ähnlichkeiten, Analogien und Proportionalitäten nicht zur absoluten Wahrheit vordringen konnte.

Dies ändert sich in den nachfolgenden Schriften teilweise. Auch in *De coniecturis* behauptet Nikolaus von Kues nicht, dass der menschliche Geist die absolute Wahrheit vollständig erkennen könne. Auf der Ebene des Intellekts ist er nun aber in der Lage, „*vere*“, „das Wahre“, zu erfahren. Die „*veritas ipsa*“, „die Wahrheit selbst“, schaut der menschliche Intellekt selbst im Spätwerk nicht – er kommt aber über Ähnlichkeiten, Metaphern und Gleichnisse, Proportionalitätsanalogien, über mathematische, koinzidentale, negative und mutmaßliche Spekulationen näher an sie heran, weil der vernunftthafte Teil des menschlichen Geistes nun in größerem Maße dem ersten Prinzip von Einheit und Gleichheit unterliegt und in höherem Grade am Einen teilhat.

Das Menschenbild wirkt in den mittleren und späteren Schriften positiv gewandelt. Die Fähigkeiten des menschlichen Geistes sind umfassender, und dies ist für den Bildungsgedanken von zentraler Bedeutung, denn solange sich die Koinzidenz der Gegensätze jenseits

²⁰⁷ *De docta ignorantia* I, c. 1, n. 3, Z. 2-3: *Propter quod infinitum ut infinitum, cum omnem proportionem aufugiat, ignotum est.*

²⁰⁸ *De docta ignorantia* I, c. 3, n. 9, Z. 4-7: *Quoniam ex se manifestum est infiniti ad finitum proportionem non esse, est et ex hoc clarissimum quod, ubi est reperire excedens et excessum, non deveniri ad maximum simpliciter, cum excedentia et excessa finita sint.*

²⁰⁹ *De docta ignorantia* I, c. 24, n. 76, Z. 2-3.

²¹⁰ *De docta ignorantia* I, c. 3, n. 10, Z. 1-3: *Non potest igitur finitus intellectus rerum veritatem per similitudinem praecise attingere. Veritas enim non est nec plus nec minus in quodam indivisibili consistens, ...*

der *mens humana* ausschließlich bei Gott vollzieht, kann der Formung des menschlichen Geistes und der Schulung seiner Fertigkeiten nur eine untergeordnete Rolle zukommen. Obwohl Cusanus bereits im Frühwerk seine Wertschätzung für den Intellekt ausdrückt, liegen in *De docta ignorantia* die verschiedenen Erkenntnisstufen der sinnlichen Wahrnehmung, des Verstandes und der Vernunft noch nicht systematisch ausgearbeitet vor. Die verschiedenen Vollzugsformen des menschlichen Geistes entwickelt Cusanus in der Auseinandersetzung mit den Werken von Proklos in der nachfolgenden Schrift *De coniecturis*. Auch fehlen die Ausführungen zu einer alles umfassenden *mens ipsa* in *De docta ignorantia* völlig.

Insbesondere im Zusammenhang mit den mathematischen Anschauungen durch geometrische Figuren stellt Cusanus deutlich heraus, dass der Verstand scheitert, wenn er sich z. B. die unendliche Linie als Dreieck vorstellen soll. Dies zu leisten sei dagegen für die Vernunft kein Problem.²¹¹ Was aber können die geometrischen Spekulationen in *De docta ignorantia* veranschaulichen, wenn der Vollzug der Koinzidenz – hier erläutert am Beispiel der Einheit von unendlicher Linie, Dreieck und Kreis²¹² – ohnehin jenseits der menschlichen Möglichkeiten liegt? Welcher Aussagewert kann den mathematischen Beispielen und den Verdiensten der Mathematik im Bereich philosophischer Einsicht zukommen, wenn der Ineinsfall der Gegensätze im Frühwerk noch außerhalb der Möglichkeiten des menschlichen Geistes stattfindet?²¹³ Wären diese geometrischen Anschauungen nicht für die Ratio widersinnig und für den Intellekt leer?

Zusammenfassend können verschiedene Aspekte herausgestellt werden, die sich hinsichtlich der *coincidentia oppositorum* beim Übergang von *De docta ignorantia* zu *De coniecturis* bzw. zwischen 1440 und 1442 gewandelt haben:

1. Die Koinzidenz vollzieht sich in *De coniecturis* an einem anderen „systematischen Ort“, nicht mehr bei Gott oder dem Absoluten, sondern in der Intelligenz des menschlichen Geistes.
2. Die cusanischen Gedankengänge entwickeln sich nun in dem neuen Kontext der *mens*-Philosophie. Gott oder das Absolute sind nicht mehr alleiniger Ursprung und Ausgangspunkt des menschlichen Geistes. Die „Wurzel“ für Ratio und Sinne liegt nicht mehr direkt in der göttlichen Schöpfung, sondern im Intellekt als dem Ebenbild des göttlichen Geistes.

²¹¹ Vgl. *De docta ignorantia* I, c. 13, n. 37, Z. 5-6: *Erit tamen apud intellectum hoc facile.*

²¹² Vgl. *De docta ignorantia* I, c. 14 u. 15.

²¹³ Vgl. z. B. *De docta ignorantia* I, c. 11, n. 31, Z. 14-17: *...ita ut Boethius, ille Romanorum litteratissimus, assereret neminem divinarum scientiam, qui penitus in mathematicis exercitio careret, attingere posse.*

3. Damit geht ein positiveres Menschenbild einher, welches die Vernunft als umfassender und vermögender vorstellt. Die Schulung des menschlichen Geistes und seiner Kräfte wird jetzt sinnvoll und bedeutsam.

4. Auch die Aussagen zur negativen Theologie haben sich gewandelt: In *De docta ignorantia* wurden sie noch vor dem Hintergrund von Unendlichkeitsüberlegungen vollzogen. In *De coniecturis* erscheinen sie hingegen in Gestalt der mehrfachen Verneinung der Existenz Gottes, um seine Unaussprechlichkeit und Udenkbarkeit für den Verstand darzulegen.

5. Es ergibt sich neben der *coincidentia oppositorum* und den Proportionalitätsanalogien, die über das Mehr und Weniger des Relativen Vergleiche und Schlüsse zulassen, eine größere Methodenvielfalt. Die Mathematik als Schöpfung des menschlichen Geistes erfährt eine Aufwertung, obwohl sie schon in *De docta ignorantia* als „Königsweg“ zu den Einsichten in das Eine lobend hervorgehoben wird. Zur Mathematik, zu den Proportionalitätsanalogien, zur negativen Theologie und der *coincidentia oppositorum* – allesamt bereits in *De docta ignorantia* entwickelt – tritt nun die „allgemeine Mutmaßungskunst“ hinzu. Weitere Methoden zur Vermittlung des Aufstiegsgedankens (wie z. B. Rätselbilder, Dialoge oder der „handlungsorientierte Zugriff“ im „Globusspiel“) werden in späteren Werken folgen. Die zentralen Fragen beschäftigen Cusanus auch weiterhin: Auf welche Weise kann sich der menschliche Geist dem Absoluten nähern? Welche Hilfestellungen können für den Vollzug des Aufstieges gegeben werden? Und was initiiert die Rückwendung des Geistes zu seinem Ursprung überhaupt?

In *De coniecturis* II gibt Cusanus darauf zwei Antworten: Es sind die Teilhabe des menschlichen Geistes am Einen und das angeborene „doppelte Streben“, welche den Wunsch nach der aufsteigenden Umkehr des Geistes bewirken.²¹⁴ Ganz in neuplatonischer Tradition stehend, erklärt der Kusaner seinem Freund Cesarini: „Alles ist durch die Teilhabe am Einen das, was es ist. In allem, und zwar in jedem auf seine Weise, leuchtet dieses Eine auf; die Teilhabe an ihm ist das Sein von allem, wie auch von jedem einzelnen. Daher bedarf es keiner

²¹⁴Im „doppelten Streben“ kann vielleicht eine von mehreren Gemeinsamkeiten zwischen den Aussagen des Kusaners und der „Mittleren Leere“ von Nagarjuna gesehen werden. Im Buddhismus wird das niedere Streben nach weltlichen und vergänglichen Dingen verurteilt und nur das höhere Streben (d. i. das Auflösen der Begierden) nach Befreiung aus dem Kreislauf der Wiedergeburten als hilfreich für den aufsteigenden Stufenpfad zur Erleuchtung erachtet. Cusanus hingegen geht davon aus, dass auch das Staunen und Messen der sinnlich erscheinenden Dinge die Rückwendung des Geistes bewirken kann. Beide Denker, Nikolaus und Nagarjuna, suchen „nach den Voraussetzungen des Fragen-Könnens“, und die Suche nach den Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis überhaupt war eingangs als das (neu-) platonische Grundverständnis von Philosophie und Bildung vorgestellt worden (siehe Einleitung, ab S. 7; vgl. auch Halfwassen, „Nikolaus von Kues über das Begreifen des Unbegreiflichen“, S. 244-245; vgl. zum „doppelten Streben“ auch Gustavo Benavides, „Die absolute Voraussetzung von Sein und Nichts bei Nagarjuna und Nicolaus Cusanus“, S. 60 u. 68).

anderen Betrachtungsweise, als in der Verschiedenheit der Dinge, denen du nachgehst, die Selbigkeit zu suchen und in der Andersheit die Einheit; denn dann siehst du in der Andersheit der eingeschränkten Dinge gleichsam Weisen der absoluten Einheit. Auch alle Figuren sollen in bewährter Weise dazu dienen, alles zu untersuchen.²¹⁵

Über die Teilhabe der einzelnen und eingeschränkten Dinge soll ein Erkennen der absoluten Einheit möglich sein. Dies verdeutlichen auch die verschiedenen Abbildungen, die Cusanus seinem Werk beigelegt hat. Sie dienen der Veranschaulichung und stellen eine „Hilfestellung“ bzw. einen „pädagogischen Zwischenschritt“ auf dem Weg der Annäherung an das Eine dar.²¹⁶ Die dritte Abbildung in der Meiner-Ausgabe zeigt „Die Reihung, die in sich selbst kreisförmig zurückkehrt“. Sie verdeutlicht, dass der Weg der Ausfaltung der vier Einheiten (a-d) identisch ist mit dem Weg der Einfaltungen (d-a) und zum Ausgangspunkt zurückführt. Die absolute Einheit (a)²¹⁷ steigt in den Intellekt (b) hinab. Die Vernunft steigt ihrerseits hinunter in die Region der Ratio (c), welche sich anschließend in die letzte Einheit der sinnlichen Wahrnehmung (d) ausfaltet. Die Sinnesdaten bedürfen zu ihrer Bestimmung und Bezeichnung der Verstandeskraft (e). Die Ratio ist wiederum bemüht, zur Einheit der Vernunft (f) aufzusteigen. Letztere wendet sich schließlich zur göttlich-absoluten Einheit (a) zurück. Die Bedeutung der Zahl Sechs ergibt sich aus dem doppelten trinitarischen Prinzip bzw. aus der Summe der drei Aus- und der drei Einfaltungen.²¹⁸

Bei der Vollendung der Kreisstruktur sind Anfang und Ende miteinander identisch, wie auch Aufstieg und Abstieg, Ausfaltung und Einfaltung denselben Weg beschreiten. Der rückführende Fortschritt wird einerseits bewirkt durch das Staunen,²¹⁹ aber auch durch die verknüp-

²¹⁵ *De coniecturis* II, c. 1, n. 71, Z. 4-12: *Omnia autem participatione unius id sunt quod sunt. Ipsum vero, cuius participatio est omnium pariter et singulorum esse, in omnibus et in quolibet suo quidem modo resplendet. Quapropter non habes alia consideratione opus, nisi ut in diversitate rerum a te indagandarum identitatem inquiras aut in alteritate unitatem. Tunc enim quasi absolutae unitatis modos in alteritate contractorum entium intueberis. Omnes etiam figurae ad omnia inquirenda modo adhibito subservient.*

²¹⁶ Vgl. z. B. die zweite Abbildung zur Teilhabe der vier Einheiten in der Meiner-Ausgabe, *De coniecturis* I, c. 11, n. 59, S. 68 u. 69.

²¹⁷ Die graphische bzw. geometrische Darstellung der absoluten Einheit als oberster Kreis oder spezifischer Punkt im Gesamtkonzept der verschiedenen Abbildungen ist nicht unproblematisch. Da Gott und das Absolute überseiend, relationslos und unbestimmbar sind, dürften sie eigentlich auch nicht abgebildet werden. Die Abbildungen müssen hier wohl als eine nur vorläufige methodisch-didaktische Hilfestellung bei der Vermittlung der Zusammenhänge verstanden werden. Vgl. z. B. *De coniecturis* I, c. 7, n. 107, Z. 6. Das Problem besteht auch bei anderen Abbildungen.

²¹⁸ Vgl. in der Meiner-Ausgabe, *De coniecturis* II, c. 7, n. 106-107, S. 126 u. 127.

²¹⁹ Das Staunen im Buddhismus wird einerseits vorgestellt als die Verwunderung über die vielfältig erscheinenden Dinge (die abhängig, ohne inhärentes Sein oder Wesen existieren), dann als Bewunderung für die Weisheit der Lehre Buddhas und schließlich als Erstaunen über die Tatsache, dass niemand außer Buddha die Lehre von der Leerheit unterrichtete. Vgl. Khensur Jampa Tegchok, „Leerheit und abhängiges Entstehen“, S. 44-50.

fende Liebe und den Wunsch nach mehr Ordnung und Gerechtigkeit. Es ist des Weiteren das dem Menschen innenbürtige Streben nach der geistigen Nahrung,²²⁰ welche die Seele aufgrund ihrer Teilhabe am Göttlichen hinaufzieht.

Die verschiedenen Einheiten bedingen sich gegenseitig und sind voneinander abhängig. Aufsteigend betrachtet, bedient sich die Ratio der Sinnlichkeit als ihrem Instrument,²²¹ so wie der Intellekt die Ratio seinerseits als Werkzeug verwendet. Obwohl die vorausgehende Einheit die Bedingung der Möglichkeit für die nachfolgende Instanz ist, bedarf sie gleichzeitig der Inhalte der niederen Einheit für den Aufstieg des Geistes. Der Intellekt verknüpft und denkt zusammen, was der Ratio entstammt. Die Ratio stellt fest und trennt, was sie den Sinnen entnimmt. Umgekehrt gelangt die sinnliche Wahrnehmung allein zu gar keinen verwertbaren Inhalten. Sie bedarf dazu der feststellenden Tätigkeit des Verstandes.

So beschreibt Nikolaus von Kues das „dynamische Moment“ des „doppelten Strebens“ von Auf- und Abstiegs, der Ein- und Ausfaltung der Welt, wobei die zunächst „statisch“ wirkende Hierarchie der vier Einheiten in den Hintergrund tritt. Entscheidend sind die Verbindungen der Einheiten miteinander. Erst die Verknüpfungen zwischen ihnen in Gestalt des gegenseitigen „Sich Bedienens“ und „Sich Bedürfens“ lassen die Ausfaltung zu bzw. machen in Form der Einfaltung Erkenntnis für den Menschen möglich. Ganz deutlich wird dies am Beispiel der Ratio, die eine „Mittlerfunktion“ zwischen niederer Sinneswahrnehmung und höchster intellektueller Erkenntnis einnimmt.

Cusanus rät uns, das Handeln auf das erste Prinzip von Einheit und Gleichheit auszurichten. Er verbindet ausdrücklich die Gerechtigkeit mit der vollkommenen Ordnung²²² und setzt die Verknüpfung mit der Liebe gleich.²²³ Der Weg der Gerechtigkeit ist für ihn der mittlere Weg der Gleichheit, Einheit und Verknüpfung. Insbesondere in der Gleichheit soll eine „sittliche Kraft“ liegen. „Tugend“, so erklärt Cusanus, sei „Teilhabe an der Gleichheit“.²²⁴ Die Liebe als „natürliche Verknüpfung“ und Weg der Einfaltung verkörpert das erste Prinzip der Einheit und stellt, ähnlich wie im platonischen *Symposion*, ein Streben nach Vollkommenheit dar.²²⁵

²²⁰ Vgl. zur vorzüglichen Speise des Geistes S. 24 der vorliegenden Arbeit. Das Thema wird auch im Zusammenhang mit den Laienschriften noch einmal aufgegriffen werden.

²²¹ Vgl. *De coniecturis* I, c. 8, n. 32, Z. 10.

²²² Vgl. *De coniecturis* II, c. 17, n. 179.

²²³ Vgl. *De coniecturis* II, c. 17, n. 181, Z. 2-3.

²²⁴ Vgl. *De coniecturis* II, c. 17, n. 183.

²²⁵ Vgl. *De coniecturis* II, c. 17, n. 181. Siehe außerdem Kapitel III.3 (ab S. 165) zu Gemeinsamkeiten und Unterschieden in den Aussagen von Platon und Nikolaus, und vgl. insbes. zum *Symposion*, S.173-177 u. 180.

Durch die eng miteinander verknüpften Tätigkeiten der dritten und vierten Einheit wird unmittelbar die Umkehr eingeleitet. Am tiefsten Punkt des Kreislaufs von Ein- und Ausfaltung kann der menschliche Geist gar nicht verweilen. Die unlösbare Verbindung von Sinnlichkeit und Ratio initiiert mit der letzten Ausfaltung quasi automatisch die Rückwendung zum Ausgangspunkt in Gestalt der erkennenden Einfaltung. Indem die Ratio die Sinnesdaten bestimmt, steigt sie hinab in die letzte Einheit, und indem die Sinnesinhalte durch die Ratio bestimmt werden, steigen diese auf. So setzt mit der letzten Ausfaltung unverzüglich die Rückkehr zum Ursprung ein.²²⁶ Das Ziel der sinnlichen Wahrnehmung ist die Ratio. Das Ziel des Verstandes ist sein Aufgehen im Intellekt, und dieser wiederum bemüht sich um eine mutmaßende Annäherung an das Absolute.

Der Ausgangspunkt der Ausfaltungen des „Geistes an sich“ ist identisch mit dem Endpunkt der Rückkehr zu sich selbst. Die jeweils obere Einheit bedingt die untere und stellt ihren Einheitsgrund dar. Die untere Einheit ist ihrerseits bestrebt, zur nächsthöheren zurückzukehren. So beschreibt der Kusaner die Ausfaltung der konjekturalen Welt und die Rückkehr aller Gegenstände zu ihrem Ursprung als einen „vollkommenen Kreislauf“.²²⁷

Im Gegensatz zu einigen asiatischen Philosophien, wie z. B. dem Buddhismus,²²⁸ in denen der Ausstieg aus dem Kreislauf der Wiedergeburten als das höchste Ziel des kontemplativen Lebens angesehen wird,²²⁹ sind es bei Cusanus gerade die Teilnahme an der Struktur der Welt und das bewusste Erleben der Rückkehr zum Ursprung, die tiefere Einsichten möglich machen. Das letzte Ziel der Ausfaltungen der ersten Einheit ist die Aufhebung aller Vielheit

ab S. 184, insbes. S. 186-188.

²²⁶ Vgl. *De coniecturis* I, c. 8, n. 36.

²²⁷ Vgl. *De coniecturis* I, c. 8, n. 36.

²²⁸ Zu Gemeinsamkeiten und Unterschieden zwischen der christlich geprägten abendländischen Mystik, den indischen Philosophien, dem Buddhismus und Taoismus siehe z. B. Albert, S. 11 u. 13 f., insbes. Teil II ab S. 71 ff. Ist es erlaubt oder vielleicht sogar angebracht die cusanische Suche nach der *quiditas*, dem Wesen der Dinge, zu vergleichen mit Laozis *ziran*, „That-which-is-of-itself-what-it-is“, und dem „inhärenten Sein“ der unabhängig existierenden, unvergänglichen Einheit im Buddhismus? *Ziran* und das wesenhafte, inhärente Sein im Buddhismus jedenfalls bezeichnen das „vollkommene“, „durch sich selbst Seiende“. Damit wäre es zumindest in gewisser Hinsicht vergleichbar mit der *ousia*, *essentia* oder mit der „Substanz“ in den verschiedenen europäischen Denktraditionen. Vgl. dazu auch Halfwassen, „Substanz“, HWPh, Bd. 10, Sp. 495-508.

²²⁹ In den Karma-Lehren (der verschiedenen Schulen des Hinduismus und insbes. des Buddhismus) gilt Unwissenheit als die „Wurzel“ des Gefangenseins im Daseinskreislauf. Hierin ist ein Bildungsauftrag zu sehen. Es geht auch hier um die Abkehr der Blickrichtung von den vielfältigen Erscheinungen und zu den höheren Entwicklungsebenen (dem Weg zur Buddhaschaft durch die dreimalige Rückwendung des achtspeichigen Rades von Samsara). Vgl. zur Unwissenheit (insbes. im Hinblick auf die vermeintliche Existenz eines Selbst) als Wurzel des Verweilens in Samsara z. B. Khensur Jampa Tegchok, „Leerheit und abhängiges Entstehen“, S. 37 ff. u. 69-71.

in ihr selbst. So fallen der schöpferische Anfang und das Ziel der Rückkehr zum Ursprung zusammen und beschreiben die „wundervolle gegenläufige Reihung“,²³⁰ welche der Mensch nicht nur nicht verlassen kann, sondern auch gar nicht verlassen will.

Die Einfaltung ist für Cusanus der Weg der Gerechtigkeit, der „vollkommenen Ordnung“, der Liebe und ein Akt der Vereinigung mit dem göttlichen Ursprung. Nur durch die Teilhabe bzw. Teilnahme an der Struktur der Welt kann ihr Wesen erkannt werden. Erst durch den Wandel von Ein- und Ausfaltung kann sich der „Geist an sich“ betrachten und erfahren. Mit dem Ende der Selbstreflexion der *mens* käme der Kreislauf zum Stillstand.

So erlangt der menschliche Geist Einsicht in die ewige Struktur der *mens ipsa* über das ihm innenbürtige Streben, ein angeborenes Sehnen nach Einheit, Ordnung, Wahrheit, Gerechtigkeit und Vollkommenheit aufgrund seiner Teilhabe am göttlichen Geist und seiner Gottes-Ebenbildlichkeit. Die liebende Verknüpfung und insbesondere das Staunen über die mannigfaltig erscheinenden Dinge, hinter denen eine ursächliche, einheitsstiftende Instanz vermutet werden muss, lösen seinen Wunsch nach Umwendung und Aufstieg aus – so wie es der Kusaner in seinen Laienschriften von 1450 anschaulich macht.

²³⁰Vgl. *De coniecturis* I, c. 4, n. 16, Z. 6-10.

II. *Idiota de mente*: Wie erlangt der menschliche Geist Einsicht in seine unsterbliche Natur?

II. 1 Das Staunen markiert Anfang und Ende des Dialoges sowie des Strebens nach Weisheit

Im „Jubiläumsjahr“ 1450 feiert die christliche Kirche ihre für kurze Zeit wiederhergestellte Einheit und den Jahrestag des Sieges der Papisten über die Konziliaristen. Aus diesem Anlass verkündet Papst Nikolaus V. einen Generalablass. Tausende Gläubige strömen nach Rom, um die Apostelgräber und die Laterankirche zu besuchen. Für einige Zeit scheinen die Christenheit vereint und alle kirchenpolitischen Streitigkeiten beigelegt zu sein. Während der fünfzehntägigen Feierlichkeiten quillt Rom über mit Pilgern, eine „unzählige Volksmenge aus fast allen Teilen der Welt“.²³¹

Mit „staunenswerter Hingabe“, so beginnt Nikolaus von Kues in der Schrift *Idiota de mente*, eilen die Gläubigen nach Rom, und dies wiederum versetzt einen „unter allen Zeitgenossen hervorragenden Philosophen“ in Staunen, der von einer Brücke aus den vorüberdrängenden Menschenmassen zusieht.²³² An ebendiesem Ort – es könnte vielleicht die „Engelsbrücke“ in Rom gemeint sein²³³ – wird der Denker von einem „wissbegierigen Redner“ angesprochen,

²³¹ Vgl. Anmerkungen zu *Idiota de mente* von Renate Steiger in der Meiner-Ausgabe, S. 132, und *Idiota de mente*, c. 1, n. 51, Z. 5-10 sowie Z. 17-19. Vgl. auch Flasch, „Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung“, S. 271. – Natürlich war die damals in Europa bekannte Welt von 1450 deutlich kleiner als die heutige. Vor der Entdeckung Amerikas umfasste sie lediglich Europa, Nordafrika und einige Teile Asiens.

²³² Vgl. *Idiota de mente*, c. 1, n. 51, Z. 5: *mira devotione* und Z. 7: *admirari* – in den Bedeutungen „staunen“, „(sich) wundern“ und „etw. bewundern“.

²³³ Vgl. Anmerkungen zur Übersetzung in der Meiner-Ausgabe von Renate Steiger, S. 131-132 – Flasch widerspricht dem Versuch, konkrete Orte in Rom ausfindig machen und bezeichnen zu wollen, indem er behauptet, dass es sich in den cusanischen Laiendialogen lediglich um *symbolische* Orte handle, um *irgendeinen* Marktplatz in *irgendeiner* mittelalterlichen Stadt und nicht um real existierende Plätze. Er hält die Umgebung nur für „Staffage“ (vgl. Flasch, „Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung“, S. 252-253). Dies ließe sich unterschiedlich begründen: Einerseits ist die Bedeutung der Erkenntnis „auf symbolischem Wege“ Gegenstand des vorliegenden Werkes (vgl. *Idiota de mente*, c. 1, n. 55, Z. 1: *simbolice inquiri*), andererseits sind auch die drei Figuren der Laien-trilogie, „der gläubige Laie“ und „der Löffelschnitzer“, „der Redner“ oder „der Gelehrte“ sowie „der Philosoph“ bzw. „der Peripatetiker“, keine Individuen im Sinne von Personen mit spezifischen Eigenheiten, sondern „Typen“, welche die Merkmale bestimmter Bevölkerungsschichten und Berufsgruppen auf sich vereinen (vgl. Flasch, ebd., S. 253). [Der einzige Name eines Individuums, der im gesamten Dialog fällt, neben denen der bedeutendsten Philosophen, ist der von Titus Attilius Crassus, der auf dem Kapitol der *mens* einen Tempel geweiht haben soll (vgl. *Idiota de mente*, n. 53, Z. 3-4)]. Außerdem könnte auch die nachfolgend zu betrachtende allgemeine *mens*-Konzeption eines Geistes mit „Einheitsfunktion“, welche Individualität nur in einem niederen körperlichen Bezugsrahmen zulässt, Personalität ausschließen (vgl. Menzel-Rogner, „Der Laie über den Geist“, S. II-L). – Allerdings ist die neuerliche Nennung einer Vielzahl real existierender Orte (neben weiteren Veränderungen wie z. B. die Dialogform, der Erkenntnisoptimismus, die Hinwendung zu sinnlicher Wahrnehmung, Lebensweltlichkeit

der den Philosophen an der „Blässe des Gesichtes“ sowie an seiner Würde und Kleidung zunächst als einen „dem Denken zugewandten Mann“ erkennt und ihn später als „Peripatetiker“ bezeichnet. Auf die Frage des Redners, was denn den Philosophen an diesen Ort fessele, entgegnet dieser: „Das Staunen“ (*admiratio*).²³⁴

Dieses Staunen markiert nicht nur den Anfang der mittleren Laienschrift, sondern es leitet auch die Schlusspassage des Werkes ein. Der *philosophus* ist verwundert darüber bzw. er bewundert es, dass in Rom der *eine* Glauben „in so großer Verschiedenheit von Leibern lebt. Obwohl nämlich keiner dem anderen gleich sein kann, ist es doch der eine Glaube aller, der sie in so großer Hingabe von den Enden des Erdkreises hergeführt hat.“²³⁵

Im „Jubeljahr“ 1450 wird nicht nur die Einheit der Kirche gefeiert, auch Cusanus' kirchenpolitische Karriere erreicht mit seiner Ernennung zum Bischof von Brixen in Südtirol und zum päpstlichen Legaten ihren Höhepunkt. In demselben Jahr verfasst Nikolaus binnen weniger Wochen alle drei Schriften seiner „Laientrilogie“.²³⁶ Es handelt sich um inhaltlich recht unterschiedliche Werke, die einerseits durch ihre Dialogform und andererseits durch die gesprächsführenden Figuren, quasi als ihrer „äußeren, formalen Klammer“, zusammengehalten werden.²³⁷ In allen drei Dialogen treten ein umfassend gebildeter „Redner“ (*orator*, vielleicht besser mit „Gelehrter“ zu übersetzen²³⁸) und ein angeblich gänzlich ungebildeter *idiotus*, ein löffelschnitzender, gläubiger Laie auf, der den Schriften ihren Namen verleiht. Er steht in christlich-platonischer bzw. neuplatonischer Denktradition, weigert sich aber, einer Philosophenschule zugeordnet zu werden.²³⁹

usw.) in den einleitenden Textpassagen der beiden ersten Laiendialoge so auffällig, dass es kaum möglich erscheint, dieses Novum zu übersehen oder als zufällig zu vernachlässigen.

²³⁴ Vgl. *Idiota de mente*, c. 1, n. 51, Z. 11 sowie Z. 17-19.

²³⁵ *Idiota de mente*, c. 1, n. 51, Z. 18-20. Am Ende des Dialoges findet ein Rückgriff auf das einleitende Bild statt (vgl. ebd., c. 15, n. 159, Z. 6-11, insbes. Z. 7).

²³⁶ Während eines Aufenthaltes in Rieti und Fabriano außerhalb Roms vom 15. Juli bis zum 13. September 1450 findet Cusanus Zeit und Ruhe zum Schreiben. Der Papst und seine engsten Vertrauten waren vor der Pest aus der Stadt geflohen (vgl. Flasch, „Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung“, S. 237, 251 u. 319; sowie ders., „Nicolaus Cusanus“, S. 175).

²³⁷ Vgl. Flasch, „Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung“, S. 251-252 – Die Dialogform taucht in den cusanischen Schriften erstmals in den Werken *De deo abscondito* (1445) und *De genesi* (1447) auf.

²³⁸ Vgl. „Der Laie über Versuche mit der Waage“ in der Übersetzung von Hildegund Menzel-Rogner. Dort wird *orator* mit „Gelehrter“ übersetzt, „um ihn gegen den Laien abzuheben“ (s. ebd., Anmerkungen, S. 50).

²³⁹ Vgl. Flasch, „Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung“, S. 281.

Den Anfang der Trilogie macht das Werk *Idiota de sapientia*, in welchem der Löffelschnitzer mit dem sehr reichen und zunächst sehr hochmütigen Schriftgelehrten,²⁴⁰ vermutlich ein angesehener „Kanzleibeamter“, wie Flasch spekuliert,²⁴¹ über die Weisheit spricht. Die angemessenen Denkinhalte beim Streben nach Weisheit gelten als die „natürliche Nahrung“ des Intelles, während das gelehrte „Vielwissen“ eine fremde und unnatürliche Speise für den menschlichen Geist darstellt, dessen Wachstum sich „nicht aus Bücherfutter“ ergibt.²⁴² Dies aber kann der Orator zunächst nicht erkennen. So erklärt ihm der Laie: „Dich zog die Meinung einer Autorität, so daß du wie ein Pferd bist, das von Natur frei, aber mit dem Halfter kurz an die Krippe gebunden ist, wo es nichts anderes frißt, als was ihm vorgeworfen wird. Denn deine Vernunft, gebunden an die Autorität der Bücherschreiber, nährt sich von fremder und nicht von der natürlichen Nahrung.“²⁴³ In diesen Aussagen liegt die offen formulierte Kritik an der weltfremden Büchergelehrsamkeit der spätmittelalterlichen Scholastik, wie sie im mittleren Laiendialog wieder aufgegriffen wird.

„Wenn nicht in den Büchern der Weisen Weisheitsnahrung ist“, fragt der Gelehrte nach und kommt damit zum eigentlichen Thema von *Idiota de sapientia*, „wo ist sie dann?“²⁴⁴ Darauf erhält der Redner zwei Antworten, die zunächst widersprüchlich erscheinen mögen. Sie lauten: 1. „die Weisheit ruft draußen auf den Straßen, und es ist ihr Rufen, daß sie selbst in den höchsten Höhen wohnt.“²⁴⁵ Niemals aber, so lässt Cusanus den Laien weitersprechen, kann sie „in der Redekunst oder in dicken Büchern“ liegen, sondern 2. nur „in der Abtrennung von diesen Sinnendingen und in der Hinwendung zu der einfachsten unendlichen Gestalt“ (*simplissima et infinita forma*). Dies erklärt der Löffelschnitzer dem Redner in der Absicht, „daß nichts von Hochmut in dir zurückbleibt noch irgendein anderes Laster“.²⁴⁶

Verwiesen wird in *Idiota de sapientia* auf die Parallelen zwischen körperlicher und geistiger Nahrung. Darin mag man eine Hinwendung zur Diesseitigkeit und zur Leiblichkeit erkennen,

²⁴⁰ Vgl. *Idiota de sapientia* I, n. 1 – Flasch verweist in diesem Zusammenhang auf die zwei Seiten der „Theorie der Armut“ bei Meister Eckhart bzw. in der antiken und mittelalterlich-franziskanischen Denktradition: 1. als Mangel oder Überfluss an Gütern und 2. als Mangel oder Überfluss an Wissen (vgl. ders., „Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung“, S. 266 u. 268).

²⁴¹ Vgl. Flasch, „Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung“, S. 253.

²⁴² *Idiota de sapientia* I, n. 3, Z. 3: *non de liborum pabulo*.

²⁴³ *Idiota de sapientia* I, n. 2-3, insbes. n. 2, Z. 6-11: *Traxit te opinio auctoritatis, ut sis quasi equus natura liber, sed arte capistro alligatus praesepe, ubi non aliud comedit nisi quod sibi ministratur. Pascitur enim intellectus tuus auctoritati scribentium constrictus pabulo alieno et non naturali*.

²⁴⁴ *Idiota de sapientia* I, n. 2, Z. 12-13.

²⁴⁵ *Idiota de sapientia* I, n. 3, Z. 14-16: ... *quod »sapientia foris« clamat »in plateis«, et est clamor eius, quoniam ipsa habitat »in altissimis«*; sowie ebd., n. 4, Z. 14-15.

²⁴⁶ *Idiota de sapientia* I, n. 27, Z. 2-5 u. Z. 10-11.

wie sie dem „Schmecken“ von Nahrung²⁴⁷ innewohnt – allerdings sind der Vergleich und die Metapher nicht neu. Auch sei auf einen zunehmenden Erkenntnisoptimismus verwiesen,²⁴⁸ der im Zusammenhang mit einem veränderten Menschenbild steht, sowie auf ein neues Bildungskonzept, welches erkennen lässt, dass der menschliche Intellekt, der sich zur Weisheit wendet, ohne geistige Förderung verkümmert, wie es ein Körper ohne bzw. mit mangelnder oder falscher Nahrung tut.²⁴⁹ Wahre Bildung treibt dabei immer weiter voran und weist stets über sich hinaus.²⁵⁰

Flasch folgend, ließe sich spekulieren, ob Cusanus vielleicht ein „esoterisches“ Bildungskonzept vertritt, bei dem der Lernende der persönlichen Anleitung eines „Eingeweihten“ bedarf. Die cusanischen Gedankengänge zur Geistesschulung richten sich jedenfalls nur an wenige Auserwählte und nicht an alle Menschen seiner Zeit, und dass die Weisheit als unerschaffen gilt und nicht für jeden Menschen geeignet zu sein scheint, ist Cusanus und Meister Eckhart gemein.²⁵¹ Harald Schwaetzer spricht im Zusammenhang mit den einleitenden Bildern aus *Idiota de mente*, insbesondere dem Kellergewölbe in der Nähe des „Tempels der Ewigkeit“, von einer „Initiationsanspielung“. Es ginge Nikolaus dabei allerdings „nicht mehr darum, sich in einem esoterischen Geheimkult vollständig abzugrenzen von der Welt.“²⁵² Obwohl die „Weisheit, die auf den Gassen schreit“, in *Idiota de sapientia* vordergründig betrachtet, den freien Zugang zu Bildung und Weisheit für jedermann suggerieren mag, sind das „Verborgene“, das „Dunkle“ und „Geheime“ nicht für jeden geeignet und sollten daher auch „nicht allen mitgeteilt werden“, „weil es ihnen ungereimt erscheint, wenn es offenbart wird“.²⁵³

Als Kriterien für Weisheit gelten in den Laiendialogen Demut (*humilitas*) und Einfachheit (*simplicitas*).²⁵⁴ Dabei ist die Demut des *idiota* keine niedere, servile Unterwürfigkeit,

²⁴⁷ Vgl. Flasch, „Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung“, S. 252 u. 263. Vgl. *Idiota de sapientia* I, n. 10, ab Z. 8: „Weisheit ist, was zu schmecken weiß ...“ Gespielt wird hier mit dem Verb *sapere* als „einsehen“ oder „verstehen“ einerseits und „schmecken“ andererseits sowie mit *sapiens*, dem „Weisen“ oder „Philosophen“, der zugleich „Feinschmecker“ ist.

²⁴⁸ Vgl. Flasch, „Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung“, S. 289.

²⁴⁹ Vgl. *Idiota de sapientia* I, n. 26.

²⁵⁰ Vgl. *Idiota de sapientia* I, n. 11.

²⁵¹ Vgl. Flasch, „Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung“, S. 268-269.

²⁵² Schwaetzer, „Cusanische Bildung“, S. 63-64.

²⁵³ *Idiota de sapientia* I, n. 8, Z. 1-3.

²⁵⁴ Vgl. z. B. *Idiota de sapientia* I, n.1, Z. 6: *Miror de fastu tuo* ... „Ich wundere mich über deinen Hochmut“; *Idiota de sapientia* II, n. 46 1-3: „Gepriesen sei Gott, der mich ganz einfältigen Menschen gleichsam als wie auch immer beschaffenes Werkzeug gebraucht hat“ sowie *Idiota de sapientia* I, n. 1, Z. 11-12: *Vera autem scientia humiliat*. „Wahres Wissen aber macht demütig“, sagt der Laie, der in vielfacher Hinsicht als bewundernswert und weise gilt (vgl. z. B. *Idiota de mente*, c. 1, n. 53, Z. 10 u. n. 56, Z. 8-10). Dieses Thema greift auf populärwissenschaftlicher Ebene Gert Scobel in seinen 2008 erschienen Werk „Weisheit. Über das,

sondern – wie obige Zitate bereits zeigen – der selbstbewusste und bisweilen recht unbeugsame Ausdruck einer einfachen Lebensweise, welche sich aus der tiefen Gewissheit einer absoluten Einfachheit einerseits und der Unerkennbarkeit letzter Wahrheiten andererseits ergibt. Das veränderte Menschenbild des Kusaners zeigt sich in der Laien-Trilogie am plastischen Beispiel des weisen Handwerkers, welches die beiden cusanischen Hauptgedanken der *coincidentia oppositorum* und der *docta ignorantia* anschaulich macht. Im Löffelschnitzer kommen die lebensweltliche Schlichtheit und das intellektuale Selbstvertrauen ohne Stolz und Eitelkeit zusammen. Er selbst symbolisiert den Zusammenfall von menschlicher Weisheit und der Einsicht in die Unmöglichkeit göttlich-absoluten Wissens.²⁵⁵

Die Themen der Koinzidenz und der „belehrten Unwissenheit“, die in *De docta ignorantia* (1440) und *De coniecturis* (1442) theoretisch untersucht und im Traktat sachlich entwickelt wurden, kommen nun, auf der Handlungsebene des mittleren Laiendialoges, zur Anwendung beim In-Eins-Fall von Glaube und Wissen, bei der Zusammenführung von mittelalterlichem Aristotelismus und (Neu-)Platonismus sowie von denkender Instanz und gedachtem Inhalt. Das bedeutet, dass der Koinzidenz-Gedanke und die „belehrte Unwissenheit“ in *Idiota de mente* nicht mehr zum inhaltlichen Gegenstand der Untersuchungen gemacht, sondern vom Laien praktisch umgesetzt und auf die oben genannten Inhalte angewendet werden. Die anfängliche Gegenüberstellung von Glaube und Verstandeswissen durch die einander kontrastierenden Gesprächsteilnehmer darf dabei nicht über die neue Form von Weisheit hinwegtäuschen: die Verbindung von christlichem Glauben,²⁵⁶ intellektueller Einsicht bis zu den höchsten *mens*-Spekulationen unter dem Primat der Einfachheit und eines Erfahrungswissens, das insbesondere in *Idiota de staticis experimentis* vorgestellt wird.

was uns fehlt“ auf und verweist in einem eigenen Kapitel zum „Zusammenfall der Gegensätze“ auf die Gedankengänge von Nikolaus, dem, wie er einleitend erklärt, „berühmten Weisheitslehrer des Christentums“ (vgl. Scobel, S. 15). Es handelt sich seiner Meinung nach um „ein christliches Verständnis von Weisheit“ (ebd., S. 328). Es ist allerdings ein einfacher Handwerker nach sokratischem Vorbild und ein Laie in Glaubensfragen, der als Philosoph der Philosophen und als Lehrer der gelehrtesten Männer seiner Zeit auftritt (vgl. dazu auch der Laie als „Professor der Professoren“ in: Flasch, „Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung“, S. 272).

²⁵⁵ Flasch ist der Ansicht, dass der Aspekt der *docta ignorantia* in *Idiota de mente* nicht mehr vorkommt, da Cusanus das Wort „*ignorantia*“ nicht mehr verwendet, ja es angeblich bewusst vermeidet (vgl. ders., „Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung“, S. 273 u. 289). Dabei scheint doch der *idiotia* das anschauliche Beispiel, wenn nicht sogar die „Personifizierung“, von wissendem Nicht-Wissen, von Glaube und Vernunft zu sein. Gerade die *docta ignorantia* ist es, die den Laien ausmacht, in Gestalt seiner einsichtig-unbelehrten Frömmigkeit und seines Strebens nach Erkenntnis ohne Bücherwissen oder scholastische Ausbildung.

²⁵⁶ Der vorliegende Dialog endet laut Flasch mit einem Gebet, da sein letztes Wort, gesprochen übrigens vom Peripatetiker, „*amen*“ lautet. Dies sei angeblich auch „die Einheitskonstruktion einer neuen christlichen Kultur und Philosophie“ (vgl. Flasch, „Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung“, S. 289).

Mit größter Wahrscheinlichkeit ist der Gelehrte aus „Der Laie über den Geist“ auch der Gesprächspartner des Löffelschnitzers in „Der Laie über Versuche mit der Waage“, wo der Handwerker den Redner in die Kunst des Messens und Wiegens einweist.²⁵⁷ Er wird in *Idiota de sapientia* in das koinzidentale Denken eingeführt, insbesondere in den Zusammenfall von Frage und Antwort in den göttlichen Dingen²⁵⁸ sowie von Leichtigkeit und Schwere in der Erkenntnis. Dabei ist dasjenige, welches näher an die Wahrheit heranreicht, das Leichtere, was bedeutet: je wahrer, desto leichter. Dies ist einer der neuen Gedankengänge des Kusaners.²⁵⁹ Nun gilt: Das Einfachste ist das Leichteste und zugleich das Höchste, was dem menschlichen Geist zugänglich ist. Diese Leichtigkeit aber fällt mit dem Schwersten zusammen, welches in der Unbegreifbarkeit der absoluten Genauigkeit und in der Unzugänglichkeit der absoluten Wahrheit liegt.²⁶⁰

„Gewiß muß es ein Geschenk Gottes sein“, stellt der Orator in *Idiota de mente* fest, „daß die Laien mit dem Glauben klarer daran rühren [an den *einen* Glauben aller, A. d. V.] als die Philosophen mit dem Verstand. Denn du weißt, welche ausführlicher Untersuchung es bedarf, wenn man die Unsterblichkeit des Geistes mit dem Verstand behandelt“.²⁶¹ Der Redner kontrastiert hier die Mühsal des philosophischen Forschens mit dem Verstand und die langwierigen rationalen Erörterungen mittelalterlicher *quaestiones* mit der Leichtigkeit, Klarheit und Einfachheit des Glaubens. Das verblüfft den Redner, und er ruft aus: „Wer würde nicht staunen, wenn er dies hört“?²⁶²

Das Staunen als Anfang der Philosophie mag an Platons Dialog *Theaitetos* erinnern, den Nikolaus, vermittelt über Proklos, gekannt haben könnte: „Denn dies ist der Zustand eines gar sehr die Weisheit liebenden Mannes, das Erstaunen; ja es gibt keinen anderen Anfang der

²⁵⁷ Vgl. Flasch, „Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung“, S. 251-329; insbes. S. 251-253 u. 318 – Hans Blumenberg hingegen verwendet in „Die Kunst der Vermutung“ in seiner Übersetzung von *Idiota de sapientia* die Bezeichnung „Redner“, während er in *Idiota de staticis experimentis* vom „Gelehrten“ spricht, was vermuten lässt, dass Blumenberg den Orator in den zwei Schriften für unterschiedliche Figuren hält.

²⁵⁸ Vgl. *Idiota de sapientia* II, n. 31, Z. 1-4.

²⁵⁹ Flasch lässt daher den zweiten Teil seines Werkes „Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung“, „Südliches Licht - Die Wahrheit schreit auf den Strassen“ mit den Laiendialogen beginnen (vgl. ebd., ab S. 249: z. B. zur Koinzidenz der Gegensätze von Leichtem und Schwerem, S. 257-258). Er behauptet, dass insbesondere von *Idiota de mente* ein „Schub neuer Motive“ ausgehe, ja er hält den mittleren Laiendialog sogar für einen „Schlüsseltext“ und für eines der „vier Hauptwerke“ des Kusaners (vgl. ebd., S. 273 u. 288).

²⁶⁰ Vgl. *Idiota de sapientia* II, n. 31, Z. 24-28 u. n. 32, Z. 6-8.

²⁶¹ *Idiota de mente*, c. 1, n. 52, Z. 1-3: *Certe dei donum esse necesse est idiotas clarius fide attingere quam philosophos (philosophus? A. d. V.) ratione. Nam tu nosti, quanta inquisitione opus habet mentis immortalitatem ratione pertractans, ...*

²⁶² *Idiota de sapientia* II, n. 32, Z. 1. Hier wird allerdings *stupere* verwendet [„stutzen“, „(an-) staunen“; *stupidus* hier i. S. v. „verblüfft“] und nicht *admirari*.

Philosophie als diesen“.²⁶³ Schon im zweiten Teil von *De coniecturis* wird die Bedeutung des Staunens erwähnt, ohne allerdings als zentrales Thema hervorgehoben zu werden: „Denn aus dem Samen des Staunens erhebt sich der verständige Baum und trägt die Früchte, die dem Staunen ähnlich sind und durch das entstandene Staunen bringt der verständige Baum den ähnlichen Baum des Verstandes hervor. Ebenso entsteht aus dem samenhaften Ursprung des Aufweisens der vernunfthafte Baum, der aus sich samenhafte Ursprünge wachsen lässt, vermittels derer sich wiederum ein vernunfthafter Baum erhebt.“²⁶⁴ Im früheren Werk fehlt an dieser Stelle der Übergang, wie genau aus dem Staunen rationale Überlegung hervorgehen und daraus wiederum intellektuale Einsicht werden kann. Im späteren Werk *Idiota de mente* hingegen wird am Beispiel des staunenden Peripatetikers auf der Brücke exemplarisch vorgeführt, dass das Staunen den Beginn der geistigen Aufstiegsbewegung kennzeichnet: von der Ver- bzw. Bewunderung der sinnlich wahrgenommenen Dinge über rationale Überlegung, wie etwa das Fragenstellen und Antwortensuchen, bis hin zu den höchsten intellektualen Einsichten des menschlichen Geistes. Die Belehrungen des Laien stellen dabei eine Hilfestellung für die Umkehr des Geistes zu seinem Ursprung dar.

Auffällig ist, dass Cusanus bereits im zweiten Teil von *De coniecturis* einen Wandel in der Perspektive bei der Darstellung seiner Inhalte vornimmt. Wurde der Kosmos in *De coniecturis* I noch „von oben nach unten“, d. h. ausgehend von der *mens ipsa* über die göttliche All-Einheit zur *regio* des menschlichen Intellektes, von dort zur Ebene der Ratio und anschließend zur sinnlichen Wahrnehmung absteigend entwickelt, wird nun, mit dem Staunen als Anfang allen Philosophierens, ein entgegengesetzter Blickwinkel eingenommen: Quasi „von unten nach oben“ also wird jetzt, mit der sinnlichen Wahrnehmung beginnend und über den Verstand zur Vernunft aufsteigend bis heran an die Grenzen des dem Menschen Zugänglichen, das betrachtet, was die Voraussetzung für das Erkennen überhaupt ist: Gott bzw. die *mens divina*.

In gewisser Hinsicht vergleichbar stellt auch Aristoteles im ersten Buch seiner „Metaphysik“ den Weg der Erkenntnis aufsteigend in verschiedenen „Stufen des Wissens“ dar. Er nennt die Kennzeichen des Weisen, die dem cusanischen Laien eigen sind, obwohl dieser nur

²⁶³ Platon, *Theaitetos*, 155 d in: „Sämtliche Werke“, Bd. 3. Rowohlt, Hamburg 2004.

²⁶⁴ *De coniecturis* II, c. 7, n. 111, Z. 17-22. In der Übersetzung von Dupré, S. 122-125 (Herder): *Nam de semine admirationis exoritur arbor rationalis, quae fructus admirationi similes parit, atque rationalis ipsa arbor per elicitam admirationem similem erigit rationis arborem. Ita quidem ex seminali demonstrationis principio intellectualis [progredditur] arbor, ex se principia seminalia exserens, per quae intellectualis iterum arbor ascendit.*

ein einfacher Handwerker ist, und sagt anschließend von den „frühen Philosophen“, dass sie sich zuerst „wunderten“, und auf diese Weise „haben die Menschen zuerst wie jetzt noch zu philosophieren begonnen“.²⁶⁵ Es ist wohl kein Zufall, dass Nikolaus den mittleren Laiendialog mit dem Staunen beginnen lässt, welches angeblich von allen Denkern als der Anfang des Philosophierens bestimmt wurde – ist es doch ein Peripatetiker, den der Löffelschnitzer in den zentralen Streitfragen der unterschiedlichen Schultraditionen seiner Zeit so belehrt, dass sich die Antworten beider nach dem cusanischen Verständnis von christlicher Einheit im Glauben harmonisch zusammenfügen.

Dabei initiiert in der vorliegenden Schrift zunächst das Staunen über die vielfältigen Erscheinungen als Manifestationen des zweiten Prinzips der Differenz, die Aufstiegsbewegung des menschlichen Geistes. Dann aber sind es insbesondere das Erstaunen und die Verwunderung über die Unendlichkeit des absoluten Einen als ein annäherndes Erfassen des ersten Prinzips von Einheit, Gleichheit und Verknüpfung bzw. als die Einsicht des menschlichen Geistes in seine Unsterblichkeit, welche die *mens humana* bewegen: „Die angeborene Frömmigkeit, die diese unzählbare Volksmenge in diesem Jahr nach Rom herbeigeführt und dich, den Philosophen, in heftiges Staunen versetzt hat“, sagt der Laie gegen Ende des Dialoges zum Peripatetiker, „und die [angeborene Frömmigkeit, welche, A. d. V.] immer in der Welt in Verschiedenheit der Weisen sichtbar geworden ist, zeigt, daß uns von Natur die Unsterblichkeit unseres Geistes eingegeben ist“.²⁶⁶

Einleitend stellt der Redner fest: „Das Staunen scheint der Ansporn aller zu sein, die irgendeine Sache zu wissen suchen. Daher vermute ich, da du [der Philosoph, A. d. V.] unter den Gelehrten außerordentlichen Ruf genießt, daß es ein besonders großes Staunen ist, das dich so sehr in Unruhe hält.“²⁶⁷ Und gerade diese durch das Staunen hervorgerufene Unruhe ist es, welche die Aufstiegsbewegung des menschlichen Geistes vorantreibt. Angedeutet wird hier

²⁶⁵ Vgl. Aristoteles, „Metaphysik“, ab 981 b; hier insbes. 982 b 12 f. Dem Handwerker wird innerhalb der aristotelischen Stufen des Wissens ein niederer Rang zugewiesen. Er sei angeblich nur in der Lage, Erfahrungswissen zu erlangen und aus Gewohnheit Dinge durch Wiederholung hervorzubringen. Hintergründe und Erklärungszusammenhänge kennt der aristotelische Handwerker nicht. Das kann natürlich für den cusanischen Laien nicht gelten. Es sind, nach Aristoteles, der leitende Künstler und der Wissenschaftler, welche die Ursachen und Wirkungsgefüge hinter den spezifischen Erscheinungen kennen und diese auch erklären und lehren können. Der aristotelische Philosoph, der Metaphysik betreibt, kennt selbst noch die Ursachen für diese Ursachen, was wiederum für den Peripatetiker aus *Idiota de mente* nicht gilt. Darf in der cusanischen Anordnung der Figuren ein „spöttischer Seitenhieb“ gegen die aristotelisch geprägten Philosophen des Mittelalters gesehen werden?

²⁶⁶ *Idiota de mente*, c. 15, n. 159, Z. 6-9: *Connata religio, quae hunc innumerabilem populum in hoc anno Romam et te philosophum in vehementem admirationem adduxit, quae semper in mundo in modorum diversitate apparuit, nobis esse naturaliter inditam nostrae mentis immortalitatem ostendit, ...*

²⁶⁷ *Idiota de mente*, c. 1, n. 51, Z. 12-15: *Admiratio stimulus videtur esse ...*

das vermeintliche Paradoxon einer Bewegung des Geistes hin zur Ruhe, eine Bewegung also, die sich selbst in sich selbst immer weiter zurücknimmt, bis sie die unberührbare Ewigkeit und Unwandelbarkeit des göttlichen Geistes „auf nicht berührbare Weise berührt“.²⁶⁸

Menzel-Rogner, Übersetzerin von *Idiota de mente*, ist allerdings nicht der Ansicht, dass in dem von ihr übersetzten Dialog das Staunen den Anfang des Philosophierens darstelle. Vielmehr hält sie das Staunen des Peripatetikers für „das Ende der Philosophie“, welche hier an die Grenzen zur Theologie stoße und somit für den Beginn des Glaubens stehe.²⁶⁹ – Wie dem auch sei, nie ist das Staunen intentional, sondern spontan, und es steht darüber hinaus immer in Verbindung mit dem Nichtwissen: einmal vor dem zweiten Prinzip der Vielheit und Differenz und dann vor der unfassbaren, absoluten Identität als ein überwältigendes Erleben des Göttlichen. Ersteres, das Staunen ob der Vielheit, verweist dabei bereits auf die Fähigkeit zum Staunen vor dem Einheitshorizont der Unendlichkeit. Letzteres könnte den Übergang zum Glauben oder auch zur mystischen All-Einheitserfahrung markieren.²⁷⁰

Die zwei unterschiedlichen „Modi“, „Formen“ oder „Stufen des Staunens“ vollziehen sich – wenn man das oben Erläuterte annehmen kann – vor den zwei Prinzipien von Identität und Differenz. Dies vermittelt Nikolaus dem Leser auf rationale, wenn nun auch im Dialog auf anschaulichere Weise. Es handelt sich um den Weg des Staunens über die sinnenfälligen Dinge, über die Reflektionen des Verstandes und die Mutmaßungen des Intellekts bis zum „nach-“ oder „über-rationalen“ Staunen aufgrund der Einsicht der *mens humana* in die Ewigkeit und Vollkommenheit des göttlichen Geistes, der trotz dieser tiefen Erkenntnis seine Rätselhaftigkeit für den Menschen nicht verliert.

Über diese Art der intellektualen Erfahrung liest man in Büchern nur sehr wenig. „*Ignoro scripturas*“, ruft daher der Laie aus und behauptet, nichts gelesen zu haben und in keiner

²⁶⁸ Eine Formulierung des Laien in *Idiota de sapientia*, n. 7, Z. 17-19: *Summa sapientia est haec, ut scias quomodo in similitudine iam dicta attingitur inattingibile inattingibiliter*. „Die höchste Weisheit ist die, zu wissen, daß in dem vorgetragenen Gleichnis das Unberührbare auf nicht berührende Weise berührt wird.“ Die Übersetzung folgt hier und im Folgenden der von Renate Steiger in der Meiner-Ausgabe von *Idiota de mente*.

²⁶⁹ Vgl. Hildegund Menzel-Rogner, Einführung. In: Nikolaus von Cues, „Der Laie über den Geist“, S. LIX.

²⁷⁰ Vgl. z. B. Albert, „Einführung in die philosophische Mystik“, S. 4 zur *unio mystica* selbst; S. 24 als Gegensatz zum rationalen Denken; S. 31 zum Streben nach Ruhe; S. 33 zum Staunen als Anfang der Erkenntnissuche und zum Staunen über die Rätselhaftigkeit bei der philosophischen Letzterkenntnis; S. 116-117 zur *visio intellectualis* als überbegriffliches, koinzidentales Denken; S. 165-166 zur „Nóesis“ als Überwindung der Subjekt-Objekt-Trennung und „Vernunftinsicht“.

Form unterrichtet worden zu sein. „Ich kenne die Schriften nicht“,²⁷¹ entgegnet er, wenn die verblüfften Dialogpartner ihn darauf hinweisen, dass sich die von ihm dargelegten Positionen in den Werken von Platon, Aristoteles, Boethius, Pythagoras, Hermes Trismegistus oder Philon wiederfinden lassen.²⁷² Darüber hinaus tauchen in *Idiota de mente* Passagen mit inhaltlichen Parallelen zu den Aussagen von Proklos, Thierry von Chartres, Meister Eckhart, Augustinus, Bonaventura, Thomas von Aquin, Albertus Magnus, Averroes, Cicero, Seneca und anderen Denkern auf, die aber allesamt nicht namentlich erwähnt werden. Angeblich also hat der einfache, aber bewundernswerte Laie, „ein ungemein spekulativer Mann“,²⁷³ wie der Philosoph feststellt, all seine Ansichten durch Introspektion und Geistforschung erworben. Er will alle Aussagen zur Weisheit, zur Unsterblichkeit des Geistes und zum Erkenntnisgewinn durch Wiegen, Messen und Vergleichen ausschließlich durch selbstständige Reflektion und nicht aus Büchern oder gar durch eine universitäre Ausbildung erlangt haben.

Hierin weist der bescheidene Handwerker Parallelen zum platonischen Sokrates auf.²⁷⁴ Es scheint, als ob der vermeintlich ungebildete Löffelschnitzer, der ein Wissen um sein eigenes Unwissen bzw. ein Wissen um die Nicht-Wissbarkeit der letzten Dinge besitzt, den zunächst hochmütigen Redner so belehrt, als ob es sich um einen „Sophisten des 15. Jahrhunderts“ handelte.²⁷⁵ Selbst-Denken statt blind den Autoritäten zu folgen, wäre somit eine der Botschaften des vorliegenden Textes. In letzter Instanz aber ist es Nikolaus von Kues selbst, der sich hinter der „sokratischen Maske“ des demütigen Löffelschnitzers verbirgt. Dies bewegt Flasch dazu, den Handwerker als einen „Selbstdenker“ zu bezeichnen, der seine Rolle als Ungebildeter nicht durchhalten kann und darum nur ein „Schein-Laie“ ist.²⁷⁶

²⁷¹ *Idiota de mente*, c. 14, n. 151 u. n. 152, Z. 1: In diesem konkreten Fall sind es die Schriften von Cicero, die der Laie angeblich nicht kennt. Vgl. auch Flasch, „Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung“, S. 287.

²⁷² Vgl. z. B. *Idiota de mente*, c. 2, n. 66, Z. 20 (an dieser Stelle erfolgt ein Verweis auf die Peripatetiker und die Akademiker); c. 3, n. 69, Z. 6 (zu den Worten von Trismegistus); ab c. 4, n. 77 ff. (zu Aristoteles' und Platons Ansichten über den Geist); c. 5, n. 80, Z. 2 (zum Leib-Seele-Dualismus bei Pythagoras und den Platonikern); c. 5, n. 83, Z. 1-2 (eine Annäherung an die Meinung „des weisen Philo“); c. 6, n. 95, Z. 1-2 (zu Zahl und Proportion bei den Pythagoreern, den Platonikern und bei Severinus Boethius); c. 7, n. 97, Z. 7 (zum Geistbegriff bei Platonikern und Peripatetikern); c. 9, n. 118, Z. 1 u. c. 10, n. 126, Z. 6 (geometrische Überlegungen zum Punkt sowie zu Vielheit und Größe bei Boethius); c. 13, n. 145, Z. 7 (zum Ineinsfall von Platons Weltseele und Aristoteles' Naturbegriff in Gott). Vgl. dazu auch Flasch, „Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung“, S. 274 oder 290-291 u. 295.

²⁷³ *Idiota de mente*, c. 15, n. 160, Z. 11-12: *viro admodum theorico*.

²⁷⁴ „Die Persönlichkeit des *idioti* hat doch ihre Wurzeln bei Platon und Sokrates“ (vgl. Diskussion im Anschluss an den Vortrag von Kazuhiko Yamaki, „Die cusanische Weisheitskonzeption im Vergleich zur ostasiatischen Weisheitstradition“, S. 275).

²⁷⁵ Vgl. *Idiota de mente*, c. 1, n. 55, Z. 4 - n. 56, Z. 1 u. Flasch, „Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung“, S. 255.

²⁷⁶ Vgl. Flasch, „Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung“, S. 253 u. 265 – Ist es erlaubt, so wie man die Glaubwürdigkeit des ungebildeten Laien in *Idiota de mente* bezweifeln kann, auch die Glaubwürdigkeit

Das erste Bild aber, das Cusanus im vorliegenden Dialog zur Einführung zeichnet, ist nicht das des löffelschnitzenden Laien, sondern das des Peripatetikers auf der Brücke.²⁷⁷ Darf die Brücke, welche eine Verbindung zwischen zwei einander gegenüberliegenden Flussufern darstellt, als Symbol für das „Hinüber-Schreiten“ im Sinne einer Transzendenz verstanden werden, welche den Peripatetikern unzugänglich bleibt, da Aristoteles, Cusanus zufolge, das Prinzip der Verknüpfung nicht kannte? Schließlich habe Aristoteles neben dem Stoff- und dem Formprinzip das dritte Prinzip der Stoff-Form-Verbindung gefehlt. Diese Ansicht übernimmt Cusanus von Proklos.²⁷⁸

Die Zusammenführung der mittelalterlich-aristotelischen und der neuplatonischen Denktraditionen sowie die Koinzidenz von Gelehrsamkeit und Laienfrömmigkeit sind auf jeden Fall erklärte Ziele der vorliegenden Schrift und bilden damit den Versuch eines „Brückenschlages“ zwischen den widerstreitenden Schulpositionen: einer überwiegend aristotelisch geprägten Philosophie, die vorrangig vor dem Vielheitshorizont und auf der Ebene der trennenden Ratio betrieben wird, dem christlichen Glauben an den einen Gott, dessen Ebenbild der menschliche Geist ist, und der neuplatonischen Einheitsmetaphysik auf der Ebene des Intellekts. Die Brücke wäre dann – wie von Flasch postuliert – ein symbolischer Ort.²⁷⁹

Der Philosoph auf der Brücke jedenfalls – ganz Humanist des Renaissance-Zeitalters – ist weit gereist und auf der Suche nach Schriften zum unsterblichen Geist und seiner Verbundenheit mit Gott. Nachdem also in *Idiota de sapientia* Gott als „absoluter Begriff“, als *conceptus absolutus*, bestimmt wurde, sucht der Peripatetiker in *Idiota de mente* nun nach dem „Konzept“ bzw. nach dem richtigen „Begriff“ vom Geist.²⁸⁰ Angeblich sollen sich antike Werke in einem der *mens* geweihten Tempel befinden.²⁸¹ Der Denker war selbst bisher noch nicht in der Lage, das Gesuchte „vollkommen und mit hellem Verstand“ so zu berühren, „wie

des Kusaners in der Rolle des „Erfahrungswissenschaftlers“ beim Wiegen und Messen in *Idiota de staticis experimentis* zu bezweifeln – so wie es Menzel-Rogner in der Einleitung zu „Der Laie über Versuche mit der Waage“ tut? (siehe ebd., S. 7).

²⁷⁷ Vgl. *Idiota de mente*, c. 1, n. 51.

²⁷⁸ Vgl. Flasch, „Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung“, S. 316-317: Bei Aristoteles fehlt der *nexus*, das 3. Prinzip der „tätigen Geist-Substanz“.

²⁷⁹ Falls es sich aber tatsächlich um die „Engelsbrücke“ in Rom handeln sollte, wäre vielleicht auch der Hinweis auf den sokratischen „Daimon“ oder auf die Engel als die christlichen Mittler zwischen den irdischen und den göttlichen Dingen erlaubt.

²⁸⁰ Vgl. Flasch, „Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung“, S. 275.

²⁸¹ Vgl. *Idiota de mente*, c. 1, n. 52, Z. 8-11 und n. 53, Z. 3-9; vgl. auch Flasch, „Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung“, S. 271-272.

dieses unwissende Volk mit dem Glauben“²⁸² und auch der Gelehrte muss ihn enttäuschen: Nach den zahlreichen Verwüstungen, die Rom in den letzten Jahrhunderten erfahren hatte, dürfte es in diesem Tempel wohl keine Bücher mehr geben. Stattdessen bietet der Redner die Vermittlung des Gespräches mit dem Laien an, der gerade in der Nähe des Tempels der *Aeternitas* in einem kleinen unterirdischen Raum aus einem Stück Holz einen Löffel schnitzt. „Ich schäme mich, Laie“, sagt der reiche Redner zum einfachen Löffelschnitzer, „daß der sehr bedeutende Philosoph hier dich mit diesen schlichten Arbeiten beschäftigt antrifft; er wird nicht glauben, daß er von dir irgendwelche tieferen Betrachtungen zu hören bekommt.“²⁸³

Das Hinabsteigen in das dunkle Kellergewölbe²⁸⁴ zu den tieferen und zugleich höheren Betrachtungen (*alterior*) und eine Vielzahl weiterer Anspielungen zu Auf- und Abstieg, Höhe und Tiefe, Licht und Dunkelheit verweisen wohl nicht zufällig auf das platonische Höhlengleichnis. „*Ad alta properas, idiota!*“²⁸⁵ ruft der Philosoph aus, und gegen Ende des Dialoges steigen die drei zum Marktplatz des *Forum Romanum* hinauf²⁸⁶ – „nachdem durch den Glanz der Sonne der Tag begonnen hat“²⁸⁷. Es scheint offensichtlich, dass die Sonne hier die *bonitas absoluta*,²⁸⁸ „den Urgrund des Seins“, „das absolute Eine“, den „Ursprung“ von „Erkennbarkeit“ und „Erkenntniskraft“ sowie „das höchste Prinzip der Platonischen Philosophie“ symbolisiert.²⁸⁹ – Der Laie verabschiedet sich vom Philosophen mit den Worten, dass „es doch einiges“ war, „was dir vielleicht irgendeine Hilfe bieten kann, zu Höherem zu gelangen“.²⁹⁰ Die Nacht rückt heran und der „fremde Philosoph“ bekundet, dass er seinen „glücklichsten Tag“ erlebt habe,²⁹¹ denn durch das Gespräch wurden „unsere Geister“ „in wunderbarer Sehnsucht“ „in Bewegung gesetzt“, zur „seligen Schau des ewigen Geistes“,²⁹² und der Peripateti-

²⁸² *Idiota de mente*, c. 1, n. 52, Z. 8-13 u. n. 53, Z. 1-3.

²⁸³ *Idiota de mente*, c. 1, n. 53-54.

²⁸⁴ Vgl. *Idiota de mente*, c. 1, n. 54, Z. 2-3: *in subterraneum [...] descenderent*.

²⁸⁵ *Idiota de mente*, c. 2, n. 59, Z. 1: „Hoch hinaus [bzw. tief voran, A. d. V.] eilst du, Laie!“ . Gespielt wird mit der Doppelbedeutung von *altus* als „hoch“ und „erhaben“ einerseits und als „tief“ und „geheimnisvoll“ andererseits. Vgl. zur Koinzidenz von „praktischer Erdzugewandtheit“ und „spekulativer Höhe“ auch Schwaetzer, „Cusanische Bildung“, S. 65.

²⁸⁶ Auf die Bedeutung der Orte im Zusammenhang mit dem Thema der Bildung verweisen auch die III. Kueser Gespräche und führen als Beleg den mittleren Laiendialog an, der „im Trubel der Menschenmenge“ auf der Tiber-Brücke beginnt und seine eigentlichen Aussagen dann an einem anderen Ort, nämlich in einem „geschützten Raum“, entwickelt. Vgl. III. Kueser Gespräche, „Bildung. Das Erbe des Nikolaus von Kues“, S. 55. Siehe insbes. Schwaetzer, „Cusanische Bildung“, S. 63-64.

²⁸⁷ *Idiota de mente*, c. 15, n. 159, Z. 4-5.

²⁸⁸ Vgl. *Idiota de mente*, c. 15, n. 159, Z. 2.

²⁸⁹ Vgl. Halfwassen zu „Platons Höhlengleichnis“, S. 34 u. 39.

²⁹⁰ *Idiota de mente*, c. 15, n. 160, Z. 1-4: *ad altiora*.

²⁹¹ *Idiota de mente*, c. 9, n. 116, Z. 7 und n. 160, Z. 9-10.

²⁹² *Idiota de mente*, c. 15, n. 160, Z. 11-14.

ker sei durch die Belehrungen des Laien hinsichtlich der Unsterblichkeit des Geistes in vielen Fragen weitergekommen.²⁹³

II. 2 Das Lehrgespräch zwischen dem Peripatetiker und dem gläubigen Laien als Versuch der Überwindung des Schul- und Universalienstreites

„Und nachdem sie im Dreieck Schemel aufgestellt und sich alle drei der Reihe nach hingesetzt hatten“,²⁹⁴ beginnt der Dialog zwischen dem Laien und dem Philosophen, an welchem der Orator aus *Idiota de sapientia* und *De staticis experimentis* zwar teilnimmt, aber in den er kaum eingreift. Nun belehrt der Löffelschnitzer den Peripatetiker hinsichtlich der Erkenntnis des Geistes in seine unsterbliche Natur.

„Aristoteles sagte, unserem Geist oder unserer Seele sei kein Begriff anerschaffen, weil er sie [mit? A. d. V.] einer unbeschriebenen Tafel [*tabula rasa*] verglich. Plato dagegen sagte, die Begriffe seien ihr anerschaffen, aber die Seele habe sie infolge der Last des Leibes vergessen.“ Nun möchte der Peripatetiker vom Handwerker wissen: „Was hältst du hierin für wahr?“²⁹⁵ – Der Schulstreit entzündet sich an den alten Fragen: Woher kommen die Ideen und wie gelangen die Begriffe in den menschlichen Geist? Was ist die wahre Natur der Dinge? Wo befindet sich ihr Wesen, die *quiditas*? Liegt sie unabhängig und abgelöst in den platonischen Ideen, in den göttlichen Urbildern (*exemplaria*)? Welcher ontologische Status kommt den *genera*, den Gattungen oder Allgemeinbegriffen zu? Existieren sie unabhängig von ihren Ausfaltungen in die Bilder und Abbilder? Besitzt der Mensch ein angeborenes Ideenwissen, oder nimmt alle Erkenntnis ihren Anfang mit den Inhalten der Sinneswahrnehmungen?

Die Beantwortung dieser Fragen, sein epistemologisches und edukatives Anliegen, verknüpft Nikolaus mit dem Bemühen, den jahrhundertealten Schulstreit zwischen den Nominalisten in aristotelischer Denktradition, den mittelalterlichen Peripatetikern einerseits und den „Begriffsrealisten“ und Neu-Platonikern andererseits, zu schlichten. Auf die zentralen Streitfragen soll eine einheitliche, alle Positionen zufriedenstellende Antwort gefunden werden. Hierbei handelt es sich natürlich um eine recht allgemein gehaltene und bisweilen stark vereinfachte Einteilung der verschiedenen mittelalterlichen Schulen und der frühneuzeitlichen heterogenen

²⁹³ Vgl. *Idiota de mente*, c. 15 n. 156 u. 159.

²⁹⁴ *Idiota de mente*, c. 1, n. 56, Z. 4.

²⁹⁵ *Idiota de mente*, c. 4, n. 77, Z. 1-4.

Denktraditionen in zwei einander gegenübergestellte Gruppen, die von Nikolaus nicht näher differenziert werden. Im Laiendialog wird jedenfalls inhaltlich zum Teil stark verallgemeinernd nur von „Platon und Aristoteles“, „den Platonikern“ oder „Akademikern“ und „den Peripatetikern“ gesprochen.²⁹⁶ Es handelt sich dabei nicht um eine detaillierte Auseinandersetzung mit den antiken Schriften selbst, sondern vielmehr um Bezugnahmen auf die indirekt vermittelten und christlich überformten Aussagen gemäß ihrem mittelalterlichen Verständnis. Die unterschiedlichen Denkrichtungen werden nur grob unterschieden. Nikolaus lässt seinen Laien die Position der Nominalisten kritisieren und eine „anti-nominalistische“ Grundhaltung vertreten. – Vielleicht darf ja schon die enge Verbindung von Glaube und Vernunft, die Cusanus im Laien zusammenkommen lässt und welche der nominalistischen Trennung von Theologie und Philosophie widerspricht, als ein anti-nominalistischer Standpunkt interpretiert werden.²⁹⁷

Wie sich die Überwindung des Schul- und Universalienstreites (vielleicht) vollziehen kann, führt der Laie am Beispiel seiner Theorie des Benennens vor. Flasch bezeichnet sie als „Vokabeltheorie“ und verweist auf die Parallelen zum platonischen Dialog *Kratylos*, in dem sich ebenfalls zeigt, dass die Bezeichnungen der Dinge deren Wesen nicht treffen bzw. dass ‚Gegenstände benennen‘ und ‚über Ideenwissen verfügen‘ zwei grundverschiedene Fertigkeiten darstellen.²⁹⁸

Gesucht wird der „natürliche Name“ (*vocabulum naturale* oder *naturali nomine*).²⁹⁹ Als „passender [präziser, A. d. V.] Name“ leite sich dieser vom Ewigen her³⁰⁰ und entspreche

²⁹⁶ Vgl. z. B. *Idiota de mente*, c. 7, n. 97, Z. 6-7: *Nam talibus dicendi modis Platonici et Peripatetici utuntur*. Oder ebd., c. 2, n. 66, Z. 19-20: *Mirabiliter omnes omnium tangis philosophorum sectas, Peripateticorum et Academicorum*.

²⁹⁷ Vgl. Halfwassen, „Nikolaus von Kues“, in: „Denker des Christentums“, S. 67-70. Unter Verweis auf die Schrift *De apice theoriae* stellt Halfwassen heraus, dass sich das Denken des Kusaners „ausdrücklich als Alternative versteht zu den scholastischen Auslegungen des Christentums im Thomismus wie im Nominalismus“ (ebd., S. 70).

²⁹⁸ Vgl. Flasch, „Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung“, ab S. 308 ff. Cusanus' Ziel scheint „platonisch motiviert“ zu sein. – Wie Platon im Dialog *Kratylos* stellt auch Nikolaus am Anfang von *Idiota de mente* zwei konkurrierende Theorien für das Beilegen von Namen vor. Bei Platon war es einerseits die Position, „jegliches Ding habe sein von Natur ihm zukommende richtige Benennung“, vertreten von Kratylos, und so gebe es eine „natürliche Richtigkeit der Wörter“ (vgl. *Kratylos*, 383a - 384d; insbes. 383a-b). Die Sophisten hingegen vertreten die Ansicht, dass die Bezeichnungen aus Gewohnheit und Übereinkunft stammen. Die Ähnlichkeiten zu den Aussagen des Kusaners scheinen offensichtlich: Es gibt einerseits die „natürlichen Namen“, welche das Wesen der bezeichneten Sache erfassen und angemessen wiedergeben (auch wenn diese Bezeichnungen dem Menschen nicht vollständig bekannt sind), und es gibt andererseits für die einzelnen zu bezeichnenden Gegenstände die bisweilen recht willkürlich anmutenden Verstandesnamen, welche die *quiditas* nicht berühren.

²⁹⁹ Vgl. *Idiota de mente*, c. 2, n. 58, Z. 1 und ebd., n. 64, Z. 5-6.

³⁰⁰ *Idiota de mente*, c. 2, n. 58, Z. 8-9.

wohl am ehesten dem *conceptus* im Intellekt. Cusanus verwendet dabei unterschiedliche Bezeichnungen für die deutsche Übersetzung „Begriff“. In verschiedenen Zusammenhängen tauchen absteigend in ihrer Bedeutung die Wörter *conceptus*, *notio*, *vocabulum* und *nomen* auf.³⁰¹ Erstgenanntes ist der Ratio unbekannt, und die vom Verstand willkürlich beigelegten Bezeichnungen (*vocabuli* und *nomen*) treffen das Wesen der Dinge entweder gar nicht oder nur „mehr oder weniger“, wie auch jede erscheinende und zu bezeichnende Sache immer einem „Mehr oder Minder“ unterliegt. Die *notiones*, vielleicht verstanden als die am ehesten zutreffenden Bezeichnungen der Ratio, nehmen eine Zwischenstellung ein. Generell aber gilt, dass die Namen „durch eine Bewegung des Verstandes beigelegt“ sind³⁰² und sich diese immer „auf die Dinge [beziehen], die unter die Sinne fallen, deren Unterscheidung, Übereinstimmung und Verschiedenheit der Verstand bewirkt, so daß nichts im Verstand ist, was nicht zuvor im Sinn war.“³⁰³ Diese „Begriffe“ aber sind arbiträr und berühren die *quiditas* nicht. Die Ratio operiert trennend und begrenzend. Sie bestimmt und benennt, erreicht aber, weil sie dem Endlichen, dem Sinnhaften und dem Relativen verhaftet ist, die Ewigkeit, die Unendlichkeit und die absolute Einfachheit nicht.³⁰⁴ Das begriffliche Erkennen des Verstandes ist des Weiteren nur im zeitlichen Nacheinander und in der Vielheit möglich.³⁰⁵ Im Idealfall aber, so erklärt der Laie dem Peripatetiker, bestimmt die „Form“ den Namen für die zu bezeichnende „Materie“.³⁰⁶

Der letzte Teil der obigen Aussage „*ut nihil sit in ratione, quod prius non fuit in sensu*“, „daß nichts im Verstand ist, was nicht zuvor im Sinn war“, klingt wie ein „Vorläufer“ der Aussage von John Locke aus dem 17. Jahrhundert: „*Nihil est in intellectu, quod non ante fuerit in*

³⁰¹ *Vocabulum*, die „Bezeichnung“, die „Benennung“, der „Name“ sind diejenigen wenig oder gar nicht zutreffenden Termini, die der Verstand willkürlich beilegt. Sie stehen im Gegensatz zu *conceptus*, dem „Begriff“ im Sinne von das „Wesen“ oder die „Natur“ einer Sache berührend, etwas, das nur der Intellekt zu schauen vermag, denn er bewegt sich hin zum *conceptus absolutus*, d. i. Gott. *Vocabulum naturale* ebenso wie *notionaliter* (von *notio*, ebenfalls der „Begriff“, aber i. S. v. Kenntnis von einer Sache haben) scheinen Bezeichnungen zu sein, die Cusanus nicht eindeutig den unterschiedlichen menschlichen Vermögen (Ratio, Intellekt) zuordnet bzw. die den Übergang von einer geistigen Instanz zur nächsten umschreiben sollen. *Nomen* oder *verbum ineffabile* und *nomen praecisum*, der „unaussprechliche“ und der „genaue Name“ wiederum, verweisen je nach Kontext auf „eine unendliche Kraft, die wir Gott nennen“ (*Idiota de mente*, c. 2, n. 68). Hier sind also einerseits die Verwendung der cusanischen Bezeichnungen und andererseits die Übersetzungen nicht immer ganz eindeutig.

³⁰² *Idiota de mente*, c. 2, n. 58, Z. 13-14.

³⁰³ *Idiota de mente*, c. 2, n. 64, Z. 5-11: ... *sed vocabulum naturale post formae adventum in omnibus variis nominibus per quascumque nationes varie impositis relucet. Impositio igitur vocabuli fit motu rationis. Nam motus rationis est circa res, quae sub sensu cadunt, quarum discretionem, concordantiam et differentiam ratio facit, ut nihil sit in ratione, quod prius non fuit in sensu.*

³⁰⁴ Vgl. z. B. *Idiota de mente*, c. 2, n. 128. Siehe dazu auch Flasch, „Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung“, S. 311-312: Die Ratio besitzt eine „Abschließungstendenz“ und verweist auf den *terminus* – verstanden als „Grenze“. Benennen ist folglich ein endlicher, da begrenzender Akt.

³⁰⁵ Vgl. z. B. *Idiota de mente*, c. 11, n. 129, Z. 14-22 und ebd., n. 133, Z. 16-23.

³⁰⁶ Vgl. *Idiota de mente*, c. 2, n. 59, Z. 2-9.

sensu“. „Nichts ist im Verstande [Intellekt], was nicht zuvor im Sinneswahrnehmen gewesen wäre.“³⁰⁷ Allerdings ist Cusanus weit davon entfernt, Empiriker zu sein, auch wenn einige Interpreten unter Verweis auf *Idiota de staticis experimentis* das gerne andeuten möchten.³⁰⁸

Die Urbilder, erläutert der Laie am Beispiel der Idee der Löffelheit, liegen im Geist. Als „Stamm-begriffe“, wie Flasch sie nennt,³⁰⁹ befinden sie sich im Intellekt, allerdings nur, weil die *mens humana* Bild (*imago*) der ewigen, unendlichen, göttlichen *mens* ist,³¹⁰ und nicht, weil das menschliche Abstraktionsvermögen aus Sinnesdaten Allgemeinbegriffe gebildet hätte. Die Möglichkeit angeborener Ideen schließt Locke aus, für Cusanus hingegen sind die angeborenen Kräfte, Stamm-begriffe und Fertigkeiten der *mens humana*, welche sich aus ihrer Gottesebenbildlichkeit ergeben, die Voraussetzung für die menschliche Erkenntnis überhaupt.

Während Cusanus die ungeordnete Vielheit der wahrgenommenen Sinneseindrücke als verwirrend, dunkel, konfus oder diffus bezeichnet, stellt der Verstand Ordnung her. Dazu aber braucht er die „Hinsichten“, welche er dem Intellekt als seiner Bedingung entnimmt. Die Stamm-begriffe des Intellekts erfüllen diese Voraussetzung. Gleichzeitig aber gilt, dass die Inhalte der sinnlichen Wahrnehmung für die Aufstiegsbewegung des Geistes erforderlich sind, da sie zum Staunen und Fragenstellen anregen. Hierin liegt die einheitsstiftende cusanische „Zwischenposition“ zwischen einem radikalen, rein-platonischen Begriffsrealismus und den verschiedenen nominalistischen Standpunkten.

„Wer also glaubt“, fährt der Laie fort, „daß nichts in die Vernunft fallen kann, was nicht in den Verstand fällt, der glaubt auch, daß nichts in der Vernunft sein kann, was nicht vorher im Sinn gewesen ist.“³¹¹ Für diejenigen aber, die das glauben, sind die Namen nur willkürliche Bezeichnungen, denen keinerlei höhere Bedeutung zukommt. „Und diese Art der Untersuchung ist dem Menschen angenehm, weil er dabei mittels der Bewegung des Verstandes von Punkt zu Punkt am Gegebenen fortschreitet. Der Besagte würde bestreiten, daß die Formen in sich und in ihrer Wahrheit gesondert bestehen, anders als sie als Verstandesdinge sind, und Urbilder und Ideen würde er für nichts erachten. Diejenigen aber, die zugeben, daß es in der Vernunft-einsicht des Geistes etwas gibt, daß nicht im Sinn und nicht im Verstand gewesen ist,

³⁰⁷ John Locke, „Versuch über den menschlichen Verstand“, S. 101 ff.

³⁰⁸ Vgl. z. B. Cusanus als „Technikphilosoph“ bei Fischer, S. 9-10 u. 275 ff.

³⁰⁹ Vgl. Flasch, „Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung“, S. 298.

³¹⁰ Vgl. *Idiota de mente*, c. 2, n. 62-63 sowie c. 4, n. 74.

³¹¹ *Idiota de mente*, c. 2, n. 65, Z. 4-7: *Quicumque igitur putat, nihil in intellectu cadere posse, quod non cadat in ratione, ille etiam putat nihil posse esse in intellectu, quod prius non fuit in sensu.*

nämlich die urbildliche und nicht mitteilbare Wahrheit der Formen, die in den Sinnendingen widerstrahlen, die sagen, daß die Urbilder von Natur aus den Sinnendingen vorangehen wie die Wahrheit dem <Bild>.³¹² Der letzte Teil dieser Aussage entspräche einem radikalen Begriffsrealismus in platonischer Denktradition.

Wer folglich beim Verstand stehen bleibt, so erklärt der Laie weiter, der bestreitet die Existenz von angeborenen Ideen,³¹³ Stammbegriffen und Prinzipien. Der Intellekt erfasst, im Gegensatz zur Ratio, vor dem Einheitshorizont die „Gattungen“, „Ideen“ und „Urbilder“ hinter der Welt der Einzelphänomene, wie sie uns in den Sinnen erscheinen. Die *ideas, formas, genera* und *exemplaria* bestehen unabhängig von ihren Abbildern.³¹⁴ Angesprochen werden dabei explizit auch die „zehn allgemeinen Gattungen“ aus der aristotelischen Metaphysik, die unabhängig von den Sinnesdingen existieren.³¹⁵

Der Laie erläutert dies am Beispiel der *humanitas*. Der „Ordnung der Natur“ zufolge geht die Idee der „Menschhaftigkeit“ den Namen tragenden Arten der einzelnen Menschen voraus.³¹⁶ Die Idee oder der Gattungsbegriff der Menschheit – da er unabhängig von seiner Ausfaltung in die erscheinenden Arten ist – bliebe auch bestehen, selbst wenn alle Menschen vernichtet würden. Nur die Bezeichnungen würden, wie alle Verstandesdinge, verschwinden, weil es niemanden mehr gäbe, der sie verwendete.³¹⁷ „Aber darum hört die Menschhaftigkeit nicht auf zu sein, durch die sie Menschen waren.“³¹⁸ „Daher besteht, wenn das Abbild zerstört ist, die Wahrheit in sich fort.“³¹⁹

Ein cusanischer Lösungsvorschlag zur Verbindung der unterschiedlichen Schulpositionen liegt im Herausstellen von zwei unterschiedlichen, aber miteinander „kompatiblen“ Betracht-

³¹² *Idiota de mente*, c. 2, n. 65, Z. 9-16: *Et haec inquisitio grata est homini, quia motu rationis discurrit. Hic negaret formas in se et in sua veritate separatas esse aliter quam ut sunt entia rationis, et exemplaria ac ideas nihili faceret. Qui vero in mentis intelligentia aliquid esse admittunt, quod non fuit in sensu nec in ratione, puta exemplarem et incommunicabilem veritatem formarum, quae in sensibilibus relucent, hi dicunt exemplaria natura praecedere sensibilia sicut veritas imaginem.* Oben und im Folgenden wird, wenn vom menschlichen Geist als Intellekt die Rede ist, *imago* nicht mehr mit „Abbild“, sondern mit „Bild“ übersetzt, um den höheren ontologischen Status des Bildes gegenüber dem Abbild als *explicatio* aus dem Intellekt auszudrücken.

³¹³ Vgl. dazu z. B. auch Flasch, „Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung“, S. 310-311.

³¹⁴ Vgl. *Idiota de mente*, c. 2, n. 65-67.

³¹⁵ Vgl. *Idiota de mente*, c. 11, n. 129, Z. 8.

³¹⁶ *Idiota de mente*, c. 2, n. 66, Z. 1-4: *Et ordinem dant talem, ut primo ordine naturae sit humanitas in se et ex se, scilicet absque praeiacenti materia, deinde homo per humanitatem, et quod ibi cadat sub vocabulo, deinde species in ratione.*

³¹⁷ *Idiota de mente*, c. 2, n. 66, Z. 4-7.

³¹⁸ *Idiota de mente*, c. 2, n. 66, Z. 7-10.

³¹⁹ *Idiota de mente*, c. 2, n. 66, Z. 10-11: *Unde imagine destructa manet in se veritas.*

tungsweisen: Während die scholastisch-mittelalterlichen Peripatetiker aufsteigend von den sinnlich wahrnehmbaren Abbildern versuchen, verknüpfend den Weg zur göttlichen Einheit über die Allgemeinbegriffe zu gehen, und gegebenenfalls an der *coincidentia oppositorum* scheitern, beschreiten die Platoniker oder Akademiker denselben Weg ausfaltend, also absteigend von der göttlichen All-Einheit bis zu den sinnlich erscheinenden Abbildern.³²⁰

Cusanus lässt den Philosophen im Laiendialog erläutern, dass „Aristoteles, wenn er die Kraft unserer Seele schildern will, beim Verstand beginnt und sagt, daß die Seele vom Verstand zur Wissenschaftlichkeit [*doctrina*] und von der Wissenschaft zur Vernünftigkeit [*intellectibilitas*] aufsteigt, Platon aber in entgegengesetzter Weise lehrt, indem er die Vernünftigkeit als Anfang setzt, und daß die Vernünftigkeit herabsinkt und Wissenschaft oder Einsicht [*doctrina seu intelligentia*] wird und die Einsicht herabsinkt und Verstand wird.“³²¹ Diesen Gedankengang wiederholt der Laie und stellt fest: „So scheint zwischen ihnen [Aristoteles und Platon, A. d. V.] ein Unterschied nur in der Weise der Betrachtung zu bestehen.“³²²

Es ist zu vermuten, dass Cusanus von „Ähnlichkeiten“ zwischen den *nous*-Konzepten bei Platon und Aristoteles ausgeht. Er nimmt vielleicht an, dass beide Denker vergleichbare Vorstellungen vom unsterblichen Geist hatten. Dazu muss er glauben, dass der „systematische Ort“, an dem sich das Wesen der Dinge befindet, für beide Denker identisch gewesen sei und dass sich der *nous*, die platonische Weltseele, die aristotelische „Natur“ und die cusanische *mens*-Konzeption annäherungsweise gleichsetzen ließen.³²³ Gemeinsame Kriterien besäßen dann wohl *substantia*, *ousia* und Geist.³²⁴ Denn auch Aristoteles hat in *De anima* III 5 ein „*nous*-Konzept“ als *ousia* entwickelt, dessen Wesen in der Tätigkeit (*energeia*) lag.³²⁵

Vielleicht bietet uns Cusanus hier eine „platonisierte *De anima*-Deutung“ bzw. eine „platonisierende Aristoteles-Interpretation“? Aristoteles selbst nimmt zumindest keinen „individuellen Geist“ oder menschlichen *nous* an. Die Seele ist an den Leib gebunden, individuell und sterblich. Auch Thomas kennt den individuellen Geist nur vermittelt über die christliche

³²⁰ Vgl. *Idiota de mente*, c. 14, n. 151-153.

³²¹ *Idiota de mente*, c. 14, n. 151, Z. 9-14.

³²² *Idiota de mente*, c. 14, n. 153, Z. 1-7.

³²³ Dies scheint Cusanus in *Idiota de mente*, c. 12, n. 142-143 und ebd., c. 13, n. 145-146 ausdrücken zu wollen. Vgl. auch Menzel-Rogner, „Der Laie über den Geist“, S. LII.

³²⁴ Vgl. *Idiota de mente* c. 14, n. 152. Vgl. auch Halfwassen zur „Substanz“ in: HWPh, Bd. 10, Sp. 504-508.

³²⁵ Vgl. Flasch, „Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung“, S. 317. Siehe Aristoteles, „Über die Seele“, III 5, S. 155.

Lehre, wie auch Averroes vom Einen nur ohne Individualität spricht. – Menzel-Rogner meint: „Cusanus gibt der idealistischen Umbildung des Aristoteles einen christlichen Sinn [...]“.³²⁶

Vor dem Einheitshorizont koinzidieren alle Gegensätze und, zumindest laut Cusanus, auch die konkurrierenden Schulpositionen: „Alle diese Unterschiede der Untersuchungsweisen, und so viele man sich noch denken könnte“, erklärt der Löffelschnitzer weiter, „lösen sich ganz leicht auf und kommen in Übereinstimmung, wenn der Geist sich zur Unendlichkeit erhebt.“ Hierin scheint der zweite „Lösungsversuch“ des Kusaners für die Überwindung des Universalienstreites zu liegen. Nachdem er die Zugriffsweisen der Schulen lediglich zu Perspektiven desselben Betrachtungsgegenstandes erklärt und die Gemeinsamkeiten herausgestellt hat, verweist er nun auf „die unendliche Form“, die „eine und ganz einfach“ ist. „Sie strahlt in allen Dingen wider als das aller und jeder einzelnen formbaren Dinge entsprechendste Urbild.“ „Diese unendliche Form freilich kann kein Verstand erreichen.“ „Daher wird sie, durch alle Namen, die durch Verstandesbewegung beigelegt sind, unaussagbar, nicht erfaßt.“³²⁷

So kritisiert Nikolaus einerseits den aristotelisch geprägten Nominalismus, weil dieser ausschließlich *rationaliter* operiert, und betont doch gleichzeitig die Parallelen zwischen den Schulpositionen. Die Geist-Konzeption des Kusaners selbst liegt allerdings, laut Flasch, *vor* dem Nominalismus.³²⁸ Diese „vor-“ oder „über-nominalistische“ Position kann auch als Nominalismus-Kritik verstanden werden, denn der Geist, der ganzheitlich begreift, operiert jenseits aller Trennung in nominalistische und anti-nominalistische Standpunkte, und eben hierin besteht eine nicht-nominalistische Grundhaltung.

Da stimmt selbst der Peripatetiker zu, denn „deutlich erfahren wir einen Geist, der in unserem Geist spricht und urteilt, dies sei gut, dies gerecht, dies wahr, und uns tadelt, wenn wir vom Rechten abweichen. Diese Rede und dieses Urteil hat er niemals erlernt, sondern es ist ihm angeboren.“³²⁹ Und „[w]oher hat der Geist jene Urteilskraft, da er ja offenbar über alles ein Urteil fällt?“³³⁰ – „Er hat sie daher“, erklärt der Laie, „weil er das Bild des Urbildes von allem“, also des göttlichen Geistes ist. „Da das Urbild von allem im Geist wie die Wahrheit

³²⁶ Menzel-Rogner, Einleitung zu „Der Laie über den Geist“, S. XLVII.

³²⁷ *Idiota de mente*, c. 2, n. 67, Z. 1-10: ... *infinita forma est solum una et simplicissima [...] Quam quidem infinitam formam nulla ratio attingere potest. Hinc per omnia vocabula rationis motu imposita ineffabilis non comprehenditur.*

³²⁸ Vgl. Flasch, „Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung“, S. 260.

³²⁹ *Idiota de mente*, c. 4, n. 78, Z. 1-6.

³³⁰ *Idiota de mente*, c. 5, n. 85, Z. 1-2.

im Abbild widerstrahlt, so hat er das in sich, auf das er schaut und nach dem er ein Urteil über das Außenliegende fällt.“³³¹

„Aber in unseren Geistern [*in nostris mentibus*] gleicht jenes Leben [das lebendige Bild der ewigen und unendlichen Weisheit, A. d. V.] anfangs einem Schlafenden, bis es durch das Staunen, das aus dem Sinnenfälligen entsteht, angeregt wird, dass es sich bewegt.“³³² Hierin liegen eine Aufwertung der Sinneswahrnehmungen und eine Annäherung an die peripatetische Schulposition. Zur Entwicklung der vollen Erkenntniskraft braucht es die Sinne, welche zuvor in *De coniecturis* noch als „konfus“, „diffus“ und „dunkel“ bezeichnet worden waren. Der Geist bedarf „eines mit Organen ausgestatteten Leibes, eines solchen nämlich, ohne den es keine Anregung geben könnte“. „Darin scheint also Aristoteles der richtigen Meinung zu sein“, gesteht der Laie dem Peripatetiker zu, „daß der Seele keine Begriffe von Anfang an anerschaffen sind, die sie beim Eintritt in den Leib verloren hätte.“³³³ Dieses Zugeständnis kann er wohl deshalb machen, weil er zuvor deutlich herausgestellt hat, dass dem Intellekt als höchstem Vermögen des menschlichen Geistes die Stammbegriffe, die Prinzipien der Erkenntnis, eine natürliche Frömmigkeit und Urteilskraft angeboren seien.

Der Philosoph erkennt nun, dass die meisten Denker der Ansicht waren, dass der Geist göttlicher Natur und dem göttlichen Geist ähnlich sei. Und der Laie entgegnet: „Ich glaube nicht, daß sie etwas anderes meinten [über den Geist, A. d. V.], als ich gesagt habe, wenn sie auch eine andere Ausdrucksweise verwendeten.“³³⁴ „Bewundernswert berührst du alle Richtungen aller Philosophen, der Peripatetiker und der Akademiker“,³³⁵ lobt ihn der Denker.

Trifft es also zu, dass der Laie die widerstreitenden Schulpositionen der Philosophen zur „göttlichen Eintracht“ und Übereinstimmung (*concordantia*) bringt, wie er behauptet? Der Peripatetiker pflichtet ihm jedenfalls bei, und sein *consentire* ist mehr als ein rationales Zustimmung. Es ist ein überdiskursives „Gleich-Empfinden“³³⁶ darin, „dass alle Philosophen nichts anderes sagen wollten als eben das, was du damit gesagt hast, dass keiner von allen

³³¹ *Idiota de mente*, c. 5, n. 85.

³³² *Idiota de mente*, c. 5, n. 85.

³³³ *Idiota de mente*, c. 4, n. 77, Z. 15-18.

³³⁴ *Idiota de mente*, c. 7, n. 99.

³³⁵ *Idiota de mente*, c. 2, n. 66, Z. 19-29.

³³⁶ *Idiota de mente*, c. 3, n. 70, und insbes. n. 71, Z. 2.

leugnen konnte, dass Gott unendlich ist. In diesem Satz allein wird alles, was du gesagt hast, eingefaltet. Wunderbar ist dieses Genügen alles Wissbaren und wie immer Mitteilbaren.“³³⁷

Das letzte Wort des vorliegenden Dialoges hat der Philosoph, und es lautet: „*Amen*“. So glaubt Cusanus alle Streitigkeiten zwischen den Denktraditionen geschlichtet und durch die Vereinigung im christlichen Glauben überwunden zu haben. Nikolaus erklärt zumindest den Universalienstreit für beendet und die Differenzen zwischen den konkurrierenden Philosophenschulen für beigelegt.³³⁸ Vielleicht scheint ihm die Zusammenführung der widerstreitenden Schulen auch deshalb gelungen zu sein, weil er nun über einen vielfältigeren Begriff von der *mens* verfügt, was sich bei der Vermittlung zwischen den konkurrierenden Positionen als hilfreich erwiesen hat.

³³⁷ *Idiota de mente*, c. 3, n. 71, Z. 3-7: ... *omnes philosophos aliud dicere quam id ipsum, quod dixisti per hoc, quod nemo omnium negare potuit deum infinitum, in quo solo dicto omnia, quae dixisti complicantur. Mirabilis est haec sufficientia omnium scibilium et quomodocumque tradi possibilium.*

³³⁸ Vgl. Flasch, „Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung“, S. 312: Der Laie erklärt den Universalienstreit für beendet. Der „Klerikerstreit“ ist aufgehoben.

II. 3 Der Wandel in der Geist-Philosophie von *De coniecturis* (1442) zu *Idiota de mente* (1450) und der vielfältigere *mens*-Begriff

II. 3. 1 Der Geist ist das erste und einfachste Bild des dreifaltigen, göttlichen Geistes und entspricht dem Intellekt

„[D]er Geist ist das einfachste Bild des göttlichen Geistes...“³³⁹ Er ist „das lebendige Bild Gottes“, „seines Urbildes“.³⁴⁰ Unser Geist ist „gleichwie das erste Bild“ Gottes,³⁴¹ und „[e]s scheint, dass allein der Geist Gottes Bild ist.“³⁴² – Acht Jahre nachdem Nikolaus von Kues in *De coniecturis* (1442) den außerordentlich starken, weitreichenden und alles umfassenden Begriff der *mens ipsa* entwickelt hat,³⁴³ unterscheidet er nun in *Idiota de mente* (1450) zwischen der *mens divina*, dem „göttlichen Geist“, der *mens nostra* oder *mens humana* und der verkörperlichten „Geistseele“ als dem „endlichen Geist“.³⁴⁴ Die *anima*, in *De coniecturis* als „*ratio*“ oder „Verstandessele“ bezeichnet, führt die Tätigkeiten der *mens* aus. Die Seele ist, *ex officio*, als Ausfaltung der *mens humana*, die im einzelnen Menschen tätige Instanz des Geistes.³⁴⁵ Sie ist an einen räumlich-zeitlich begrenzten Körper gebunden und erscheint damit (zumindest in ihrer ausführenden Tätigkeit) als endlich.³⁴⁶ Von der *mens* im Allgemeinen ist in *Idiota de mente* dann die Rede, wenn es sich um den „unverkörperlichten“ Geist handelt.³⁴⁷

Im Folgenden sollen nun die verschiedenen Betrachtungsweisen der *mens* vorgestellt werden als göttlicher Geist, als *mens nostra* und Seele – insbesondere hinsichtlich der Veränderungen, die sich zwischen 1442 und 1450 im cusanischen Denken vollzogen haben. Der menschliche Geist entspricht dabei weitestgehend der Einheit des Intellektes, der Intelligenz oder der Ver-

³³⁹ *Idiota de mente*, c. 4, n. 74, Z. 16-17: *Sic volo mentem esse imaginem divinae mentis simplicissimam inter omnes imagines divinae complicationis.*

³⁴⁰ *Idiota de mente*, c. 7, n. 106, Z. 8-10.

³⁴¹ Vgl. *Idiota de mente*, c. 4, n. 73, n. 74 und n. 76 sowie Flasch, „Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung“, S. 278.

³⁴² *Idiota de mente*, c. 4, n. 76, Z. 1.

³⁴³ Vgl. das berühmte, oben bereits erläuterte Zitat aus *De coniecturis* I, c. 4, n. 12: *Mens ipsa omnia se ambire omniaque lustrare comprehendereque supponens, se in omnibus atque omnia in ipsa esse taliter concludit, ut extra ipsam ac quod eius optutum aufugiat nihil esse posse affirmet. Contemplatur itaque in numerali similitudine sua a se ipsa elicita ut in imagine naturali et propria sui ipsius unitatem, quae est eius entitas.* – Siehe Kapitel I.1 zur *mens ipsa*, S. 30 ff., und vgl. auch Flasch, „Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung“, S. 300: Dass es nichts außerhalb der *mens* geben könne und die *mens ipsa* alles aus sich selbst heraus entfalte und in sich selbst betrachte.

³⁴⁴ Vgl. *Idiota de mente*, c. 1, n. 57; c. 4, n. 74, Z. 8-9.

³⁴⁵ Vgl. *Idiota de mente*, c. 1, n. 57, Z. 15 und Flasch, „Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung“, S. 290.

³⁴⁶ Siehe dazu das nachfolgende Kapitel II.3.2 der vorliegenden Arbeit, ab S. 97.

³⁴⁷ Vgl. *Idiota de mente*, c. 7, n. 103, Z. 1-2 ff.

nunft, wie sie schon in *De coniecturis* beschrieben wurde.³⁴⁸ Allerdings fehlt die übergeordnete, alles umspannende Konzeption der *mens ipsa*.³⁴⁹ Sie scheint in *Idiota de mente* eingebettet bzw. aufgehoben zu sein in einer umfassenden *mens divina*, die Gott und Geist in eins denkt. Dies soll nun erläutert werden, denn die cusanischen Bezeichnungen sind im Dialog einerseits vielfältig und andererseits nicht immer präzise gegeneinander abgegrenzt. Offensichtlich und unbestritten scheint dagegen, dass auch im vorliegenden Werk ein starker Geistbegriff erhalten bleibt – selbst wenn die Bezeichnungen „*mens ipsa*“ und „*mens per se*“³⁵⁰ im gesamten Text nur jeweils einmal fallen: Denn „[i]m eigentlichen Sinne ist es so [dass allein der Geist Gottes Bild ist, A. d. V.], weil alles, was nach dem Geist kommt, nur so weit Gottes Bild ist, als in ihm der Geist selbst widerstrahlt“.³⁵¹

Der Laie erklärt: „Du weißt, daß die göttliche Einfachheit alle Dinge einfaltet. Der Geist [hier wohl als *mens humana* gedacht, A. d. V.] ist dieser einfaltenden Einfachheit Bild. Wenn du daher diese göttliche Einfachheit den unendlichen Geist nennst, wird er unseres Geistes Urbild sein. Wenn du den göttlichen Geist das Gesamt der Wahrheit der Dinge nennst, wirst du den unseren das Gesamt der Angleichung der Dinge nennen, so dass er die Gesamtheit der Begriffe [*notiones*] ist. Das Begreifen des göttlichen Geistes ist Hervorbringen der Dinge; das Begreifen unseres Geistes ist begriffliches Erkennen der Dinge. Wenn der göttliche Geist die absolute <Seiendheit> ist, dann ist sein Begreifen Erschaffung der Seienden, und unseres Geistes Begreifen ist Angleichung der Seienden. Was nämlich dem göttlichen Geist als der unendlichen Wahrheit zukommt, kommt unserem Geist als seinem nahestehenden Bild [*imago*, nicht „Abbild“, *explicatio*, A. d. V.] zu. Wenn alles im göttlichen Geist als in seiner genauen und eigentlichen Wahrheit ist, so ist alles in unserem Geist als im Bild oder der Ähnlichkeit [bzw. Gleichnis, *similitudo*, A. d. V.] der eigentlichen Wahrheit, d. h. begrifflich

³⁴⁸Vgl. dazu z. B. *Idiota de mente*, c. 5, n. 80, Z. 5-6 sowie das *intelligere* als die eigentliche Tätigkeit des Geistes, ebd., c. 8, n. 108 u. 109. Letztere Textpassage stellt den *intellectus* als die „Erkenntnis“ der *mens* vor. Von *regiones* oder *unitates* ist nicht mehr die Rede, stattdessen werden die „Bewegungs-, Betrachtungs- und Zugriffsweisen“ der *mens* auf ihre Inhalte dargestellt. Vielleicht darf daraus geschlossen werden, dass die kosmologische Struktur der Weltausfaltungen durch den Geist (in Anlehnung an Proklos) im vorliegenden Werk noch weniger statisch oder starr vorgestellt werden darf, als dies bereits in *De coniecturis* der Fall war (vgl. dazu auch Koch, „*Ars coniecturalis*“, S. 42). Schon im Werk von Proklos wird die besondere Bedeutung der bewegenden Wirkkräfte herausgestellt. Zur *dynamis* bei Proklos und zur „dynamischen Identität“ siehe z. B. Beierwaltes, „Proklos“, S. XI und insbes. S. 97-101.

³⁴⁹Flasch, „Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung“, S. 266.

³⁵⁰Wenn Cusanus vom „Geist an sich“ (*mens per se*) spricht, verweist er auf die *mens nostra*, die im Gegensatz zur Seele losgelöst vom Körper und damit nicht räumlich-zeitlich begrenzt gedacht wird. Die *mens per se* besitzt zwar die Fähigkeit zur Verkörperlichung, ohne aber tatsächlich an einen Körper gebunden zu sein. Sie ist diejenige Manifestation des Geistes, die unwandelbar und zur Angleichung an die „Formen“ fähig ist, ohne sich mit der Materie zu verbinden (vgl. *Idiota de mente*, c. 7, n. 103, Z. 1-5).

³⁵¹*Idiota de mente*, c. 4, n. 76, Z. 1-3: *Philosophus: Videtur, quod sola mens sit dei imago. Idiota: Proprie ita est, quoniam omnia, quae post mentem sunt, non sunt dei imago nisi in quantum in ipsis mens ipsa relucet, ...*

[*notionaliter*]. Durch Ähnlichkeiten [oder Gleichnisse, s. o.] nämlich kommt Erkenntnis zustande.³⁵²

Den obigen Aussagen darf wohl entnommen werden, dass Nikolaus die *mens divina*, den „unendlichen Geist“, mit Gott als der „Gesamtheit der Wahrheit der Dinge“ bzw. der „unendlichen Wahrheit“, der „absoluten Seiendheit“ und „göttlichen Einfachheit, die alles einfaltet“, gleichsetzt. – Im oben zitierten Abschnitt (n. 72) wird vom göttlichen Geist gesprochen, im unmittelbar nachfolgenden (n. 73) aber von Gott.³⁵³ So soll in der vorliegenden Arbeit nun davon ausgegangen werden, dass Gott, die *mens divina* und der „unendliche Geist“ von Cusanus als ein und dasselbe gedacht werden, nämlich als die unendliche Einheit und absolute Wahrheit, die Gott und zugleich Geist ist.

„Alles ist in Gott, aber dort als Urbilder der Dinge; alles ist in unserem Geist, aber dort als Ähnlichkeiten [Gleichnisse, A. d. V.] der Dinge“, fährt der Laie fort. „Wie Gott die absolute <Seiendheit> ist, die aller Seienden Einfaltung ist, so ist unser Geist jener unendlichen <Seiendheit> Bild, das aller Abbilder Einfaltung ist, gleichwie das erste Bild eines unbekanntem Königs das Urbild für alle anderen Bilder ist, die nach ihm gemalt werden können.³⁵⁴ Denn die Kenntnis von Gott oder sein Angesicht steigt nur in die geistige Natur hinab, deren Gegenstand die Wahrheit ist, und darüber hinaus nur durch den Geist, so daß der Geist das Bild Gottes ist und Urbild aller Abbilder Gottes, die nach ihm kommen. In dem Maße also, wie alle Dinge nach dem einfachen Geist am Geist teilhaben, haben sie auch am Bild Gottes teil, so daß der Geist an sich selbst Gottes Bild ist und alles nach dem Geist nur durch den Geist.“³⁵⁵

³⁵² *Idiota de mente*, c. 3, n. 72: *Scis, quomodo simplicitas divina omnium rerum est complicativa. Mens est huius complicantis simplicitatis imago. Unde si hanc divinam simplicitatem infinitam mentem vocitaveris, erit ipsa nostrae mentis exemplar. Si mentem divinam universitatem veritatis rerum dixeris, nostram dices universitatem assimilationis rerum, ut sit notionum universitas. Conceptio divinae mentis est rerum productio; conceptio nostrae mentis est rerum notio. Si mens divina est absoluta entitas, tunc eius conceptio est entium creatio, et nostrae mentis conceptio est entium assimilatio. Quae enim divinae menti ut infinitae conveniunt veritati, nostrae conveniunt menti ut propinquae eius imagini. Si omnia sunt in mente divina ut in sua praecisa et propria veritate, omnia sunt in mente nostra ut in imagine seu similitudine propriae veritatis, hoc est notionaliter; similitudine enim fit cognitio.* Die deutsche Übersetzung folgt weitestgehend der von Renate Steiger, übersetzt aber abweichend von dieser hier und im Folgenden *entitas* mit „Seiendheit“ (statt „Seinsheit“) und *imago* mit „Bild“ (statt „Abbild“). *Similitudo* wird im Folgenden nicht nur mit „Ähnlichkeit“, sondern insbesondere auch mit „Gleichnis“ übersetzt.

³⁵³ Vgl. Fußnote 357 der nachfolgenden S. 83.

³⁵⁴ Vgl. zur „Gemälde-Metapher“ bzw. zum absteigenden Grad von Gleichheit zwischen Urbild (*exemplar*), Bild (*imago*) und Abbild (*explicatio*) auch *Idiota de sapientia* I, n. 40 und zur „Imago-Theorie“, S. 139-140 u. 156 der vorliegenden Arbeit.

³⁵⁵ *Idiota de mente*, c. 3, n. 73: *Omnia in deo sunt, sed ibi rerum exemplaria; omnia in nostra mente, sed ibi rerum similitudines. Sicut deus est entitas absoluta, quae est omnium entium complicatio, sic mens nostra est illius entitatis infinitae imago, quae est omnium imaginum complicatio, quasi ignoti regis prima imago est*

Im Folgenden wird davon ausgegangen, dass der menschliche Geist das einzige Bild Gottes ist. Dem menschlichen Geist als Bild des göttlichen kommen der höchstmögliche Grad an Gleichheit und der größte Wesensgehalt zu. Die Einheit der Ratio und die Ebene der sinnlich erscheinenden, körperlichen Dinge sind als Ausfaltungen aus dem Intellekt (*explicationes*) lediglich Abbilder. Ihr niederer ontologischer Status erklärt sich aus dem geringeren Grad der Teilhabe an der göttlich-absoluten Wahrheit. Während das Bild einheitlich, unerschaffen und daher unvergänglich ist, sind die Abbilder räumlich-zeitlich begrenzt, vereinzelt und endlich. In *Idiota de mente* stellt Cusanus eine graduell nach Teilhabe absteigende Stufenfolge vor: vom Urbild (*exemplar, mens divina*) zum Bild (*complicatio, imago, mens humana, intellectus*) zum Abbild (*explicatio: ratio* als Ausfaltung 1. Grades und *sensus* als Ausfaltung 2. Grades), wobei Urbild und Bild ausschließlich bzw. vorrangig vom ersten Prinzip der Einheit, Gleichheit und Verknüpfung gekennzeichnet sind, während die Ausfaltungen zunehmend dem zweiten Prinzip der Vielheit unterliegen.

„So meine ich“, erklärt der Löffelschnitzer, „daß der Geist das einfachste Bild des göttlichen Geistes ist unter allen Bildern der göttlichen Einfaltung. Und so ist der Geist das erste Bild der göttlichen Einfaltung, die alle Bilder der Einfaltung in ihrer Einfachheit und Kraft einfaltet. Denn wie Gott die Einfaltung der Einfaltung ist, so ist der Geist, der Gottes Bild ist, Bild der Einfaltung der Einfaltungen. Nach den Bildern kommen die Vielheiten der Dinge, die die göttliche Einfaltung ausfalten, wie die Zahl die Einheit ausfaltet und die Bewegung die Ruhe und die Zeit die Ewigkeit und die Zusammensetzung die Einfachheit und die Zeit die Gegenwart und die Größe den Punkt und die Ungleichheit die Gleichheit und die Verschiedenheit die Selbigkeit und so fort.“³⁵⁶

omnium aliarum secundum ipsam depingibilium exemplar. Nam dei notitia seu facies non nisi in natura mentali, cuius veritas est obiectum, descendit, et non ulterius nisi per mentem, ut mens sit imago dei et omnium dei imaginum post ipsum exemplar. Unde quantum omnes res post simplicem mentem de mente participant, tantum et de dei imagine, ut mens sit per se dei imago et omnia post mentem non nisi per mentem. – In dieser Textpassage wird von mehreren „Bildern der göttlichen Einfaltung“ gesprochen, an anderer Stelle aber behauptet, dass „allein der Geist“ (im Singular – wohl gedacht als *mens nostra* bzw. *mens humana*) „Gottes Bild ist“, vgl. *Idiota de mente*, c. 4, n. 76, Z. 1. Vgl. dazu auch die nachfolgende Fußnote 358, S. 84, zum Abschnitt n. 74.

³⁵⁶ *Idiota de mente*, c. 4, n. 74, Z. 16-25: *Sic volo mentem esse imaginem divinae mentis simplicissimam inter omnes imagines divinae complicationis. Et ita mens est imago complicationis divinae prima omnes imagines complicationis sua simplicitate et virtute complicantis. Sicut enim deus est complicationum complicatio, sic mens, quae est dei imago, est imago complicationis complicationum. Post imagines sunt pluralitates rerum divinam complicationem explicantes, sicut numerus est explicativus unitatis et motus quietis et tempus aeternitatis et compositio simplicitatis et tempus praesentiae et magnitudo puncti et inaequalitas aequalitatis et diversitas identitatis et ita de singulis.*

Die *mens simplex*, der „einfache Geist“, bzw. die *mens per se* wird als unverkörperlichter, aber dennoch menschlicher Geist³⁵⁷ und als „durch sich selbst existierend“ (*in se subsistens*) beschrieben.³⁵⁸ Schwierigkeiten bereitet dabei bisweilen die unscharfe Verwendung der verschiedenen Geistbegriffe. Dieses Problem stellt auch Flasch heraus, wenn er zu *Idiota de mente* erklärt: „*Mens* erscheint hier als Oberbegriff für Gott, den Menschengeist und die Menschenseele; die Unterschiede dieser drei Instanzen werden von dem Laien folgendermaßen angegeben: erstens unendlicher Geist – das Wort „Gott“ fällt nicht –; zweitens Bild des unendlichen Geistes, also *mens in sich*; drittens temporär körperverwaltender Geist, also Seele.“³⁵⁹

Folglich hätten sich beim Wandel des cusanischen *mens*-Begriffes die ehemals fünf Erscheinungsformen bzw. Ebenen aus *De coniecturis* (*mens ipsa, deus, intellectus, ratio, sensus*) auf vier *modi* oder „Zugriffsweisen“ des Geistes auf seine Inhalte reduziert. Die Bezeichnungen *regiones* oder *unitates* verwendet Cusanus nicht mehr, und es gibt auch keine starre oder schematisch-strikte Abgrenzung der Betrachtungsweisen der *mens* gegeneinander. Ganz im Gegenteil scheint es nun einen freien Zugriff und fließenden Wechsel zwischen den unterschiedlichen Perspektiven des Geistes zu geben.

Nicht unproblematisch aber bleibt die mangelnde Distinktion zwischen den verschiedenen „Geist-Begriffen“. Cusanus nennt neben dem göttlichen und dem menschlichen Geist auch die *mens simplex*³⁶⁰ und die *mens per se*,³⁶¹ die wohl den menschlichen Geist bezeichnen sollen, sowie die *mens aeterna*,³⁶² die *mens increata*³⁶³ und die *mens infinita*,³⁶⁴ die vermutlich für den göttlichen Geist stehen. Gerade aber in zentralen Textpassagen wird häufig nur von „*mens*“ gesprochen, und es ist dann nicht immer eindeutig, ob es sich nur um die *mens divina* oder die *mens humana* handelt oder beide zugleich gemeint sind. Blumenberg spricht unter

³⁵⁷ Es ist allerdings nicht ganz unproblematisch, vom „menschlichen Geist“ zu sprechen, wenn gar keine Anbindung an einen einzelnen Körper erfolgt. Kann man den Geist sinnvoll als *mens humana* bezeichnen, wenn er nicht verkörperlicht ist? Als ein einziges körperloses „kollektives Bewusstsein“ wird der menschliche Geist von Cusanus jedenfalls nicht gedacht werden, sonst spräche er bisweilen nicht von ihm im Plural (*mentes nostrae* vgl. z. B. *Idiota de mente*, c. 14, n. 154, Z. 6 sowie ebd., n. 155, Z. 1). Gemeint ist eine *mens humana*, die als „Bild“ Gottes die Fähigkeit zur Verkörperlichung besitzt, ohne an einen Körper gebunden zu sein. Der kritisch denkenden und logisch urteilenden Ratio mag das nicht gefallen.

³⁵⁸ Vgl. *Idiota de mente*, c. 1, n. 57, Z. 8 u. 15; c. 7, n. 103, Z. 2. Vgl. Flasch, „Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung“, S. 290. Bereits bei Proklos wurde der menschliche Geist als „selbstkonstituierend“ gedacht (vgl. z. B. Beierwaltes, „Proklos“, S. 60 ff.).

³⁵⁹ Flasch, „Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung“, S. 277.

³⁶⁰ Vgl. *Idiota de mente*, c. 3, n. 73, Z. 9-10.

³⁶¹ Als unverkörperlichter menschlicher Geist, siehe *Idiota de mente*, c. 7, n. 103, Z. 1-5.

³⁶² Vgl. z. B. *Idiota de mente*, c. 6, n. 92, Z. 13; n. 93, Z. 3 – Der „ewige Geist“ scheint hier Gott zu bezeichnen; sowie c. 11, n. 132, Z. 2; n. 133, Z. 17-18.

³⁶³ Vgl. *Idiota de mente*, c. 15, n. 158, Z. 16.

³⁶⁴ Vgl. *Idiota de mente*, c. 3, n. 72, Z. 3.

Bezugnahme auf die Kritik am Werk des Kusaners und mit Verweis auf den „Geistesarbeiter“ und „einfältigen Laien“ von einer „naiven Unschärfe“ bei den Bezeichnungen und hinsichtlich der Verwendung der Begriffe.³⁶⁵

Naivität oder Raffinesse? Beim Versuch der Schlichtung des Universalienstreites zeigte sich die cusanische „Mittlerposition“ zwischen dem „reinen, platonischen Idealismus“ oder radikalen Begriffsrealismus und den verschiedenen empirischen oder nominalistischen Ansätzen als vorteilhaft. Weder die Sinneswahrnehmungen noch die Verstandesleistungen wurden vom Laien geringgeschätzt. Die „Offenheit“ gegenüber anderen Denksystemen erwies sich beim Zusammenführen der konkurrierenden Schultraditionen und beim Herstellen von Konkordanz zwischen den verschiedenen Sichtweisen als in höchstem Maße hilfreich.

Neben dem Wegfall der Konzeption einer *mens ipsa* als dem absoluten Ursprung der cusanischen Metaphysik vollziehen sich von *De coniecturis* zu *Idiota de mente* die auffälligsten Neuerungen im Bereich der Seele: Sie gilt dem Kusaner nun als die „Funktion“ oder „ausführende Instanz“ des Geistes. Außerdem ist sie an den sterblichen Körper gebunden. Die Seele übernimmt die vielfältigen „Aufgaben“ der *mens humana*, wie z. B. das Messen. Vorbereitet wird der neue *mens*-Begriff bereits in *Idiota de sapientia*, wo der absolute Geist als das absolute Maß vorgestellt wird.³⁶⁶ Auch in *Idiota de mente* ist die *mens aeterna et increata* das „lebendige“ und „absolute Maß“ (*viva mensura, mensura absoluta*).³⁶⁷

Hierin darf wohl eine weitere Aufwertung des menschlichen Geistes gesehen werden. Während Gott bzw. die *mens divina* Cusanus als das absolute Maß gelten, ist der menschliche Geist nun das Maß für alles, was folgt und aus ihm ausgefaltet wird, also für alle Verstandesdinge und Sinnesinhalte. Die Tätigkeit des Messens führt die Ratio aus, indem sie die Wahrnehmungsgegenstände als etwas bestimmt, vergleicht und auf der Ebene des Verstandes beurteilt. Die *mens nostra* aber ist nun explizit das eine und (mutmaßlich einzige Bild Gottes³⁶⁸ sowie das) einfachste Bild des göttlichen Geistes, welches in sich nicht nur die Fähigkeit zur Angleichung vorfindet, sondern als Ebenbild Gottes den höchsten Grad der Gleichheit mit dem Urbild besitzt,³⁶⁹ sodass sie Einsicht in die unwandelbare All-Einheit

³⁶⁵ Vgl. Hans Blumenberg, „Die Kunst der Vermutung“, S. 16.

³⁶⁶ Vgl. *Idiota de sapientia* I, n. 40.

³⁶⁷ Vgl. *Idiota de mente*, c. 9, n. 123, Z. 5 und n. 124, Z. 4-5.

³⁶⁸ Vgl. *Idiota de mente*, c. 4, n. 76, Z. 1-2.

³⁶⁹ Siehe Zitate oben bzw. vgl. *Idiota de mente*, c. 3, n. 72 und n. 73 sowie ebd., c. 4, n. 75.

nehmen kann und dadurch ihre unsterbliche Natur erkennt. In der Schau ihrer göttlichen Herkunft liegt die selbstreflexive Erkenntnis der eigenen Unsterblichkeit.

Solange aber das erste Prinzip von Einheit, Gleichheit und Verknüpfung vom Suchenden oder Fragenden – im mittleren Laiendialog dargestellt durch den Peripatetiker – noch nicht nachvollzogen wurde, kann „der eine Geist“ dreifach unterschieden werden in die ausführende Tätigkeit des Denkens durch die Verstandesseele (*ratio, anima*), in die umfassend begreifende Instanz des Intellekts (*mens humana, mens nostra*) und in den Ursprung des göttlichen Geistes selbst als Bedingung für die Möglichkeit des Denkens und Erkennens überhaupt.

Die göttliche *mens aeterna et increata* wird in *Idiota de mente* in mehrfacher Hinsicht als trinitarisch strukturiert beschrieben,³⁷⁰ wobei sie bereits in *Idiota de sapientia* vorgestellt wurde als Ursprung, Mitte und Ziel jeder geistigen Bewegung auf der Suche nach Weisheit.³⁷¹ Als „dreifaltiger Geist“ ist sie im vorliegenden Werk „Vater“, „Sohn“ und „Heiliger Geist“ sowie Einheit (Gott-Vater), Gleichheit (Sohn Jesus Christus) und Verknüpfung (Heiliger Geist).³⁷² – „Der ewige Geist erkennt alles in der Einheit, in der Gleichheit der Einheit und beider Verknüpfung“,³⁷³ erklärt der Löffelschnitzer, und so darf vielleicht auch der Aspekt der Dreifaltigkeit herangezogen werden, um die Aufwertung des menschlichen Geistes durch seine größere Nähe und Gleichheit mit dem göttlichen Ursprung zu begründen.³⁷⁴

Die Dreiheit zeigte sich bereits in der Stufenfolge Urbild – Bild (Einfaltung) – Abbild (Ausfaltungen). Die Verstandesseele ist die erste Ausfaltung aus dem menschlichen Geist, welche ihrerseits die Vielheit der mannigfaltigen Erscheinungen hervorbringt, quasi als *explicationes* „zweiten Grades“. Sie lässt den wahrnehmbaren Raum, die beobachtbare Zeit und alle den

³⁷⁰ Vgl. Flasch, „Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung“, S. 315.

³⁷¹ Vgl. *Idiota de sapientia* I, n. 12, 15, 16 u. 18 zur geistigen Aufstiegsbewegung als Umkehr bzw. Rückwendung zum göttlichen Ursprung sowie ebd., n. 22 zur göttlichen Dreifaltigkeit von Vater (Einheit), Sohn (Gleichheit mit dem Vater) und Heiligem Geist (Verknüpfung).

³⁷² Vgl. *Idiota de mente*, c. 11, n. 132, Z. 2-3 und ebd., c. 13, n. 147 sowie *Idiota de sapientia* I, n. 22

³⁷³ *Idiota de mente*, c. 11, n. 132, Z. 1-2.

³⁷⁴ Man kann hier einen zumindest „latenten Einfluss“ von Meister Eckhart zum dreiteiligen Geist heraushören, und auch ein Verweis auf Thierry von Chartres zur Trinität als Einheit, Gleichheit und Verknüpfung bzw. als Vater, Sohn und Heiliger Geist erscheint angebracht. Generell bietet Cusanus dem Leser mindestens drei verschiedene mögliche Verbindungen zwischen dem Göttlichen und Irdischen: der Geist (insbes. Vernunft, Intellekt), Jesus Christus (statt des Heiligen Geistes, insbesondere in *De docta ignorantia* III) und die Engel, jene himmlischen, unverkörperlichten, reinen Geistwesen, welche sich laut Dionysios Areopagita in neun Chören der Vermittlung zum Göttlichen anordnen. Sie werden von Cusanus bezeichnet als *mentes caelestes*, *angelos* und *spiritus* (vgl. dazu *De coniecturis* II, n. 85 zu den drei Himmeln, n. 138 zu den drei Arten von *spiritus*, n. 139 zu den „Engelwesen“ sowie *Idiota de mente*, n. 154 zu den *mentes caelestes* und zu den verschiedenen Formen von *spiritus*, n. 78, 102, 112 u. 146-147 als „Geist“ oder „Hauch“; n. 100 zum „Arteriengeist“; n. 103 als *spiritus organicus*; und schließlich als „ganz feiner Geist“ ebd., n. 112-115).

Sinnen körperlich erscheinende Dinge entstehen.³⁷⁵ Für den diskursiv operierenden Verstand mag darin ein Zirkel liegen, dass die Seele, die selbst in ihrer Tätigkeit an Raum und Zeit gebunden ist, ihrerseits Raum und Zeit aus dem Geist ausfaltet. Die *mens* aber kann diese Zusammenhänge in eins denken, weil sie sich selbst als die Voraussetzung für die aus- und einfaltenden Arbeitsweisen der Seele erkannt hat. „Der Geist ist Bild der Ewigkeit, die Zeit aber Ausfaltung; die Ausfaltung aber ist immer geringer als das Bild der Einfaltung der Ewigkeit.“³⁷⁶

Erkenntnis ist dem menschlichen Geist nur in zeitlicher Abfolge und in der Vielheit der Bewegungen in Raum und Zeit möglich. „Unser Geist erkennt also im Nacheinander, solange er mit dem Körper vereint ist, der dem Nacheinander unterworfen ist.“³⁷⁷ Zu einem späteren Zeitpunkt des Gespräches wird der Laie weiter erklären, dass „die Zeit das Maß der Bewegung ist“, die aber „die Kraft des Geistes“ nicht erschöpfen kann, „sondern er wird bleiben als Grenze, Maß und Bestimmung alles Meßbaren“.³⁷⁸ Dieser Geist, der sich als „vernunfthafte Seele“ (*anima intellectiva*) dem Intellekt zuwendet, geht „der Natur nach, nicht der Zeit nach“ dem Körper voraus. Er ist das logisch-ontologisch Frühere, so wie es – dem Peripatetiker zufolge – schon Pythagoras und die Platoniker lehrten.³⁷⁹ Dem Verstand mag es widersinnig erscheinen, dass die Seele als Trägerin des Prinzips der Bewegung selbst als Ausfaltung aus dem Intellekt bewegt ist und folglich bereits zeitlich operiert, wenn sie die Zeit aus der Vernunft ausfaltet. Der Intellekt aber erkennt sich selbst als diejenige Ganzheit, welche all dies in sich übergegensätzlich einfaltet.

„Der Geist bringt aus sich die schlussfolgernden Bewegungen hervor; so ist er Form des Bewegens.“ Er ist das „geistige Leben“, das sich selbst bewegt. Sein „geistiges Leben“ besteht im Erkennen. Er ist unsterblich, weil „eine Bewegung, die sich selbst bewegt“, nicht auf-

³⁷⁵ Vgl. *Idiota de mente*, c. 15, n. 157, z. B. Z.10-11: „[...] daß die Bewegung ebenso sehr den Geist mißt wie der Geist die Bewegung“, wobei der Geist als sich selbst bewegend Bewegung gedacht wird und weder durch die einfaltende noch durch die ausfaltende Bewegung erschöpft werden kann“ (ebd., n. 157, Z. 15-17).

³⁷⁶ *Idiota de mente*, c. 15, n. 158, Z. 10-11.

³⁷⁷ *Idiota de mente*, c. 11, n. 133, Z. 20-21.

³⁷⁸ *Idiota de mente*, c. 15, n. 157, Z. 7-9. Der Verstand kann nicht in eins denken, dass die Zeit, welche durch seine weltproduzierende Tätigkeit aus der Ewigkeit des Geistes (als Intellekt) ausgefaltet wird, das Maß der Bewegung sein soll und gleichzeitig der unwandelbare Geist das Maß der Dinge bleibt, während die Verstandesseele, welche durch ihre Arbeitsweise die Zeitlichkeit erst hervorbringt, in dieser Tätigkeit der zeitlichen Begrenztheit unterliegen soll. Das begreift kein Verstand. Es übersteigt sein Fassungsvermögen.

³⁷⁹ Vgl. *Idiota de mente*, c. 5, n. 80 und insbes. ebd., n. 81, Z. 1-4. Dies mag an das aristotelische Buch Delta der „Metaphysik“ zu Prinzip und Prinzipiat oder auch an die Unsterblichkeitsbeweise aus dem platonischen Dialog *Phaidros* erinnern.

hört.³⁸⁰ Die Bewegung aber als „Ausfaltung der Ruhe“ in die Vielheit und Zeitlichkeit ist nicht mehr selbstbewegt.³⁸¹ „Da bewegen heißt, von einem Zustand in einen anderen fallen, weil ein Ding, solange es sich in einem Zustand verhält, sich nicht bewegt, so findet sich nichts in der Bewegung als Ruhe. Bewegung heißt nämlich weggehen vom [e]inen. Sich bewegen führt daher vom [e]inen weg und das heißt, zu einem anderen [e]inen hin. So ist von Ruhe zu Ruhe hinübergehen bewegen, so dass bewegen nichts anderes ist als geordnete Ruhe oder der Reihe nach geordnete Ruhezustände.“³⁸²

Im Verlaufe des Gespräches zwischen dem Philosophen und dem gläubigen Laien zeigt sich die drei-eine Grundstruktur auf vielfältige Weise: In drei Varianten wird vom Denker die Schlüsselfrage gestellt: *Quid mentem esse velis?* „Was ist dann deiner Meinung nach der Geist?“³⁸³ – „Und nachdem sie [die drei Männer: Rhetor, Peripatetiker und Löffelschnitzer, A. d. V.] im Dreieck Schemel aufgestellt und sich alle drei der Reihe nach hingesetzt hatten“,³⁸⁴ gibt der Handwerker dem Philosophen drei verschiedene Antworten auf die immer gleiche Frage nach der Natur des Geistes. Sie lauten: 1. *mens divina* (Urbild), 2. *mens humana* (Bild) und 3. *anima* (erste Ausfaltung bzw. erstes Abbild des Intellekts, welches seinerseits die sinnlichen Wahrnehmungsgegenstände als die letzte Stufe von Ausfaltungen hervorbringt). Diese Erscheinungsformen des Geistes werden mit dem aufsteigenden, denkenden Vollzug der Einheit zunächst in der jeweils höheren Instanz aufgehoben und koinzidieren am Ende der Aufstiegsbewegung in der umfassenden einfachsten, göttlichen *mens*. Das Konzept der *mens ipsa* entfällt, und die *mens divina* und Gott werden zusammengedacht. In der logisch-ontologischen Folge hat die *mens humana* folglich nur noch eine *regio* bzw. nur noch ein einziges Urbild über oder vor sich, nämlich den unendlichen, göttlichen Geist.

Hierin liegt nun die Überlegenheit des vermeintlich ungebildeten Handwerkers gegenüber den gelehrten Denkern: Der gläubige Laie hat erkannt, dass er – wie potentiell jeder Mensch – in

³⁸⁰ *Idiota de mente*, c. 15, n. 157, Z. 12-17.

³⁸¹ Vgl. *Idiota de mente*, c. 9, n. 121, Z. 5-8.

³⁸² *Idiota de mente*, c. 9, n. 122, Z. 2-7: *Cum movere sit de uno statu in alium cadere, quia, quamdiu res se habet in uno statu, non movetur, sic nihil reperitur in motu nisi quies. Motus enim est discessio ab uno. Unde moveri est ab uno et hoc est ad aliud unum. Sic de quiete in quietem transire est movere, ut non sit aliud movere nisi ordinata quies sive quietes seriatim ordinatae.* – Die deutsche Schreibweise zur Übersetzung von *ab uno* und *ad aliud unum* wurde geändert, weil in diesem Zusammenhang über den diskursiven Wechsel von Zuständen im Bereich der Ausfaltungen gesprochen wird und daher wohl kaum von „dem Einen“ die Rede ist, wie überhaupt „das Eine“ nicht Gegenstand der Betrachtungen in der vorliegenden Schrift ist. – „[D]ass sich in der Bewegung nichts als Ruhe findet“ und „dass bewegen nichts anderes ist als geordnete Ruhe“ (ebd., n. 122), erinnert an die Bewegungsparadoxien des Zenon von Elea.

³⁸³ Vgl. *Idiota de mente*, c. 1, n. 55, Z. 8 und n. 57, Z. 1-2, sowie obige Formulierung, ebd., c. 3, n. 71, Z. 9.

³⁸⁴ *Idiota de mente*, c. 1, n. 56, Z. 4.

sich selbst alles vorfindet, was er zur Einsicht in die unsterbliche Natur des Geistes braucht.³⁸⁵ Da die *mens humana* Bild des göttlichen Geistes ist, trägt sie in sich eine Fülle angeborener Fähigkeiten und Kräfte, die im nachfolgenden Kapitel näher betrachtet werden sollen. Dies sind insbesondere die angeborene Frömmigkeit (*religio connata*),³⁸⁶ die Fähigkeit zur Angleichung³⁸⁷ oder „Anähnlichung“ (die *vis assimilativa* erscheint als die „angleichende Kraft der Einfaltung“³⁸⁸ und als eine Voraussetzung für die Selbsterkenntnis des Geistes³⁸⁹) sowie die angeborene Urteilskraft.³⁹⁰ Im menschlichen Geist befinden sich des Weiteren der Maßstab und das „lebendige Maß“,³⁹¹ welche der Seele das Messen erlauben.³⁹² Dies ist auch der systematische Ort für die „Stamm-begriffe“,³⁹³ „Erstbestimmungen“, „Erstbausteine“ oder „Leitbestimmungen“, den Flasch als „Ideen-himmel“ bezeichnet,³⁹⁴ sowie für „die zehn allgemeinsten Gattungen als erste Prinzipien“.³⁹⁵

Die Stamm-begriffe (*conceptus*) und allgemeinsten Gattungen (*decem genera generalissima*)³⁹⁶ liegen eingefaltet im menschlichen Intellekt,³⁹⁷ weil dieser das erste Bild der göttlichen *mens* ist. So existieren die Ideen bei Cusanus nicht als eigenständige Wesenheiten in einer jenseitigen Ideenwelt. Sie befinden sich auch ganz sicher nicht in der Natur der sinnlich wahrnehmbaren Dinge. Gerade in der Natur finden wir ja z. B. die „Idee der Löffelheit“ nicht.

³⁸⁵ Vgl. *Idiota de mente*, c. 1, n. 55, Z. 1-3.

³⁸⁶ Vgl. *Idiota de mente*, c. 15, n. 159, Z. 6.

³⁸⁷ Vgl. *Idiota de mente*, c. 3, n. 72 zum begrifflichen Erkennen und der Fähigkeit unseres Geistes zur Angleichung der seienden Dinge.

³⁸⁸ Vgl. *Idiota de mente*, c. 4, n. 75, Z. 2 u. 4.

³⁸⁹ Vgl. *Idiota de mente*, c. 1, n. 52 sowie ebd., c. 2, n. 58, Z. 9-11: ... *vim illam, quae in nobis est, omnium rerum exemplaria notionaliter complicantem, quam mentem appello, ...*

³⁹⁰ Vgl. *Idiota de mente*, c. 4, n. 77, Z. 23-24 sowie ebd., n. 158, Z. 12.

³⁹¹ Vgl. *Idiota de mente*, c. 9, n. 123-124. Vgl. auch die *mens* als Trägerin der Kraft, die alles misst, ebd., c. 15, n. 160 sowie Flasch, „Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung“, S. 298-299.

³⁹² Vgl. *Idiota de mente*, c. 15, n. 160, Z. 7-8: ... *mentem vim omnia mesurantem existere* ... Siehe dazu Kap. II.3.3 ab S. 97.

³⁹³ Vgl. Flasch, „Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung“, ab S. 298 ff., insbes. S. 300-301.

³⁹⁴ Vgl. Flasch, „Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung“, S. 297-298, 300-301 u. 303: „Diese Erstbestimmungen sind Einheit, Jetzt, Ruhe, Einfachheit, Identität, Gleichheit, Verbindung“ (ebd., S. 298; vgl. auch ebd., S. 297). Flasch verweist ebenfalls auf Parallelen zu den „Ideen“ in den platonischen Dialogen *Parmenides* und *Sophistes* (ebd., S. 299).

³⁹⁵ Vgl. *Idiota de mente*, c. 11, n. 135-136 und ebd., c. 14, n. 135, Z. 1-2.

³⁹⁶ Genannt werden in diesem Zusammenhang (*Idiota de mente*, c. 11, n. 134-138): Form und Materie, Substanz und Akzidenz, Wirklichkeit und Möglichkeit, Einheit / Gleichheit / Verknüpfung und Verschiedenes / Getrenntes / Zusammengesetztes (an anderer Stelle auch Ruhe und Bewegung): „Jene zehn Kategorien werden nicht in sich, sondern wie sie im Geist sind in der Weise der Form oder des Zusammengesetzten verstanden“ (ebd., n. 136, Z. 3-5).

³⁹⁷ Vgl. z. B. *Idiota de mente*, c. 3, n. 73.

Dennoch bestehen die allgemeinen Gattungsbegriffe, die innenbürtigen Kräfte und angeborenen Fähigkeiten im Geist unabhängig von ihren Ausfaltungen in die spezifischen Arten. Eine Suche außerhalb des menschlichen Geistes in der erfahrbaren Lebenswelt scheint daher nicht nur überflüssig, sondern sogar hinderlich, weil sie vom Wesentlichen wegführt. Für die Einsicht in die Natur des Geistes müssen keine Reisen unternommen, vielfältige Schriften studiert oder verlorene Werke gesucht werden. Erforderlich erscheint vielmehr eine „Wendung nach innen“, wie sie z. B. von Augustinus oder Plotin vertreten wurde.³⁹⁸ Hierin liegt die Überlegenheit des gläubigen Laiens gegenüber der Schulphilosophie. Dies aber hat der Peripatetiker noch nicht erkannt, und darum fragt er ein zweites Mal nach: „Sag also, Laie, ob du irgendeine Mutmaßung über den Geist hast.“³⁹⁹

Die zweite Antwort auf die Ausgangsfrage bezieht sich nicht mehr auf den „Geist an sich“ oder die *mens divina*, sondern explizit auf den menschlichen Geist, dessen vorzügliche Tätigkeit in *De coniecturis* neben dem koinzidentalenden Denken noch die „Mutmaßungskunst“ war. Wie in *Idiota de mente* der *mens*-Begriff umfassender und vielschichtiger geworden ist, erscheint nun auch der Konjunktur-Begriff umfang- und facettenreicher: Es gibt weiterhin die allgemeine Mutmaßungskunst, die bereits bekannten Konjekturen des Intellekts, und – dies ist neu – auch die Mutmaßungen der Ratio. So sind neben der „allgemeinen Mutmaßungskunst“ und den Mutmaßungen des Intellektes nun auch „Mutmaßungen und Meinungen“ als die Mutmaßungen des Verstandes möglich.⁴⁰⁰ Die „rationalen Mutmaßungen“ scheinen bisweilen logischer Natur zu sein.⁴⁰¹ Diese „Verstandes-Konjekturen“, die sich auf Begriffe beziehen, haben allerdings einen deutlich geringeren Anteil an der Wahrheit,⁴⁰² bzw. sie haben nur teil am Wahren im Intellekt. In beiden Werken bleibt aber der Konjunktur-Begriff – wie dies bereits im Zusammenhang mit der Schrift *De coniecturis* vorgestellt wurde – mit den *mens*-Spekulationen eng verknüpft.

³⁹⁸ Verschiedene Parallelen zu Augustinus könnten gezogen werden, obwohl er im vorliegenden Text keine Erwähnung findet (erstaunlicherweise dann aber in *Idiota de staticis experimentis*, n. 98, S. 42, genannt wird): 1. Die Ausfaltung der Zeit aus der Ewigkeit durch die Seele (vgl. *Idiota de mente*, c. 4, n. 74), 2. der anfängliche Verweis auf die „vielen Verwüstungen Roms“ (ebd., c. 1, n. 53, Z. 8-9: Die Plünderung Roms durch die Goten unter Alarich 410, die Augustinus erlebt hatte, könnte gemeint sein, wenn in *Idiota de mente* von Zerstörungen und von der Vernichtung der Schriften von der *mens* gesprochen wird) sowie 3. die Rückkehr zum Ursprung durch die Wendung nach innen, weil die Wahrheit im Innern liegt und nicht in den äußerlichen Erscheinungen (*Confessiones*). Die Schriften Plotins kannte Cusanus nicht.

³⁹⁹ *Idiota de mente*, c. 1, n. 57, Z. 1-2.

⁴⁰⁰ Vgl. *Idiota de mente*, c. 2, n. 64, Z. 13-14: ... *hinc ratio in coniectura et opinione occumbit*.

⁴⁰¹ Vgl. *Idiota de mente*, c. 7, n. 102, Z. 12: *logicas coniecturas*.

⁴⁰² Vgl. *Idiota de mente*, c. 7, n. 102, Z. 17-18: ... *tunc omnes notiones tales sunt potius coniecturae quam veritates*.

Der Laie erklärt weiter: „Die göttlichen Weisen sind mit Genauigkeit nicht erreichbar; Mutmaßungen jedoch stellen wir über sie an, der eine dunklere, der andere klarere.“⁴⁰³ An dieser Stelle wiederholt Cusanus, was bereits in *De coniecturis* im Zusammenhang mit der allgemeinen Mutmaßungskunst dargelegt worden war: die erste und die zweite Differenz menschlichen Erkennens. Im früheren Werk war die Unerreichbarkeit der absoluten Wahrheit durch den Intellekt auf die unaufhebbare Teilhabe des menschlichen Geistes an den zwei Prinzipien von Einheit und Andersheit zurückgeführt worden. Die Unüberwindbarkeit des zweiten Prinzips der Vielheit machte ein Erlangen der absoluten Genauigkeit unmöglich (erste Differenz). Die zweite Differenz bestand in den unterschiedlichen Sichtweisen und individuellen Erkenntniswegen der Menschen. Beide Differenzen bleiben offensichtlich in *Idiota de mente* erhalten.⁴⁰⁴

Die zweite Differenz bezeichnet die individuellen Unterschiede des Geistes hinsichtlich seiner Erkenntnisprozesse und -vermögen. Die Mutmaßungen einiger Menschen sind zutreffender und sicherer, die der anderen hingegen weniger zutreffend und weniger sicher.⁴⁰⁵ Hierin könnte nicht nur ein Bildungspotential oder eine Begründung für die Unterstützung bei der geistigen Aufstiegsbewegung gesehen werden, sondern sogar ein Bildungsauftrag liegen. Für alle Laiendialoge einschließlich *Idiota de staticis experimentis* gilt, dass „nichts in dieser Welt die Genauigkeit erreichen kann“ und nur eine Annäherung an die Wahrheit möglich ist.⁴⁰⁶ Letzteres sind die „wahreren Mutmaßungen“. „Freilich ist die absolute Genauigkeit ewig unerreichbar“,⁴⁰⁷ aber auch in *Idiota de staticis experimentis* spricht Cusanus von den „scharfen Mutmaßungen“⁴⁰⁸ in den „Erfahrungswissenschaften“, durch die der Forschende zu einer Ansicht vordringen kann, „die dem wirklichen Sachverhalt noch näher käme.“⁴⁰⁹ Nikolaus verweist dort auch auf die „zufälligen Urteile“, auf die ein Weiser seine Zeit nicht verschwenden würde, und auf graduell unterschiedlich wertvolle Mutmaßungen.⁴¹⁰ Der Ort für das Beurteilen des sinnlich Wahrgenommenen und der mutmaßlichen Meinungen bleibt die Verstandesseele. Die zutreffenderen und umfassenderen Urteile und „scharfen Mutmaßun-

⁴⁰³ *Idiota de mente*, c. 5, n. 82, Z. 3-4.

⁴⁰⁴ Vgl. S. 20-21 u. 25 der vorliegenden Arbeit im Kapitel I.1 zu *De coniecturis*.

⁴⁰⁵ *Idiota de mente*, c. 5, n. 82, Z. 3-4: *Divini modi sunt praecisione inattingibiles; coniecturas tamen de ipsis facimus, alius obscuriores, alius clariores.*

⁴⁰⁶ *Idiota de staticis experimentis*, n. 94, S. 19.

⁴⁰⁷ Vgl. *Idiota de staticis experimentis*, n. 95, S. 30 zu den „wahreren Mutmaßungen“.

⁴⁰⁸ Vgl. *Idiota de staticis experimentis*, S. 32 zu den „scharfen Mutmaßungen“ in den Erfahrungswissenschaften.

⁴⁰⁹ Vgl. *Idiota de staticis experimentis*, n. 96, S. 31-33. Hier mutmaßt die Ratio über die Eigenschaften der sinnlich wahrgenommenen Dinge.

⁴¹⁰ Vgl. *Idiota de staticis experimentis*, n. 98, S. 41-42. In diesem Zusammenhang findet überraschenderweise „der heilige Augustinus“ Erwähnung.

gen“, insbesondere über die Inhalte der Ratio und ihrer Verstandesurteile, vollziehen aber der Intellekt bzw. die Intelligenz.⁴¹¹ Diese Geisteskräfte gilt es zu fördern und zu schulen.

Die *mens nostra* entspricht dem Intellekt.⁴¹² Sie ist als das „Bild“ des ewigen, göttlichen Geistes⁴¹³ unwandelbar, überzeitlich und unsterblich.⁴¹⁴ „Es bleibt also unser Geist für jeden Verstand unmeßbar, unendlich und unbegrenzbar. Allein der unerschaffene Geist mißt, begrenzt und beendet ihn wie die Wahrheit ihr aus sich, in sich und durch sich erschaffenes lebendiges Bild.“⁴¹⁵ Die Unsterblichkeit des unverkörperlichten menschlichen Geistes könne nicht geleugnet werden, so Cusanus. Seine Schau berühre das Unveränderliche. Alles Wandelbare wird abgezogen, sodass „die Natur des Geistes von aller Veränderlichkeit frei“ ist.⁴¹⁶ Als „Geistseele“ (*anima*) aber existiert die *mens humana* zeitlich und verkörperlicht. Dies ist der Unterschied zwischen dem endlichen und dem unendlichen Geist.⁴¹⁷ Es zeigt auch seine „Doppelfunktion“.⁴¹⁸

Vielleicht darf hierin eine weitere Begründung für die Einheit von Gott und göttlichem Geist gesehen werden. Denn Nikolaus „sieht den Unterschied zwischen Gott und Geist *nicht* mehr in der Differenz von unendlich – endlich, von *complicatio* – *explicatio*, von *absolutum* – *contractum*“, wie Flasch erklärt. „Dies hat entscheidende Folgen, die er [Cusanus, A. d. V.] hervorhebt: Wir müssen zwischen *imago* und *explicatio* unterscheiden.“⁴¹⁹ – Neu in der mittleren Laienschrift ist das deutliche Herausstellen der Unterschiede zwischen „Bild-Sein“ (*imago*) von einem Urbild (*exemplar*) und „Abbild-Sein“ (*explicatio*) von einem Bild

⁴¹¹ Vgl. *Idiota de mente*, c. 5, n. 84.

⁴¹² Vgl. Flasch, „Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung“, S. 286: Die *mens* stimmt mit dem Intellekt überein. Sie ist der systematische Ort der Koinzidenz von „Träger“ und „Inhalt“ seit *De coniecturis*.

⁴¹³ Vgl. *Idiota de mente*, c. 6, n. 95, Z. 19 u. ebd., c. 11, n. 133, Z. 1. Flasch ist der Ansicht, dass die *mens humana* nicht nur das erste, sondern auch das einzige Bild des göttlichen Geistes bzw. Gottes ist (vgl. ders., „Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung“, S. 296: „... dass unsere *mens* das Bild Gottes und das Urbild aller Bilder Gottes ist, die es sonst noch gibt“; u. S. 304: „... der menschliche Geist als das erste und einzige Bild des unbekanntes Weltkönigs“). Vgl. dazu auch *Idiota de mente*, c. 3, n. 73. Allerdings gibt es im vorliegenden Text Passagen, in denen von „den Bildern“ (*imagines*) gesprochen wird (vgl. z. B. *Idiota de mente*, c. 4, n. 74, Z. 21-22: *Post imagines sunt pluralitates rerum* ...).

⁴¹⁴ Vgl. *Idiota de mente*, c. 15, n. 158, Z. 14-16 und ebd., n. 159; vgl. auch Flasch, „Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung“, S. 279, 287 u. 293.

⁴¹⁵ *Idiota de mente*, c. 15, n. 158, Z. 12-17.

⁴¹⁶ *Idiota de mente*, c. 15, n. 156, Z. 7-16.

⁴¹⁷ Vgl. *Idiota de mente*, c. 4, n. 74, Z. 7-9; vgl. auch Flasch, „Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung“, S. 293 u. 297.

⁴¹⁸ Vgl. Flasch, „Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung“, S. 276. Vgl. auch Halfwassen zur „Zwei-Welten-Ontologie“ Platons: dass „die denkende Seele als amphibisches Wesen in beiden Welten leben kann“, in der sensiblen und in der intelligiblen (ders., „Platons Höhlengleichnis“, S. 38).

⁴¹⁹ Flasch, „Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung“, S. 294 mit Verweis auf *Idiota de mente*, c. 4, n. 74.

als einfaltender Einheit (*complicatio*).⁴²⁰ – „Wie sollte ein Bild vergehen“, fragt der Laie den Philosophen, „das der Widerschein der unvergänglichen Wahrheit ist?“⁴²¹

„Beachte“, mahnt der Löffelschnitzer, „daß Bild und Ausfaltung etwas Verschiedenes sind. Denn die Gleichheit ist der Einheit Bild. Aus der Einheit nämlich einmal genommen entsteht die Gleichheit, weswegen der Einheit Bild die Gleichheit ist. Und nicht ist die Gleichheit Ausfaltung der Einheit, sondern die Vielheit < ist Ausfaltung der Einheit >. Die Gleichheit ist daher Bild der Einfaltung der Einheit, nicht Ausfaltung.“⁴²² Als zusammengehörig erscheinen die Begriffe „Einfaltung“, „Einheit“, „Gleichheit“ und „Ewigkeit“, welche sich auf das Urbild und sein Bild beziehen, während die Abbilder durch die fortschreitende Ausfaltungen in die Vielheit quasi eine „Vermehrung“ erfahren.⁴²³

Mit der Unterscheidung zwischen dem Bild eines Urbildes und dem Abbild als Ausfaltung aus dem Bild hat Nikolaus eine deutliche Trennlinie gezogen zwischen dem ersten Prinzip der Einheit und Identität einerseits und dem zweiten Prinzip der Vielheit und Differenz andererseits. „Zwei Transzendenzen“ können herausgestellt werden: Aufsteigend betrachtet besteht die erste oder „Welttranszendenz“ in der Überwindung der „Welt der Erscheinungen“.⁴²⁴ Sie kennzeichnet den Überstieg von den Abbildern (Ratio, Sensus) zu ihrem Bild (Vernunft) als ein Überwinden des Begrenzten, Sensiblen in Raum und Zeit mit allen gegensätzlichen Bestimmungen, welche im Intellekt koinzidental zusammengedacht werden. Die zweite oder „Erkenntnistranszendenz“ markiert den Überstieg von der *regio* des Bildes zum Urbild. Vielleicht darf die zweite Transzendenz verstanden werden als eine Art *unio mystica* des menschlichen Geistes mit Gott, oder es könnte sich um eine *visio* handeln, bei der das göttliche Sehen und die menschliche Betrachtung des Göttlichen in eins fallen, wie es Cusanus in *De visione dei* vorstellt. Die zweite Transzendenz ist nicht Gegenstand der vorliegenden Arbeit.

Es ist im Rahmen des Universalienstreits erklärt worden, dass die Gattungen fortbestehen, selbst wenn die Ausfaltungen in die Abbilder, Arten und Spezies zerstört werden. Außerdem wurde bereits erläutert, dass Abbilder die Inhalte und Gegenstände der Verstandesseele sind

⁴²⁰ Vgl. *Idiota de mente*, n. 74 und 85 sowie Flasch, „Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung“, S. 294.

⁴²¹ *Idiota de mente*, c. 15, n. 158.

⁴²² *Idiota de mente*, c. 4, n. 74, Z. 12-16: *Attende aliam esse imaginem, aliam explicationem. Nam aequalitas est unitatis imago. Ex unitate enim semel oritur aequalitas, unde unitatis imago est aequalitas. Et non est aequalitas unitatis explicatio, sed pluralitas. Complicationis igitur unitatis aequalitas est imago, non explicatio.*

⁴²³ Vgl. *Idiota de mente*, c. 4, n. 74, Z. 12-16.

⁴²⁴ Vgl. Halfwassen, „Der Aufstieg zum Einen“, S. 222.

und deren Unterscheidungen, Begrenzungen und logischen Reflektionen unterliegen.⁴²⁵ Alle Benennungen (*vocabuli* und *nomen* im Gegensatz zu *conceptus* oder *notiones*) beziehen sich auf den Bereich der Abbilder und der trennenden, definierenden und bezeichnenden Verstandestätigkeit.⁴²⁶ In diesem Zusammenhang stellt Flasch heraus, dass Nikolaus von Kues mittels der *explicationes* eine „Außenwelt“ darstellen wolle und somit eine „Korrespondenztheorie“ von Geist und Welt vertrete.⁴²⁷ Hierbei kann es sich aber doch wohl kaum um eine „Korrespondenztheorie der Wahrheit“ im eigentlichen Sinne handeln. Die Fähigkeit, sich der göttlichen Wahrheit anzunähern, liegt dem menschlichen Geist als Bild Gottes inne. Die absolute Wahrheit erreicht selbst der Intellekt nicht. Mit dem Vollzug der Aufstiegsbewegung berührt die *mens humana* die Wahrheit und Genauigkeit lediglich auf „unberührbare Weise“. Sie erfasst sie aber niemals vollständig. Der menschliche Geist ist nicht in der Lage, das zweite Prinzip der Andersheit gänzlich abzustreifen,⁴²⁸ und sicher will Cusanus nicht die Position vertreten, die Wahrheit läge in den gegensätzlichen Bestimmungen oder gar in den sinnlich wahrgenommenen Dingen selbst.

Das Thema des in einigen Textpassagen angedeuteten „doppelten Schöpfungsaktes“ (des menschlichen Geistes einerseits, aus dem die Verstandesseele die Begriffe ausfaltet, und einer real existierenden Außenwelt mit materiellen Gegenständen andererseits) war bereits in den vorhergehenden Kapiteln zur Schrift *De coniecturis* und zum „Parallelitätsaxiom“ erörtert worden.⁴²⁹ Dieses Problem bleibt bestehen. Es wird von Cusanus auch in *Idiota de mente* nicht aufgelöst. Flasch merkt zur Geistphilosophie in *Idiota de mente* über den „weltproduzierenden Geist“ an: „Alle Realität ist geistige Tätigkeit: Das Konzipieren des göttlichen Geistes ist die Hervorbringung der Welt, die konzipierende Tätigkeit unserer *mens* ist der Begriff der Dinge“. Er meint: „Wir produzieren nicht die Dinge, sondern die Begriffe der Dinge.“⁴³⁰ Es läge eine „mental-philosophische Transformation des gewöhnlichen Platonismus“ vor, behauptet Flasch, und keine reine Mental-Philosophie, wie sie vom Kusaner im 4. Kapitel von *De coniecturis* I vorgestellt wird.⁴³¹

⁴²⁵ Vgl. *Idiota de mente*, c. 2, n. 66, Z. 11-17.

⁴²⁶ Vgl. *Idiota de mente*, c. 2, n. 66 u. 68, Z. 1-2. Vgl. auch die Sprachkritik (u. a. von Senger) zu *De coniecturis* in Kapitel I.3 der vorliegenden Arbeit (insbes. S. 44-49).

⁴²⁷ Vgl. Flasch, „Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung“, S. 297-299.

⁴²⁸ Vgl. z. B. *Idiota de mente*, c. 12, n. 105 u. 106.

⁴²⁹ Vgl. Kap. I.1 der vorliegenden Arbeit, S. 25-32.

⁴³⁰ Flasch, „Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung“, S. 279.

⁴³¹ Flasch, „Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung“, S. 300.

Blumenberg meint dazu, „*Nikolaus* vermeidet den nominalistischen Weg, der radikale Fremdheit setzt zwischen der inneren Welt des Geistes, und der äußeren Welt der Dinge, zwischen Begriffssystem und Schöpfungssystem.“⁴³² Vielleicht versucht auch Kremer, etwas Vergleichbares zum Ausdruck zu bringen, wenn er formuliert: „Man wird ihm [Nikolaus von Kues] kaum gerecht, wenn man ihn vorwiegend als Inaugurator der modernen Philosophie, als Mystiker, als Nominalist oder als Denker der Koinzidenz der Gegensätze bezeichnet. Das alles, gerade letzteres, trifft auf ihn zu. Entscheidend ist jedoch die Universalität, die Originalität und die spekulative Kraft seines Geistes.“⁴³³

„Die erkenntnistheoretischen Prämissen des Nominalismus führen hingegen zur Lehre von der doppelten Wahrheit, die die Wahrheit des Glaubens der Vernunftwahrheit gegenüberstellt.“⁴³⁴ Und genau diese Absicht verfolgt Cusanus nicht: Trennungen und Gegenüberstellungen sollten in der höheren Einheit aufgehoben werden. So war Nikolaus ganz sicher kein Nominalist.⁴³⁵ Dazu übernimmt er zu viele grundlegende Gedanken des christlich überformten Platonismus.⁴³⁶ Er verdankt dem „nominalistischen Aristotelismus“, der traditionellen Philosophie des 15. Jahrhunderts viel, „[a]ber sein Herz fühlte sich mehr berührt von dem philosophischen System des Platonismus, in das er sich immer mehr vertiefte.“⁴³⁷ In der Auseinandersetzung mit der aristotelisch geprägten Philosophie seiner Zeit entwickelt Cusanus seinen neuen, erweiterten Geistbegriff.

⁴³² Blumenberg, „Die Kunst der Vermutung“, S. 55-56.

⁴³³ Kremer, „Nikolaus von Kues (1401-1464). Einer der größten Deutschen des 15. Jahrhunderts“, S. 15-16.

⁴³⁴ Lauster, „Unfassbar. Nikolaus von Kues' Philosophie der Substanz“, S. 259.

⁴³⁵ Vgl. dazu Flasch, „Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung“, zu den Laienschriften i. a.: Cusanus' Geist-Konzeption liegt „vor dem Nominalismus“, und Letzterer ginge davon aus, den Nominalismus „hinter sich gelassen“ zu haben (ebd., S. 260-261). Speziell zu *Idiota de mente* siehe S. 310: Es gilt insofern „die nominalistische Lösung des Universalienproblems“, als dass „*genera* und *species*“ „Mittel des Verstandes“ sind und der Sinneseindrücke bedürfen. Vgl. schließlich zum Werk *De venatione sapientiae*, S. 621-622: Cusanus habe sich mit der nominalistischen Kritik auseinandergesetzt, aber er folge den Nominalisten nicht.

⁴³⁶ In *Idiota de mente* sind dies zum einen die Urbild-[Bild]-Abbild- und die Anamnesis-Theorie (vgl. Ende Kap. III.4, S. 190-191). Die absolute Wahrheit liegt bei Gott bzw. in der *mens divina* (nicht in den uns sinnlich erscheinenden Dingen). Die *megista genae* liegen dem göttlichen Geist inne. Die Ideen als schöpferische Fähigkeiten und als die Urbilder von Artefakten hingegen sowie die Stammbegriffe als „Erstbestimmungen“ liegen im menschlichen Geist. Des Weiteren gibt es im Werk vielfältige Anspielungen auf das Höhlengleichnis und Parallelen zwischen dem Laien und Sokrates. Schließlich aber ist die Überlegenheit des gläubigen Laien in (neu-)platonischer Denktradition gegenüber dem Redner und dem Peripatetiker offensichtlich.

⁴³⁷ Vgl. dazu Paul Wilpert in der Einleitung zu *De li non aliud*, S. XI: Angeblich folge Cusanus „den Peripatetikern in der Frage der Universalien, er lobt die aristotelische Kategorieneinteilung, vor allem seine Scheidung in Substanz und Akzidenz, übernimmt die Lehre, dass die Substanz nicht der Frage nach einem Mehr oder Weniger an substantieller Wesenserfüllung zugänglich ist, dass man in der Kette der Ursachen nicht bis ins Unendliche fortschreiten kann, [...] dass es zwischen Endlichem und Unendlichem keine Vergleichsmöglichkeiten gebe. Seine gesamte Metaphysik ruht auf der Materie-Formlehre. Die Nachwirkungen der aristotelischen Erkenntnislehre und der aristotelischen Psychologie wären nicht weniger deutlich nachzuweisen.“

II. 3. 2 Der Geist ist die Kraft, die alles misst: Die Seele führt als verkörperlicher Geist die Tätigkeiten der *mens* aus

„Glaubst du, daß Geist und Seele etwas Verschiedenes sind?“, fragt der Philosoph den Laien. „Das glaube ich sicher“, entgegnet dieser. „Denn der eine ist der Geist, der in sich besteht, der andere der im Leib. Der Geist, der in sich besteht, ist entweder unendlich oder <Bild> des Unendlichen. Von denen aber, die <Bild> des Unendlichen sind, gebe ich zu, daß einige – da sie nicht die größten und absoluten oder unendlichen sind, die in sich selbst bestehen – den menschlichen Leib beseelen können, und dann räume ich ein, daß diese von ihrer Aufgabe her Seelen sind.“⁴³⁸

„*Mentem per se, animam ex officio*“⁴³⁹ – lautet eine weitere Unterscheidung des Laien zwischen Geist und Seele. Eine Differenz besteht in der Anbindung an die Leiblichkeit und der Begrenzung in Raum und Zeit, eine weitere in den verschiedenen ontologischen Status von „Bild“ und „Abbild“. Denn während die *mens per se* als unverkörperlicher menschlicher Geist gedacht wird, ist die Seele gebunden an einen individuellen Körper, und die wohl elementarste ihrer vielfältigen Aufgaben besteht für die Seele (*anima*) im „Beleben“ (*animare*) des Leibes, in dem sie existiert.⁴⁴⁰ Sie verleiht „vegetative[s] und sinnliche[s] Leben“. Hierin liegt ihre „beseelende Kraft“.⁴⁴¹

Der Redner hatte einleitend in der Unterhaltung mit dem Peripatetiker angemerkt, dass „die Seelen nach dem Tod, von keiner Sünde verdunkelt, in das lichtvolle und heiß ersehnte Leben entrückt werden.“⁴⁴² Offensichtlich ist dies eine Anspielung auf die Lichtmetaphorik, die auch in *Idiota de mente* erhalten bleibt. Wenn allerdings – wie sich im Verlauf des Gespräches mit dem Laien herausstellt – die Seele als Aufgaben ausführende Kraft des „Geistes an sich“ gedacht wird, quasi als seine „Funktionen“, ist sie eigentlich vom unsterblichen Geist

⁴³⁸ *Idiota de mente*, c. 1, n. 57, Z. 8-13: *Nam alia est mens subsistens, alia in corpore. Mens in se subsistens aut infinita est aut infiniti imago. Harum autem, quae sint infiniti imago, cum non sunt maximae et absolutae seu infinitae in se subsistentes, posse aliquas animare humanum corpus admitto, atque tunc ex officio easdem animas esse concedo.* Die Übersetzung folgt der von Renate Steiger. Sie wurde nur dahingehend abgewandelt, dass *imago*, wie oben bereits erläutert, mit „Bild“ oder „Gleichnis“ und nicht mit „Abbild“ übersetzt wird. Diese Änderung wird vorgenommen, um den unterschiedlichen ontologischen Status des ewigen, unwandelbaren Bildes und Gleichnis’ Gottes im Gegensatz zum begrenzten, vergänglichen Abbild deutlich herauszustellen.

⁴³⁹ *Idiota de mente*, c. 1, n. 57, Z. 15.

⁴⁴⁰ Vgl. *Idiota de mente*, c. 1, n. 57, Z. 11-12.

⁴⁴¹ *Idiota de mente*, c. 5, n. 80, Z. 13 u. 14 – Offensichtlich zeigen sich hier deutliche Parallelen zur aristotelischen Seelenkonzeption.

⁴⁴² *Idiota de mente*, c. 1, n. 52, Z. 5-7: *...ut animae post mortem nullo peccato obtenebratae in lucidam atque desideratissimam vitam rapiantur.*

niemals wirklich getrennt. Dann handelte es sich bei *anima* und *mens humana* lediglich um unterschiedliche Perspektiven des „Geistes an sich“.

Die Seele als „organischer Geist“ jedenfalls ist „in die Materie eingetaucht“. Die verkörperlichte Form des Geistes kann „als Instrument“ gebraucht werden von der unwandelbaren *mens per se*, die zwar die Fähigkeit zur Verkörperlichung besitzt, selbst aber an keinen Leib gebunden ist.⁴⁴³ Letzterer benutzt die Seele wie sein „Instrument“.⁴⁴⁴ „Diese Kraft der Seele wird Verstand genannt.“⁴⁴⁵

Hier zeigt sich die „Mehrfachfunktion“ der *anima*: Sie ist einerseits Werkzeug der *mens humana*, dann bewegt sie sich im Bereich der Wahrnehmung, der sinnlich erscheinenden Außenwelt oder der Materie, d. h. sie wendet sich dem Veränderlichen zu. Andererseits operiert sie auch selbstständig, und wenn sie „durch sich selbst sucht“, sind die Inhalte, die sie in sich findet, „von der Natur des Unveränderlichen“, „dauerhaft, klar, durchsichtig und bestimmt“.⁴⁴⁶ So scheint auch der Verstandesseele – ebenso wie zuvor schon dem Geist – eine „Doppelnatur“ zuzukommen. Sie kann sich aufsteigend dem Dauerhaften und Unveränderlichen zuwenden oder absteigend in die Vielheit der wandelbaren Sinnesdinge hinabsinken.

Allerdings erscheint die neuerlich betonte Körperlichkeit in *Idiota de mente* recht ambivalent: Einerseits regt die Existenz des Geistes im Körper die *mens* „zum Fortschritt in der Erkenntnis“ an, das heißt, dass der Geist der Sinneswahrnehmungen bedarf, um die „Stammbegriffe“ mit Inhalten und „Anschauungen“ zu beleben und um die Geisteskräfte zu schulen und zu entwickeln, damit sich die Aufstiegsbewegung erfolgreich vollziehen kann. Andererseits vergisst der verkörperlichte Geist aber gerade die geschauten Ideen und Formen dadurch, dass die Leiblichkeit mit ihren „körperlichen Beschwernissen“ ihn nachlässig und leicht ablenkbar macht.⁴⁴⁷ Auch ist der verkörperlichte Geist nur in der Lage, sich Begriffe von den wandelbaren Dingen gemäß der veränderlichen Welt zu machen.⁴⁴⁸

⁴⁴³ Vgl. *Idiota de mente*, c. 7, n. 103, Z. 1-5.

⁴⁴⁴ Vgl. *Idiota de mente*, c. 8, n. 114-115; inbes. n. 115, Z. 8-10.

⁴⁴⁵ *Idiota de mente*, c. 8, n. 115, Z. 5-8.

⁴⁴⁶ Vgl. *Idiota de mente*, c. 15, n. 156.

⁴⁴⁷ Diese Position vertritt bereits Platon im Dialog *Phaidon*. Die Seele erscheint ambivalent, und gemessen werden können nur diejenigen Dinge, die ein Mehr oder Weniger besitzen.

⁴⁴⁸ Vgl. *Idiota de mente*, c. 14, n. 155.

Neu ist in *Idiota de mente* die etymologische Rückführung des Geist-Begriffes auf „*mensura*“, „das Maß“, bzw. auf „*mensurare*“, „das Messen“ der außenweltlich uns erscheinenden Dinge.⁴⁴⁹ Dies wird im nachfolgenden Laiendialog *Idiota de staticis experimentis* zum Hauptgegenstand der cusanischen Betrachtungen. Im vorliegenden Dialog aber werden dafür die Grundlagen und Voraussetzungen geschaffen: „Der Geist ist das, woraus aller Dinge Grenze und Maß stammt“, erklärt der Löffelschnitzer. „Mens, der Geist, wird nämlich von *mensurare*, messen, her benannt.“⁴⁵⁰ „Denn der Geist ist ein lebendiges Maß, das, indem es anderes mißt, sein eigenes Fassungsvermögen erreicht. Denn alles tut er, um sich zu erkennen. Aber sein eigenes Maß, das er in allem sucht, findet er nur dort, wo alles eins ist. Dort ist die Wahrheit seiner Genauigkeit, weil dort sein angemessenes Urbild ist.“⁴⁵¹

So ist Gott das Maß aller Dinge und das Maß der Welt. Der Intellekt ist das Maß seiner selbst, wenn er sich selbst als Bild Gottes erkennt und dabei das eigene Maß für alles, was aus ihm ausgefaltet wird, in sich vorfindet. Das Messen der Verstandesseele hingegen ist Teil ihrer Welterkenntnis. Sie ist die messende Instanz im Bereich der Abbilder, welche im Endlichen misst und vergleicht, im Vielen und Begrenzten. Das Messen-Können und das Maßstab-Sein stellen die Kraft der *mens* dar, welche in doppelter Weise wirkt.

Laut Flasch wendet sich der Verstand den „Mischverhältnissen“ und „Mischprodukten“ zu,⁴⁵² die außerhalb seiner selbst liegen. Das Maß aber, welches es der Seele erlaubt, dies zu tun, liegt dem menschlichen Geist inne. Das absolute Maß für die *mens humana* wiederum ist Gott, und so stellt der göttliche Geist das Maß für den Intellekt dar, der seinerseits den Maßstab für die Möglichkeit des Messens der Seele bereithält.⁴⁵³

Eine weitere Unterscheidung von Geist und Seele zielt darauf ab, dass es im Bereich der Seele, des Relativen sowie aller Abbildungen und Ausfaltungen immer ein „Mehr-oder-

⁴⁴⁹Vorbereitet wird die neue Bedeutung des Maßes bereits in *Idiota de sapientia*; vgl. ebd., I, n. 6 sowie II, n. 40 – Um die Dinge, die ein Mehr oder Weniger besitzen, messen zu können, braucht es ein (absolutes) Maß, welches die Voraussetzungen für das Messen der Seele im Bereich des Endlichen und Begrenzten darstellt. Der etymologische Zusammenhang von *mens* und *mensura* / *mensurare* wird in *Idiota de sapientia* allerdings noch nicht herausgestellt.

⁴⁵⁰*Idiota de mente*, c. 1, n. 57, Z. 5-6: ... *mentem esse, ex qua omnium rerum terminus et mensura. Mentem quidem a mensurando deci conicio.*

⁴⁵¹*Idiota de mente*, c. 9, n. 123, Z. 5-9: *Nam mens est viva mensura, quae mensurando alia sui capacitatem attingit. Omnia enim agit, ut se cognoscat. Sed sui mensuram in omnibus quaerens non invenit, nisi ubi sunt omnia unum. Ibi est veritas praecisionis eius, quia ibi exemplar suum adaequatum.*

⁴⁵²Gemeint sind wohl in erster Linie die „vermischten“ und nicht die reinen Bestimmungen, die an beiden Prinzipien teilhaben. Vgl. Flasch, „Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung“, S. 298-299.

⁴⁵³Vgl. Flasch, „Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung“, S. 279 u. 296.

Weniger“ gibt und natürlich auch nur dort etwas gemessen werden kann – während „der Geist ein gewisses absolutes Maß ist, das nicht größer oder kleiner sein kann, da es nicht zu einem Quantum eingeschränkt ist“,⁴⁵⁴ und „jenes Maß lebendig ist, so daß es durch sich selbst mißt, gleich wie ein lebendiger Zirkel durch sich selbst messen würde“.⁴⁵⁵ Der Verstand ist sich dieser Kreisstruktur nicht bewusst.

Wenn der Philosoph den Geist so betrachte, meint der Laie, dann würde er erkennen, „auf welche Weise der Geist sich zum Begriff, zum Maß [oder] Urbild macht, um sich in allem zu erreichen.“⁴⁵⁶ So ist die *mens nostra* also das Maß für alles, was die Verstandesseele an sinnlich Wahrnehmbarem messen, bestimmen, beurteilen, bezeichnen und vergleichen kann. Sie führt die Funktionen des Messens und Urteilens der Inhalte und Gegenstände durch, welche sie selbst aus dem Geist ausgefaltet hat.⁴⁵⁷ Diesen Zusammenhang hält der diskursiv operierende Verstand für einen Zirkel.

Hans Blumenberg verweist auf die Parallelen zwischen dem cusanischen Geist als Maß, das alles misst, und dem *homo mensura*-Satz des Sophisten Protagoras: „Aller Dinge Maß ist der Mensch; vom Seienden (urteilt er), dass es ist, vom Nichtseienden, dass es nicht ist.“⁴⁵⁸ – Ist dieser Vergleich aus *De beryllo* hilfreich? – Für gewöhnlich wird die Position des Sophisten doch so interpretiert, dass es keine für alle Menschen gültige, objektive, letzte Wahrheit geben kann, weil alles subjektiv oder perspektivisch eingeschränkt erscheint. – Cusanus hingegen wird den *homo mensura*-Satz wohl so verstanden haben, dass der menschliche Geist das Maß seiner Inhalte ist, denn das absolute Maß für alles, auch und insbesondere für den menschlichen Geist, ist Gott. Die *veritas absoluta* in *De coniecturis* und die *mensura absoluta* aus *Idiota de mente* nimmt Cusanus nicht nur als in Gott existierend an, sondern hält sie darüber hinaus auch für die Voraussetzungen menschlicher Erkenntnis überhaupt. Relativ und pers-

⁴⁵⁴ *Idiota de mente*, c. 9, n. 124, Z. 4-6.

⁴⁵⁵ *Idiota de mente*, c. 9, n. 124, Z. 6-7.

⁴⁵⁶ *Idiota de mente*, c. 9, n. 124, Z. 8-9: ... *quomodo se facit notionem, mensuram seu exemplar* ...

⁴⁵⁷ Vgl. *Idiota de mente*, c. 9, n. 123-125.

⁴⁵⁸ Blumenberg, „Die Kunst der Vermutung“, S. 36. Blumenberg weist (allerdings unter Bezugnahme auf die vierfache Wiederholung dieses Gedankenganges in *De beryllo*) darauf hin, dass Protagoras zwischen Sein und Erkenntnis unterschieden habe. Diese Unterscheidung würde Nikolaus wohl nicht uneingeschränkt akzeptieren. Für ihn gilt: Das wahre Sein (in *De coniecturis* „das Wahre“ im Intellekt, in *Idiota de mente* die Ideen von Artefakten, die Stammbegriffe, das Maß, die angeborenen Fähigkeiten und Kräfte im menschlichen Geist – all dies also) ist denk-, erkenn- und (in eingeschränkter Weise durch Verstandesbegriffe, *notiones*, auch) kommunizierbar. Blumenberg stellt ebenfalls heraus, dass Cusanus mit dem Geist als Maß für alles zur „Entdeckung der Perspektive“ beigetragen habe (vgl. ebd., S. 26). In *De visione dei* z. B. fallen Gottes Sehen und Gesehen-Werden in eins zusammen, ohne dass dadurch das perspektivische Sehen des Menschen gänzlich im Sehen des All-Einen aufginge. Das Absolute und das Relativ-Perspektivische bestehen gleichermaßen.

pektivisch hingegen sind die sinnenfälligen Dinge, wie sie der Ratio erscheinen, sowie die niederen Verstandesbegriffe, deren Bezeichnungen und Begrenzungen immer ein Mehr oder Weniger, ein Größer oder Kleiner zulassen.

Es verwundert den Philosophen sehr, dass „Geist“, *mens*, und *mensurare*, „messen“, angeblich denselben Wortstamm haben. Der belesene und weit gereiste Denker hatte noch nie zuvor gehört, dass jemand diesen Bezug hergestellt hat. Erstaunlich ist dabei vor allem, dass die Bezeichnung *mens* sich von *mensurare* herleiten soll und nicht umgekehrt.⁴⁵⁹ Die Umkehr der Wahrnehmungsperspektive ist bemerkenswert: Die Tätigkeit der niederen Einheit der Verstandesseele verleiht der höheren und umfassenderen Instanz des Geistes ihren Namen.

„Laß dich nun weiter auf die Erörterung des Geistes ein“, fordert der Philosoph den Laien auf, „und sag: Angenommen, ‚mens‘ (Geist) ist von ‚mensura‘ (Maß) her benannt, so daß das Wesen des Messens der Grund für den Namen ist⁴⁶⁰: was ist dann deiner Meinung nach der Geist?“⁴⁶¹ – Die Einsicht des Redners gegen Ende des Gespräches wird lauten: „Aufgrund einer unzweifelhaften Erfahrung weiß ich nun ganz sicher, daß der Geist die Kraft ist, die alles mißt.“⁴⁶²

Dies ist ebenfalls neu in *Idiota de mente* im Vergleich zu *De coniecturis*: die Bestimmung des menschlichen Geistes als eine „Kraft in uns“. Der menschliche Geist operiert nun „virtualiter“ (abgeleitet von *vis*, „die Kraft“).⁴⁶³ Er besitzt angeborene Kräfte, welche Angleichung,

⁴⁵⁹ *Idiota de mente*, c. 2, n. 58, 6-8; insbes. Z. 6: *Aiebas mentem a mensurando dici*.

⁴⁶⁰ Hier nun also die umgekehrte Namensbestimmung „vom Wesen her“ als dem „Grund“ für das Messen-Können der Seele. Diese zwei Zugriffe auf „mens“ (1. über das Messen der Seele und 2. über das Maß als Wesen und Grund für das Messen überhaupt) spiegeln einerseits die „Doppelnatur“ des Geistes wider und sind andererseits charakteristisch für die Vermittlung der cusanischen Inhalte durch den Laien: Dem (Neu-)Platoniker kann die Bedeutung der *mens* über Maß und Bild-Sein des göttlichen Urbildes erklärt werden. Dem Peripatetiker wird sie über das Messen der Seele im Bereich des Endlichen und der Erscheinungen vermittelt. – Vielleicht darf hierin sogar das Charakteristische der vorliegenden Schrift gesehen werden? *Idiota de mente* ist der mittlere der drei Laiendialoge und stellt die „Brücke“ oder Verknüpfung zwischen der vorausgehenden Schrift *Idiota de sapientia* und dem nachfolgenden Text *Idiota de staticis experimentis* zum Messen in den Erfahrungswissenschaften dar.

⁴⁶¹ *Idiota de mente*, c. 3, n. 71, Z. 7-9: *Amplius ad mentis tractatum descende et dicito: Esto, quod „mens“ a „mensura“ dicatur, ut ratio mensurationis sit causa nominis: quid mentem esse velis*.

⁴⁶² *Idiota de mente*, c. 15, n. 160, Z. 6-8 – In der „Kraft, die alles misst“, und auch sich selbst, d. h., die im Bereich von Ratio und Intellekt erkennen kann und auch zur Selbsterkenntnis fähig ist, scheint ein „Vorklang“ auf das Werk *De li non-aliud* zu liegen, wo die Definition gesucht wird, die alles definiert, und auch sich selbst. Dort allerdings wird das Nicht-Andere als Selbstprädikation vor dem Hintergrund der negativen Theologie gesucht und bestimmt. Als vierfache Negation der Existenz Gottes ist die negative Theologie zwar auch in *De coniecturis* vorhanden, wo die Mutmaßungen als letzte Möglichkeit affirmativen Sprechens im Mittelpunkt stehen. In den Laienschriften dagegen spielt die negative Theologie keine Rolle.

⁴⁶³ Vgl. *Idiota de mente*, c. 11, n. 141, Z. 2 – *Virtualiter* leitet sich *vis* ab und nicht von *virtus*, die Tugend. Im vorliegenden Werk wird keine Tugendlehre oder Ethik entwickelt. Vermutlich hätte die sprachliche Nähe zwischen *virtualiter* und *virtus* den Kusaner aber auch nicht gestört.

Einfaltung und Formgebung als Vollzug der Aufstiegsbewegung ermöglichen. „So hat unser Geist, wenn er auch zu Beginn der Erschaffung keinen tatsächlichen Widerschein der Schöpferkunst in Dreiheit und Einheit enthält, dennoch jene anerschaffene Kraft, durch die er sich, einmal angeregt, der Wirklichkeit der göttlichen Kunst gleichförmiger machen kann.“⁴⁶⁴ Denn „alle menschlichen Künste sind gewisse [Bilder] der unendlichen und göttlichen Kunst“.⁴⁶⁵

Die *mens humana* verfügt also über angeborene Kräfte, nicht aber über angeborene Begriffe im Sinne der platonischen Urbilder. Die „Leitideen“, die der Geist in sich selbst vorfindet, bedürfen der Entwicklung.⁴⁶⁶ *Notionaliter* bezeichnet die Fähigkeit des menschlichen Geistes, die „Stamm-begriffe“ aus sich ausfalten zu können.⁴⁶⁷

Die der *mens humana* eingeborenen Kräfte als das doppelte Streben nach Vervollkommnung von Ratio und Intellekt, wurden von Cusanus bereits in *De coniecturis* II mit einem Samen verglichen, der unter günstigen Umständen aufgehen und gedeihen kann⁴⁶⁸ – damals allerdings als Beispiel für das Entstehen und Vergehen in der Vielheit: „Du hast gehört [angesprochen wird hier der Kardinal Giuliano Cesarini, A. d. V.], daß <die Vernunft>, um sich zu vervollkommen, herabsteigt und in völliger Rückkehr zu sich selbst zurückkehrt [...]. Es verknüpfen sich also zwei Streben, ein natürliches und ein hinzukommendes, die in wechselseitiger Kreisbewegung sich erfüllen. Da es aber die Vollendung <der Vernunft> ist, wirklich zu erkennen – die Möglichkeit des Erkennens wird vollendet, sobald es wirklich wird [*ad actum*] –, so ist <die Vernunft>, <die> aus sich heraus das geistig Erkennbare schafft, das in <die Vernunft> fortschreitet, die Fruchtbarkeit <ihrer> selbst. Der Abstieg <der Vernunft> zu den Bildern der Sinne ist zugleich deren Aufstieg von einschränkenden Bedingungen zu

⁴⁶⁴ *Idiota de mente*, c. 13, n. 149, Z. 14-18.

⁴⁶⁵ *Idiota de mente*, c. 2, n. 59, Z. 12-13; vgl. auch ebd., c. 13, n. 147-149. *Ars* lässt sich verstehen als „Handwerkskunst“, als „Wissenschaft“ oder „Kunst“ im engeren, heutigen Sinne. Versteht man die Kunst als nachahmende, entspräche dies vielleicht eher einer aristotelischen Interpretation der Kunst als Nachbildung des *eidos* bzw. eines eidetischen Musters. Der Geist des Löffelschnitzers aber erschafft mit dem Löffel ein Artefakt, das es zuvor in der Natur nicht gab. Sein Geist bildet also nicht nach, sondern ist – als Bild Gottes – selbst schöpferisch tätig.

⁴⁶⁶ Vgl. Flasch, „Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung“, S. 297.

⁴⁶⁷ Vgl. Flasch, „Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung“, S. 305.

⁴⁶⁸ Vgl. *De coniecturis* II, n. 108-114 zum Grad der Teilhabe an der Vollkommenheit (n. 114) und der Fortpflanzung in der Vielheit am Beispiel eines Baumes (ab n. 108). Dort wird im Zusammenhang mit der Abbildung „N“ vom „doppelten Streben“ (*duplex appetitus*) gesprochen, dem „natürlichen Streben“ (*appetitus naturalis*), das dem Samen durch seine Teilhabe an der eigenen Art inne liegt, und dem „hinzukommenden Streben“ (*appetitus accidentalis*), die gemeinsam zu einem fortdauernden „Entstehen und Vergehen“ „in den Sinnendingen“ führen. Dieses Beispiel soll „auf symbolische Weise“ auch „bei den Dingen der Vernunftwelt und der Verstandeswelt“ betrachtet werden (n. 110-111).

mehr absoluten Einfachheiten.“⁴⁶⁹ So scheint Cusanus bereits in *De coniecturis* II die Vorstellung zu vertreten, dass die angeborenen Fähigkeiten der Vernunft als das „natürliche Streben“ zu ihrer Vervollkommnung die Inhalte des Verstandes und der Sinne als „das Hinzu-kommende“ benötigen.

In *Idiota de mente* taucht die Samen-Metapher wieder auf: „Weil nun der Geist ein gewisser göttlicher Same ist, der mit seiner Kraft aller Dinge Urbilder begrifflich einfaltet, ist er von Gott, von dem er diese Kraft hat, eben dadurch, daß er das Sein erhielt, zugleich auch in den passenden Boden gesetzt worden, wo er Frucht bringen und aus sich die Gesamtheit der Dinge begrifflich ausfalten kann; sonst wäre diese Samenkraft [*vis seminalis*] ihm vergeblich verliehen worden, wenn ihr nicht die Gelegenheit beigegeben worden wäre, in Tätigkeit [*in actu*] auszubrechen.“⁴⁷⁰

Wird mit der Samen-Metapher bzw. mit dem Beispiel vom „doppelten Streben“ als einer „begrifflich-intrinsischen“ und einer „sinnlich hinzutretenden“ Motivation⁴⁷¹ vielleicht auch ein „doppelter Naturbegriff“ angedeutet: der platonische Naturbegriff als Wesen, Grund, Idee oder Urbild der Dinge und der aristotelische Naturbegriff als das den Dingen innen liegende Wesen, welches aus sich selbst heraus nach der Vervollkommnung seiner Art strebt?⁴⁷² – Dem Intellekt kommt ein „begrifflicher Totalitätscharakter“ für den menschlichen Geist zu, dem Verstand hingegen nur ein „relativer Totalitätscharakter“ für die erscheinende Welt, und so vollzieht sich bei Cusanus die Aufstiegsbewegung der *mens* und ihre Rückwendung zum Ursprung in einer doppelten Angleichung von Denken und erkannter Sache.

Für die Selbsterkenntnis und den Aufstieg des menschlichen Geistes zu seinem göttlichen Ursprung ist die „angleichende Kraft“, die *vis assimilativa*, von herausragender Bedeutung: „Der göttliche Geist erschafft, indem er denkt; der unsrige gleicht an, indem er denkt, dadurch daß er Begriffe oder vernunfthaftes Schauen hervorbringt. Der göttliche Geist ist eine seins-verleihende Kraft, unser Geist ist eine angleichende Kraft.“⁴⁷³

⁴⁶⁹ *De coniecturis* II, n. 161, Z. 1-12. Wie oben wurde zum besseren Verständnis der Zusammenhänge *intellectus* abweichend von der Übersetzung von Happ / Koch nicht mit „Verstand“, sondern mit „Vernunft“ übersetzt.

⁴⁷⁰ *Idiota de mente*, c. 5, n. 81, Z. 6-12.

⁴⁷¹ Vgl. das Staunen als Anfang des Philosophierens, Kap. II.1, S. 59 ff. Zu Beginn des Dialoges staunt der Peripatetiker über die Vielzahl der Pilger, die aus allen Teilen der Welt an einen Ort und wegen des einen Glaubens nach Rom strömen.

⁴⁷² Es wird von Cusanus ein „platonischer Naturbegriff“ zugrunde gelegt, wenn die *mens humana* Einsicht in die unsterbliche „Natur des Geistes“ (*mentis natura*) erlangen soll (vgl. *Idiota de mente*, c. 1, n. 51, Z. 3).

⁴⁷³ *Idiota de mente*, c. 7, n. 99, Z. 5-7: *Divina mens concipiendo creat, nostra concipiendo assimilat notiones seu intellectuales faciendo visiones. Divina mens est vis entificativa, nostra mens est vis assimilativa.*

Dies zu erkennen, darin liegt die *visio intellectualis*. Dabei wirkt die „angleichende Kraft“ der Seele in mehrfacher Hinsicht: Sie kann nicht nur „wieder erkennen“, indem sie das sinnlich Wahrgenommene den Begriffen angleicht, sie kann auch – wie später am Beispiel der Löffelschnitzkunst gezeigt werden soll – den Ideen von Artefakten „Sein“ verleihen, indem sie die Begriffe ausfaltet. Denn in der „Kraft unseres Geistes“ liegt auch das Hervorbringen von Ideen und Begriffen, wie der Laie am Beispiel der Zahl erläutert.⁴⁷⁴

„Der Geist“, erklärt der Laie weiter, „ist eine lebendige Substanz [*viva substantia*], die wir in uns erfahren, wie sie innerlich spricht und urteilt, und die sich mehr als jede andere von allen geistigen Kräften, die wir in uns erfahren, der unendlichen Substanz und absoluten Form angleicht [*assimilatur*].“⁴⁷⁵ „Unser Geist“ ist „das Bild der unendlichen, alles einfaltenden Einfachheit“ sowie des ewigen Geistes, dem er versucht ähnlich zu werden.⁴⁷⁶ „Daher bemüht sich unser Geist, das Bild des ewigen Geistes, im ewigen Geist selbst wie das <Gleichnis> [*similitudo*] in der Wahrheit sein eigenes Maß zu erjagen. Es ist nämlich unser Geist, da er <Gleichnis> des göttlichen Geistes ist, als eine hohe Kraft zu betrachten, in der Angeglichenwerden-Können und Angleichen-Können und beider Verknüpfung im Wesen ein und dasselbe sind.“ So „siehst du unseren Geist in Entsprechung zum göttlichen Geist erkennen.“⁴⁷⁷

Durch die „angleichende Kraft der Einheit“ kann sich der Punkt jeder Vielheit anzugleichen, „jeder Größe“ und „jeder Zeit“. Durch die Ruhe ist er in der Lage, sich „jeder Bewegung“ anzupassen, durch seine Einfachheit „jeder Vielheit“ und durch die Selbigkeit „jeder Verschiedenheit“. Durch die Gleichheit besitzt er die Kraft, sich „jeder Ungleichheit“ anzugleichen, ebenso wie durch die Verknüpfung „jeder Trennung“.⁴⁷⁸ „Und durch das Bild der absoluten Einfaltung, die der unendliche Geist ist, hat er die Kraft, mit der er sich jeder Ausfaltung angleichen kann.“⁴⁷⁹ Die Bedeutung der Geometrie und des Punktes als Symbol für die ursprünglichste Einheit hatte Cusanus bereits in früheren Schriften zur Vermittlung der Inhalte gewählt. Im vorliegenden Werk erläutert er auf diese Weise den Perspektivenwechsel des Geistes durch dessen angleichende Kraft.

⁴⁷⁴ Vgl. *Idiota de mente*, c. 7, n. 97-99.

⁴⁷⁵ *Idiota de mente*, c. 5, n. 80, Z. 8-11.

⁴⁷⁶ Vgl. *Idiota de mente*, c. 4, n. 75, Z. 11-12 und c. 11, n. 133.

⁴⁷⁷ *Idiota de mente*, c. 11, n. 133, Z. 1-5 u. Z. 17-18 – *Similitudo* wurde abweichend nicht mit „Abbild“, sondern mit „Gleichnis“ übersetzt, um den höheren ontologischen Status des „Bildes“ (ewig, unwandelbar) gegenüber dem „Abbild“ bzw. der „Ausfaltung“ (zeitlich, wandelbar) hervorzuheben.

⁴⁷⁸ *Idiota de mente*, c. 4, n. 75, Z. 3-8.

⁴⁷⁹ *Idiota de mente*, c. 4, n. 75, Z. 9-10.

Assimilare, Angleichen, und *assimilari*, Angeglichen-Werden, bezeichnen folglich die vorzüglichen ein- und ausfaltenden Kräfte der *mens*. Der Verstand ist in der Lage, aus Ähnlichkeiten bzw. aus Gleichnissen (*similitudo*) Einsichten zu „erjagen“.⁴⁸⁰ Er besitzt – wenn auch in eingeschränktem Maße – die Fähigkeit, sich „gleichförmig“ zu machen.⁴⁸¹ Es ist die zur Angleichung fähige und befähigende Kraft des Geistes, „die, obgleich ihr jede begriffliche Form fehlt, dennoch, einmal angeregt, sich selbst jeder Form angleichen und Begriffe von allen Dingen bilden kann [...]“.⁴⁸² Die *mens* erscheint hier wohl als das Prinzip der begrifflichen Kraft, die Namen der Ratio hingegen sind ihre Prinzipiate. Letztere aber können das Prinzip nie hinreichend bezeichnen oder angemessen wiedergeben.

„Wenn die Bedeutung des Namens sorgfältiger zu untersuchen ist, so glaube ich“, mutmaßt der Laie, „daß jene Kraft in uns, die aller Dinge Urbilder in Begriffe einfaltet und die ich Geist nenne, keineswegs im eigentlichen Sinn benannt wird.“⁴⁸³ Zur Vermittlung der Zusammenhänge allerdings findet der Laie mancherlei Bezeichnung für die dem menschlichen Geist innewohnenden Kräfte.⁴⁸⁴ Die verschiedenen Namen für die *vis mentis* bzw. *vis spiritualis* lauten: *religio connata*,⁴⁸⁵ *vis assimilativa* (die Fähigkeit zur Angleichung⁴⁸⁶ oder „Anähnlichung“, die „angleichende Kraft der Einfaltung“⁴⁸⁷ als Voraussetzung für die Angleichung des menschlichen Geistes an Gott (hierin liegt auch seine Fähigkeit zur Selbsterkenntnis),⁴⁸⁸ die Kraft des Begreifens der Verstandesseele im Bereich „des Zusammengesetzten“ und „in der Weise der Materie“, aber auch die Kraft der Nachbildung sowie des Erfassens von Gattungen und Arten, die dem verkörperlichten Geist zugesprochen werden,⁴⁸⁹ die angeborene Urteilskraft der Ratio,⁴⁹⁰ aber auch des Intellektes.⁴⁹¹ Die nachformende Kraft, *vis conformativa*,

⁴⁸⁰ *Idiota de mente*, c. 2, n. 66, insbes. Z. 7-8.

⁴⁸¹ Vgl. *Idiota de mente*, c. 14, n. 152.

⁴⁸² *Idiota de mente*, c. 4, n. 78, Z. 7-12.

⁴⁸³ *Idiota de mente*, c. 2, n. 58, Z. 9-11: *Si de vi vocabuli diligentius scrutandum est, arbitror vim illam, quae in nobis est, omnium rerum exemplaria notionaliter complicantem, quam mentem appello, nequaquam proprie nominari.*

⁴⁸⁴ Vgl. z. B. Kap. II, 4, S. 129 der vorliegenden Arbeit.

⁴⁸⁵ Vgl. *Idiota de mente*, c. 15, n. 159, Z. 6.

⁴⁸⁶ Vgl. *Idiota de mente*, c. 3, n. 72 zum begrifflichen Erkennen und der Fähigkeit unseres Geistes zur Angleichung der seienden Dinge.

⁴⁸⁷ Vgl. *Idiota de mente*, c. 4, n. 75, Z. 2 u. 4.

⁴⁸⁸ Vgl. *Idiota de mente*, c. 1, n. 52 sowie ebd., c. 2, n. 58, Z. 9-11: *... vim illam, quae in nobis est, omnium rerum exemplaria notionaliter complicantem, quam mentem appello, ...*

⁴⁸⁹ Vgl. *Idiota de mente*, c. 8, n. 108-109, insbes. n. 108, Z. 12-15 sowie ebd., n. 109, Z. 16-17.

⁴⁹⁰ Vgl. *Idiota de mente*, c. 4, n. 77, Z. 23-24; c. 5, n. 85 sowie ebd., n. 158, Z. 12.

⁴⁹¹ Vgl. *Idiota de mente*, c. 4, n. 77-78 u. 79: Hier wird das Urteilsvermögen unter Verweis auf Platon eindeutig dem Intellekt zugeschrieben als eine dem Geist angeborene Kraft. Vom Intellekt würde immer dann ein Urteil verlangt, wenn der Ratio in den Sinnen Gegensätzliches erschiene.

als die Fähigkeit des „unendlichen (menschlichen) Geistes“ sowie die „nachformende und nachgestaltende Kraft“ des „endlichen Geist“ stehen im Gegensatz zur absoluten formgebenden Kraft, der *vis formativa absoluta*, die göttlichen Ursprungs ist.⁴⁹² Die vorzüglichen Kräfte der Ratio sind das Begreifen oder das Verstehen durch Gattungen und Arten⁴⁹³ sowie die Fähigkeiten der Seele des Vorstellens, Wahrnehmens und Schlussfolgerns,⁴⁹⁴ wie in den diskursiven Tätigkeiten überhaupt die Hauptaufgabe der Verstandesseele liegt.⁴⁹⁵ Darüber hinaus bestehen der Maßstab und das „lebendige Maß“,⁴⁹⁶ welche der Seele das Messen erlauben,⁴⁹⁷ die Urbilder von Artefakten und die Stammbegriffe (*conceptus*)⁴⁹⁸ sowie „die zehn allgemeinsten Gattungen als erste Prinzipien“,⁴⁹⁹ eingefaltet im Geist.⁵⁰⁰ Die Fähigkeit zur Ausfaltung⁵⁰¹ der Urbilder von Artefakten und der Stammbegriffe ist eine (in der proklischen Hierarchie) absteigend wirkende Kraft, diese *exemplaria* aus sich selbst heraus ausfalten zu können. Es handelt sich um eine „weltsetzende“ und „substantielle Kraft“.⁵⁰²

In der Ausbildung und Schulung der oben aufgezählten geistigen Fähigkeiten darf wohl ein Bildungsauftrag gesehen werden, insbesondere des Urteilvermögens. Was aber ist es, worüber der Geist urteilt, wenn die Seele „das Außenliegende“ misst,⁵⁰³ wie es z. B. in *Idiota de staticis experimentis* beschrieben wird? – Dies sind Relationen, Verhältnismäßigkeiten und Proportionen, welche den vielfältigen Erscheinungen inneliegen und über welche die Aufstiegsbewegung des Geistes initiiert werden kann.

⁴⁹² *Idiota de mente*, c. 4, n. 74, Z. 7-9.

⁴⁹³ Vgl. *Idiota de mente*, c. 8, n. 108.

⁴⁹⁴ Vgl. *Idiota de mente*, c. 11, n. 141.

⁴⁹⁵ Vgl. *Idiota de mente*, c. 8, n. 108.

⁴⁹⁶ Vgl. *Idiota de mente*, c. 9, n. 123-124. Vgl. auch die *mens* als Trägerin der Kraft, die alles misst, ebd., c. 15, n. 160 sowie Flasch, „Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung“, S. 298-299.

⁴⁹⁷ Vgl. *Idiota de mente*, c. 15, n. 160, Z. 7-8: ... *mentem vim omnia mesurantem exsistere* ... Siehe dazu Kap. II. 3.3 ab S. 23.

⁴⁹⁸ Vgl. Flasch, „Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung“, ab S. 295 ff., insbes. zu den Stammbegriffen ab 298 ff.

⁴⁹⁹ *Idiota de mente*, c. 14, n. 135, Z. 1-2.

⁵⁰⁰ Vgl. *Idiota de mente*, c. 11, n. 135-136.

⁵⁰¹ Vgl. *vis* als die schöpferisch-ausfaltende Kraft. Der Geist operiert dann *virtualiter*, n. 141.

⁵⁰² Vgl. Flasch, „Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung“, S. 305.

⁵⁰³ Vgl. *Idiota de mente*, c. 5, n. 85, Z. 6.

II. 4 Die Erkenntnis auf symbolischem Wege: Analogien, Proportionen, Metaphern und Gleichnisse

„In dieser meiner Kunst untersuche ich das, was ich will, auf symbolischem Wege und weide den Geist, verkaufe die Löffel und erquicke den Leib. So erreiche ich alles, was für mich notwendig ist, zur Genüge“,⁵⁰⁴ erklärt der Laie in *Idiota de mente*. – Auf „symbolischem Wege“, insbesondere über Gleichnisse, kommen Erkenntnisse zustande,⁵⁰⁵ denn „[a]lles ist in Gott, aber dort als Urbilder der Dinge; alles ist in unserem Geist, aber dort als Ähnlichkeiten [oder Gleichnisse, *similitudines*, A. d. V.] der Dinge.“⁵⁰⁶

Gleichnisse sind für die *mens humana* neben der Zahl bzw. den mathematischen Künsten⁵⁰⁷ einer der wichtigsten Wege zu Einsichten und Erkenntnissen, weil die *mens nostra* selbst *imago* und *similitudo* der *mens divina et aeterna* ist: „Denn woraus wir sind, davon ernähren wir uns“, erläutert der Löffelschnitzer in *Idiota de sapientia*. „So hat der Geist sein Leben von der ewigen Weisheit und hat von dieser irgendeinen Vorgeschmack. Daher strebt er in jeder Speisung, die für ihn, um zu leben, notwendig ist, nur danach, daß er von dort her gespeist werde, von wo er dieses geistige Sein hat. Wenn du also [angesprochen wird hier der Redner bzw. der scholastische Gelehrte, der in allen Laien-Schriften mitwirkt, A. d. V.] in allem Verlangen des geistigen Lebens darauf achtetest, woher der Geist ist, wodurch er bewegt wird und wohin, dann würdest du in dir erfahren, daß die Süße⁵⁰⁸ der ewigen Weisheit es ist, die dir dein Verlangen so süß und ergötzlich macht, da du in unsäglicher Begier dazu gebracht wirst, sie als dein unvergängliches Leben zu ergreifen. Es ist so, wie wenn du an Eisen und einen Magneten denkst [...]“⁵⁰⁹

⁵⁰⁴ *Idiota de mente*, c. 1, n. 55, Z. 1-3: *Immo in hac mea arte id, quod volo, symbolice inquirō et mentem depasco, commuto coclearia et corpus reficio; ita quidem omnia mihi necessaria, quantum sufficit, attingo.*

⁵⁰⁵ Vgl. *Idiota de mente*, c. 3, n. 72, Z. 13-14: *similitudine enim fit cognitio.*

⁵⁰⁶ *Idiota de mente*, c. 3, n. 73, Z. 1-2: *Omnia in deo sunt, sed ibi rerum exemplaria; omnia in nostra mente, sed ibi rerum similitudines.*

⁵⁰⁷ Vgl. Werner Schulze, „Zahl, Proportion, Analogie“, S. 70, mit Verweis auf *Idiota de mente*: „Die Zahl gilt als die ‚wichtigste Spur, die zur Weisheit führt‘.“

⁵⁰⁸ Der „Vorgeschmack“ auf die „Süße der Weisheit“ erscheint schon in Meister Eckharts lateinischen Werken als „Vorgenuß der göttlichen Süßigkeit“ im Zusammenhang mit dem „schmeckenden Wissen“, vgl. Haas, „Mystik als Aussage“, S. 442.

⁵⁰⁹ *Idiota de sapientia* I, n. 16, Z. 1-13: *Ex quibus enim sumus, ex illis nutrimur. Sic intellectus habet vitam suam ab aeterna sapientia ex huius habet aliqualem praegustationem. Unde in omni pascentia, quae sibi ut vivat necessaria est, non movetur, nisi ut inde pascatur, a quo habet hoc intellectuale esse. Si igitur in omni desiderio vitae intellectualis attenderes, a quo est intellectus, per quod movetur et ad quod, in te comperire, dulcedinem sapientiae aeternae illam esse, quae tibi facit, desiderium tuum ita dulce et delectabile, ut inenarrabili affectu feraris ad eius comprehensionem tamquam ad immortalitatem vitae tuae. Quasi ad ferrum et magnetem attendas ...*

In obiger Textpassage beschreibt Nikolaus von Kues die Einheit von Ursprung, Weg und Ziel. Der Ursprung der *mens humana* ist Gott, ihr „Woher“. Die Rückwendung zu ihrem Ursprung verweist auf das Ziel der geistigen Entwicklung. Das ist die *mens divina* als das „Wohin“ des menschlichen Geistes, welche zugleich die Wege und Mittel des geistigen Fortschritts bereitstellt, als das „Wodurch“. So ist die „ewige Weisheit“ der Ursprung des Geistes, das Ziel seiner Aufstiegsbewegung, seine vorzügliche Speise und der Weg der Rückwendung zugleich. Ursprung, Weg und Ziel koinzidieren und fallen zur untrennbaren Einheit zusammen.

Die Bilder, Metaphern, Gleichnisse und Analogien der Weisheit sind deshalb die geeignete „geistige Nahrung“, weil die *mens humana* selbst Bild der göttlichen Weisheit ist, von der sie stammt. Jenen kommt die größere Ursprünglichkeit zu, weil ihr bildsprachlicher Charakter „über-rational“ ist. – Das Wesen des Menschen aber, erklärt Volkmann-Schluck, beruht auf der *mens*.⁵¹⁰ Und so besitzt der Geist nicht nur „aktiv“ den Maßstab für alles, was aus und nach ihm folgt, ergänzt Flasch, er ist dieser Maßstab, und in dieser Hinsicht ist er das „Urbild aller Welt Dinge“, die er aufbaut.⁵¹¹ Hierin besteht die Einheit des „Woher“, des „Wohin“ und des „Wodurch“.

Der Wunsch nach Rückwendung zum Ursprung liegt dem menschlichen Geist inne, und das vorzügliche Mittel seines Weges zur ursprünglichen Einheit ist die Weisheit selbst, aus der alles stammt. „Daher bemüht sich unser Geist, das Bild [*imago*] des ewigen Geistes, im ewigen Geist selbst wie das <Gleichnis> [*similitudo*] in der Wahrheit sein eigenes Maß zu erjagen. Es ist nämlich unser Geist, da er <Gleichnis> des göttlichen Geistes ist, als eine hohe Kraft zu betrachten [...]“.⁵¹² Und eben weil der menschliche Geist das Bild des göttlichen Geistes ist, ist auch die Darstellung dieser Zusammenhänge mittels einer bildhaften Sprache die angemessenste. Gerade da die *mens humana* Gleichnis der *mens divina* ist, sollten diese Inhalte auch über Gleichnisse vermittelt werden. Dabei erscheint Gottes Ebenbildlichkeit, die bei Cusanus insbesondere hinsichtlich des menschlichen Geistes gedacht wird, parallel zur biblischen Schöpfung des Menschen „*ad imaginem et similitudinem* Gottes“ wie in Genesis I, 26-27.⁵¹³

⁵¹⁰Vgl. Volkmann-Schluck, „Nicolaus Cusanus. Die Philosophie im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit“, S. 71.

⁵¹¹Vgl. Flasch, „Nikolaus von Kues. Die Geschichte einer Entwicklung“, S. 300.

⁵¹²*Idiota de mente*, c. 11, n. 133, Z. 1-4: *Unde mens nostra, imago mentis aeternae, in mente ipsa aeterna ut similitudo in veritate sui ipsius mensuram venare contendit. Est enim ipsa mens nostra, ut est similitudo divinae, uti vis alta consideranda, ...*

⁵¹³Vgl. Haas, S. 265. Vgl. auch Nikolaus von Kues, „*Dialogus de genesi*. Dialog über die Genesis“.

„*Intelligo simile*“, entgegnet der Philosoph, der das „Analogon“ vom Geist als „lebendigem Zirkel“ nachvollziehen kann, der, „indem er anderes mißt, sein eigenes Fassungsvermögen erreicht“.⁵¹⁴ Und so untersucht der Laie nicht nur „auf symbolischem Wege“, er vermittelt seine Gedanken durch Gleichnisse und „mißt auch symbolisch in der Weise des Vergleichs, wie z. B. wenn er sich der Zahl und geometrischer Figuren bedient und sich in eine Ähnlichkeit [*similitudo*] mit diesen versetzt. Daher ist für den, der genau hinschaut, der Geist ein lebendiges und uneingeschränktes <Gleichnis> [ebenfalls *similitudo*, A. d. V.] der unendlichen Gleichheit.“⁵¹⁵ Und die „Mannigfaltigkeit von Beispielen“, die der Löffelschnitzer beibringt, macht seinen Gesprächspartnern „das Unausprechliche deutlicher“.⁵¹⁶

Der Handwerker erklärt weiter: „Ich will also aus dieser Löffelschnitzkunst symbolische Beispiele beibringen, damit sinnenfälliger wird, was ich sagen will.“⁵¹⁷ Die Kunst des Löffelschnitzens ist nämlich – wie „alle menschlichen Künste“ – ein „gewisses Bild“ der „unendlichen und göttlichen Kunst“.⁵¹⁸ Dabei bezeichnet Flasch den gläubigen Laien selbst als „das Urbild des wahren Philosophen; er ist der aktualisierte, der wiederkehrende Sokrates“.⁵¹⁹ Damit wäre die fiktive cusanische Figur des Laien Gleichnis des platonischen Sokrates, ein Symbol für Koinzidenz, aber auch ein Bild für die künstlerisch-handwerkliche und begrifflich-mathematische Schöpfungskraft der *mens humana*. Denn der „Mensch ist Gott ähnlich, wenn er neue Dinge und wenn er Begriffe hervorbringt“.⁵²⁰

Die oben angeführten Beispiele zeigen bereits, dass Nikolaus von Kues Proportionen, Analogien, Metaphern und Gleichnisse auf unterschiedliche Weise einsetzt. Sie zeichnen sich dadurch aus, dass sie auf „Ähnlichkeit“ bzw. auf die „partielle Identität“ der „Analogata“, der

⁵¹⁴ *Idiota de mente*, c. 9, n. 123-125; n. 123, Z. 5: *Nam mens est viva mensura, quae mensurando alia sui capacitatem attingit*. Vgl. ebd., n. 124, Z. 7: ..., *quasi si circinus vivus per se mensuraret*, ... sowie ebd., n. 125, Z. 1.

⁵¹⁵ *Idiota de mente*, c. 9, n. 125, Z. 8-10: *Mensurat etiam symbolice comparationis modo, ut quando utitur numero et figuris geometricis et ad similitudinem talium se transfert. Unde subtiliter intuenti mens est viva et incontracta infinitae aequalitatis similitudo*.

⁵¹⁶ *Idiota de mente*, c. 13, n. 148, Z. 4-5: ... *varietas exemplorum inexpressibile clarius facit*, ...

⁵¹⁷ *Idiota de mente*, c. 2, n. 62, Z. 3-4: *Applicabo igitur ex hac coclearia arte symbolica paradigmata, ut sensibilia fiant quae dixero*.

⁵¹⁸ Vgl. *Idiota de mente*, c. 2, n. 59, Z. 12-13: ... *omnes humanas artes imagines quasdam esse infinitae et divinae artis*.

⁵¹⁹ Flasch, „Nikolaus von Kues in seiner Zeit“, S. 52 – Die Überlegenheit des gläubigen Laien gegenüber dem Philosophen und dem Schriftgelehrten (ein Redner, ein hoher und, Flasch zufolge, wohl auch reicher Beamter) könnte als der Vorrang des Glaubens gegenüber der Philosophie interpretiert werden. Das augustinische „*Intellige, ut credas, crede, ut intelligas*“ (*Sermo* 43, c. 7, n. 9 - vgl. Haas, S. 430-431) scheint hier zur Anwendung zu kommen.

⁵²⁰ Flasch, „Nikolaus von Kues in seiner Zeit“, S. 55.

zu vergleichenden Inhalte bzw. der „Gegenstände der Relation“ in der Analogie verweisen.⁵²¹ Sie streben nach dem ersten Prinzip von Einheit, Gleichheit und Verknüpfung in den vielfältigen Erscheinungen und unterstützen so den Geist in seinem Streben nach Weisheit und in seinem Bemühen um „Anähnlichung“ oder „Ähnlichwerdung“, also um einem höheren Grad von Identität mit dem Ursprung. Dabei ist die Ratio in der Lage, die Verhältnismäßigkeiten, Proportionen und Relationen zu messen, weil die nächsthöhere, übergeordnete Instanz des menschlichen Geistes, d. i. der Intellekt, den Maßstab für die messende Tätigkeit des Verstandes bereitstellt.⁵²² In *Idiota de mente* haben Analogien, Metaphern und Gleichnisse verschiedene Funktionen. Cusanus verwendet sie

- a) epistemologisch, wenn über Gleichnisse Erkenntnisse zustande kommen⁵²³
- b) analogisch, wenn Gedankengänge und Zusammenhänge „sinnenfällig“ gemacht werden.⁵²⁴ Durch Sinnenfälliges wird das Intelligible sichtbar. Dazu gehört z. B. auch die *mens* als Bild, die mittels ihrer „Spiegelkraft“ das Unsichtbare sichtbar macht
- c) didaktisch-deskriptiv, wenn sie im Rahmen des Lehrgespräches einen erklärenden und veranschaulichenden Charakter erhalten⁵²⁵
- d) zur Begründung der vom Löffelschnitzer gemachten Aussagen.⁵²⁶

Wie wir im Folgenden sehen werden, gibt es in *Idiota de mente* sogar – vielleicht ähnlich dem Sonnen- und Liniengleichnis im platonischen Höhlengleichnis – Bilder, die durch Metaphern erklärt und begründet werden.⁵²⁷ Die verschiedenen Gleichnisse stehen dann in einem wechselseitigen Begründungs- und Verweiszusammenhang. Die zusätzliche Erläuterung mittels

⁵²¹ Vgl. Werner Schulze, „Zahl, Proportion, Analogie“, S. 3.

⁵²² Vgl. Schulze, S. 5-6.

⁵²³ Vgl. z. B. *Idiota de mente*, n. 55 und n. 72.

⁵²⁴ Vgl. *Idiota de mente*, c. 2, n. 63, Z. 2 – *sensibilem facere velim*, sagt der Löffelschnitzer: Dies geschieht z. B. bei der Analogie der *mens* als Musiker (ebd., n. 92) oder bei der Metapher vom Zitherspielen (ebd., n. 77 u. 150) sowie bei der Analogie von Gesichtssinn bzw. dem Sehen (ebd., n. 82) usw. – diese und weitere Beispiele folgen weiter unten.

⁵²⁵ Angeblich sei auch Platon aus dem Grund mit so vielen Beispielen aus der Malkunst vertraut gewesen, weil er durch sie „gewaltige Dinge leicht fassbar“ machen konnte. Vgl. *Idiota de mente*, c. 1, n. 54, Z. 14-15.

⁵²⁶ Vgl. z. B. *Idiota de sapientia*, n. 16, zur Weisheit als Speise. Das Wort *analogia* verwendet Cusanus übrigens in keinem der zu betrachtenden Werke. Er spricht stattdessen für gewöhnlich von *proportio* und benutzt zweimal die Bezeichnung *habitus* für „das Verhältnis“ sowie einmal *simile* für „Gleichnis“. Häufig erscheint das Wort *similitudo*, das übersetzt werden kann mit „Ähnlichkeit“, „Gleichnis“ oder auch „(Ab)Bild“. Vgl. hierzu z. B. *Idiota de mente*, c. 11, n. 133, Z. 2 u. 3, *similitudo* als „Bild“ oder „Gleichnis“ der Wahrheit bzw. des göttlichen Geistes.

⁵²⁷ Vgl. z. B. die Metapher von Eisen und Magnet im Erklärungszusammenhang mit der Weisheit als der vorzüglichen Speise des Geistes, *Idiota de sapientia*, n. 16, oder S. 10, *Idiota de mente*, c. 10, n. 127; die Metapher vom Zitherspielen zur Erläuterung der Analogie vom Glas, das einen Ton erzeugt (ebd., n. 150) oder die „Hunde-Metapher“ im Zusammenhang mit der Analogie vom Sehen (ebd., n. 82.) Vgl. auch *Politeia*, 508 b, zur Sonnenmetapher und ebd., 509 d zum Liniengleichnis. Siehe ebenfalls Halfwassen, „Der Aufstieg zum Einen“, S. 245 ff. zum Sonnengleichnis in der *Politeia*. – Ganz in platonischer Tradition stehend verwendet auch Nikolaus von Kues die Sonnenmetapher für die „*absoluta bonitas*“ gegen Ende der Schrift *Idiota de mente* (c. 15, n. 159, Z. 2 u. 4-5).

Analogien, Bilder und Metaphern sorgt dafür, dass der Erklärungszusammenhang des Gleichnisses nicht verlassen wird und es außerhalb der Ebene des Bildes keine weiteren rationalen und logischen Bestimmungen gibt. So bleiben die dargelegten Aussagen auf der Ebene des Intellektes anschaulich, ohne umfassende Zuhilfenahme der Ratio. Die Erklärungen sind „über-rational“ und irritieren den Verstand nicht.

Nikolaus von Kues setzt dazu die göttliche Schöpfungskunst mehrfach in Bezug zu den hervorbringenden, menschlichen Handwerkskünsten, insbesondere zur *ars coclearia*, der Kunst des Löffelschnitzens.⁵²⁸ Einerseits grenzt er dabei die *ars absoluta, divina et infinita*⁵²⁹ gegen die *ars humana, finita et imitatoria* ab,⁵³⁰ andererseits sind sie als „Schöpfer-“ bzw. „Schöpfungskünste“⁵³¹ durch den Teilhabegedanken und die partielle Gleichheit miteinander verknüpft, denn die Fähigkeit des Menschen, Artefakte wie z. B. Löffel hervorzubringen, erklärt sich damit, dass die *mens humana* Bild der *mens divina* ist und über ihre Kräfte und Fähigkeiten, Erstbestimmungen und Stammbegriffe an der göttlichen Weisheit teilhat.

Um dies zu erläutern, nimmt der Laie einen Löffel zur Hand und sagt: „Der Löffel hat außer der von unserem Geist geschaffenen Idee kein anderes Urbild. Denn wenn auch ein Bildhauer oder ein Maler die Urbilder von den Dingen hernimmt, die nachzugestalten er sich müht, so tue ich das doch nicht, der ich aus Hölzern Löffel und Schalen und Töpfe aus Ton hervorbringe. Dabei ahme ich nämlich nicht die Gestalt irgendeines Naturdinges nach. Solche Formen von Löffeln, Schalen und Töpfen kommen nämlich nur durch menschliche Kunst zustande. Daher besteht meine Kunst mehr im Zustandebringen (*ars perfectoria*) als im Nachahmen (*ars imitatoria*) geschöpflicher Gestalten und ist darin der unendlichen Kunst ähnlicher.“⁵³²

⁵²⁸ Zur *ars coclearia* einerseits als niedere, schlichte Betätigung und andererseits als Bild der unendlichen, göttlichen Kunst vgl. *Idiota de mente* n. 54, n. 59 u. n. 62.

⁵²⁹ Zur *ars absoluta* s. *Idiota de mente* vgl. n. 147, zur *ars divina* als „Urbild“ der menschlichen Künste vgl. ebd., n. 59, zur *ars infinita* als Ursprung der endlichen Künste vgl. ebd., n. 61, n. 147 u. n. 149.

⁵³⁰ Zur *ars humana, finita et imitatoria* vgl. *Idiota de mente*, n. 59-62.

⁵³¹ Zur „Schöpfer-“ bzw. „Schöpfungskunst“ vgl. *Idiota de mente* n. 147-149.

⁵³² *Idiota de mente*, c. 2, n. 62, Z. 7-14: *Idiota sumpto cocleari ad manum aiebat: Coclear extra mentis nostrae ideam aliud non habet exemplar. Nam etsi statuarius aut pictor trahat exemplaria de rebus, quas figurare satagit, non tamen ego, qui ex lignis coclearia et scutellas et ollas ex luto educo. Non enim in hoc imitor figuram cuiuscumque rei naturalis. Talis enim formae cocleares, scutellares et ollares sola humana arte perficiuntur. Unde ars mea est magis perfectoria quam imitatoria figurarum creaturarum et in hoc infinitae arti similior.*

Im obigen Abschnitt werden zwei unterschiedliche Konzepte der „*ars imitatur naturam*“⁵³³ vorgestellt, deren Verschiedenheit augenscheinlich auf unterschiedliche Naturbegriffe zurückgeht. Seit *De coniecturis* sind Natur und Kunst auf das Engste miteinander verbunden.⁵³⁴ In *De coniecturis* II galt: „Die Natur ist Einheit, die Kunst Andersheit, weil sie <Gleichnis> der Natur ist. Gott ist in der Sprache des <Intellekts> zugleich absolute Natur und Kunst, wengleich er in Wahrheit weder Natur, noch Kunst, noch beides ist.“⁵³⁵ [/] Da aber die Genauigkeit unerreichbar ist, sind wir gehalten zu glauben, daß es nichts geben kann, was nur Natur oder nur Kunst ist, sondern daß alles an beiden auf seine Weise teilhat. Man begreift leicht, daß die Intelligenz, insofern sie aus der göttlichen Vernunft herausfließt, an der Kunst teilhat, wir erkennen sie andererseits als Natur, insofern sie aus sich die Kunst entfaltet; denn die Kunst ist gleichsam Nachahmung der Natur.“⁵³⁶

Die Übersetzerin von *Idiota de mente*, Renate Steiger, ordnet das cusanische Verständnis der Kunst als Nachahmung der Natur dem stoischen Kunstbegriff von Seneca zu.⁵³⁷ Im vorliegenden Werk wird die „Natur“ der Dinge dabei nicht verstanden als das sinnlich Erscheinende oder Lebensweltlich-Gegenständliche. Gemeint ist das „Wesen“ der Dinge, im Sinne der

⁵³³ Vgl. Flasch, „*Ars imitatur naturam*. Platonischer Naturbegriff und mittelalterliche Philosophie der Kunst“, insbesondere S. 286 ff. zum Natur- und Kunstbegriff bei Nikolaus von Kues. Die Unterscheidung zwischen „poietischer“ und „mimetischer Kunst“ geht wohl auf Aristoteles zurück (Physik II, 194 a 21f.), wobei schon Aristoteles die Mimesis als unvollkommen galt (vgl. Flasch, „*ars imitatur naturam*“, S. 266). Allerdings handelt es sich bei den cusanischen Unterscheidungen zwischen Kunst und Natur wohl weniger um aristotelisches Gedankengut als vielmehr um einen Verweis auf die „scholastischen Interpretationen“ des Mittelalters, auf die er seinen peripatetischen Gesprächspartner in *Idiota de mente* hinweisen lässt. Schließlich steht Cusanus selbst in (neu-) platonischer Denktradition, und Aristoteles bestreitet natürlich, dass Platon Ideen von Artefakten gehabt habe. So erscheint obiger Vergleich zwischen dem aristotelischen und dem cusanischen Kunstbegriff problematisch. Nichtsdestoweniger stellen Flasch und Fischer („Technikphilosophie“) diese Vergleiche an.

⁵³⁴ Vgl. c. 12 aus *De coniecturis* II und Flasch, „*Ars imitatur naturam*“, S. 292.

⁵³⁵ Zur dreifachen Verneinung vgl. auch *De coniecturis* I, c. 5, n. 21, Z. 12-14: „Auf die Frage, ob Gott ist, ist folgendes die am meisten ausgrenzende Antwort: dass er weder ist, noch nicht ist, noch dass er (zugleich) ist und nicht ist.“ – *Non poterit enim infinitus responderi, an deus sit' quam quod ipse nec est nec non est, atque quod ipse nec est et non est.* – Das „Tetralemma“, die vierfache Verneinung, erfolgt erst im späteren Werk *De principio* (1459), n. 19, insbes. Z. 14-16: Für den „unbenennbaren Ursprung“ gilt, „dass er weder ist noch nicht ist, noch ist und nicht ist, noch ist oder nicht ist ... er transzendiert alles Aussagbare.“

⁵³⁶ *De coniecturis* II, c. 12, n. 131, Z. 3-12: *Natura unitas est, ars alteritas, quia naturae similitudo. Deus quidem secundum intellectualem loquelam natura pariter et ars existit absoluta, licet veritas sit ipsum nec artem nec naturam neque ambo esse. Praecisio autem cum inattingibilis sit, nos credi admonet nihil tantum aut natura aut ars dabile esse, omne enim utrumque suo participat modo. Intelligentiam enim facile, ut a ratione emanat divina, artem participare concipitur, ut autem a se artem exserit, naturam esse videmus. Ars enim imitatio quaedam naturae existit.* – Die Übersetzung von Happ / Koch wurde, aus den bereits oben erläuterten Gründen, abgewandelt: *Similitudo* wurde mit „Gleichnis“ statt mit „Abbild“ und „die Sprache des Verstandes“ mit „Sprache des Intellekts“ über- setzt.

⁵³⁷ Vgl. dazu auch die Anmerkungen von Renate Steiger zu *Idiota de mente* c. 2, n. 62, Z. 9, S. 137. Die Übersetzerin und Herausgeberin ist der Ansicht, dass der cusanische Kunstbegriff der von Seneca im 65. Brief dargestellten Kunsttheorie entspreche (vgl. auch Flasch, „*ars imitatur naturam*“, S. 283). Seneca formuliert: „Alle Kunst ist Nachahmung der Natur“ (Seneca, 65. Brief, §§1-3, S. 230). Was aber umfasst der stoische Naturbegriff? Entspricht er der „platonischen Weltseele“, dem „aristotelischen Naturbegriff“ und / oder dem cusanischen Schöpfergott? (Vgl. Kapitel 13 in *Idiota de mente*, insbes. n. 145-147).

platonischen Idee⁵³⁸ – allerdings mit der cusanischen Betonung der angemessenen Wiedergabe der Proportionen bei der Ausfaltung einer Idee durch den Handwerker in die sinnlich erscheinende Materie.⁵³⁹ Die *ars perfectoria, creativa* oder *creatrix* des 13. Kapitels von *Idiota de mente* geht dabei über die *ars imitatoria*, wie sie noch im 12. Kapitel des zweiten Buches von *De coniecturis* beschrieben wurde, hinaus, weil jene der göttlichen Schöpfungskunst ähnlicher ist.⁵⁴⁰

Aber auch die jüngere und weiterreichende *ars perfectoria* aus *Idiota de mente*, bei der die Urbilder der Artefakte vom menschlichen Geist selbst hervorgebracht werden, und welche den Menschen so als „zweiten Schöpfergott“⁵⁴¹ erscheinen lässt, ist endlich und langt an die unendliche göttliche Schöpfungskraft nicht heran. Denn es ist „von sich aus klar“, meint der Laie, „daß keine menschliche Kunst die Genauigkeit der Vollkommenheit erreicht hat und daß jede endlich und begrenzt ist“, „jede ist von den anderen verschieden, und keine umfaßt alle.“⁵⁴² Denn alle menschlichen Künste unterliegen einem „Mehr oder Minder“.⁵⁴³ Dies gilt, obwohl bzw. gerade weil die menschlichen Künste aus dem einen, ewigen und unendlichen Ursprung stammen, der selbst unentstanden ist und alles Geschöpfliche hervorgebracht hat.⁵⁴⁴

Eine besondere Aufwertung erfährt die Kunst später im cusanischen Werk *De visione dei*, wo das vom Menschen erschaffene Kunstwerk, das eigentlich Unsichtbar-Göttliche, nämlich Gottes allsehenden Blick, sichtbar macht. In *Idiota de mente* zeigt der Kusaner mittels einfacher (kunst-)handwerklicher Erscheinungsformen (wie einem handgeschnitzten Löffel oder einem

⁵³⁸ Vgl. Flasch, „*Ars imitatur naturam*“, S. 265, 282 u. 289. Zum „eidetischen Naturbegriff“ (vgl. ebd., S. 269, 271); gemeint ist die Kunst, welche die Idee selbst nachahmt (ebd., S. 270, 272) und als ihr eigener Maßstab Neues aus sich selbst hervorbringt (ebd., S. 273-274). Dass die *mens* dabei die „formerzeugende Kraft“ und der Mensch analog zur göttlichen Schöpfung Träger der Urbilder von Artefakten sei, so wie Gott die „wahren Formen“ hervorbringe, ist ein Gedankengang, der auf die „Schule von Chartres“ zurückgeht (ebd., S. 277-279).

⁵³⁹ Gemeint ist das angemessene Verhältnis von Idee und Ideal als das Bemühen um eine Annäherung an das erste Prinzip. Nur dies kann als Kunstbegriff höherer Ordnung verstanden werden, weil die ausschließlich nachahmenden Künste nichts Neues erschaffen, denn in *Idiota de mente* vertritt Cusanus keinen „mimetischen Kunstbegriff“ mehr (vgl. Flasch, „*ars imitatur naturam*“, S. 267, 270 u. 289). Nun gilt: „[D]ie ‚Natur‘, die nachahmungswürdig ist, wird einzig durch die Vernunft ‚berührt‘“. Der Ursprung der Artefakte geht aus dem menschlichen Geist und nicht mehr aus der sinnlich wahrnehmbaren Natur hervor, alles andere wäre, laut Flasch, eine „ins Banale abgesunkene Nachahmung“ (ebd., S. 301, 303 u. 304).

⁵⁴⁰ Vgl. *Idiota de mente*, c. 13, n. 145-149 sowie ebd., c. 7, n. 101 zum „inneren Gestaltungsprinzip“ und zum „Geist des Künstlers“ am Beispiel von Bildhauer-, Mal-, Schmiede- und Töpferkunst. Es wird deutlich, dass der Begriff *artifex* den „Künstler“ und den „Handwerker“ in gleichem Maße meint. Vgl. *De coniecturis* II, c. 12, n. 131-133 und ebd., n. 150. Hier ebenfalls dargestellt: „Die Sprache geht aus der Kunst hervor“ und gehört zur Ratio wie auch die „Kunst des Schlussfolgerns“ (ebd., n. 131).

⁵⁴¹ Vgl. z. B. Flasch, „Nikolaus von Kues in seiner Zeit“, S. 75.

⁵⁴² *Idiota de mente*, c. 2, n. 60, Z. 3-6: *Manifestum est enim nullam humanam artem perfectionis praecisionem attigisse omnemque finitam esse et terminatam.*

⁵⁴³ Vgl. Flasch, „*ars imitatur naturam*“, S. 267.

⁵⁴⁴ Vgl. *Idiota de mente*, c. 2, n. 60, Z. 10 – n. 61, Z. 10.

Tongefäß), aber auch am Beispiel der Musik, wie die Ideen von Artefakten durch die Selbstausfaltung der Fähigkeiten und Kräfte des menschlichen Geistes hervorgebracht werden.

„Angenommen also, ich wollte die Kunst entfalten und die Form des Löffelseins, die einen Löffel zum Löffel macht, sinnenfällig machen. Obwohl diese in ihrer Natur mit keinem Sinn erreichbar ist, weil sie weder weiß noch schwarz noch von anderer Farbe ist noch Ton oder Geruch oder Geschmack oder Tastbarkeit hat, so werde ich dennoch versuchen, sie in der Weise, in der es möglich ist, sinnenfällig zu machen. Daher bearbeite und höhle ich eine Materie, nämlich das Holz, durch die verschiedene Bewegung meiner Werkzeuge, die ich anwende, so lange bis in ihr die gebührende Proportion entsteht, in der die Form des Löffelseins angemessen widerstrahlt. So siehst du die einfache und mit den Sinnen nicht wahrnehmbare Form des Löffelseins im Gestaltverhältnis [*in figurali proportione*] dieses Holzes gleichsam in ihrem Abbild widerstrahlen. Daher kann die Wahrheit und Genauigkeit des Löffelseins, die nicht vervielfacht und nicht mitgeteilt werden kann [*immultiplicabilis et incommunicabilis*], auf keine Weise, auch nicht durch irgendwelche Werkzeuge und durch irgendeinen Menschen vollkommen sinnenfällig gemacht werden, und in allen Löffeln strahlt nur die einfachste Form selbst in verschiedener Weise wider, mehr in einem und weniger im andern und in keinem genau.“⁵⁴⁵ – Und: „Dasselbe Verhältnis also, wie es von den Werken Gottes zu Gott besteht, besteht von den Werken unseres Geistes zum Geist selbst.“⁵⁴⁶

Wie oben vorgestellt erscheint die Analogie von der *ars creativa* in den verschiedenen cusanischen Werken in mehreren Variationen:

a) als das parallele Verhältnis vom Schöpfer zum Geschöpf bzw. zur gegenständlich gedachten Schöpfung, also:

- Wie Gott der Schöpfer der Welt ist und die erscheinenden Dinge hervorbringt, so lässt der Handwerker Artefakte entstehen.⁵⁴⁷

⁵⁴⁵ *Idiota de mente*, c. 2, n. 63, Z. 1-8 u. 13-15: *Esto igitur, quod artem explicare et formam coclearitatis, per quam coclear constituitur, sensibilem facere velim. Quae cum in sua natura nullo sensu sit attingibilis, quia nec alba nec nigra aut alterius coloris vel vocis vel odoris vel gustus vel tactus, conabor tamen eam modo, quo fieri potest, sensibilem facere. Unde materiam puta lignum, per instrumentorum meorum, quae applico, varium motum dolo et cavo, quousque in eo proportio debita oriatur, in qua forma coclearitatis convenienter resplendat. Sic vides formam coclearitatis simplicem et insensibilem in figurali proportione huius ligni quasi in imagine eius resplendere. Unde veritas et praecisio coclearitatis, quae est immultiplicabilis et incommunicabilis, nequaquam potest per quae-cumque etiam instrumenta et quemcumque hominem perfecte sensibilis fieri, et in omnibus coclearibus non nisi ipsa simplicissima forma varie relucet, magnis in uno et minus in alio et in nullo praecise.*

⁵⁴⁶ *Idiota de mente*, c. 7, n. 98, Z. 11-12: *Unde quae est proportio operum dei ad deum, illa operum mentis nostrae ad mentem ipsam.*

⁵⁴⁷ Vgl. dazu auch Flasch, „*Ars imitatur naturam*“: „Wie Gott die Ideen setzt, so setzt der Mensch die Formen der Artefakte“ (S. 278). Und: „Wie Gott die wahren Formen erschafft, erzeugt der menschliche Geist die

- Auf die gleiche Weise wie der göttliche Geist die Gegenstände der Welt erschafft, ist die *mens humana* Schöpferin der Inhalte der Ratio und der Dinge, die uns in den Sinnen erscheinen.⁵⁴⁸
- b) Die nächsthöhere Einheit ist der Maßstab und der „Ort“ der Ideen und Prinzipien für die jeweils niedere Region:
 - So wie die *mens divina* der „Ort“ der absoluten Prinzipien und Ideen für den menschlichen Geist ist und dessen absolutes Maß darstellt, ist der menschliche Geist die Einheit der Ideen von Artefakten, aber auch die Einheit der „Stammbegriffe“ und „Erstbestimmungen“ sowie das Maß für die Inhalte der Verstandesseele und der Sinne.
- c) Als ein paralleles Urbild-[Ab]Bild-Verhältnis:
 - Wie der göttliche Geist das Urbild für die *mens humana* als seinem „Bild“ ist, so ist der menschliche Geist die „Wurzel“ für die Ratio oder *anima* als dessen Abbild.

Der obigen Analogie liegen unterschiedliche Strukturen zugrunde. Bei der Geist-Analogie des letzten Beispiels c) handelt es sich um die Struktur A - B, B - C. Also: Wie sich A, der göttliche Geist, zu B, dem menschlichen Geist, als *tertium comparationis* verhält, so verhält sich B, die *mens humana*, zu C, der Ratio. Oder: So wie der göttliche Geist (A) das Urbild für den menschlichen Geist (B) darstellt, so ist die *mens nostra* (B) das Bild für Ratio und Sinne (C). Anders hingegen verhält es sich bei der Analogie der Künste und der Schöpfungskraft. Hier liegt die Struktur A - B, C - D vor: So wie der Schöpfergott (A) die Welt der sinnlich erscheinenden Dinge hervorbringt (B), so ist der Mensch (C) Schöpfer von Artefakten (D), bzw. so wie der göttliche Geist (A) die erscheinende Außenwelt (B) erschafft, so ist der menschliche Geist (C) der Ursprung für die Inhalte von Ratio und Sinneswahrnehmung (D).⁵⁴⁹

Die Unterscheidung der beiden Analogiestrukturen ist nicht irrelevant, weil Nikolaus je nach Struktur unterschiedliche Aspekte betont. Bei der Konzeption A - B, B - C wird das *tertium comparationis* in seiner Schlüsselposition hervorgehoben und quasi als „Gelenkstell“ besonders herausgestellt. Dies geschieht z. B. bei der Bedeutung von Ratio und Intellekt als den

Kunstformen“ (S. 279). Beide Beispiele stammen nicht von Cusanus, sondern von einem anonymen Boethius-*De Trinitate* -Kommentar aus der Schule von Chartres.

⁵⁴⁸Vgl. z. B. *Idiota de mente*, n. 93.

⁵⁴⁹In *Idiota de sapientia* I wird die Analogie des Strebens nach körperlicher wie nach geistiger Nahrung entwickelt: So wie der Leib nach körperlicher Nahrung jagt, so strebt der Intellekt nach geistiger Nahrung (vgl. *Idiota de sapientia*, n. 10-11, 16). Beide oben dargestellten Strukturen könnten hier angenommen werden. 1) Über das *tertium comparationis* der „Nahrung“ (B): Der Körper (A) strebt nach Nahrung (B), wie auch der Geist (C) nach Nahrung (B) sucht; oder 2): Der Körper (A) jagt nach leiblicher Nahrung (B) wie der Intellekt (C) nach der geistigen Nahrung, also der Weisheit (D). Die Analogie 1 betont die nährende und erhaltende Funktion des Erstrebten; Analogie 2 hingegen stellt die Strukturgleichheit in Bedürfnis und Streben zwischen den Analogata heraus.

zwei Verbindungen zwischen dem göttlichem Geist und der ausführenden, verkörperlichten Seele im Falle der *mens humana* einerseits und bei der auf- und absteigenden Bewegung des Verstandes als Verknüpfung zwischen dem Mannigfaltigen der sinnlichen Wahrnehmung und dem Einheitsblick des Intellektes andererseits. Häufig wird dann die Funktion der jeweiligen Einheit oder *regio* als Verbindung betrachtet.⁵⁵⁰ Bei der Struktur A - B, C - D hingegen werden die Verhältnismäßigkeiten untersucht, die Proportionen betont und die zugrunde liegenden Strukturen dargestellt (Strukturanalogien).

„Das Gleichnis vom Löffelschnitzer“⁵⁵¹ betrachtet Werner Schulze in seinem Werk „Zahl, Proportion, Analogie“ und unterscheidet dabei zwischen zwei-, drei- und viergliedrigen Analogien, zwischen der *analogia proportionis* („im Sinn einer mathematischen oder metaphysischen Bezugsetzung“), der *analogia proportionalitatis* (als „Analogie im weiten, manchmal nicht mehr erkennbaren Sinn von Übereinkunft, Entsprechung, Ähnlichkeit“)⁵⁵² und der *analogia participationis* zum Teilhabegedanken sowie zwischen „vertikalen“ und „horizontalen“ Analogien, wobei „Vergleiche“ angeblich „horizontal“ gedacht und „Gleichnisse“ „vertikal“ auf die Gott-Welt-Beziehung verweisen sollen.⁵⁵³ Interessant für die Aufstiegsbemühungen der *mens humana* sind dabei weniger die horizontalen Vergleiche als vielmehr die vertikalen Strukturanalogien. Auch Rudolf Haubst unterscheidet zwischen der *analogia participationis* und der *analogia proportionis*. Letztere stellt für ihn die Möglichkeit einer *analogia entis* dar, einer Seinsanalogie nach thomistischem Vorbild. Haubst konzentriert sich insbesondere auf die *analogia Trinitatis*.⁵⁵⁴ Alle oben genannten Unterscheidungen macht Nikolaus selbst allerdings nicht.⁵⁵⁵ Er spricht lediglich von *proportio* und *similitudo*.

Für die Erkenntnis auf symbolischem Wege durch Analogien und Gleichnisse gelten gewisse Voraussetzungen:

⁵⁵⁰ Funktionale Analogien werden u. a. in den Naturwissenschaften verwendet, z. B. in der (Evolutions-) Biologie. Vielleicht lassen sich schon bei Aristoteles „funktionale Analogien“ bei der Beschreibung biologischer Phänomene finden (z. B. hinsichtlich der Fortbewegung im Tierreich: Was dem Fisch die Flosse, ist dem Vogel der Flügel) sowie „strukturelle Analogien“, etwa in der „Nikomachischen Ethik“ zur Gerechtigkeit? (Vgl. dazu auch Schulze, S. 2-3) – Könnte es sich in *De coniecturis* I, n. 32, um eine funktionale Analogie handeln, wenn Cusanus beschreibt, wie sich die höhere Einheit der niederen als ihrem Instrument bedient? Nämlich: So wie der Intellekt den Verstand als sein Werkzeug benutzt, so verwendet die Ratio die Sinne.

⁵⁵¹ Vgl. Schulze, S. 50-55.

⁵⁵² Vgl. Schulze, S. 7.

⁵⁵³ Vgl. Schulze, S. 2 u. 4 zur *participatio* und zur *analogia proportionalitatis*; S. 9-16 zu den zwei-, drei- und viergliedrigen Analogien sowie S. 26-28 zu „Horizontal-“ und „Vertikalanalogen“.

⁵⁵⁴ Vgl. Haubst, „Streifzüge in die cusanische Philosophie“, Kap. VII zur *analogia entis*, ab S. 232, und Kap. IX zur *analogia Trinitatis*, ab S. 255.

⁵⁵⁵ Vgl. Schulze, S. 7.

1. die Zwei-Prinzipienlehre von Identität und Differenz, bei der dem ersten Prinzip von Einheit, Gleichheit und Verknüpfung die höhere und umfassendere Bedeutung zukommt. Natürlich kann im Bereich der Analogien immer nur eine partielle Gleichheit in einzelnen und bestimmten Hinsichten, also im Hinblick auf ein Merkmal oder eine Eigenschaft,⁵⁵⁶ eine Struktur oder eine Funktion angenommen werden und nicht die absolute Gleichheit in jeder Hinsicht gemeint sein. Denn der menschliche Geist bewegt sich, gerade wenn er über Proportionen Einsichten gewinnt, immer im Bereich des Relationalen, da nur hier berechtigterweise Verhältnisse zwischen den Analogata hergestellt, gemessen und beurteilt werden können.
2. das Konzept der Teilhabe des menschlichen Geistes an der *mens divina*. Es ist die Teilhabe der *mens humana* am göttlichen Geist bzw. ihr „Bild-“ und „Gleichnis-Sein“, welches dem endlichen, menschlichen Geist das Messen und Vergleichen von Proportionen ermöglicht und damit Gleichnis und Vergleich zu vorzüglichen Hilfsmitteln für den Aufstieg zum Einen macht, da ohne das „Bild-Sein“ des Intellektes „symbolische Erkenntnis“ gar nicht möglich wäre.
3. ein hierarchisch gegliederter Kosmos, der den graduellen Aufstieg zum Einen zulässt: Die strukturelle Gleichheit der „Analogata“ (bei „vertikalen Analogien“ nach Schulze⁵⁵⁷) erlaubt es, mittels Analogieschluss von der niederen zur nächsthöheren Stufe zu gelangen. In der platonischen Schultradition dienen Analogien, Symbole, Metaphern und Gleichnisse als Hilfestellung beim Überstieg von der sinnenfälligen Welt der Abbilder zur intelligiblen Welt der Ideen. Angenommen wird auch bei Cusanus eine parallel gestaltete Bild-Abbild-Struktur zwischen der sinnlich erscheinenden „Ausfaltung“ und der intelligiblen „Einfaltung“. Während Analogien in der Antike im Allgemeinen in enger Verbindung mit den mathematischen Verhältnismäßigkeiten und zahlenmäßigen Proportionen standen, wie sie bereits die Pythagoreer herausstellten,⁵⁵⁸ erscheinen Gleichnisse und Analogien bei Platon als ein Weg der Annäherung an das Intelligible. So wird mittels Analogien der Überstieg vom sensiblen Abbild zum intelligiblen (Ur-)Bild bzw. vom Einzelnen und Sinnenfälligen zur Idee versucht, was bei Cusanus der ersten Transzendenz von der Ratio zum Intellekt, vom Vielheits- zum Einheitshorizont entspricht.
4. Dabei ist der Weg der Ausfaltungen identisch mit dem der Einfaltungen. Aufstieg und Abstieg sind eins. Der Handwerker, der es versteht, die Proportionen angemessen in die Materie zu übertragen, indem er die Form im herzustellenden Gegenstand widerspiegeln lässt, kennt die Proportionen auf eine solche Weise, dass er diese auch umgekehrt zur Rückwen-

⁵⁵⁶ Im Sinne einer *analogia attributionis*?

⁵⁵⁷ Vgl. Schulze zur „Vertikalanalogie“, S. 26-29.

⁵⁵⁸ Vgl. Schulze, S. 53. Siehe zu den mathematischen Spekulationen auch Kap. I.2, ab S. 34.

dung zum Ursprung bzw. zu den Ideen nutzen kann.⁵⁵⁹ Wer also die Verhältnismäßigkeiten und den Weg der Ausfaltungen kennt, dessen Geist kann auf demselben Wege und mittels derselben Proportionen auch aufsteigen.

5. die Möglichkeit und Berechtigung, von den Teilen auf dasjenige Ganze zu schließen, welches aus Teilen zusammengesetzt ist. Gemeint ist damit nicht das Schließen auf Gott oder das absolute Eine, sondern der Aufstieg von der Ratio zum Intellekt, der zwar vor dem Einheitshorizont wirkt, aber noch an den beiden Prinzipien von Identität und Differenz teilhat.⁵⁶⁰

„Denn man kennt nicht den Teil, wenn man nicht das Ganze kennt; das Ganze nämlich mißt den Teil“, so erklärt der Laie, ganz in platonischer Denktradition stehend, am Beispiel des Löffelschnittens. „Wenn ich nämlich einen Löffel Teil für Teil aus einem Holzstück heraus-schneide, dann blicke ich, wenn ich einen Teil anpasse, auf das Ganze, damit ich einen wohlproportionierten Löffel hervorbringe. So ist der ganze Löffel, den ich im Geist erdacht habe, das Urbild, auf das ich blicke, während ich einen Teil gestalte. Und dann kann ich einen vollendeten Löffel herstellen, wenn jeder Teil sein Verhältnis in der Ordnung auf das Ganze bewahrt. Ebenso muß jeder Teil, mit dem anderen verglichen, seine Vollständigkeit bewahren. Daher wird es für die Kenntnis des Einzelnen nötig sein, daß die Kenntnis des Ganzen und seiner Teile vorangeht.“ Dieses Gleichnis wird gestützt und erläutert durch eine weitere Analogie: „Daher ist offenbar“, fährt der Laie unmittelbar fort: „Wenn man Gott, der das Urbild des Alls ist, nicht kennt, kann man nichts vom All, und wenn man das All nicht kennt, nichts von seinen Teilen wissen. So geht dem Wissen von jedem Einzelnen das Wissen von Gott und allen Dingen voran.“⁵⁶¹ Es ist der Einheitshorizont, vor dem das Erkennen der Teile überhaupt erst möglich wird. Das vollkommene Ganze ist die Voraussetzung für das Wissen um das Einzelne, und auf dem umgekehrten Weg, von den Teilen zum Ganzen im Intellekt, gelingt der Aufstieg, unter anderem über Proportionen, Gleichnisse und Analogien.

⁵⁵⁹ Dabei mag es für die Ratio einen Zirkel darstellen, dass Erkenntnis vorausgesetzt wird, um die Proportionen angemessen in die Materie zu bringen, und gleichzeitig der Erkenntnisgewinn durch die aufsteigende Einfaltung mittels Proportionen erst entstehen soll. Diese Kritik löst sich allerdings auf vor dem Einheitshorizont des Intellektes, der dies zusammenschauen kann.

⁵⁶⁰ Vgl. z. B. *Idiota de mente*, c. 2, n. 68 und insbes. c. 3, n. 69: Wenn man einen einzigen passenden und vollständig zutreffenden Namen für eine Sache kennen würde, wüsste man die „natürlichen Namen“ für alles.

⁵⁶¹ *Idiota de mente*, c. 10, n. 127, Z. 3-14: *Nam non scitur pars nisi toto scito; totum enim mensurat partem. Quando enim coclear per partes ex ligno exscindo, partem adaptando ad totum respicio, ut coclear bene proportionatum eliciam. Sic totum coclear, quod mente concepi, est exemplar, ad quod respicio, dum partem fingo. Et tunc possum perfectum coclear efficere, quando quaelibet pars proportionem suam in ordine ad totum reservat. Similiter pars ad partem comparata suam integritatem debet observare. Unde necesse erit, ut ad scientiam unius praecedat scientia totius et partium eius. Quare deus, qui est exemplar universitatis, si ignoratur, nihil de universitate, et si universitas ignoratur, nihil de eius partibus sciri posse manifestum. Ita scientiam cuiuslibet praecedit scientia dei et omnium.*

Einen vergleichbaren Gedankengang entwickelte Nikolaus von Kues bereits im Zusammenhang mit seiner Sprachkritik. Dort erklärte er hinsichtlich der unzureichenden menschlichen Bezeichnungen, dass nur Gott die „Genauigkeit des Namens“ kenne: „Hätte man daher von einem einzigen Ding genaues Wissen, so hätte man notwendig das Wissen von allen Dingen. Wüßte man so den genauen Namen eines einzigen Dinges, dann wüßte man auch aller Dinge Namen, weil es Genauigkeit nur in Gott gibt. Wer daher eine einzige Genauigkeit erreichte, der würde Gott erreichen, der die Wahrheit alles Wißbaren ist.“⁵⁶² „Wie nämlich der menschliche Verstand die Washeit der Werke Gottes nicht erreicht, so auch nicht der Name. Denn die Namen sind durch die Bewegung des Verstandes beigelegt.“⁵⁶³ Die Verstandesbegriffe beziehen sich nämlich auf begrenzte Dinge, die einem Wandel unterliegen, und nicht auf die ewigen. Die „natürlichen Namen“ der Dinge hingegen leiten sich aus der Ewigkeit her.⁵⁶⁴

Ähnlich wie in Platons Dialog *Kratylos* macht auch Nikolaus von Kues seine Sprachkritik zum Naturbegriff und zu den „natürlichen Namen“ mittels einer Handwerkskunst anschaulich. Bei Platon ist es die Webkunst, welche symbolisch für das Verknüpfen der geschauten Ideen mit den zutreffenden Begriffen einerseits sowie für das Verbinden der zu bezeichnenden, sinnlich erscheinenden Gegenstände mit ihren arbiträren Verstandesbegriffen andererseits steht. Während Platon die Position vertrat, dass „jegliches Ding seine von Natur aus ihm zukommende richtige Benennung“ habe, wenn diese korrekt von den Ideen hergeleitet wird, und es so eine „natürliche Richtigkeit der Wörter“ geben kann,⁵⁶⁵ glaubten die Sophisten an eine Auswahl von Bezeichnungen aus Gewohnheit und Übereinkunft. Die Ähnlichkeiten zu den Aussagen des Kusaners sind offensichtlich: Es gibt einerseits die „natürlichen Namen“, welche das Wesen der bezeichneten Sache erfassen und angemessen wiedergeben, auch wenn diese Bezeichnungen dem Menschen nicht vollständig bekannt sind, und es gibt andererseits für die einzelnen zu bezeichnenden Gegenstände die bisweilen recht willkürlich anmutenden Verstandesnamen, welche die *quiditas* nicht berühren, weil nichts, was aus der Ratio stammt, die „Washeit“ der Dinge erreichen kann. Sie bleibt für die Rationalsprachen unsagbar.

⁵⁶² *Idiota de mente*, c. 3, n. 69, Z. 11-15: *Unde si de una re praecisa scientia haberetur, omnium rerum scientia necessario haberetur. Sic si praecisum nomen unius rei sciretur, tunc et omnium rerum nomina scirentur, quia praecisio citra deum non est. Hinc qui praecisionem unam attingeret, deum attingeret, qui est veritas omnium scibilium.*

⁵⁶³ *Idiota de mente*, c. 2, n. 58, Z. 12-13: *Quemadmodum enim ratio humana quiditatem, operum dei non attingit, sic nec vocabulum.* – Dass die Verstandesbezeichnungen als *vocabuli* willkürlich gewählt sind und immer einem Mehr oder Weniger unterliegen, sich zwar als *notiones* dem Wesen der bezeichneten Sache annähern können, aber die *quiditas* nie ganz erreichen, war bereits in vorherigen Kapiteln im Zusammenhang mit der Sprachkritik behandelt worden (vgl. Kap. I.3, ab S. 44 u. Kap. II.2, S. 72-74). Bereits in der Dialogform der Laienschriften kann eine gewisse Sprachkritik – hier in Form einer Schriftkritik – gesehen werden.

⁵⁶⁴ Vgl. *Idiota de mente*, c. 2, n. 58-59.

⁵⁶⁵ Platon, *Kratylos*, 383 a- 384d, insbes. 383a-b.

Paradoxerweise aber drängt das Unsagbare zum Ausdruck.⁵⁶⁶ „Die Paradoxie ist die adäquate, wenn nicht die angemessenste Denk- und Sprachform der Mystik“, erklärt Haas.⁵⁶⁷ Da es in *Idiota de mente* aber nicht um mystische Inhalte geht, lassen sich in dieser Schrift auch keine paradoxen Sprechweisen finden.⁵⁶⁸ Auf gleichnis- und bildhaftem Wege wird ausgedrückt, was sich nicht über konkrete Weltinhalte vermitteln lässt, sondern nur noch in Verhältnis-mäßigkeiten ausgedrückt werden kann. Es bedarf der Analogien, Gleichnisse und Metaphern als einer bildhaften „uneigentlichen Ausdrucksweise“, die „jenseits der Beliebigkeit bloßer ‚Sprachspiele‘“ liegt.⁵⁶⁹

Allerdings sollte eine Unterscheidung zwischen den literarischen und den metaphysischen Metaphern getroffen werden⁵⁷⁰ – denn die metaphysischen Metaphern, die z. B. in der platonischen Denktradition verwendet werden, sind immer mit einer Sprachkritik verbunden – etwas, das bei literarischen Metaphern für gewöhnlich nicht der Fall ist. Während die literarische Metapher als Stilmittel eine Möglichkeit des bildhaften Ausdrucks darstellt (und damit vielleicht die alltagssprachliche Ausdrucksweise kritisiert, aber nicht die Vermittlungsmöglichkeiten via Sprache insgesamt), verweist die metaphysische Metapher auf etwas, das sich mit den Verstandesbegriffen der Alltags- und Rationalsprache nicht mehr angemessen ausdrücken lässt, weil das Bezeichnete jenseits der sprachlichen Vermittelbarkeit liegt. Das sprachlich dargestellte Bild soll innerhalb der Metaphysik folglich auf etwas verweisen, das sich begrifflich kaum noch erfassen lässt. Mittels sprachlicher Bilder kann so angedeutet werden, was eigentlich außerhalb oder jenseits von Sprache, Denken und Erkennen liegt.

Die natürlichen Namen aber spiegeln – so die platonische Position – die Ideen oder Formen der Dinge. Das Widerstrahlen der Formen und die „Spiegelkraft“ sind von umfassender und vielfältiger Bedeutung. Bereits bei Dionysius Areopagita, ebenso wie in der Bibel, finden sich

⁵⁶⁶Vgl. Alois Haas, „Mystik als Aussage“, S. 535.

⁵⁶⁷Haas, S. 143.

⁵⁶⁸Zu Paradoxien bei Cusanus vgl. Neuenschwander, „Gott im neuzeitlichen Denken“, S. 25-26. – „Paradoxerweise“ betont Neuenschwander dabei eher die mittelalterlich-mystischen Einflüsse im Werk des Kusaners und bezieht sich auf *De deo abscondito*, *De visione dei*, *De possesset* und *De li non aliud*. Es kann außerdem kritisch betrachtet werden, ob jede *coincidentia oppositorum* bereits eine Paradoxie darstellt (vgl. ebd., S. 24 ff.).

⁵⁶⁹Haas, S. 252.

⁵⁷⁰Schulze unterscheidet lediglich zwischen den mathematischen und den metaphysischen Analogien (vgl. ders., S. 7).

Verweise auf die „Erkenntnis durch den Spiegel und im Rätsel“.⁵⁷¹ Auch in asiatischen Philosophien taucht sie auf.⁵⁷² Flasch beschreibt dies als das „Sehen in Spiegel und Gleichnis“ hinsichtlich der beiden Bestimmungen „Ähnlichkeit (*similitudo*) und Wahrheit (*veritas*)“.
„Die verschiedenen Erkenntnisweisen sind wechselseitige Spiegelungen des Ähnlichen.“⁵⁷³

Denn, so der Löffelschnitzer: „Wer die Spiegelkraft in sich betrachtet, sieht, daß sie vor aller Quantität ist. Wenn er sie als belebt mit vernunfthaftem Leben, in dem das Urbild von allem widerstrahlt, begreift, stellt er über den Geist eine zulässige Mutmaßung an.“⁵⁷⁴ Hier fragt der Philosoph nach: „Ich möchte hören, ob du diese deine Kunst beispielhaft auf die Schöpfung des Geistes anwenden könntest.“⁵⁷⁵ „Das könnte ich allerdings“, entgegnet der Laie. „Und er nahm einen schönen Löffel zur Hand und sagte: [/] Ich wollte einen Spiegellöffel [*coclear specularis*] machen. Ich suchte ein Stück Holz, das sehr einheitlich und besonders edel war. Ich legte Werkzeuge an, durch deren Bewegung⁵⁷⁶ ich die angemessene Proportion hervorholte, in der die Löffelform vollkommen widerstrahlt. Danach polierte ich die Oberfläche des Löffels so weit, daß ich in das Widerstrahlen der Löffelform die Spiegelform eingeführt habe, wie du siehst. Denn obgleich dies ein sehr schöner Löffel ist, ist es doch zugleich ein Spiegellöffel. [/] Du hast nämlich in ihm alle Arten von Spiegeln, den hohlen, den gewölbten, den flachen [geraden, A. d. V.] und den säulenförmigen: unten am Griff den flachen, am Griff den säulenförmigen, in der Höhlung des Löffels den hohlen, auf der Wölbung den gewölbten. So hat die Spiegelform [*forma specularis*] kein zeitliches Sein vor dem Löffel gehabt, sondern ist zur Vollendung des Löffels von mir der ersten Form des Löffels [*forma coclearis*] hinzugefügt worden, damit sie sie vollende, so dass jetzt die

⁵⁷¹ Vgl. Haas, S. 440; vgl. I Korinther 13, 12: „Jetzt sehen wir nur ein unklares Bild wie in einem trüben Spiegel; dann aber stehen wir Gott gegenüber. Jetzt kennen wir ihn nur unvollkommen; dann aber werden wir ihn völlig kennen, so wie er uns jetzt schon kennt.“ Vgl. Dionysius Areopagita, *De divinibus nominibus*, c. I, § 1 zur analogen Enthüllung des Göttlichen, § 4 zur Teilhabe und zu den Symbolen bei grundsätzlicher Unerkennbarkeit Gottes, § 8 zur „symbolischen Theologie“, ebd., c. IV zur Sonnenmetapher und zum „Echo“ oder „Nachhall des Guten“ (§ 4).

⁵⁷² Zur Spiegelmetapher im (ostasiatischen Zen-)Buddhismus im Vergleich zu Cusanus siehe Tsujimura, „Zur Differenz der All-Einheit im Westen und Osten“, S. 26 u. 29-30. In beiden Fällen wird der Geist des Betrachters von Spiegelbildern zu einem „klaren Spiegel“, wenn er erkennt, dass er selbst der Spiegel ist, der die Bilder reflektiert. Dann sind der abbildende Spiegel und der reflektierende Geist eins. Der „trübe“ oder „matte Spiegel“ hingegen reflektiert lebensweltliche Inhalte, indem er seinen Abbildern „wahres Sein“ zuspricht.

⁵⁷³ Flasch, „Nikolaus Cusanus“, S. 53 u. 55.

⁵⁷⁴ *Idiota de mente*, c. 5, n. 86, Z. 4-7: *Qui vim specularis in se considerat, videt, quomodo est ante omnem quantitatem. Quod si illam vivam concipit vita intellectuali, in qua reluceat omnium exemplar, de mente admissibilem facit coniecturam.*

⁵⁷⁵ *Idiota de mente*, c. 5, n. 86, Z. 8-9: *Vellem audire, an hanc artem tuam in mentis creatione paradigmaticè posse applicare.*

⁵⁷⁶ Vgl. zur Bedeutung der Bewegung beim schöpferischen Akt der Entstehung von Artefakten und deren Proportionen auch die Beispiele aus der mittleren Laienschrift auf den nachfolgenden Seiten sowie das Töpferbeispiel mit der Drehscheibe aus *De ludo globi*, n. 42 u. 44.

Spiegelform die Löffelform in sich enthält. Und die Spiegelform ist unabhängig vom Löffel. Denn es gehört nicht zum Wesen des Spiegels, daß er ein Löffel ist. Wenn darum die Proportionen zerstört würden, ohne die die Form des Löffels nicht sein kann, z. B. wenn der Griff abgetrennt würde, so hörte der Löffel auf zu sein, aber deswegen würde die Spiegelform nicht aufhören zu sein. Ebenso hat Gott durch die Bewegung des Himmels aus der geeigneten Materie die Proportionen herausgeführt, in der die Beseeltheit in vollkommener Weise widerstrahlt, der er dann den Geist hinzugefügt hat, gewissermaßen als lebendigen Spiegel in der Art, wie ich es erklärt habe.⁵⁷⁷

In obigem Zitat verdeutlicht Cusanus die ontologische Vorrangigkeit des Geistes vor den Dingen der uns sinnlich erscheinenden Welt. Denn der Geist existiert logisch-ontologisch vor dem Körper, „[d]er Natur nach, nicht der Zeit nach. Denn, wie du gehört hast“, erläutert der Laie, „habe ich ihn mit dem Sehvermögen im Finstern verglichen. Das Sehvermögen aber ist keineswegs vor dem Auge wirklich dagewesen, außer allein der Natur nach.“⁵⁷⁸ Dabei existiert der Spiegel unabhängig von den Erscheinungen, die er reflektiert. Wie schon in den platonischen Dialogen *Alkibiades* und *Timaios*, in denen ebenfalls der Geist als Spiegel das Medium bereitstellt, in dem alles erscheinen kann, präsentiert auch Nikolaus die „Spiegelkraft“ als diejenige Fähigkeit des Geistes, die Abbilder hervorbringt.

Cusanus erklärt im vorausgehenden Beispiel des Weiteren, dass die Urbilder der Artefakte nicht das Ursprünglichste im menschlichen Geist sind. Die „Form in der Form“, hier die Spiegelform im Akt des Sichtbarmachens der Löffelform in der Materie durch den Handwerker, stellt die Möglichkeit menschlichen Erzeugens überhaupt bereit. Die Spiegelkraft verweist offenbar zurück auf eine übergeordnete Instanz, welche die Voraussetzung für das Hervorbringen von Artefakten bietet. Selbst die Stammbegriffe im Intellekt und die Urbilder

⁵⁷⁷ *Idiota de mente*, c. 5, n. 86, Z. 12 - n. 87: *Volui facere coclear speculari. Quaesivi lignum valde unitum et nobile super omnia. Applicui instrumenta, quorum motu elicui convenientem proportionem, in qua forma coclearis perfecte resplenderet. Post haec perpolivi coclearis superficiem adeo, quod induxi in resplendentiam formae coclearis formam speculari, ut vides. Nam cum sit perpulchrum coclear, est tamen cum hoc coclear speculari. [/] Habes enim in eo omnia genera speculorum, scilicet concavum, convexum, rectum et columnare: in base manubrii rectum, in manubrio columnare, in concavitate coclearis concavum, in convexitate convexum. Unde forma specularis non habuit temporale esse ante coclear, sed ad perfectionem coclearis addita est per me formae primae coclearis, ut eam perficeret, ut nunc forma specularis in se contineat formam coclearis. Et forma specularis est independens a cocleari. Non est enim de essentia speculi, quod sit coclear. Quare si rumperentur proportiones, sine quibus forma coclearis esse nequit, puta si manubrium separaretur, desineret esse coclear, sed ob hoc forma specularis non desineret esse. Ita quidem deus per motum caeli de apta materia proportionem eduxit, in qua resplenderet animalitas perfectiori modo, cui deinde addidit mentem quasi vivum speculum modo quo dixi.*

⁵⁷⁸ *Idiota de mente*, c. 5, n. 81, Z. 4-6: *Natura, non tempore. Nam, ut audisti, eam visui in tenebris comparavi. Visus autem nequaquam actu fuit ante oculum nisi natura tantum.*

der Artefakte im menschlichen Geist setzen also immer noch etwas voraus, nämlich die umfassenderen göttlichen Urbilder. Die *mens humana* ist ausgestattet mit einer gottähnlichen Schaffens- und Spiegelkraft, Abbilder hervorzubringen, weil sie selbst Bild und „lebendiger Spiegel“⁵⁷⁹ der *mens divina*, ihres Urbildes, ist. Nur so gelingt es ihr, die angemessenen Proportionen zu erzeugen.

Der Ort der Proportionen aber ist die Materie. Sie ist der Bereich, in dem die Formen und Verhältnismäßigkeiten sichtbar⁵⁸⁰ und die Möglichkeiten ausgestaltet werden. „Zum Beispiel ist im Wachs diese Möglichkeit, eine Kerze zu sein, im Kupfer, eine Schüssel“⁵⁸¹ und im Holz natürlich die Möglichkeit des „Löffel-Seins“. Aber auch wenn der „Ort“ der Verhältnismäßigkeiten die Materie ist, Trägerin der Proportionen bleibt die Zahl, weil sie Einheit und Vielheit zugleich ist bzw. in beiden Hinsichten betrachtet werden kann.⁵⁸²

„Wenn ich aber noch schärfer hinschaue, dann sehe ich die zusammengesetzte Einheit der Zahl, wie in den harmonischen Einheiten Oktave, Quint und Quart. Das harmonische Verhältnis [hier: *habitus*, nicht *proportio*, A. d. V.] ist nämlich eine Einheit, die ohne Zahl nicht verstanden werden kann. Weiter sehe ich aus dem Verhältnis des Halbtons und des geometrischen Mittels des Doppelten – das das von Quadratseite zu Diagonale ist – eine Zahl, die einfacher ist, als daß die Berechnung unseres Geistes sie erreichen könnte [...].“⁵⁸³ Verdeutlicht

⁵⁷⁹ Vgl. *Idiota de mente*, c. 5, n. 87, Z. 13-14.

⁵⁸⁰ Vgl. *Idiota de mente*, c. 6, n. 88, Z. 8-9: ... *quomodo proportio est locus, orbis seu regio formae et locus proportionis materia*.

⁵⁸¹ *Idiota de mente*, c. 11, n. 138, Z. 7-8.

⁵⁸² Dies erklärt der Laie am Beispiel der Drei, die entweder als eigenständige Zahl angesehen werden kann und dann eine Einheit darstellt oder als zusammengesetzt, nämlich „aus drei Einern“, betrachtet wird (*Idiota de mente*, c. 6, n. 90, u. a. Z. 1-2: *Nam numerus est compositus et ex se ipso compositus...* Zur Symbolik der Zahl Drei siehe auch Schulze, S. 83). „Wir nennen nämlich das erste Entsprungene symbolisch ‚Zahl‘, weil die Zahl Träger der Proportionen ist; es kann nämlich kein Verhältnis ohne Zahl geben. Und die Proportion ist der Ort der Form; ohne eine Proportion nämlich, die für die Form passend und angemessen ist, kann die Form nicht widerstrahlen [...]“ (*Idiota de mente*, c. 6, n. 92, Z. 4-8: *Primum enim principiatum vocamus simpliciter numerum, quia numerus est subiectum proportionis; non enim potest esse proportio sine numero. Et proportio est locus formae; sine enim proportione apta et congrua formae forma resplendere nequit, ...*). – „Das zeigt die Ergötzlichkeit und Schönheit, die allen Dingen innewohnt, die auf der Proportion beruht, die Proportion aber auf der Zahl. Darum ist die Zahl die vorzügliche Spur, die zur Weisheit führt.“ – Also: Der Ort der Sichtbarwerdung der Form ist die Proportion. Trägerin der Proportion ist die Zahl, und die Materie ist der Ort der Sichtbarwerdung der Proportion. Letztere ist in den hervorgebrachten Artefakten „gewissermaßen die Tauglichkeit der Spiegeloberfläche, ein Bild widerzustrahlen; besteht sie nicht mehr, hört die Wiedergabe auf. Sieh“, fordert der Laie den Philosophen auf, „wie die unendliche Einheit des Urbildes nur in einer angemessenen Proportion widerstrahlen kann, und diese Proportion liegt in der Zahl.“ (*Idiota de mente*, c. 6, n. 94, Z. 13-16).

⁵⁸³ *Idiota de mente*, c. 6, n. 91, Z. 3-9: *Immo si adhuc acutius intueor, video numeri compositam unitatem, ut in unitatibus harmonicis diapason, diapente ac diatessaron. Harmonica enim habitudo unitas est, quae sine numero intellegi nequit. Adhuc ex habitudine semitonii et medietatis duplae, quae est costae quadrati ad diametrum, numerum simpliciore intueor quam nostrae mentis ratio attingere queat, nam habitudo sine numero non intelligitur, ...*

wird dies am Beispiel der Metapher von der „mens als Musiker“.⁵⁸⁴ – Die Harmonie erscheint hier als das ausgewogene Zusammenspiel der beiden Prinzipien, nämlich in Gestalt der wohlklingenden Einheit und des stimmigen Zusammenklängen von vielen einzelnen Tönen zu einer schönen Melodie. Auf die Frage des Philosophen, wie denn der Mensch seinen Geist erhält, antwortet der Laie mit einer weiteren Analogie zu Tönen und Proportionen.⁵⁸⁵

Die Fähigkeiten und Kräfte etwas zu erschaffen, schwinden nicht – weder mit dem Verstummen der Melodie oder dem Zerstören der Proportionen eines Löffels oder Glases noch mit dem Zerschlagen des Instrumentes, das zur Herstellung benötigt wird. Dies gilt für die menschlichen Fähigkeiten und Künste, ebenso wie für die Urbilder, Ideen, Gattungen, „Stamm-begriffe“ oder „Erstbestimmungen“, die fortbestehen, auch wenn ihre Abbilder und Ausfaltungen in Spezies und Arten vergehen.

Die oben erwähnte *vis illa creatur in nobis*⁵⁸⁶ umfasst vielfältige Vermögen wie z. B. die Spiegelkraft (*vis specularis*), die Schöpferkraft (*vis creatrix*), aber auch die Kraft der

⁵⁸⁴ „Der ewige Geist handelt nämlich gleichsam wie ein Musiker, der seinen Plan sinnlich wahrnehmbar machen will. Er nimmt nämlich die Vielzahl der Töne und bringt sie in ein Verhältnis, das der Harmonie entspricht, damit in diesem Verhältnis die Harmonie süß und vollkommen widerstrahlt, weil sie dort als in ihrem Ort ist, und der Widerschein der Harmonie verändert sich, wenn sich das der Harmonie entsprechende Verhältnis ändert, und die Harmonie hört auf, wenn die Tauglichkeit des Verhältnisses aufhört.“ *Idiota de mente*, c. 6, n. 92, Z. 13-19: *Agit enim mens aeterna quasi ut musicus, qui suum conceptum vult sensibilem facere. Recipit enim pluralitatem vocum et illas redigit in proportionem congruentem harmoniae, ut in illa proportione harmonia dulciter et perfecte resplendeat, quando ibi est ut in loco suo, et variatur harmoniae resplendentia ex varietate proportionis harmoniae congruentis, et desinit harmonia aptitudine proportionis desinente.* Zur Bedeutung der Musik bei Cusanus vgl. auch Schulze, S. 105-121.

⁵⁸⁵ „Und er [der Laie, A. d. V.] nahm ein Glas, ließ es zwischen Daumen und Zeigefinger herabhängen und berührte das Glas, und es gab einen Ton von sich, und nachdem der Ton eine Weile fortgedauert hatte, zerbrach das Glas, und der Ton hörte auf. Und er sagte: [/] In dem herabhängenden Glas entstand durch meine Wirkung eine gewisse Kraft, die das Glas bewegte, und daher entstand der Ton. Und als die Proportion des Glases vernichtet war, in der der Ton und folglich die Bewegung saß, hörte dort die Bewegung auf, ebenso mit dem Aufhören der Bewegung der Ton. Wenn nun jene Kraft, weil sie nicht vom Glas abhing, deswegen auch nicht aufhören würde, sondern ohne Glas weiterbestünde, hättest du ein Beispiel dafür, wie jene Kraft in uns erschaffen [*vis illa creatur in nobis*] wird, die Bewegung und Harmonie bewirkt, und aufhört, sie zu bewirken, aufgrund des Zerschlagens der Proportion, obgleich sie deswegen nicht aufhört, zu sein. <Das ist so,> wie wenn ich dich die Kunst des Lautenspiels auf einer vorhandenen Laute lehre. Weil die Kunst von der vorhandenen Laute nicht abhängt, wenngleich sie dir auf der Laute übermittelt worden ist, ist deswegen die Kunst des Lautenspiels nicht vernichtet, wenn die Laute zerbrochen ist, auch wenn keine für dich geeignete Laute mehr in der Welt zu finden wäre.“ *Idiota de mente*, c. 8, n. 150, Z. 5-18: *Et accepto vitro et pendule inter pollicem et digitum ipsum suspendente tetigit vitrum et sonum recepit sonoque aequaliter continuato fissum est vitrum et cessavit sonus. Et aiebat: [/] In vitro pendulo vis aliqua orta fuit per meam potentiam, quae vitrum movit, unde sonus ortus est. Et rupta proportione vitri, in qua sonus et per consequens motus residebat, cessavit ibi motus, similiter motu cessante sonus. Quod si virtus illa, quia non dependebat a vitro, ob hoc non cessaret, sed sine vitro subsisteret, exemplum haberes, quomodo vis illa creatur in nobis, quae motum et harmoniam facit et cessat illam facere per rupturam proportionis, licet ob hoc non cessit esse. Sicut si ego tibi artem citharizandi in data cithara trado, cum ars a cithara data non dependeat, licet in cithara sit tibi tradita, tunc cithara rupta ob hoc ars citharizandi non est rupta, etiam si nulla cithara tibi apta sit in mundo reperibilis.*

⁵⁸⁶ Vgl. Fußnote 588, S. 125, *Idiota de mente*, c. 8, n. 150.

Angleichung (*vis assimilativa*) oder die Urteilskraft (*vis iudiciaria* der mens; für die Ratio wählt Cusanus die Bezeichnung *vis discretiva* oder *vis ad discretionem*, die Unterscheidungskraft). All diese Kräfte sollten geschult und entwickelt werden. Hierin liegt u. a. der cusanische Bildungsauftrag begründet, denn eine Annäherung oder „Anähnlichung“ an den Ursprung ist nur möglich, wenn die angeborenen Fähigkeiten genutzt und entwickelt werden.⁵⁸⁷

Ein vollständiges Erreichen der göttlichen Kraft ist dem menschlichen Geist auch in *Idiota de mente* nicht möglich. Seit der *De docta ignorantia* gilt: „Kein Geschöpf kann den Schöpfer begreifen, weil es zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen keine Proportionen“ gibt.⁵⁸⁸ Zu Gott als „absolutem Maß“ gibt es keine Relationen. Die Unerreichbarkeit der absoluten Wahrheit aufgrund der fehlenden Proportionen⁵⁸⁹ gilt dabei nicht nur für den Verstand, der die *quiditas* nicht berührt,⁵⁹⁰ sondern auch für den Intellekt.

Hier zeigen sich die Grenzen des Erkenntnisgewinns durch Analogieschlüsse, Gleichnisse und Metaphern:

1. Wenn es vom Endlichen zum Unendlichen keinerlei Proportionen gibt, könnte man daraus leicht auf das Unvermögen oder die Unzulänglichkeit des Bildhaften bzw. die Sinnlosigkeit von Analogien und Proportionen insgesamt schließen.⁵⁹¹ Dies ist aber keineswegs der Fall, a) weil der menschliche Geist an der göttlichen Wahrheit immer in Andersheit teilhat, die *analogia participationis* also in jedem Fall sinnvoll und aussagekräftig bleibt,⁵⁹² und b) weil

⁵⁸⁷ „Weil unser Geist indessen nicht vorankommen kann, wenn ihm jedes Urteil fehlt – so wie ein Tauber niemals Fortschritte machen würde, ein Zitherspieler zu werden, weil er bei sich kein Urteil über den Zusammenklang hätte, durch das er urteilen könnte, ob er Fortschritte macht –, deshalb hat unser Geist eine ihm anerschaffene Urteilsfähigkeit, ohne die er keine Fortschritte machen könnte.“

Idiota de mente, c. 4, n. 77, Z. 19-23: *Verum quoniam non potest proficere, si omni caret iudicio, sicut surdus numquam proficeret, ut fieret citharoedus, postquam nullum de harmonia apud se iudicium haberet, per quod iudicare posset an profecerit, quare mens nostra habet sibi concreatum iudicium, sine quo proficere nequiret.*

⁵⁸⁸ Flasch, „Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung“, S. 338 u. 377 mit Bezug auf die Laienschriften; zur selben Aussage in *De docta ignorantia* (c. I, n. 3) vgl. Flasch S. 135, 343 u. 344.

⁵⁸⁹ Vgl. dazu auch Schulze, Kap. 2.5 „Nulla proportio“, S. 55 ff.

⁵⁹⁰ Vgl. *Idiota de mente*, c. 2, n. 58, Z. 12-13.

⁵⁹¹ Unmöglich werden in diesem Zusammenhang a) die *analogia entis*, weil es zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen keine Proportionen gibt, und im Rahmen der negativen Theologie, wie sie verstärkt in anderen cusanischen Werken (v. a. *De li non aliud*) vertreten wird, b) die *analogia attributionis*, da dem Absoluten und Unendlichen keine Eigenschaften oder Merkmale zugeschrieben werden können. Die inhaltlich unbestimmte *analogia proportionalitatis* (wie sie insbesondere in der platonischen *Politeia* Anwendung findet) bleibt erhalten.

⁵⁹² Vgl. *Idiota de mente*, c. 7, n. 105, zur Teilhabe des Geistes an Wahrheit, Einfachheit und Genauigkeit in Andersheit. Die *analogia participationis* bleibt also sinnvoll zur Darstellung und hilfreich für die Vermittlung des Teilhabedankens.

es für den ersten Transzensus von der Ratio zum Intellekt sehr wohl Proportionen gibt.⁵⁹³ Verstand und Vernunft bzw. Seele und Geist haben teil an den beiden Prinzipien von Identität und Differenz, sodass in diesem Bereich Analogien für den Perspektivenwechsel von Vielheit und Trennung zu Einheit, Gleichheit und Verknüpfung dienlich sind. Auf diese eingeschränkte Weise stellt die „Denkfigur der Analogie“ doch eine „Verbindung“ und ein gewisses „Verhältnis von Gott und Welt“ dar,⁵⁹⁴ ohne allerdings an das Absolute heranzureichen.

2. Bei den Einsichten durch Metaphern, Gleichnisse und Analogieschlüsse handelt es sich um Mutmaßungen und Spekulationen im cusanischen Sinne – etwas, das Nikolaus bewusst anstrebt. Andere Denker mögen sich am Grad der spekulativen Offenheit oder an der vermeintlichen Unsicherheit in den analog erworbenen Aussagen stören.⁵⁹⁵

3. Der geringe Grad von rationaler Zuverlässigkeit und Präzision nach dem Maßstab des Verstandes eröffnet auch die Gefahr des Missbrauchs von Analogieschlüssen zur Manipulation der Gesprächspartner. Es besteht die Möglichkeit, willkürlich und beliebig (*ad placitum*) Analogata auszuwählen und so gezielt Fehlschlüsse herbeizuführen.⁵⁹⁶

4. Welche Rolle spielt das Vorwissen bei der Auswahl „guter Analogien“? Muss dazu nicht dasjenige, was erst noch erkannt werden soll, (zumindest ansatzweise) schon bekannt sein? Falls dem so wäre, wie groß kann dann der Erkenntnisgewinn durch Analogien sein?⁵⁹⁷

5. Schlecht gewählte oder missverständlich formulierte Beispiele jedenfalls führen zu Fehlschlüssen, denn die Ratio kann Fehler machen und falsche Schlüsse ziehen – im Gegensatz zum Intellekt, der mit dem Einheitsblick bzw. vor dem Einheitshorizont die Schlüsse der Ratio beurteilt. Dabei stellt Nikolaus zwei unterschiedliche Erscheinungsformen der Ratio heraus: den ungeordneten Verstand (*ratio confusa*), der einen Trugschluss zieht (*ratio sophistica*), und den von der Vernunft geordneten und von der Intelligenz geprüften Verstand, der dem Urteil des Geistes unterliegt (*ratio formata per mentem*) und der einen „guten Schluss“ zieht (*ratio bona*). – Diesen Zusammenhang erläutert der Kusaner, als der Philosoph

⁵⁹³ Vgl. Schulze, S. 50-57.

⁵⁹⁴ Vgl. Lauster, „Unfassbar. Nikolaus von Kues' Philosophie der Substanz“, S. 259.

⁵⁹⁵ Vgl. dazu z. B. Nietzsches Kritik an den Mutmaßungen und Spekulationen über Gott (S. 32 dieser Arbeit, Fußnote 114). – In der naturwissenschaftlichen Forschung können Analogien zur Theorie- und Hypothesenbildung herangezogen werden. Insbesondere in der (Evolutionen-)Biologie z. B. stehen sie des Öfteren am Anfang einer Forschungsreihe – aber nicht als „Ergebnis“ am Ende.

⁵⁹⁶ Vgl. dazu die „Sophistenkritik“ in *Idiota de mente*, c. 2, n. 59, Z. 1-4 (wo Namen und „Vokabeln“ nach Belieben festgesetzt werden können) u. ebd., c. 5, n. 84 zum „ungeordneten Verstand“ (*ratio confusa*), der nicht weiß, was für Schlüsse er zieht, und darum irren und zu Trugschlüssen (*ratio sophistica*) gelangen kann.

⁵⁹⁷ Dieses Problem würde Platon wohl mit der Anamnesis-Theorie ausräumen, bei der *jede* Einsicht *immer* ein Sich-Erinnern an bereits Geschautes ist. Bei Cusanus hingegen gibt es nicht nur eine Lehre der Wiedererinnerung (vgl. S. 190-191 dieser Arbeit) an zuvor erfahrenes Ideenwissen, sondern auch einen Fortschritt im Bereich der Artefakte und eine Weiterentwicklung durch sinnlich Erfahrenes.

um eine Erklärung bittet, inwiefern „der Geist die Form des diskursiv tätigen (= hin- und herlaufenden) Verstandes“ sei, mit dem Gleichnis vom „Gesichtssinn“.⁵⁹⁸

Die berühmte platonische Analogie wird von Cusanus aufgegriffen. Sie besagt, dass sich der menschliche Geist zur Seele so verhält, wie die Sehkraft zum Auge oder wie die Fähigkeit zur sinnlichen Wahrnehmung zu den Sinnesorganen des Körpers. Bei *mens* und *anima* verhält es sich so „wie die Sinnes- und die Sehkraft des Auges beim Lebewesen“,⁵⁹⁹ denn der Geist stellt die Voraussetzung für die Möglichkeiten der Seele bereit, ihre vielfältigen Aufgaben wahrnehmen zu können. Die *mens* ist folglich „jene Kraft“, erklärt der Laie, die mit „einem gesunden Sehvermögen im Finstern“ verglichen werden kann, „das nie in der Helligkeit war; diesem fehlt jede wirkliche Kenntnis vom Sichtbaren, aber während es ins Licht kommt und angeregt wird, gleicht es sich dem Sichtbaren an, so daß es sich einen Begriff macht.“⁶⁰⁰

Die Analogie vom Gesichtssinn oder Sehvermögen war im Mittelalter weithin bekannt, nicht nur durch platonische Beispiele sondern auch durch die Schriften des Thomas von Aquin mit Bezug auf das aristotelische Werk *De anima*.⁶⁰¹ Thomas unterstellt die Möglichkeit einer Seinsanalogie, der *analogia entis*, zwischen dem endlichen und dem göttlich-absoluten Sein, zwischen Schöpfer und Geschöpf – wie sie in gewisser Hinsicht auch Rudolf Haubst für die Schriften des Kusaners annimmt.⁶⁰² – Da es bei Nikolaus von Kues aber keinerlei Propor-

⁵⁹⁸ *Idiota de mente*, c. 5, n. 84. Das vollständige Zitat zum richtigen Schließen und zu den Fehlschlüssen befindet sich am Ende dieses Kapitels, S. 129-130.

⁵⁹⁹ *Idiota de mente*, c. 1, n. 57, Z. 14-15: *Philosophus: Concedis igitur eandem esse mentem et hominis animam: mentem per se, animam ex officio? [/] Idiota: Concedo, uti una est vis sensitiva et visiva oculi in animali.*

⁶⁰⁰ *Idiota de mente*, c. 4, n. 78, Z. 7 u. 7-12: *Experimur ex hoc mentem esse vim illam, quae licet careat omni notionali forma, potest tamen excitata se ipsam omni formae assimilare et omnium rerum notiones facere, similis quodammodo sano visui in tenebris, qui numquam fuit in luce; hic caret omni notione actuali visibilium, sed dum in lucem venit et excitatur, se assimilat visibili, ut notionem faciat.* – Eingerahmt ist dieses Zitat von zwei Aussagen zur anerschaffenen Urteilskraft des Geistes bei Platon, sodass die Parallelen zum Philosophen im Höhlengleichnis der *Politeia*, dessen Augen sich, nachdem er aus der Dunkelheit der Höhle kommt, erst an das gleißende Licht der Sonne gewöhnen müssen, offensichtlich sind. – Vgl. zum „Sehvermögen im Finstern“ auch *Idiota de mente*, c. 5, n. 81, Z. 5-6; sowie die „Struktur analogie“ im platonischen Sonnengleichnis zwischen dem sinnlichen Sehen des Auges und dem „Sonnenlicht“, welches das Sehen des Auges erst ermöglicht, als ein Gleichnis dafür, dass „Einsicht“ und intellektuale Anschauung die Voraussetzungen für Erkenntnis auf den verschiedenen Erkenntnisebenen sind, bei Halfwassen, „Der Aufstieg zum Einen“, S. 251; sowie zur strukturellen Gleichheit der „beiden Welten“ (Sinnenwelt und intelligibler Welt) und zur Teilhabe als zwei Voraussetzungen für eine „strenge Analogie“ zwischen ihnen (ebd., S. 246).

⁶⁰¹ Vgl. Aristoteles, „Über die Seele“, 2. Buch, Kap. 7, S. 91-97 zum Verhältnis des Sichtbaren, des Sehvermögens und des Lichts.

⁶⁰² Vgl. Rudolf Haubst, „Streifzüge in die cusanische Theologie“, Kap. VII „Nikolaus von Kues und die analogia entis“, S. 232-242. Haubst argumentiert mittels der verschiedenen cusanischen Gottesbegriffe (über die Dreifaltigkeit, das Nicht-Andere, Gott als absolute Seiendheit), aber auch über die Konjunktur- und Koinzidenzbegriffe, die Teilhabe und die Nähe zu den Schriften von Thomas von Aquin und Dionysius Areopagita. Dabei vertritt er die „*analogia entis*“ bei Nikolaus von Kues nicht im strengsten Sinne einer „Univocität“ von göttlichem und menschlichem Sein. Vielmehr betont Haubst die große Ähnlichkeit

tionen zwischen dem begrenzten und endlichen Sein der erschaffenen Lebewesen und dem Absoluten oder dem Schöpfer gibt, lehnen die meisten Cusanus-Interpreten die *analogia entis* für das Denken des Kusaners ab.⁶⁰³

Wie oben bereits am Beispiel der *vis assimilativa* und der *vis specularis* erläutert, denkt Cusanus den menschlichen Geist als eine aktiv gestaltende Wirkkraft. Auch der Prozess des Wahrnehmens darf dabei wohl nicht als reine Rezeptivität verstanden werden. Die Inhalte der Sinnenswahrnehmung erfahren eine zweifache „Überformung“ durch die verschiedenen *modi* der *mens*: Zunächst werden sie von der Ratio unterschieden und als „etwas“ bestimmt. Dann erfahren sie eine Angleichung durch die aufsteigend verknüpfende Kraft, welche sich dem Intellekt annähert. So kann mit Blick auf die Laiendialoge kaum von einem einfachen „Außenrealismus“ gesprochen werden, bei dem der Verstand als „*tabula rasa*“ von den Sinnendingen angeregt und mit Inhalten gefüllt würde. Der Geist überformt und gestaltet seine Inhalte.

Dies erläutert der Löffelschnitzer: „Wie der Gesichtssinn sieht und ohne die Unterscheidungskraft, die ihn unterrichtet und erleuchtet und vollendet, nicht weiß, was er sieht, so zieht der Verstand Schlüsse und weiß ohne den Geist nicht, was er schließt, sondern der Geist unterrichtet, erleuchtet und vollendet das schlußfolgernde Denken, so daß es weiß, was es schließt. <Das ist so,> wie wenn ein Laie, der die Bedeutung der Worte nicht kennt, irgendein Buch liest, dann rückt das Lesen dank der Kraft des Verstandes vor. Er liest nämlich im Durchgang durch die Verschiedenheiten der Buchstaben, die er zusammensetzt und trennt, und das ist das Werk des Verstandes, aber er weiß nicht, was er liest. Und da sei ein anderer, der liest und einsieht und das versteht, was er liest. Dies ist ein gewisses Gleichnis für den ungeordneten Verstand [*ratio confusa*] und den Verstand, der durch den Geist geformt ist [*ratio formata per mentem*]. Der Geist hat nämlich ein unterscheidendes Urteil über die Folgerungen des Verstandes, <er unterscheidet,> welcher Schluß gut [*ratio bona*], welcher ein Trugschluß

zwischen Schöpfer und Geschöpf und postuliert die „*analogia Trinitatis*“, „*proportionis*“ und „*participationes*“. (vgl. ebd., S. 233-239 u. Kap. IX ab S. 255). Vgl. dazu die Kritik von Schulze, S. 24 (mit Verweis auf Rudolf Haubst: „Nikolaus von Kues und die analogia entis“): „Haubst nimmt für Cusanus die analogia entis in Anspruch, um eine *Übereinkunft* im disproportionalen Urbild-Abbild-Verhältnis überhaupt ermöglichen zu können.“ – „Von einer analogia entis ist bei ihm [Nikolaus von Kues, A. d. V.] nie ausdrücklich die Rede, wenngleich diese unbefragt (als reale Bezogenheit des Kontingenten auf das gründend Absolute) vorausgesetzt wird.“ (Schulze, S. 7; vgl. dazu auch ebd., S. 40-41).

⁶⁰³Die Unmöglichkeit einer *analogia entis* für das cusanische Denken behaupten Kurt Flasch (s. S. 126, Fußnote 594), Paul Wilpert (in seinen Anmerkungen zu *De li non aliud*), Josef Koch (in „Die *ars coniecturalis*“), Werner Schulze (S. 24-27, 55-57) und viele andere (vgl. auch Haubst, S. 232).

[*ratio sophistica*] ist. So ist der Geist die unterscheidende Form der Verstandesinhalte, wie der Verstand die unterscheidende Form der Sinneswahrnehmungen und Vorstellungen ist.“⁶⁰⁴

Wie aber gelangt der menschliche Geist von der *ratio confusa* zur *ratio formata per mentem*? Auf welchem Wege und mit welchen Mitteln werden die Geisteskräfte so geschult, dass die *mens nostra* gute Schlüsse zieht und gute Fragen stellt? Wie wird der suchende Geist angeleitet und zu Freiheit und Vernunft geführt?

⁶⁰⁴ *Idiota de mente*, c. 5, n. 84, Z. 1-14: *Philosophus: Declara quaeso, quomodo mens est forma rationis discurrentis. [/] Idiota: Iam dixi, quod, sicut visus videt et nescit quid videat sine discretione, quae ipsum informat et dilucidat et perficit, sic ratio syllogizat et nescit quid syllogizet sine mente, sed mens informat, dilucidat et perficit ratiocinationem, ut sciat quid syllogizet. Ac si idiota vim vocabulorum ignorans librum aliquem legat, lectio ex vi rationis procedit. Legit enim discurrendo per differentias litterarum, quas componit et dividit, et hoc est opus rationis, sed ignorat quid legat. Et sit alius, qui legat et sciat et intelligat id quod legit. Haec est quaedam similitudo rationis confusae et rationis formatae per mentem. Mens enim de rationibus iudicium habet discretivum, quae ratio bona, quae sophistica. Ita mens est forma discretiva rationum sicut ratio forma discretiva sensuum et imaginationum.*

III. Bildung als Umkehr zu Freiheit und Vernunft

III.1 Nikolaus von Kues als Erzieher

„Da aber der Jugend das Licht der Erfahrung fehlt, benötigt sie eine handgreifliche Anleitung, die das Verborgene ans Licht lockt, damit sie schrittweise zum Unbekannten emporgehoben wird. Um das Geheimnis meiner Mutmaßungen bequemer klarzumachen, werde ich daher erstens durch eine rationale, allen wohlbekannte Reihung Grundlagen schaffen und dem Geist einen Stachel einbohren, indem ich Beispiele und Muster für den Begriff darstelle, durch die unser Nachdenken zur allgemeinen Mutmaßungskunst gelangen kann. Zweitens werde ich dann einen Strauß von Anmerkungen herausholen, die, wie ich weiß, dem Scharfsinn derer, die nach Kenntnis der Wahrheit streben, recht nützlich sein werden; und drittens will ich in einigen willkommenen Problemlösungen fruchtbare Anwendungsbeispiele beifügen, um so die wahrheitsdürstenden Seelen zu erquicken.“⁶⁰⁵

Mit dieser Einleitung präsentiert Nikolaus in *De coniecturis* sein „Lehrvorhaben“ als planmäßiges Vorgehen.⁶⁰⁶ Er beschreibt nicht nur die inhaltliche Gliederung seines Werkes, sondern auch die Methode ihrer Vermittlung. Ebenso verläuft sein Bildungskonzept von der Rückwendung des Geistes zu seinem Ursprung und vom Aufstieg der Verstandesseele zur Vernunft in Stufen angeordnet, damit „die Jüngeren [...] durch eine gewisse Handleitung“ (*manuali inductione*) und mit anschaulichen wie praktischen Beispielen strukturiert dorthin geführt werden, „wo das Verborgene sich zeigt“.⁶⁰⁷

Noch „handgreiflicher“ und handlungsorientierter wird es dann nur noch im späteren „Globusspiel“, bei dem die Teilnehmer gedrechselte, ausgehöhlte Kugeln auf ein Spielfeld

⁶⁰⁵ *De coniecturis* I, Vorwort, n. 4, Z. 1-22: *Oportet autem quadam manuali inductione iuniores quosque, experimentalis luce carentes, ad latentium ostensionem allicere, ut gradatim ad ignotiora erigantur. Hinc ego coniecturarum mearum secretum commodosius elucidando primo quadam rationali omnibus notissima progressionem conceptui apodigmatica exemplaria configurabo, quibus noster discursus pergere queat ad generalem coniecturandi artem. Secundo loco floridas quasdam annotationes eliciam, quas subtilitati ad notitiam veritatis aspirantium plurimum scio profuturas. Tertio autem fructuosam applicatoriam praxim in gratissimis quibusdam resolutionibus adiciens veri famelicis animas reficere curabo.* Die Zeilenangaben beziehen sich immer auf den lateinischen Text in der Meiner-Ausgabe. Bei der deutschen Übersetzung von Winfried Happ und Josef Koch wurde – wie bereits in den vorhergehenden Kapiteln dieser Arbeit – abweichend *ratio* mit „Verstand“ und *intellectus* mit „Vernunft“ wiedergegeben.

⁶⁰⁶ Pöppel stellt heraus, dass Nikolaus zwar „nicht als Klassiker der Pädagogik angesehen wird“, die Inhalte, die er vorbringt, aber zeitlos seien und „der Cusaner neben Plato und Augustinus, neben Thomas und Kant, neben Pestalozzi und Sailer durch die Vorbildlichkeit der Gedanken dem Theoretiker eine unschätzbare Hilfe“ biete (ders., „Die docta ignorantia des Nicolaus Cusanus als Bildungsprinzip“, S. 12-13).

⁶⁰⁷ *De coniecturis* I, c. 2, S. 5; vgl. auch *duceberis*, „du wirst geführt werden“, ebd., c. 12, S. 49 (Übersetzung Dupré in der Herder-Ausgabe der cusansischen Werke).

werfen, deren unkontrollierbare Bewegungen die Zufälligkeit und Unberechenbarkeit der körperlich unvollkommen existierenden Dinge, aber auch der sie bewegenden Verstandesseele verdeutlichen⁶⁰⁸ und damit die Schwierigkeit aufzeigen, das Zentrum des konzentrisch aufgebauten Universums zu erreichen, also das Eine zu treffen, welches die göttliche Ganzheit und Vollkommenheit in einen Punkt einfaltet.⁶⁰⁹

Den Unerfahrenen kann durch das Vorbild und die Autorität gelehrter Männer Mut gemacht werden, „auf kurzem und geradem Weg das Höchste zu erstreben“.⁶¹⁰ So will Cusanus versuchen, „große Geheimnisse ans Licht zu ziehen“.⁶¹¹ Es soll aufgedeckt werden, was bisher „verborgen“ „verdunkelt“ und „verhüllt“ war,⁶¹² um so „bis zu den innersten Geheimnissen der Natur vordringen“.⁶¹³ Dies sind „große Geheimnisse, die der Menge verborgen bleiben“.⁶¹⁴ „Wenn du das voll Eifer erforschst [gemeint ist die Rückführung der Andersheit auf die Einheit, des Zusammengesetzten auf die Einfachheit und des Teilbaren auf die Unteilbarkeit, A. d. V.], wirst du die größten und vielen Menschen gänzlich verborgenen Geheimnisse in hellstem Licht schauen und zum Verborgenen der Natur geführt werden.“⁶¹⁵ Am Ende dieses Weges aber, so richtet Cusanus das Wort an seinen Freund und Mentor Kardinal Giuliano Cesarini, „hast du alle Geheimnisse durchdrungen“.⁶¹⁶

Darf das Erforschen des Dunklen und Verborgenen verstanden werden als der Ausgangspunkt eines Bildungsprozesses, an dessen Ende die belehrte Unwissenheit, die *docta ignorantia*, steht? – Zumindest im früheren Werk *De coniecturis* (um 1442 verfasst) scheint Cusanus diese Ansicht zu vertreten. Die späteren Laienschriften – alle 1450 auf dem „Höhepunkt seines Lebens“ geschrieben⁶¹⁷ – sind weniger „düster“ und kommen ohne große, den aller-

⁶⁰⁸ Vgl. z. B. *De ludo globi* I, n. 20, 22 u. 28.

⁶⁰⁹ Vgl. z. B. *De ludo globi* I, n. 42 sowie *De ludo globi* II, n. 83-86.

⁶¹⁰ *De coniecturis* I, c. 1, S. 3 (Übersetzung Dupré).

⁶¹¹ *De coniecturis* I, c. 5, n. 17, Z. 1-2. Die Zeilenangaben beziehen sich immer auf den lateinischen Text der Meiner-Ausgabe. Ohne weitere Angaben wird im Folgenden zitiert nach der Meiner-Ausgabe in der Übersetzung von W. Happ und J. Koch, wobei abweichend *ratio* mit „Verstand“ und *intellectus* mit „Vernunft“ wiedergegeben wird.

⁶¹² *De coniecturis* I, c. 12, n. 63.

⁶¹³ *De coniecturis* I, c. 10, n. 46, Z. 1-3.

⁶¹⁴ *De coniecturis* I, c. 13, n. 66, Z. 1: *Mysteria pluribus occulta*.

⁶¹⁵ *De coniecturis* I, c. 12, S. 49 (Übersetzung Dupré): *maxima atque multis occultissima; naturae abditissima duceberis*.

⁶¹⁶ *De coniecturis* I, c. 5, n. 18, Z. 19: *arcana*.

⁶¹⁷ Vgl. Menzel-Rogner in der Einleitung zu „Der Laie über den Geist“, S. VIII.

meisten Menschen verborgene Geheimnisse aus.⁶¹⁸ Pöppel ist der Ansicht, dass „Die docta ignorantia des Nicolaus Cusanus als Bildungsprinzip“ nicht notwendig am Ende, sondern gerade auch am Anfang des Lernprozesses stehe, wenn der Schüler erkennt, was er alles nicht weiß und folglich noch lernen muss, weil „einer, wenn er ohne sein Nichtwissen ‚fertig‘ ist, keine Fragen mehr zu stellen vermag und keine Probleme mehr sieht.“⁶¹⁹

Verantwortlich für die Erziehung und die Schulung der Geisteskräfte, quasi als „Sachverständiger“⁶²⁰ in der Rückwendung des Geistes zu seinem Ursprung, ist der Philosoph, der die verschiedenen Stufen des Bildungsweges vollständig durchlaufen hat und nun die Jüngeren führt bzw. die Wahrheitssuchenden anleitet. In *Idiota de mente* ist es der gläubige Laie und Löffelschnitzer, der einen scholastisch gelehrten Peripatetiker unterrichtet. Jener betont die Überlegenheit des einheitsstiftenden Glaubens gegenüber dem Verstandesdenken.⁶²¹ Als „Bildungsziel“, das „Endziel alles Wissens“, nennt er die „theologischen Spekulationen“.⁶²² Und so endet das Gespräch *De mente* in der meditativen Versenkung einer „seligen Schau des ewigen Geistes“ mit einem „Amen“.⁶²³

Dies darf allerdings nicht als eine „Philosophen-Schelte“ missverstanden werden. Die Philosophie gilt Cusanus nicht als unzureichend. Er kritisiert zwar die Schulphilosophien seiner

⁶¹⁸ Lediglich die Spekulationen des Laien bei seinen „Versuchen mit der Waage“ enden noch damit, dass durch das Messen, Wiegen und Vergleichen „das Verborgene“ leichter zugänglich gemacht wird, ohne dass dadurch die absolute Genauigkeit je erreicht würde (vgl. *Idiota de staticis experimentis*, S. 28 u. 45).

⁶¹⁹ Pöppel, „Die docta ignorantia des Nicolaus Cusanus als Bildungsprinzip“, S. 32. Leider betrachtet Pöppel die *docta ignorantia* „in analytischer Fragestellung“ und im konkreten, d. h. schulpädagogischen „Vollzug“ (S. 7; vgl. auch S. 33 f.). Besonders schwierig erscheinen die Bezüge zur Gottesebenenbildlichkeit als Vorbildlichkeit im Lehrer-Schüler-Verhältnis des Unterrichtsalltags (vgl. z. B. S. 37 u. 41 ff.). Auch das platonische Höhlengleichnis wird rein immanent interpretiert (vgl. S. 53). Pöppels Betrachtungen bleiben rational und führen nicht aus dem Bereich des „Mehr oder Weniger“ hinaus (vgl. z. B. S. 24). Der Gegensatz von Wahrheit und Falschheit wird weder aufgehoben noch überwunden (vgl. z. B. S. 26). Die Möglichkeit einer Transzendenz stellt Pöppel erst ganz am Ende des Werkes vor, quasi als Ausblick, aber ohne Verknüpfung mit der „docta ignorantia als Bildungsprinzip“ (in Kap. V, ab S. 109). Er untersucht dabei ohne Unterscheidung cusanische Werke mit verschiedenen Gottesbegriffen, die unterschiedlichen Schaffensphasen zugeordnet werden müssen. Er differenziert nicht zwischen *scire* und *intelligere*. Am problematischsten erscheint aber, dass die cusanischen Bezeichnungen *mens*, *intellectus*, *intelligentia*, *ratio* und *anima* allesamt mit „das Ich“ (des Schülers) wiedergegeben werden (vgl. z. B. S. 23, 52, 54 u. 68). Die Unsterblichkeit des menschlichen Geistes in *Idiota de mente* erkennt Pöppel nicht. Der Mensch bleibt für ihn ein ausschließlich zeitlich begrenztes Wesen (vgl. z. B. S. 77 u. 82).

⁶²⁰ Vgl. Jaspers, „Die großen Philosophen“, S. 250.

⁶²¹ Vgl. *Idiota de mente*, c. 1, n. 52, Z. 1-4.

⁶²² Vgl. *Idiota de mente*, c. 7, S. 46 (Übersetzung Honecker / Menzel-Rogner); vgl. ebd., n. 106, Z. 12-15, in der Meiner-Ausgabe.

⁶²³ Vgl. *Idiota de mente*, c. 15, n. 160, Z. 17-19, sowie *De coniecturis* I, c. 9, S. 29 (Übersetzung Dupré, Herder); vgl. ebd., c. 6, n. 26, Z. 3-4 der Meiner-Ausgabe. Vgl. außerdem Flasch, „Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung“, S. 289.

Zeit, weniger „die Platoniker“, deren Denken von Augustinus und Boethius geprägt war,⁶²⁴ sondern verstärkt „die Peripatetiker“, z. B. der „Schule von Padua“, wo Nikolaus studierte und wo man Aristoteles in der Überlieferung und Interpretation durch Averroes unfrei kommentierte.⁶²⁵ Die Vorwürfe des Kusaners richten sich nicht gegen die Philosophie im eigentlichen Sinne, sondern gegen eine solche, die auf für ihn falsche, nämlich diskursive Weise betrieben wird und nur zu niederen Verstandesurteilen führt. Auch diejenigen Theologen werden kritisiert, die ausschließlich über einen rationalen Zugang zum Glauben verfügen, sowie der Rhetor,⁶²⁶ der symbolisch für die Gelehrten seiner Zeit und für die Vertreter des hohen Beamtentums steht.

Der Vorzug des Glaubens, selbst der der unwissenden Bevölkerung, gegenüber dem „hellen Verstand“ liegt für Nikolaus in der Schlichtheit des Zugangs, der die Einfachheit der angestrebten Inhalte leichter erkennen lässt.⁶²⁷ Es gilt das Prinzip des Gleichen durch das Gleiche, welches besagt, dass „Organ“ und „Lehrstoff“⁶²⁸ oder „Nahrung“, Ziel und Mittel bzw. Ziel und Weg miteinander identisch sein müssen. Das bedeutet: Wer zur Einheit strebt, muss die Gegensätze koinzidental zusammenschauen. Wer Wahrheit und Weisheit erlangen möchte, muss sich dem Wahren im Intellekt zuwenden. Wer die Freiheit des Geistes anstrebt, muss die etablierten (scholastischen) Autoritäten hinter sich lassen. Wer die Einfachheit sucht, muss die Schlichtheit wählen, und wen es zur „belehrten Unwissenheit“ zieht, der darf sich nicht ins „Bücher-Vielwissen“ verstricken.

Cusanus glaubt an „die Macht des Vorbildes“ bei der „Anhebung der Bildung“.⁶²⁹ Hinsichtlich der Annäherung an Einfachheit und Weisheit ist der Laie ganz Vorbild,⁶³⁰ denn

⁶²⁴Vgl. Bormann, S. VII (in der Einleitung zur *De docta ignorantia*, Meiner) – Ein inhaltlicher Vorwurf des Kusaners gegen die Vertreter der Schulphilosophie besteht in der Verwechslung von Prinzip und Prinzipiat: Denn „sie sahen nicht, dass dieser Geist Gott ist, sondern hielten ihn für etwas von Gott Hervorgebrachtes.“ Vgl. *Idiota de mente*, c. 13, n. 147, insbes. ab Z. 15.

⁶²⁵Vgl. Blumenberg, „Höhlenausgänge“, S. 251; zur „Schule von Padua“, S. 251-254.

⁶²⁶Ausführungen zum Rhetor erscheinen bereits in *De coniecturis* II. Der Redner gilt als ein Mensch mit starkem Verstand, der den Geist seiner Zuhörer umstimmen will, indem er eine Vielzahl von Gründen liefert (vgl. ebd., c. 2, n. 85).

⁶²⁷Vgl. *Idiota de mente*, c. 1, n. 52, Z. 12-13.

⁶²⁸Vgl. Blumenberg, „Höhlenausgänge“, S. 160.

⁶²⁹Vgl. Hallauer, „Nikolaus von Kues als Bischof und Landesfürst in Brixen“, S. 21. – In *De pace fidei* ist es z. B. Abraham, dessen Gottvertrauen als weises Vorbild dient (ebd., c. 16, n. 56-57). Vgl. dazu auch Disselbeck „Sokrates als Vorbild“, S. 2-12.

⁶³⁰Kazuhiko Yamaki verweist in seinem Aufsatz „Die cusanische Weisheitskonzeption im Vergleich mit der ostasiatischen Weisheitstradition“ auf die Parallelen zwischen dem cusanischen *idiota* und dem *yuren* (Tor) aus Laozis *Daodejing*: Beide vertreten ein „Wissen als Nichtwissen“ (ebd., S. 250 unter Verweis auf *zhang* 71), erscheinen als „gestaltlose Gestalten“ oder „bildlose Bilder“ (S. 253, *zhang* 14), kritisieren die Scholastiker ihrer Zeit und der jeweiligen Kulturen (S. 255-256, 260, 264, *zhang* 48 u. 20), zeigen sich

er ist von so „einfacher Art“,⁶³¹ dass er an den Vorteil der Unwissenheit glauben kann.⁶³² Durch seine Mutmaßungskunst – da doch die „unendliche Form“ mittels der Ratio nicht erlangt werden kann – kommt er der unerreichbaren, göttlichen Wahrheit näher, als dies der logisch operierende Verstand zu leisten vermag.⁶³³

Dem Löffelschnitzer aus *Idiota de mente* gelingt die Einsicht in den göttlichen Ursprung, indem er seinen Geist dem göttlichen Urbild angleicht und ihm ähnlich werden lässt.⁶³⁴ Durch Ähnlichkeiten und Gleichnisse nämlich „kommt Erkenntnis zustande“. Hierin liegen die letzte Etappe des aufsteigenden Entwicklungsweges, die Selbsterkenntnis des Geistes in der höchsten Schau seines unsterblichen Ursprungs und ein lohnendes Ziel.⁶³⁵ Denn seit *De coniecturis* gilt: Je höher der Geist aufsteigt, desto einfacher wird er und desto mehr Einheit, Freiheit und Gleichheit erlangt er. Je näher er dem Einen kommt, als desto schöner wird dies erlebt, desto mehr Freude⁶³⁶ und Liebe empfindet er. Auch die „Kraft des Verknüpfens oder Liebens“⁶³⁷ wächst, der Mensch wird gottähnlicher,⁶³⁸ und er erfährt mehr Ordnung und Gerechtigkeit.⁶³⁹

Und all dies reflektiert der Laie nicht nur theoretisch, sondern setzt es auch um und lehrt durch sein Beispiel. So kann er den Peripatetiker unterweisen im Hinblick auf den letzten Abschnitt des stufenartig aufsteigenden Entwicklungsweges, bedarf doch der „Verstandes-mensch“ einer Hilfestellung beim Vollzug des Einheitsblickes und der letzten mutmaßlichen Spekulationen. Diese Belehrungen aber müssen zunächst von dem Lernenden „in klare Gedanken umgewandelt“ und durch „häufiges Wiederholen“ sorgfältig verarbeitet werden.⁶⁴⁰ Mit anschaulichen Beispielen und einer „ertragreichen praktischen Anwendung“ will Cusanus diejenigen „Seelen erquicken“, „die nach Wahrheit hungern.“⁶⁴¹ – Wer aber, außer einem so weit gereisten und hochgebildeten Mann wie dem Peripatetiker, könnte diese Belehrungen sonst noch empfangen?

einfach und demütig (S. 257), fordern die Umwendung der Blickrichtung nach innen (S. 265-266) und vertreten vergleichbare Weisheitsbegriffe (S. 268-269).

⁶³¹ Vgl. *Idiota de mente*, c. 1, n. 56, Z. 6.

⁶³² Vgl. *Idiota de mente*, c. 1, n. 55.

⁶³³ Vgl. *Idiota de mente*, c. 2, n. 66, Z. 18 und n. 67, Z. 8.

⁶³⁴ Vgl. *Idiota de mente*, c. 3, n. 72, Z. 1-6.

⁶³⁵ Vgl. *Idiota de mente*, c. 3, n. 72, Z. 13-14.

⁶³⁶ Vgl. *De coniecturis* II, c. 6, n. 105.

⁶³⁷ *De coniecturis* II, c. 17, n. 174 u. 176.

⁶³⁸ Vgl. *De coniecturis* II, c. 17, n. 174, insbes. Z. 24-25 u. 30.

⁶³⁹ Vgl. *De coniecturis* II, c. 17, n. 179.

⁶⁴⁰ Vgl. *De coniecturis* I, Vorwort, n. 3, ab Z. 14-18.

⁶⁴¹ *De coniecturis* I, c. 2, S. 7 (Übersetzung Duprè).

Cusanus richtet sich mit dieser „geistigen Nahrung“, einer, wie er meint, „nicht gänzlich unbedenklichen Speise“,⁶⁴² offensichtlich an „die höheren Geister“,⁶⁴³ welche zugleich die „tieferen Geister“ sind. Sie sind einerseits talentiert und mit einer natürlichen Intelligenz ausgestattet, verfügen über die geistigen Fähigkeiten zur Unterrichtung, und sind andererseits vorgebildet und willens, diese Einsichten zu empfangen, zeigen also auch eine Bereitschaft und das notwendige Interesse an der Geistesschulung.

Solchen Menschen kommt in höherem Maße als allen anderen das „doppelte Streben“ zu. Jedes Lebewesen – Cusanus erläutert dies in *De coniecturis* II am Beispiel eines Samens, aus dem ein Baum erwächst – verfügt über ein „zweifaches Streben“. Es handelt sich um den *appetitus naturalis*, ein natürliches Streben, und um den *appetitus accidentalis*, ein hinzukommendes Verlangen. Während das natürliche Streben „mitgeteilt“ wird (*communicatus*, im Sinne von, zugewiesen wird), ist das hinzukommende Verlangen aufgezwungen (*impressus*). Der *appetitus duplex* gilt für alle körperlich existierenden Dinge, die einem steten Wandel unterliegen.⁶⁴⁴ Diese zwei Bestrebungen vervollkommen sich wechselseitig, und das Zusammenspiel von natürlichem und hinzukommendem Verlangen soll auch auf die Vernunft bzw. den Intellekt übertragen werden.⁶⁴⁵ Nikolaus macht die Aussagen zum doppelten Streben im Zusammenhang mit den natürlichen Dingen, die entstehen und vergehen, sagt aber: „Auch beim Verständigen und Vernünftigen gebrauche diese Überlegungen in symbolischer Art.“⁶⁴⁶ Dargestellt werden folglich zwei Gründe für das Wachstum alles Lebendigen und auch für die Entwicklung des Geistes. So handelt es sich auch bei der cusanischen Metapher von den Bildungsinhalten als „geistiger Speise“ um eine Analogie von sinnlich-körperlicher und „geistiger Nahrungssuche“, denn so wie der Körper der Nahrung bedarf, braucht auch der Geist eine ihm angemessene Speisung.⁶⁴⁷

Bei der „Jagd“ nach der Weisheit als angemessener „geistiger Nahrung“ erkennt die Verstandesseele ihre eigene Unzulänglichkeit und erahnt, dass es jenseits der Begrenzungen, die sie sich selbst auferlegt, noch etwas Umfassenderes geben muss, welches die Voraus-

⁶⁴² Vgl. *De coniecturis* I, Vorwort, n. 3, Z. 15.

⁶⁴³ Hier: *altioribus mentibus*, vgl. *De coniecturis* I, Vorwort, n. 3, Z. 14; an anderer Stelle spricht Cusanus bisweilen auch von *intellectus* (vgl. z. B. *De coniecturis* II, c. 12, n. 110) oder *spiritus* (vgl. z.B. *De coniecturis* II, c. 13, S. 152, Übersetzung Dupré).

⁶⁴⁴ Vgl. *De coniecturis* II, c. 12, n. 110, ab Z. 8.

⁶⁴⁵ Vgl. *De coniecturis* II, c. 16, n. 161, ab Z. 4.

⁶⁴⁶ *De coniecturis* II, c. 7, S. 125 (Übersetzung Dupré); ebd., n. 11 in der Meiner-Ausgabe.

⁶⁴⁷ *De coniecturis* II, c. 10, S. 135 (Übersetzung Dupré).

setzung für ihre eigenen rationalen Fähigkeiten ist. Diese Einsicht in das Höhere und Vorausgesetzte bedarf offensichtlich einer hinzukommenden Vermittlung. Für die Belehrung der „höheren Geister“ könnte das wohl bedeuten, dass diejenigen unterrichtet werden, denen beides zukommt: das natürliche Talent und der natürliche Wunsch zu lernen sowie die hinzukommende Belehrung, also die Schulung des Geistes als angeleitete Unterrichtung.

Es kann Cusanus bei dem oben vorgestellten Bildungskonzept folglich nicht um die „dem Dunkel näheren Geister“ gehen, „deren Vernunft-Einsicht, in der Andersheit dunklen Nichtwissens schlafend, gequält wird und die in ihrem sinnlich versunkenen Verstand den täuschenden Ansporn ihrer verhüllten Vernunftkenntnis erhalten, so daß das Dauernde im Vergänglichen, das Licht in der Finsternis absorbiert wird“. Es geht ihm hier um diejenigen, „die der göttlichen Erleuchtung näherstehen und von dieser entflammt werden“. Gemeint sind folglich nicht „diese gleichsam sinnenhaftere[n] Geister“, „die in sinnlichen Versuchungen leben“. ⁶⁴⁸ Für letztere scheint Cusanus ein anders geartetes Erziehungsprogramm vorzusehen.

In mindestens einer seiner Predigten behandelt Nikolaus ein „allgemeines Konzept“ zur „Erziehung der Jünglinge“. ⁶⁴⁹ Dieser Erziehungsbegriff hat aber mit der Rückwendung des Geistes zu seinem göttlichen Ursprung, wie er in den philosophisch-theologischen Schriften vorgestellt wird, kaum etwas gemein. Der Kusaner vertritt hier – wohl in gewisser Weise vergleichbar mit dem späteren Rousseau ⁶⁵⁰ – die Ansicht, dass die jungen Männer fernab des korrumpierenden Lebens in Gemeinschaften in der ländlichen Einsamkeit erzogen werden sollten, „damit sie schlechte Gespräche und Gesellschaft meiden“. Bereits in *De coniecturis* erklärt Nikolaus, dass der Ort und die „Kraft der Natur der Umgebung“ für die Entwicklung von Bedeutung sind, und dies gilt nicht nur für die sinnenfälligen Dinge, sondern auch für die „Sitten und Gebräuche oder bei den Lehrsätzen“ des Verstandes sowie im Bereich der Vernunft. ⁶⁵¹

⁶⁴⁸ *De coniecturis* II, c. 13, S. 153 (Übersetzung Dupré).

⁶⁴⁹ Nicolaus Cusanus, „Philosophische und theologische Schriften“. In: E. Döring (Hrsg.): Studienausgabe, Wiesbaden 2005, S. 654-655, mit Verweis auf *Excitationes ex sermones* IV, 451.

⁶⁵⁰ Vgl. Rousseaus *Emile* (1762), z. B. S. 75, zur „Erziehung auf dem Land“, um der „Sittenlosigkeit der Städte“ zu entfliehen, und zur Kritik an der gegenwärtigen „öffentlichen Erziehung“ (ebd., S. 13).

⁶⁵¹ *De coniecturis* II, c. 8, n. 116, Z. 10-18 – Vgl. ebenfalls, trotz der uns heute nicht mehr überzeugenden Aussagen zur Bedeutung des Ortes für das Verhalten, die „Fehler und Tugenden der Völker“, ebd., c. 15, n. 150-154.

In der Art der Vermittlung möglicherweise den praktischen, aber auch peniblen und höchst rigiden Erziehungsratschlägen eines späteren John Locke⁶⁵² nicht ganz unähnlich, sollen sich die Körper der Jungen an die Anstrengungen „unausgesetzter Arbeit“ gewöhnen, sodass sich „beim Müßiggang das Laster [nicht] einschleiche. Sie dürfen keinen Schmausereien und Trinkgelagen sich hingeben, und es darf keine Zeit geben, in der sie nicht etwas zu tun haben.“ Sie sollen immer zur selben Stunde aufstehen und anschließend beten. „Am Sonntage sollen sie erwägen, was in der ganzen Woche Gutes und Böses getan; was unterlassen wurde; das Versäumte [gemeint ist hier doch wohl nur „das unterlassene Gute“, A. d. V.] muss dann nachgeholt werden.“ Vor dem Schlafengehen soll nochmals gebetet und „der Freunde, der lebenden wie der verstorbenen, gedacht werden“. Eine derart fest gefügte Tagesordnung soll dem Leben der jungen Männer fern von der Gesellschaft Struktur verleihen. Diese Ordnung sei einzuhalten, so Cusanus in der Predigt, damit „der Teufel immer den ganzen Menschen beschäftigt finde“.⁶⁵³

Für die breiten, ungebildeten Bevölkerungsschichten seiner Zeit scheinen die schwere körperliche Arbeit, die Disziplin eines streng durchgeplanten Tagesablaufes und das Gebet die bevorzugten Erziehungsinhalte zu sein. Dabei glaubt Nikolaus, dass dem Menschen zwar keine Ideen oder Begriffe im platonischen Sinne angeboren seien, wohl aber vielfältige Geisteskräfte und eine natürliche Frömmigkeit. Schließlich operiert der Geist seit *Idiota de mente virtualiter*. Verschiedene Kräfte sind ihm *a priori* anerschaffen. Er verfügt über die Kraft des intellektualen Verstehens, des rationalen Folgerns und Vorstellens sowie über die Kraft des Wahrnehmens.⁶⁵⁴ Der Laie bezeichnet sogar die Wissenschaftlichkeit als eine Kraft, welche in der Lage sei, in den vielfältigen Erscheinungen die Formen zu erkennen bzw. im Mannigfaltigen das einheitsstiftende Moment zu entdecken, weil der Mensch „durch wissenschaftliche Erziehung und Gelehrsamkeit zu dieser Betrachtung der Formen gelangt“.⁶⁵⁵ Für die einfache Mehrzahl der Menschen sieht es aber so aus, als wollte Cusanus nur die „angebo-

⁶⁵²Vgl. John Locke, „Gedanken über die Erziehung“ (1693). Allerdings stellt auch Locke kein Erziehungskonzept für breite Bevölkerungsschichten vor (ebenso wenig wie Rousseau), sondern erteilt Ratschläge für die häusliche Erziehung zukünftiger britischer Gentlemen. Die Handlungsanweisungen zeichnen sich durch Rigorosität und peinlich genaue Vorgaben zur Strukturierung des Alltags von männlichen Kindern und Jugendlichen aus.

⁶⁵³Alle Zitate der obigen zwei Absätze beziehen sich – sofern nicht anders angemerkt – auf die „Erziehung der Jünglinge“ und stammen aus: Nicolaus Cusanus, „Philosophische und theologische Schriften“. E. Döring (Hrsg.), S. 654-655, unter Verweis auf Exc. IV, 451. Auch in *De pace fidei* lässt sich die Metapher vom „Fürsten der Finsternis“ als „Täuscher“ und „Verführer“ finden (ebd., c. 7, n. 20 und c. 19, n. 68).

⁶⁵⁴Vgl. *Idiota de mente*, c. 11, n. 141, Z. 1-3; siehe weitere Geisteskräfte, insbesondere der Vernunft: z. B. die *vis iudiciaria*, ebd., c. 4, n. 77, Z. 23-25 oder die *vis specularis*, ebd., c. 5, n. 86, Z. 4 – vgl. auch *De pace fidei*, c. 1, n. 2; c. 4, n. 11 und insbes. ebd., c. 8, n. 22 zu Gott als *vis absoluta*, der Kraft der Wirklichkeit selbst, und der Kraft von Einheit, Gleichheit und Verknüpfung.

⁶⁵⁵*Idiota de mente*, c. 8, n. 111, insbes. Z. 7-9.

rene Frömmigkeit“⁶⁵⁶ schulen und die vielfältigen geistigen Kräfte ungenutzt lassen. So werden z. B. die intellektualen Kräfte des Verbindens, Zusammenschauens und Urteilens sowie die schöpferischen Kräfte des Vorstellens und der Angleichung, aber auch die trennenden, diskursiven, mathematischen und begrifflich-sprachlichen Verstandeskräfte von ihm nicht gefördert. Dabei ist unzweifelhaft, dass bei einer so großen Bedeutung der Geisteskräfte ein wesentliches Bildungs- und Erziehungsziel in der Schulung eben dieser angeborenen Fähigkeiten liegen müsste.

Von dem Werk *De pace fidei* (1453) behauptet Kurt Flasch, dass es sich um eine „religionsphilosophisch-pädagogische Schrift“ handle. „Das göttliche *Verbum*“ selbst übernehme hier mittels eines „göttlich installierten Schnellkurses“ die Einführung der „*rudes*“, der Ungebildeten,⁶⁵⁷ in die „wahre Religion“, die allen Weltreligionen zugrunde liegt und welche die Voraussetzung für Religiosität und die Existenz von Religionen überhaupt darstellt. Gleichzeitig würden dadurch die Philosophen auf ihre „volkserzieherische Aufgabe“ vorbereitet.⁶⁵⁸ Die Inhalte von *De pace fidei* bezeichnet Flasch als „exoterisch“, weil dem Werk die für Cusanus wesentlichen Aussagen zur *complicatio-explicatio*, die *imago dei*-Lehre, die *mens*-Konzeption, die Unendlichkeitsspekulationen sowie die Koinzidenz-Theorie fehlen.⁶⁵⁹ – Darf im Umkehrschluss hergeleitet werden, dass es sich bei denjenigen Werken, welche diese Themen erörtern, für Flasch um „esoterische“ Werke handelt? Hätte der Kusaner schließlich sogar zwei Bildungsbegriffe, die sich entweder ergänzen oder aufeinander aufbauen: ein anspruchloses, „exoterisches“ „Volkserziehungskonzept“ mit dem Ziel, die einfache Bevölkerung zur christlichen Frömmigkeit zu führen, und einen „esoterischen“ Bildungsbegriff, der ausgewählten talentierten und bereits gebildeten Menschen vorbehalten bleibt?

Für letztere jedenfalls gilt, dass sich „bei dieser höheren Weise der Geist seiner selbst“ bedient, da er „als lebendiges Bild Gottes“ (*viva imago dei*) die Angleichung an sein Urbild erstrebt.⁶⁶⁰ Dieser hohe Grad des Strebens kommt aber offensichtlich nur wenigen Menschen

⁶⁵⁶Vgl. *Idiota de mente*, c. 15, n. 159, Z. 6: *Connata religio* – vgl. *De pace fidei*, c. 13, n. 45: das „angeborene Verlangen“ zur Religion.

⁶⁵⁷Vgl. *De pace fidei*, c. 18, n. 65.

⁶⁵⁸Tatsächlich werden in *De pace fidei* absteigend (bis c. 10, n. 28) zunächst die „Ranghöchsten“, die „Weisen“ und „Seher“, vom „göttlichen Wort“ belehrt in der *visio*, der höchsten göttlichen Schau, und in den Vernunft-Fragen des Geistes und des Intellekts. Dann unterrichtet der Apostel Petrus die „Liebhaber der Weisheit“, die Philosophen, in den rationalen Fragen. Zum Schluss unterweist (ab c. 16, n. 54) der Apostel Paulus die „Lehrer“ und „Propheten“ des „einfachen Volkes“ in den sinnlich-körperlich ausgeführten Riten der religiösen Praxis.

⁶⁵⁹Vgl. Flasch, „Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung“, S. 344-345 sowie S. 379.

⁶⁶⁰Vgl. *Idiota de mente*, c. 7, n. 106, Z. 8-10.

zu. Hier erweist sich das Bildungskonzept des Kusaners als recht „elitistisch“ und wenig „gesamtgesellschaftlich motiviert“. Selbsterkenntnis und das Bestreben des „messenden Geistes“, sein eigenes „lebendiges Maß“ und „Fassungsvermögen“ zu erreichen,⁶⁶¹ sind augenscheinlich nichts für Anfänger in den geistigen Dingen. Die Formung der angeborenen Verstandes- und Vernunftkräfte erfolgt entweder erst spät oder für die allermeisten Menschen überhaupt nicht – etwas, das vielleicht erstaunen mag in Anbetracht der Tatsache, dass Cusanus in *Idiota de mente* einen vermeintlich ungebildeten, bescheidenen, ja demütigen Laien lehren lässt.⁶⁶² Dieser verweigert sich den Autoritäten seiner Zeit und behauptet, alle Einsichten *in* sich selbst, *durch* sich selbst und *aus* sich selbst⁶⁶³ heraus, also ohne jede Anleitung erworben zu haben.⁶⁶⁴

Daraus folgt für Nikolaus allerdings kein modernes Erziehungskonzept für die einfache Bevölkerung. Aus dem pädagogischen Prinzip der Gleichheit durch das Gleiche ergibt sich für ihn nicht die Gleichheit aller Menschen oder der Anspruch aller auf das Gleiche. In mehreren Textpassagen fällt dann auch die Maske des einfachen Handwerkers, und dahinter tritt die Belehrtheit des Verfassers selbst zutage.⁶⁶⁵ Flasch spricht von der „schlecht verhüllten Maskerade“ eines „Super-Philosophen“ (in der Rolle des Laien), „der einen gewöhnlichen Philosophen“ (den Peripatetiker) belehrt.⁶⁶⁶ Wenn also Platon in seinen Dialogen den Sokrates zunächst als bescheidenen, demütigen und vermeintlich unwissenden Mann inszeniert, der lediglich eine einfache Frage zu haben scheint, dann besteht die „Maskerade“ des Sokrates in seinem anfänglich verborgenen Scharfsinn und im Verschleiern seines Wissen um die Bedeutung der Dialektik zur Begriffs- und Ideenbestimmung. Er bleibt glaubwürdig und fällt nicht aus der „Rolle“, die ihm Platon zuschreibt. Dies gelingt Cusanus mit seinem Löffelschnitzer nicht immer. In den Werken beider Denker aber dient die Maske zur Demaskierung des Scheinwissens der nur vermeintlich gelehrten Gesprächspartner. Die Inszenierung des Wissens der Belehrten wird durch die Maskerade der Gesprächsführer enttarnt als unreflek-

⁶⁶¹ *Idiota de mente*, c. 9, n. 123.

⁶⁶² Vgl. Blumenberg, „Höhlenausgänge“, S. 263-264 zur Aristoteleskritik als Wissenschaftskritik und zur „Demutsformel“, die Sokrates mit Christus verbindet und sich auch im Werk des Kusaners finden lässt.

⁶⁶³ Vgl. dazu auch Flasch, „Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung“, S. 270: *per sapientiam – ex ipsa – in ipsa* mit Verweis auf *Idiota de sapientia* I, n. 6.

⁶⁶⁴ Vgl. z. B. „Der Laie über den Geist“, Kap. 1, S. 8 (Übersetzung Menzel-Rogner).

⁶⁶⁵ Die „Maske“ des Laien fällt z. B., wenn der augenscheinliche Autodidakt behauptet, dass sich alle Denker hinsichtlich der Unaussprechlichkeit des göttlichen Namens einig gewesen seien (vgl. „Der Laie über den Geist“, Kap. 2, S. 17 in der Übersetzung von Menzel-Rogner), wenn er von den Atomen spricht (ebd., Kap. 9, S. 57), die Zahlenspekulationen des Pythagoras wiedergeben kann (ebd., Kap. 11, S. 63) oder die grundsätzliche Übereinstimmung des aristotelischen Aufstiegs der Seele mit dem platonischen Abstieg des Geistes herausstellt (ebd., Kap. 14, S. 81-82).

⁶⁶⁶ Vgl. Flasch, „Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung“, S. 276.

tierte Rezitation und Paraphrase konventioneller (Lehr-)Meinungen, deren tiefere Bedeutung die Unterwiesenen weder eigenständig noch gänzlich durchdrungen haben. Hierin sind dann eben doch nicht alle Menschen gleich.

Wenn man es nun aber zum zentralen Kriterium eines modernen Bildungsbegriffes machen wollte, dass eine umfassende Form von „Allgemeinbildung“ im eigentlichen Wortsinn allen Menschen in gleichem Maße zugänglich ist, so wäre dieser Anspruch an eine allgemeine (Schul-)Bildung erst in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts durch den Bischof Comenius umgesetzt worden⁶⁶⁷ – vorbereitet allerdings durch die „Bildungsrevolution“ Martin Luthers, der wohl als einer der Ersten, zumindest im deutschsprachigen Raum, eine allgemeine Volksbildung in den jeweiligen Regionalsprachen forderte.⁶⁶⁸

Die vermeintliche Emanzipation des cusanischen Laien von den gelehrten Autoritäten seiner Zeit verweist lediglich auf Nikolaus' Schriftkritik und seine Unzufriedenheit mit den scholastisch betriebenen Wissenschaften. Die Befreiung von der Bevormundung und die Aufforderung zum Suchen nach Einsichten *in, aus* und *durch* den einzelnen Menschen selbst öffnen zwar den Weg zu einem modernen Bildungsbegriff – allerdings nicht für die breite Bevölkerungsschicht. Dieser Gedanke wird erst 200 Jahre später im Übergang von der Renaissance zum Zeitalter der Aufklärung entwickelt mit der *pampaedia*, der „All-Erziehung“ eines Comenius, dessen theologisch-pädagogischer Ansatz *omnes omnia omnino excoli* darin lag, alle in allem und im Hinblick auf das Ganze zu vervollkommen und zu erhöhen.⁶⁶⁹ Davon ist der Kusaner Mitte des 15. Jahrhunderts noch weit entfernt.

⁶⁶⁷Vgl. Böhm, S. 53-54: Der tschechische Renaissance-Humanist Jan Amos Komensky (1592-1670), ein protestantischer, reformierter Bischof, strebte neben der religiös-sittlichen Vervollkommnung breiter Bevölkerungsschichten auch die Schulung des Vernunftgebrauchs und eine Einführung in die Naturwissenschaften und die Mathematik für alle Menschen an. Unwissenheit galt ihm als Sünde. Sein primäres Ziel war die Neugestaltung einer stabilen gesellschaftlichen Ordnung, die durch den Dreißigjährigen Krieg verloren ging. Ebenfalls neu war neben dem Grundgedanken einer „gleichen Bildung für alle“ insbesondere die Vermittlung der „göttlichen Weltordnung“ in „drei Büchern“: dem „Buch der Natur“ vermittelt durch die Sprache der Mathematik, dem göttlichen Wort in der Bibel und der menschlichen Vernunft, welche auf der Gottesebenbildlichkeit des Menschen beruht. Die Inhalte der „Bücher“ sollten jeweils von „Experten“ gelehrt werden, also von Erfahrungswissenschaftlern, Theologen und Philosophen (ebd., S. 53-54). – All diese Aspekte liegen in den drei cusanischen Laienschriften mindestens angedeutet vor: Weisheit und Vernunft in *Idiota de sapientia*, der menschliche Geist als Bild des Göttlichen in *De mente* und dann die Hinwendung zum Messen und Wiegen der sinnenfälligen Dinge in *Idiota de staticis experimentis*. Allerdings fehlt im Werk des Kusaners das soziale Moment einer neuen Gesellschaftsordnung – die angemessenste Ordnung lag für ihn wohl in den kirchlichen Hierarchien, die er zwar reformieren, aber nicht grundlegend neugestalten wollte (vgl. dazu z. B. Hallauer, S. 19, 24 u. 29-30).

⁶⁶⁸Vgl. Stumpf, „Die wichtigsten Pädagogen“, S. 13-18 zu Martin Luther und S. 25-30 zu Johann Amos Comenius. Nikolaus von Kues erfährt in diesem Werk keine Erwähnung (Platon allerdings auch nicht). Die Geschichte der Pädagogik beginnt für Stumpf mit Erasmus von Rotterdam.

⁶⁶⁹Vgl. Stumpf, S. 27 zur *Pansophia*, der „Allweisheitslehre“ des Comenius.

Für Cusanus' „höhere Geister“ gilt: Das Staunen bildet den Anfang des natürlichen Strebens, dessen erster Entwicklungsschritt in der Hinwendung zu den Verstandesfragen liegt.⁶⁷⁰ Dann aber, wie das Beispiel des Peripatetikers auf der Brücke verdeutlicht,⁶⁷¹ folgt die Einsicht der Ratio, dass die unterscheidenden, den Gegensätzen und der zweiwertigen Logik verhafteten Verstandesfragen auf einer umfassenderen, intellektualen Ebene, nämlich vor dem Einheits-horizont der Vernunft, nicht gemäß den Ansprüchen der trennenden und sprachlich bestimmenden Ratio beantwortet werden können. Die Zusammenschau der Gegensätze macht die Mutmaßungskunst erforderlich – sodass dieses Staunen nun das Ende einer rational betriebenen Philosophie markiert und den Übergang zur Einheitsschau im Glauben darstellen kann.⁶⁷²

Der Entwicklungsprozess verläuft also vom Staunen über die sinnenfälligen Dinge in der erscheinenden Vielfalt zu den Verstandesfragen, die im Rahmen der geistigen Aufstiegsbewegung zum Intellekt auf der Ebene des diskursiv operierenden Verstandes unbeantwortet bleiben müssen, und mit ebendiesem Scheitern der Ratio vor dem Einheitshorizont des Intellectes wird der Weg frei für den Einheitsblick der Vernunft.⁶⁷³ Der „schlummernde Verstandessinn“ (*dormitans ratio*) wird „durch das Staunen erweckt, so daß er auf das Wahr-Ähnliche (*verisimile*) zueilt. Darauf wird die Vernunft-Erkenntnis erweckt, um in freierer Weise von der schlummernden Möglichkeit in größerer Wachheit zur Erkenntnis des Wahren aufgerichtet zu werden.“⁶⁷⁴

„Aber in unseren Geistern [*in nostris mentibus*] gleicht jenes Leben [gemeint ist „die lebendige Abbildung (*descriptio*) der ewigen und unendlichen Weisheit“, A. d. V.] anfangs einem Schlafenden, bis es durch das Staunen, das aus dem Sinnenfälligen entsteht, angeregt wird, daß es sich bewegt.“⁶⁷⁵ Dies ist es, was die *mens humana* „in Bewegung“ versetzt, um „zu Höherem zu gelangen“.⁶⁷⁶ Das „heftige Staunen“ des Philosophen stammt aus der Welt, in der die „Verschiedenheit der Weisen sichtbar“ wird.⁶⁷⁷ Dabei ist natürlich der unsterbliche Geist keineswegs abhängig vom sterblichen Körper.⁶⁷⁸ Er benutzt die Sinneswahrnehmungen

⁶⁷⁰ Vgl. *De coniecturis* II, c. 7, n. 111, ab Z. 5.

⁶⁷¹ Vgl. *Idiota de mente*, c. 1, n. 51.

⁶⁷² Vgl. Menzel-Rogner in der Einleitung zu „Der Laie über den Geist“, S. LIX.

⁶⁷³ *De coniecturis* II, c. 7, S. 125 (Übersetzung Dupré).

⁶⁷⁴ *De coniecturis* II, c. 16, S. 178-179 (Übersetzung Dupré).

⁶⁷⁵ *Idiota de mente*, c. 5, n. 85, Z. 8-10.

⁶⁷⁶ Vgl. *Idiota de mente*, c. 15, n. 160.

⁶⁷⁷ *Idiota de mente*, c. 15, n. 159, Z. 7-8.

⁶⁷⁸ Vgl. *Idiota de mente*, c. 15, n. 156, ab Z. 6-11.

und Verstandesurteile lediglich wie seine Instrumente für den Wissenserwerb. Und im Falle des Peripatetikers auf der Brücke stellt das Staunen nicht nur einen Anfangspunkt, sondern auch einen Endpunkt dar: Es kennzeichnet das Ende der scholastisch-wissenschaftlich betriebenen Philosophie und den Übergang zur Theologie⁶⁷⁹ bzw. zum Einheitsblick im Glauben.

Zu tieferen Erkenntnissen aber gelangt der Mensch durch Analogien, Proportionen und „symbolische Beispiele“.⁶⁸⁰ Im Gegensatz zur Ratio begreift die Vernunft auf symbolischem Wege.⁶⁸¹ Über das Messen und Bestimmen von Verhältnismäßigkeiten gewinnt der Mensch zunächst Kenntnisse, dann Urteile und schließlich Einsichten.⁶⁸² Auch die Untersuchungen des Laien, hierin wieder ganz Vorbild, geschehen per Gleichnis und Symbol (*symbolice inquiri*).⁶⁸³ Für die Bedeutung der *proportio* als das angemessene Bestimmungsverhältnis bringt Cusanus anschauliche Beispiele.⁶⁸⁴ Wir werden aufgefordert, im „symbolischen Maß-Verhältnis“ vorzugehen.⁶⁸⁵ Es gilt, „das Wahre *intellectualiter*“, auf die Weise der Vernunft, „zu erfassen“.⁶⁸⁶ Dies geschieht eben durch Gleichnisse und mittels der „symbolischen Jagd“,⁶⁸⁷ gerade weil Sprache vor dem Einheitshorizont des Intellekts scheitern muss, in letzter Instanz ist auch Sprache nur ein „Symbolspiel“. Namen und Begriffe sind „nach Art des Verstandes“ und nicht „nach Art der Vernunft“ zu erfassen. Das Wahre im Intellekt kann rational-sprachlich nicht hinreichend mitgeteilt werden.⁶⁸⁸

Die angemessenen Inhalte zum Eröffnen solcher Einsichten sind für Cusanus unter anderem die Mathematik und die Musik.⁶⁸⁹ Beide vermitteln gleichermaßen Einheit und Vielheit, Trennung und Verknüpfung zur Harmonie. Überhaupt scheint Nikolaus dem Quadrivium mit Arithmetik, Geometrie, Musik und Astronomie gegenüber dem Trivium mit Rhetorik, Logik und Grammatik den Vorzug zu geben.⁶⁹⁰ Die arithmetischen und geometrischen Beispiele

⁶⁷⁹ Vgl. Menzel-Rogner, Einleitung zu „Der Laie über den Geist“, S. LIX.

⁶⁸⁰ Vgl. *Idiota de mente*, c. 2, n. 62, Z. 3.

⁶⁸¹ *De coniecturis* II, c. 6, S. 115 (Übersetzung Dupré).

⁶⁸² Vgl. *Idiota de mente*, c. 13, n. 150, ab Z. 5.

⁶⁸³ Vgl. *Idiota de mente*, c. 1, n. 55, Z. 1.

⁶⁸⁴ Vgl. z. B. *Idiota de mente*, c. 12, n. 142, ab Z. 16, sowie c. 13, n. 150.

⁶⁸⁵ *De coniecturis* II, c. 13, S. 153 (Übersetzung Dupré).

⁶⁸⁶ Vgl. *De coniecturis* II, c. 6, n. 98, Z. 1.

⁶⁸⁷ Zu den Gleichnissen vgl. z. B. *De coniecturis* II, c. 6, n. 98 oder c. 15, n. 145; zur „symbolischen Jagd“, ebd., c. 10, n. 126, Z. 1.

⁶⁸⁸ Vgl. z. B. *De coniecturis* II, c. 6, n. 101.

⁶⁸⁹ Vgl. z. B. *De coniecturis* II, c. 2, n. 83 u. 86 oder die *mens* als Musiker in *Idiota de mente*, c. 6, ab n. 91, insbes. n. 92, Z. 13.

⁶⁹⁰ Die Disziplinen des Triviums finden bei Cusanus kaum Erwähnung. Sie werden höchst selten und dann nur ganz am Rande genannt bzw. im Zusammenhang mit der Figur des Rhetors und der scholastischen Form des wissenschaftlichen Arbeitens kritisiert. Vgl. z. B. *De coniecturis* II, c. 2, n. 86, Z. 14-15.

waren Cusanus so wichtig, dass er selbst eine Vielzahl von Abbildungen den Inhalten von *De coniecturis* beifügte, um seine Aussagen anschaulicher zu machen. Hinzu kommt, dass die „mathematischen Wissenschaften“ als sicher gelten und Cusanus daher für das Verknüpfen und die aufsteigende Angleichung besonders geeignet erscheinen.⁶⁹¹

Der Vorzug des Quadriviums ist vor allem der Mathematik und der großen Macht oder Kraft der Zahlen geschuldet, weil sie als das erste Entsprungene des Geistes sowohl Einheit als auch zusammengesetzte Vielheit darstellen.⁶⁹² Zahlen spiegeln die Fähigkeiten unseres Geistes wider zu trennen und zu verknüpfen. Auch unser Intellekt ist als Bild des göttlichen Geistes eine vollkommene, unwandelbare Einheit, hinsichtlich der verschiedenen Verstandes- und Seelenkräfte aber eine teilbare, zusammengesetzte Einheit.⁶⁹³ Ja, der Geist selbst gilt Cusanus als „eine gewisse lebendige göttliche Zahl“,⁶⁹⁴ und die Zahlen entsprechen ihrerseits wiederum der „Erkenntnisweise des Geistes“. Zählen ist absteigende Ausfaltung der Zahl aus dem Geist in die Vielheit, Zusammenzählen hingegen aufsteigende Einfaltung der Zahl in die höhere Einheit.⁶⁹⁵ Hier also zeigt sich das Vermittlungsprinzip des Gleichen durch das Gleiche am Beispiel von Geist und Zahl: Der Geist ist lebendige Zahl. Die Mathematik stammt aus dem Geist, und über die Mathematik gelingt dem Geist die Rückwendung zur Einheit. Dasselbe gilt für das Maß und das Messen.

Der menschliche Geist als ein „lebendiges Maß“ ist für Cusanus einem „lebendigen Zirkel“ nicht unähnlich. Durch das Messen seiner Inhalte gelangt er zu Einsichten hinsichtlich seines Wesens *in, aus* und *durch* sich selbst. Er misst zunächst *sensibilter* die wahrgenommenen, körperlich erscheinenden Gegenstände, wie dies in *Idiota de staticis experimentis* ausführlich beschrieben wird,⁶⁹⁶ betrachtet dann *rationaliter*, mathematisch-trennend und begrifflich-bestimmend die Verstandesinhalte. Er erkennt daran wiederum seine eigenen Fähigkeiten und Fertigkeiten, schult die Kräfte und schärft seine Betrachtungen. Sobald er dann „sein eigenes Fassungsvermögen erreicht“, sieht er *intellectualiter*, dass er sein Maß nicht in sich

⁶⁹¹ Vgl. *Idiota de mente*, c. 7, n. 104, insbes. Z. 3.

⁶⁹² Vgl. *Idiota de mente*, c. 6, n. 89-92.

⁶⁹³ Vgl. *Idiota de mente*, c. 6, n. 95, Z. 9-21 sowie ebd., c. 15, n. 157-158.

⁶⁹⁴ Vgl. *Idiota de mente*, c. 7, n. 98, Z. 3.

⁶⁹⁵ Vgl. *Idiota de mente*, c. 15, n. 158.

⁶⁹⁶ Es bleibt die Frage nach der Glaubwürdigkeit des Kusaners, nicht nur in der Rolle des vermeintlich ungebildeten Laien, sondern auch in der eines „Naturforschers“ und „Erfahrungswissenschaftlers“, der beim Wiegen und Messen der sinnlich erscheinenden Verstandesinhalte den Erkenntnisgewinn durch das Vergleichen anstrebt. Sein eigentliches Ziel bleibt dabei die Annäherung an das exakte Maß und die Prinzipien, die allem zugrunde liegen (vgl. Menzel-Rogner in der Einleitung zu „Der Laie über Versuche mit der Waage“, S. 6, sowie „Der Laie über Versuche mit der Waage“, S. 32).

selbst trägt, sondern „die Wahrheit seiner Genauigkeit“ nur in seinem „Urbild“ finden kann, dort, „wo alles eins ist“. Der Geist misst „symbolisch in der Weise des Vergleichs, wie z. B. wenn er sich der Zahl und geometrischer Figuren bedient und sich in eine Ähnlichkeit mit diesen versetzt“.⁶⁹⁷ Denn der Geist ist „die Kraft, die alles misst“.⁶⁹⁸ Hierin liegt die „Kraft der Zahlen“ begründet, und daher kann, Cusanus zufolge, „niemand ohne das Quadrivium philosophieren.“⁶⁹⁹

Das Verfahren des Kusaners ist strukturiert und seine vielfältigen Vermittlungswege sind gegliedert.⁷⁰⁰ Gemäß den „Abstufungen von Einheiten“⁷⁰¹ ist sein „methodisches Vorgehen“ bei der Beschreibung der Umkehr des Geistes zu sich selbst *per gradus* „vom Groben zum Feinen“ geordnet.⁷⁰² Denn *gradatim*, stufenweise, wird die „Eigengestaltlichkeit“ ins „Gattungs-Allgemeine“ zurückgeführt.⁷⁰³ Durch die Gliederung des Lernprozesses sowie durch die Anschaulichkeit sollen der Aufstieg „bequemer“ (*commodosius*) und „kinderleicht“ (*facillime*) gemacht werden.⁷⁰⁴

Per gradus ternos, „im Dreierschritt“,⁷⁰⁵ steigt der menschliche Geist auf. Dieser umfasst die drei „Erkenntnisbereiche“ Sinne, Ratio und Intellekt. Ihnen entsprechen wiederum drei Künste, drei Kräfte und *modi*: die sinnhaft ausgeführten Künste, die verstandesmäßigen Künste und die der Vernunft gemäßen Künste.⁷⁰⁶ Der Geist operiert dann jeweils *sensibiliter*, *rationaliter* oder *intellectualiter*⁷⁰⁷ – wie dies oben bereits beschrieben wurde. Die drei Betrachtungsweisen der *mens* entsprechen ihrerseits den „drei Ordnungen des Menschen“ und der „schrittweisen“ „Veredelung“ seiner Natur.⁷⁰⁸ Denn es gibt den sinnlich-undeutlichen Zugriff auf Dinge und Inhalte, den rational-wahrscheinlichen Zugang und den intellektualen Weg zum Wahren in der Vernunft, weil manche Menschen „in der sinnlichen Undeutlichkeit

⁶⁹⁷ *Idiota de mente*, c. 9, n. 123-125, insbes. n. 123, Z. 5-9; n. 124, Z. 7; n. 125, Z. 8-11.

⁶⁹⁸ *Idiota de mente*, c. 15, n. 160, Z. 7.

⁶⁹⁹ *Idiota de mente*, c. 10, n. 127.

⁷⁰⁰ Vgl. *De coniecturis* I, c. 1, n. 1 sowie *De coniecturis* II, c. 15, n. 148, Z. 2.

⁷⁰¹ *De coniecturis* I, c. 12, S. 51 (Übersetzung Dupré).

⁷⁰² *De coniecturis* II, c. 14, S. 155 (Übersetzung Dupré).

⁷⁰³ *De coniecturis* II, c. 15, S. 167 (Übersetzung Dupré).

⁷⁰⁴ Vgl. *De coniecturis* I, Vorwort, n. 4, Z. 4 und *De coniecturis* II, n. 118, Z. 4.

⁷⁰⁵ Vgl. *De coniecturis* II, c. 16, n. 157, Z. 6-7.

⁷⁰⁶ Vgl. *De coniecturis* II, c. 2, n. 86 und n. 103.

⁷⁰⁷ Vgl. z. B. *De coniecturis* II, c. 9, n. 116, ab Z. 14.

⁷⁰⁸ *De coniecturis* II, c. 14, S. 157 (Übersetzung Dupré, Herder) ; vgl. ebd., n. 140 (Meiner-Ausgabe).

hin und her [laufen; *in confusa sensibilitate discurrent*], andere ziehen <Verstandesschlüsse> aus Axiomen, andere haben Zeit für die Abstraktionen mittels der <Vernunft>.⁷⁰⁹

„Daher erwarten die ersten und freieren Menschen, die im Vernunfthaft-Geistigen und jenseits jeden Verstandes und Sinnes an der Religion teilhaben, jenes Leben, das in seiner Erhabenheit die ganze Fassungskraft von Verstand und Sinn übertrifft. Andere hingegen, welche die Glückseligkeit in die Grenzzeichen des Verstandes zurückführen, setzen ihr Ziel in die Erkenntnis und den Genuß der Dinge. Die dritten setzen es völlig sinnlos in das sinnliche Vergnügen.“⁷¹⁰ So findet die als trinitarisch strukturiert angenommene Natur des Menschen und seiner Erkenntnisweisen im stufenartig gegliederten Bildungsprozess seine Entsprechung und Umsetzung.⁷¹¹

Ziel ist dabei immer die Überwindung der *schola rationis*, einer falsch betriebenen, da in Gegensätze trennenden und auf den Regeln des Verstandes beruhenden Methode „aller neueren Theologen“.⁷¹² Die *via rationis* meint die Vorgehensweise des diskursiv operierenden, hin- und herlaufenden Verstandes,⁷¹³ dessen Fähigkeiten zu unterscheiden und zu bestimmen selbst den vernunftlosen Tieren zukommt.⁷¹⁴ Die cusanische Mutmaßungskunst ist aber keine logisch-rationale Verstandestätigkeit, sondern eine „Prinzipienwissenschaft“.⁷¹⁵ Der Aufstieg des Geistes bewirkt die Verknüpfung der gegensätzlichen Bestimmungen zur Einheit, und der Abstieg des Geistes bzw. die Ausfaltung der Erscheinungen durch die Ratio aus dem Intellekt verursacht die Trennung und Unterscheidung der Inhalte des Intellekts durch den Verstand.⁷¹⁶ Im „Ausfließen“ aus dem Ursprung, der zugleich das „Ziel des Rück-fließens“ ist, liegen die zwei „Progressionen“ eines „Fortschritt(es), der kreisförmig zu sich selbst zurückkehrt“.⁷¹⁷ Hierin, meint der cusanische Laie, stimmten alle Philosophen überein. Sie hätten die Wege der Ein- und Ausfaltung, der *complicatio* und der *explicatio*, nur unter verschiedenen Blickwinkeln betrachtet. Platon habe den absteigenden Weg der Ausfaltung, beginnend mit der umfassenden Vernunft, und Aristoteles habe umgekehrt den aufsteigenden Weg der Einfaltung beschrieben, beginnend mit den Sinneswahrnehmungen und dem Verstand.

⁷⁰⁹ *De coniecturis* II, c. 9, n. 117, Z. 8.

⁷¹⁰ *De coniecturis* II, c. 15, S. 165 (Übersetzung Dupré).

⁷¹¹ Vgl. dazu auch *De pace fidei*, c. 12, n. 38-39.

⁷¹² Vgl. *De coniecturis* I, c. 8, n. 34, ab Z. 10.

⁷¹³ Vgl. *De coniecturis* II, c. 168, Z. 22 und ebd., c. 2, n. 84.

⁷¹⁴ Vgl. *Idiota de mente*, c. 5, n. 82, Z. 12-13 und n. 83.

⁷¹⁵ Vgl. *De coniecturis* II, c. 2, n. 86, Z. 1.

⁷¹⁶ Vgl. *De coniecturis* II, n. 20, 128-130.

⁷¹⁷ *De coniecturis* II, c. 7, S. 119 (Übersetzung Dupré).

Gemeint aber hätten sie – dies entnimmt Nikolaus wohl den neuplatonischen Aristoteles-Kommentaren – angeblich dasselbe.⁷¹⁸

„So kehrt das Vernunft-Denken (*intellectus*), nachdem es einen vollständigen Kreislauf [von Aus- und Einfaltung, A. d. V.] vollführt hat, über sich selbst zurück“. Es steigt „seiner Vollkommenheit wegen“ herab und wendet sich „nach vollendetem Rückweg zu sich selbst“ zurück. „Zwei Strebungen, die natürliche und die hinzukommende, werden also miteinander verbunden und in wechselseitigem Kreislauf vollendet.“⁷¹⁹ Der Intellekt erkennt dabei „die Schwächen des Verstandes“.⁷²⁰ Er ist „Herrscher“, „Richter“ und „Lenker“ der Verstandesdinge,⁷²¹ weil die „Vernunft-Einsicht“ des menschlichen Geistes teilhat „am göttlichen Vernunft-Denken“, an Einfachheit, Ganzheit und Gleichheit.⁷²² So ist die Urteilskraft „dem Geist von Natur aus anerschaffen“, damit er die Schlüsse des Verstandes prüfen kann.⁷²³

Die Überlegenheit des Intellektes gegenüber der Ratio erklärt sich einerseits aus dem höheren Grad der Einheit und Teilhabe am Einen⁷²⁴ und andererseits dadurch, dass die Verstandesseele zumindest in *Idiota de mente* als diejenige Funktion des Geistes erscheint, die an einen sterblichen Körper gebunden ist. Als Tätigkeiten ausführende Instanz ist sie die Kraft, die den Körper bewegt und belebt. Das Sterben dagegen wird verstanden als das Nachlassen ebendieser Kraft.⁷²⁵ In späteren Werken, wie z. B. *De ludo globi* (1462), macht Cusanus deutlich, dass er keine Seelensterblichkeit annimmt, sondern von einer unsterblichen Verstandesseele ausgeht.⁷²⁶ Funktionen können ja ohnehin nicht sterblich sein. Mit dem Vergehen des Körpers können die Tätigkeiten der Seele zwar nicht mehr ausgeführt werden, das macht aber die Möglichkeit des Ausführens von Operationen des Geistes nicht sterblich.

Unsterblich dagegen ist die *mens humana* als Vernunft. Von ihr wird explizit gesagt, dass sie nicht in der Zeit besteht, weil die Zeit erst durch den Verstand aus der Einheit des Intellektes ausgefaltet wird. Letzterer liegt vor bzw. jenseits der Zeitlichkeit und ist daher unwandelbar

⁷¹⁸Vgl. *Idiota de mente*, c. 14, n. 151-153.

⁷¹⁹*De coniecturis* II, c. 16, S. 179 u. 181 (Übersetzung Dupré).

⁷²⁰*De coniecturis* I, c. 12, S. 55 (Übersetzung Dupré).

⁷²¹Vgl. *De coniecturis* II, c. 13, n. 135-136.

⁷²²*De coniecturis* I, c. 13, S. 59, 63, u. 65 (Übersetzung Dupré).

⁷²³Vgl. *Idiota de mente*, c. 4, n. 77, Z. 23-25.

⁷²⁴*De coniecturis* II, c. 1, S. 77 (Übersetzung Dupré).

⁷²⁵*Idiota de mente*, S. 177-179 (Übersetzung Dupré).

⁷²⁶Vgl. *De ludo globi*, n. 95, Z. 7-10: Die Verstandesseele ist „über der Zeit“ und kann „zu keiner Zeit dahinschwinden oder untergehen“. Diese Definition gilt in *Idiota de mente* (1450) für die *mens humana* und ihr göttliches Urbild.

und unsterblich.⁷²⁷ „Wenn du zu jenen Geheimnissen gelangen willst, die jenseits des Verstandes liegen“, muss die Vernunft die Gegensätze zusammenschauen. „Den Weg dazu haben sich die Philosophen und die nur auf dem Weg des Verstandes denkenden Theologen bis jetzt durch ihre Setzung des ersten Prinzips [gemeint ist hier die Differenz, A. d. V.] verschlossen.“⁷²⁸ Sie operieren nur *rationaliter* gemäß dem Prinzip der Vielheit. Der Verstand verweigert sich der Ganzheitlichkeit, der Identität und der Zusammenschau der Gegensätze.⁷²⁹ „Wäre es nicht so, würde die Koinzidenz der Gegensätze eingeführt, und das hieße die Grenzen des Verstandes überschreiten.“⁷³⁰

Alles aber ist so eingefaltet, dass das höhere Vermögen der Verstandesseele dies bereits im ausgefalteten Zustand zumindest im Ansatz erfassen kann,⁷³¹ und zwar trotz der wechselnden Vielheit und der Unbeständigkeit der erscheinenden Dinge,⁷³² sodass schon der diskursiv operierende Verstand in der Einheit der Vernunft sein „*a priori*“ erkennt.⁷³³ Folglich kommt der Verstandesseele für die Aufstiegsbewegung des Geistes eine wichtige Mittlerfunktion zu. Sie bildet quasi die „Scharnierstelle“ zwischen der niederen Region der sinnlichen Wahrnehmung und der höheren Einheit des Geistes. Hierin liegt neben der Kritik an den Verstandeswissenschaften auch eine Wertschätzung der Ratio, da sie nicht nur absteigend, sondern auch aufsteigend vorgehen kann. „Ein rationales Durchlaufen der Wissenschaft, die Dialektik heißt, führt ebenso zu einer gewissen Notwendigkeit <des Verstandes>.“⁷³⁴ Und so stellt schließlich die Ratio die Mittel zu ihrer eigenen Überwindung bereit. Sie übernimmt eine Schlüsselfunktion beim Aufstieg des Geistes zum Einen, indem sie zwischen der ungeordneten Vielheit der Sinnesdaten und dem Einheitshorizont des Intellektes vermittelt, und sie begreift auch sich selbst als „in der Mitte stehend“. Vermeintlich paradox liegt die Aufgabe der Verstandesseele trotz ihrer überwiegend unterscheidenden, ordnenden und trennenden Tätigkeit darin, Verbindungspunkt und Verknüpfung zu sein zwischen dem „vergänglichen Leben“ der Körper und Sinneseindrücke auf der einen und der „Kraft der Beständigkeit“ des Geistes auf der anderen Seite.⁷³⁵

⁷²⁷ *De coniecturis* II, c. 16, S. 185 (Übersetzung Dupré).

⁷²⁸ *De coniecturis* I, c. 12, S. 55 u. 57 (Übersetzung Dupré).

⁷²⁹ *De coniecturis* II, c. 3, S. 97 u. 99 (Übersetzung Dupré).

⁷³⁰ *De coniecturis* II, c. 1, S. 83 (Übersetzung Dupré).

⁷³¹ *De coniecturis* II, c. 14, n. 144.

⁷³² Vgl. *De coniecturis* II, c. 15, n. 148.

⁷³³ *De coniecturis* II, c. 16, n. 168, Z. 25.

⁷³⁴ *De coniecturis* II, c. 2, n. 84, Z. 1-2; *ratio* wurde abweichend mit „Verstand“ übersetzt.

⁷³⁵ Vgl. *De coniecturis* II, c. 10, ab Z. 19 ; ebd., n. 130 sowie n. 157

III. 2 Der Bildungsbegriff des Kusaners weist Renaissance-Elemente auf

Der Bildungsbegriff, den Nikolaus vorstellt, zeichnet sich durch einige Merkmale der Renaissance aus. Wenn er zum Beispiel den Laien-Handwerker aus *Idiota de mente* nach sokratischem Vorbild einen Dialog in der Nähe des *Forum Romanum* halten lässt, wendet er sich antikem und insbesondere platonischem Gedankengut zu, wie es für die Renaissance charakteristisch ist. Vielfältige Bezüge lassen sich zu den platonischen Schriften und zum Bildungsbegriff der *Politeia*, insbesondere zum 6. und 7. Buch herstellen, die Cusanus, vermittelt durch Proklos, aus den „Parmenides-Kommentaren“ kannte.

Im Folgenden kann es nicht um eine eindeutige historische Zuordnung des Kusaners entweder zum Mittelalter oder zur Neuzeit gehen. Vielmehr soll sein Bildungsbegriff vor dem Hintergrund des Epochenwechsels untersucht werden. Für die Umschreibung des Übergangs vom mittelalterlichen zum neuzeitlichen Denken werden verschiedene Kriterien herangezogen, welche der näheren Betrachtung des cusanischen Bildungskonzeptes dienlich sein können. So stehen zur Unterscheidung der Zeitalter für gewöhnlich die „Wiederentdeckung des Menschen“, sein „neu erwachtes Selbstbewusstsein“ und seine Individualität im Mittelpunkt.⁷³⁶ Hans Blumenberg hält Nikolaus für einen der Mitentdecker von Individualität und Perspektive.⁷³⁷ Auch Kurt Flasch spricht im Zusammenhang mit der „*coniectura*“ und der „Teilhabe an der Wahrheit“ von „bleibender, individueller Differenz.“⁷³⁸

Wenn man also die Bedeutung der Individualität bei Cusanus betonen möchte, könnte man wohl zwei wesentliche Aussagen seiner Werke hervorheben:

1. Zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen gibt es keine Proportionen.⁷³⁹ Das Mannigfaltige, das auf das Eine zurückgeführt wird, geht im Rahmen der geistigen Aufstiegsbewegung nicht gänzlich, wie z. B. in der Mystik, in der All-Einheit auf, sondern bleibt trotz seiner Anähnlichung an den göttlichen Ursprung in individueller Andersheit

⁷³⁶ Böhm, „Geschichte der Pädagogik“, S. 44.

⁷³⁷ Vgl. Blumenberg, „Die Kunst der Vermutung“, S. 26-27 u. 32-33.

⁷³⁸ Flasch, „Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung“, S. 146-147.

⁷³⁹ Das berühmte „*Infiniti ad finitum nulla est proportio*“ wird in Teil II der vorliegenden Arbeit behandelt. Vgl. z. B. W. Schulze zum Proportionsbegriff bei Cusanus (ebd., Kap. 2), insbes. S. 38-41; vgl. auch Blumenberg, „Die Kunst der Vermutung“, S. 28-29: „Die Standpunkte des Unendlichen und des Endlichen sind *improportionabilia*, nicht in Vergleich zu setzen; der eine kann am anderen nicht gemessen werden.“ – Der „unendliche Abstand“ und das Fehlen jedes „proportionalen Verhältnisses“ zwischen dem Endlichen, welches dem Menschen ein Messen und Vergleichen ermöglicht, und dem „einen“ und „schlechthin Größten“, welches das „Maß von allem ist“, gilt seit der *De docta ignorantia* (vgl. *De docta ignorantia* I, c. 10, n. 61, Z. 15-20). Die *nulla proportio* bleibt in den nachfolgenden Werken erhalten und wird von Cusanus nicht mehr zurückgenommen (vgl. z. B. auch *De pace fidei*, Prolog, n. 5 u. c.12, n. 39).

bestehen.⁷⁴⁰ Völlige Genauigkeit bleibt dem Menschen notwendig unerreichbar. Das tatsächliche, endliche Wissen des Menschen und das größte, dem Menschen unzugängliche Wissen um die absolute Wahrheit stehen in keinem Verhältnis zueinander, nur eine graduelle Annäherung ist möglich.⁷⁴¹

2. In *De coniecturis* beschreibt Nikolaus von Kues „zwei Differenzen“. Die erste wurde oben bereits genannt und bezeichnet den bleibenden Abstand zwischen den beiden Prinzipien von Identität und Differenz, dem Einen und dem Mannigfaltigen, der Einheit und der Andersheit. Das Wahre des Intellekts aber kann mittels der Mutmaßungskunst erkannt werden. Dabei muss die Andersheit notwendig erhalten bleiben, weil der Mensch in der absoluten Einheit ohne jede Unterscheidung gar nichts erkennen könnte. Die Teilhabe an der Wahrheit in Andersheit ist das Charakteristische der cusanischen Mutmaßungskunst.⁷⁴² Für die Frage nach der Stellung der Individualität des Menschen im cusanischen Werk aber ist die „zweite Differenz“ von besonderer Bedeutung. Sie besagt, dass es Unterschiede zwischen allen mutmaßenden Personen gibt, weshalb Cusanus auch einleitend von *seinen* Mutmaßungen spricht, denn das menschliche Erkenntnisvermögen ist nur „begrenzt verwirklicht“, „im einen auf diese, im andern auf andere Weise. Es bleibt so ein Unterschied zwischen den Mutmaßenden“.⁷⁴³ Im Kontext der Teilhabe wiederholt Nikolaus diesen Gedanken noch einmal, indem er betont, dass ein „Gegenstand des geistigen Erkennens“ immer nur im jeweiligen Intellekt des einzelnen Betrachters erkannt wird, und zwar von jedem auf andere Weise.⁷⁴⁴ Darin muss „ein Mangel und ein Abfall von der Genauigkeit“ gesehen werden, weil zwei Menschen nicht über den identischen Erkenntnisgegenstand und dieselben Rezeptionsbedingungen verfügen, sondern jenen immer in Andersheit betrachten, gemäß dem individuellen „Schwinkel, der von dem aller anderen Menschen unterschieden ist“.⁷⁴⁵

⁷⁴⁰ Vgl. Hoeninghaus-Schornsheim, S. 115-116 u. 129-131. Die Aussagen zum Bildungsbegriff in der deutschen Mystik werden von der Verfasserin vor dem Hintergrund der *imago-dei*-Lehre gemacht, wobei sie *imago* und *similitudo* gleichsetzt und quasi synonym verwendet (vgl. z. B. ebd., S. 109). Deutlich formuliert Blumenberg in „Die Kunst der Vermutung“ die Übereinstimmung von „*imago et similitudo*“, „Bild und Gleichnis“, S. 40, 44 u. 47. Dies scheint auch für Volkmann-Schluck zu gelten (vgl. ebd., S. 25 u. 58 und insbesondere Kapitel III. 1 „Die mens als Bild der unendlichen Einheit“, S. 71-73 sowie S. 85, 95-96, 98 u. 100).

⁷⁴¹ *De coniecturis* II, c. 1, S. 77 (Übersetzung Dupré), vgl. ebd., Vorwort (Meiner-Ausgabe), n. 2, insbes. Z. 3, 8: *nulla proportione*.

⁷⁴² Vgl. *De coniecturis* I, Vorwort, n. 2, Z. 10-13: *Cognoscitur igitur inattingibilis veritatis unitas alteritate coniecturali atque ipsa alteritatis coniectura in simplicissima veritatis unitate*. Laut Happ / Koch, S. 5: „Also wird die Einheit der unerreichbaren Wahrheit durch mutmaßliche Andersheit und umgekehrt die Mutmaßung der Andersheit in der einfachsten Einheit der Wahrheit erkannt.“ Siehe auch Kapitel I.1. der vorliegenden Arbeit.

⁷⁴³ Vgl. *De coniecturis* I, Vorwort, n. 3, Z. 1-3: *Quoniam autem creata intelligentia finitae actualitatis in alio non nisi aliter existit, ita ut omnium coniecturantium differentia remaneat...* sowie Z. 9-10 *meas coniecturas*.

⁷⁴⁴ *De coniecturis* I, c. 11, n. 55, Z. 4-6.

⁷⁴⁵ *De coniecturis* I, c. 11, n. 57, Z. 9-13. Dieses Thema wird insbesondere in *De visione dei* explizit behandelt.

„Das Nadelöhr von Bildung liegt darin, das ‚Ich‘ zu befähigen“, Fragen stellen zu können, schreibt Harald Schwaetzer zur „Cusanischen Bildung“ unter Verweis auf das spätere Werk *De apice theoriae*.⁷⁴⁶ – Wie ist die Frage nach der Bedeutung der Individualität bei Cusanus nun also zu beurteilen? – Karl Bormann hält Nikolaus nicht für einen modernen Denker, auch wenn einiges „auf neuzeitliches Denken vorverweist.“ Dass er kein Scholastiker ist, macht den Kusaner für Bormann noch nicht zum Renaissance-Denker.⁷⁴⁷ Hildegund Menzel-Rogner weist darauf hin, dass es der *eine* Geist ist, der sich in allen Menschen als „Gleicher“ manifestiert, und dass die Individualität nur an das niedere Stoffliche und Bestimmte geknüpft ist.⁷⁴⁸

Mit dem Abstieg des Geistes in die Verstandesseele und in die Körper entsteht zwar Individualität – nur mannigfaltige Sinnendinge sind Individuen⁷⁴⁹ –, aber der Abstieg ins Individuelle geht einher mit einer „Verdunkelung“ des Geistes, wie es in der Figur P aus *De coniecturis* dargestellt wird. Die Ausfaltung bewirkt Begrenzung, Wandel und Sterblichkeit. So wird der absteigende Prozess der „Individualisierung“ von Cusanus nicht verstanden als eine wünschenswerte Ausfaltung in die „Einzigartigkeit“ oder als das Erstrebenswerte, etwas ganz Besonderes zu sein, sondern als „individuelle Einschränkung“,⁷⁵⁰ eine Vereinzelung, im Sinne eines Abgeschieden- oder Getrenntseins von der höheren, umfassenden Einheit, welche alle Bedingungen und Voraussetzungen für das Individuum bereitstellt.

Während der umgekehrte Weg von den Sinnen über den Verstand zur Vernunft „verfeinert“ und „erhellte“, „verständig“, „edler“, „vernunfthaft“ und „unauflösbar“ macht, „verdunkelt“ der Abstieg in das „niedere Leben“, macht vergänglich und verstrickt in die düstere Unbeständigkeit. Die Bezeichnungen *superior* und *inferior* dienen Cusanus zur Beschreibung des Auf- und Abstiegs in der Figur P.⁷⁵¹ Wenn auch das Individuum „gleichsam das Ende des

⁷⁴⁶Schwaetzer, „Cusanische Bildung“, S. 69.

⁷⁴⁷Vgl. Bormann, Einleitung zu *De docta ignorantia*, Meiner-Verlag, Bd. 1, S. VIII-IX.

⁷⁴⁸Vgl. Menzel-Rogner, Einleitung zu „Der Laie über den Geist“, S. L-LI.

⁷⁴⁹Vgl. *De coniecturis* II, c. 8, n. 112 u. 114.

⁷⁵⁰Vgl. *De coniecturis* II, c. 7, n. 109.

⁷⁵¹Vgl. *De coniecturis* II, c. 10-11, S. 140-145 (Übersetzung Dupré); vgl. ebd., n. 123 u. 129 der Meiner-Ausgabe. Die verwendeten Bezeichnungen für den Aufstieg lauten: *subtilis*, *clarus*, *rationalis*, *nobilis*, *intellectualis*, *irresolubilis*; für den Abstieg dagegen: *obscurus*, *corruptibilis* – *in alteritate fluxibilis atque instabilis tenebrae involvitur*.

Fließens der Elemente und der Anfang des Zurückfließens“ ist, so ist doch das „Gattungs-Allgemeine“ „gleichsam der Anfang ihres Fließens und das Ende des Zurückfließens.“⁷⁵²

Die menschliche Natur ist „auf menschliche Weise“ begrenzt, und sie faltet alles entsprechend ihrer „Arteinschränkung“ in sich ein. „Die Kraft ihrer Einheit umfaßt nämlich alles und schließt es so in die Grenzen ihres Bereiches ein, daß nichts von allem ihrer Möglichkeit entflieht. So mutmaßt sie, daß sie alles entweder mit den Sinnen oder mit <dem Verstand> oder mit <der Vernunft> erreichen kann, und indem sie diese Fähigkeiten in ihrer Einheit eingefaltet erblickt, setzt sie voraus, daß sie zu allem auf menschliche Weise hinkommen kann. Der Mensch“ – spätestens hier wendet sich das Zitat eindeutig ins Positive – „ist nämlich Gott, allerdings nicht schlechthin, da er ja Mensch ist; er ist also ein menschlicher Gott.“⁷⁵³

Bisweilen finden wir im cusanischen Werk Aussagen, die bereits einige Inhalte der berühmten Rede „Über die Würde des Menschen“ des Pico della Mirandola vorwegzunehmen scheinen.⁷⁵⁴ Wenn Nikolaus z. B. den Menschen als einen „menschlichen Gott“, einen „Mikrokosmos“ und als „eine menschliche Welt“ bezeichnet und behauptet, dass er alles sein könne, „Gott auf menschliche Weise“, „ein menschlicher Engel“ oder ein „menschliches Tier“, weil es in der „Macht und Möglichkeit der Menschheit“ liege, alles auf ihre Weise zu sein, vertritt Cusanus ein starkes und recht modern anmutendes Menschenbild.⁷⁵⁵ Dies gilt, weil der Mensch in der Einheit des allgemeinen Gattungsbegriffs der *humanitas* alle Möglichkeiten der Ausfaltung und auch die Kraft, sich aus sich selbst heraus zu entwickeln, eingefaltet vorfindet. Dann aber, im unmittelbar nachfolgenden Absatz, scheint die starke Position teilweise wieder zurückgenommen oder eingeschränkt zu werden. Denn zumindest für das Werk *De coniecturis* gilt noch: Der Mensch erschafft nichts Neues. Das höchste Ziel der Menschheit liegt in der Ausfaltung dessen, was sie in sich als gegeben vorfindet, und in der anschließenden Rückwendung zum Einen. „Es gibt kein anderes Ziel des schöpferischen Tuns der Menschheit als die Menschheit. Wenn sie schafft, geht sie nicht über sich hinaus; sie

⁷⁵² *De coniecturis* II, c. 3, S. 109 (Übersetzung Dupré).

⁷⁵³ *De coniecturis* II, c. 14, n. 143, Z. 1-9.

⁷⁵⁴ Zu den ähnlich klingenden Textpassagen zwischen Pico und Cusanus vgl. Pico della Mirandola, *Oratio de hominis dignitate*, z. B. *architectus Deus*, „der große Baumeister“, S. 4 u. 5; der Mensch kann sich zu Höchstem aufschwingen oder „zum Niedrigsten, zum Tierischen entarten“, S. 6 u. 7; zur Scholastikkritik und zur Wertschätzung der Platoniker, S. 18 u. 19, 46 u. 47; der Aufstieg des Geistes zu Gott und die Selbsterkenntnis in allem, S. 24-27; selbstständiges Denken statt Autoritätsgläubigkeit, S. 34 u. 35; die Rätsel-Wissenschaft, S. 58 u. 59; der Vorzug des Dialoges, die Schriftkritik, S. 60 u. 61.

⁷⁵⁵ Vgl. *De coniecturis* II, c. 14, S. 159-161 (Übersetzung Dupré, Herder); vgl. ebd., n. 143 (Meiner-Ausgabe).

gelangt vielmehr zu sich selbst, wenn sie ihre Kraft entfaltet. Sie bildet auch nichts Neues; sie erfährt indes bei allem, das sie durch Entfaltung schafft, dass es in ihr gewesen ist“.⁷⁵⁶

Es bleibt also dabei: Jeder Mensch ist hinsichtlich seiner Individualität mehrfach mit den Grundbestimmungen der Menschheit verschränkt (*individualiter contracta*) und daher in seinen Wahlmöglichkeiten begrenzt.⁷⁵⁷ In *De pace fidei* formuliert Nikolaus: Die menschliche Natur hat ihren „Selbststand“ nicht in sich selbst, sondern in der göttlichen Natur, der sie anhaftet.⁷⁵⁸ Der Mensch vermag allerdings „die gottesgestaltigen Wahlwege zu schauen“⁷⁵⁹ und aus dem, was ihm an Möglichkeiten bereitgestellt wird, auszuwählen. Hauptkriterien für eine „gute Wahl“ sind dabei Einheit, Gleichheit und Verknüpfung und insbesondere das Prinzip des Gleichen durch das Gleiche, welches an den dreifaltigen Gottesbegriff gebunden ist.

So erschaffen wir, laut Cusanus, lediglich im Rahmen der Bedingungen, die uns von der göttlichen Einheit vorgegeben werden. Wir gelten (zumindest noch) nicht als die Gestalter der eigenen Lebensumstände, sondern hängen ab von den Voraussetzungen, die uns von der höheren, umfassenden Einheit zugewiesen werden. Dies ändert sich graduell bis zu den Laienschriften, weil der Handwerker aus *Idiota de mente* einfache Artefakte und auch sein Handwerkszeug selbstständig herstellt, ohne dazu auf die von Gott gegebenen Urbilder zurückgreifen zu müssen, denn die „Idee der Löffelheit“ existierte dem Laien zufolge weder in der Natur noch im menschlichen Geist, bevor der erste Holzlöffel von einem Menschen erdacht und geschnitzt wurde.⁷⁶⁰

Nun kann Bildung bis zu einem gewissen Grad bereits wichtig sein, sobald der Mensch aus den bereitgestellten Bedingungen das Vorgefundene nach eigenem Gutdünken kombiniert oder sich quasi wie ein Schauspieler in einer Theaterrolle für die individuelle Interpretation und Ausgestaltung der ihm zugewiesenen Figur entscheidet.⁷⁶¹ Wirklich wichtig wird Bildung aber erst, wenn der Mensch nicht mehr nur ordnet, interpretiert und Verknüpfungen unter dem

⁷⁵⁶ *De coniecturis* II, c. 14, S. 161 (Übersetzung Dupré).

⁷⁵⁷ *De coniecturis* II, c. 17, S. 205 (Übersetzung Dupré).

⁷⁵⁸ *De pace fidei*, c. 12, n. 39: ... *quod natura humana non in se, sed in divina adhaerendo suppositetur.*

⁷⁵⁹ *De coniecturis* II, c. 17, S. 207 (Übersetzung Dupré).

⁷⁶⁰ Vgl. *Idiota de mente*, c. 2, n. 62-63, insbes. Z. 8 sowie Z. 11-12.

⁷⁶¹ Vgl. z. B. Pedro Calderón de la Barca, *El gran teatro del mundo* (1655), wo Gott die Rollen im „großen Welttheater“ an die Menschen verteilt, als Teilnehmer und Beobachter zugleich, sich selbst in die Rollen des Theaterdirektors und des Kritikers begibt und die Leistungen der Akteure am Ende ihrer „Lebensvorstellung“ beurteilt.

Primat größtmöglicher Gleichheit erstellt,⁷⁶² sondern wenn er als selbsttätiger und eigenverantwortlicher Gestalter seiner Lebenswirklichkeit verstanden wird. Dann erst erlangt Bildung eine umfassende Bedeutung.

Der Ursprung für die deutsche Bezeichnung „Bildung“ liegt zwischen dem 13. und 14. Jahrhundert und stammt entweder von Meister Eckhart selbst oder aus seinem direkten Umfeld. Es handelt sich um eine „Begriffsneuschöpfung“ der „spätmittelalterlichen Mystik“ sowie ihrer Verbindungen mit der „*Imago-dei*-Lehre“ und neuplatonischen Gedankengängen. Der „mystische Bildgedanke“, das „lateinische *forma*-Konzept“ und der christliche Schöpfungsbegriff fließen hier zusammen.⁷⁶³ Obwohl Nikolaus das Wort „Bildung“ selbst nicht verwendet, ist der Verweis auf die Mystik im Zusammenhang mit der Entwicklung des deutschen Bildungsbegriffes, insbesondere der Vergleich des cusanischen Bildungsgedankens mit dem von Meister Eckhart, trotz des oben genannten Unterschiedes im Bereich der Individualität, die in der Mystik im All-Einen aufgehoben wird, in mehrfacher Hinsicht interessant. Der mittelalterlich-mystische Ursprung von „Bilden“ und „Bild-ung“ verbindet, etymologisch betrachtet und im eigentlichen Wortsinn verstanden, mehrere Grundgedanken, die auch im cusanischen Werk auftauchen:

1. Das „Bilden“, im Sinne von „Gestalten“ und „Verwandeln“, wurde ursprünglich – ganz im Sinne des platonischen Demiurgen aus der *Politeia* (oder dem *Timaios*) und des cusanischen Löffelschnitzers aus den Laienschriften – als handwerklich-künstlerische Tätigkeit verstanden. Erst später wurde daraus ein „Formen“ des Wissens und der Seelenkräfte des Lernenden, ein begleiteter bzw. gelenkter Prozess zur Veränderung der Gesinnung und der geistigen Schulung (meist junger Menschen).⁷⁶⁴

2. „Der Gesichtssinn“ übertrifft „alle anderen Sinne“, schreibt Cusanus.⁷⁶⁵ Er vermittelt, mehr als die anderen Wahrnehmungswege, eine „gewisse Genauigkeit“, welche aber „auf keine Weise ohne Andersheit mitgeteilt werden“ kann.⁷⁶⁶ Der platonischen Tradition folgend spricht Nikolaus vom Verhältnis des Auges zur Möglichkeit des Sehens, von der Möglichkeit des Sehens zum Licht sowie vom Licht als Voraussetzung für die Farbe und die sichtbare Welt. Gemeint ist dabei im übertragenen Sinne natürlich immer das Licht der Vernunft und der Erkenntnis, welches die sinnliche Wahrnehmung überhaupt erst möglich macht.⁷⁶⁷

⁷⁶² Vgl. *De coniecturis* II, c. 14, S. 163 (Übersetzung Dupré).

⁷⁶³ „Bildung“ in: HWPh, Bd. 1, Sp. 921-922.

⁷⁶⁴ Vgl. Hoeninghaus-Schornsheim, S. 25-26 sowie „Bildung“ in: HWPh, Bd. 1, Sp. 921.

⁷⁶⁵ *De coniecturis* II, c. 14, n. 141, Z. 6-7.

⁷⁶⁶ *De coniecturis* II, c. 6, n. 100.

⁷⁶⁷ Vgl. *De coniecturis* II, c. 16, n. 161, 163-164 sowie ebd., c. 17, n. 172-173.

3. Das „Bild“ als Gegenstand des Betrachtens, Einsehens oder der Schau ist in allen bisher genannten Bildungskonzepten von zentraler Bedeutung.⁷⁶⁸ Seine große Aussagekraft kommt im antik-platonischen, im mittelalterlich-mystischen, im cusanischen, aber auch im scholastischen Bildungsbegriff ebenso zum Tragen wie in den mittelalterlichen Interpretationen der aristotelischen Schriften. Folglich kommt auch dem Sehvermögen bei den allermeisten Vertretern der oben genannten philosophischen Strömungen eine besondere Bedeutung zu. Aristoteles wertschätzt es ausdrücklich zu Beginn seiner Metaphysik, weil das Sehen die informationsreichste Form sinnlicher Wahrnehmung ist. Es vermittelt Inhalte direkt und mit einem hohen Grad an Zuverlässigkeit. Auch ohne weitere Schulung kann jeder Mensch über das Sehen in kürzester Zeit vieles erfahren, und das Wahrgenommene bleibt für gewöhnlich besser im Gedächtnis haften als diejenigen Informationen, die über andere Sinneswege erworben werden.⁷⁶⁹ Trotz der Wertschätzung des Sehvermögens liegen aber die eigentlichen Ziele in der Abkehr von den sinnlichen Wahrnehmungen und in der aufsteigenden Hinwendung des Geistes zur Vernunft. Gemeint ist damit entweder eine Rückbesinnung auf die platonischen Ideen, das Streben zur mystischen All-Einheit, zu den allgemeinen Gattungsbegriffen oder zu Gott. Es geht immer um die Umkehr vom Abbild zum Urbild, vom Sensiblen zum Intelligiblen.

4. Auffällig ist die große Bedeutung des Ein-Sehens und des Bild-Charakters in der Mystik,⁷⁷⁰ im Platonismus und bei Cusanus (z. B. auch in *De visione dei*). Sie markiert einen Ausgangspunkt für die deutschsprachige Unterscheidung zwischen „Erziehung“ und „Bildung“. Während in anderen Sprachräumen diese Begriffe zusammengedacht werden und die Bezeichnung für gewöhnlich auf das Verb „educare“ zurückgeht, trennt man im deutschsprachigen Raum zwischen einer „Erziehung“, die auf den Wortstamm für (auf-, groß- und heran-) „ziehen“ verweist, und dem Bildungsbegriff mit den Bedeutungsaspekten des Anschauens in der Vernunft und des Ein-Sehens.

⁷⁶⁸ Vgl. z. B. Beierwaltes, „Denken des Einen“, zur „Realisierung des Bildes“ (ab S. 73; insbesondere bei Plotin) und zum „Mythos als ‚Bild‘ und der philosophische Gedanke“ (ab S. 114) im Neuplatonismus. Vgl. auch „Bild“ in: HWPh, Bd. 1, Sp. 913-919. Dabei kommt dem Bild nicht nur in europäischen Philosophien und Bildungskonzepten große Bedeutung zu. Im tibetischen Buddhismus dienen Bildmotive z. B. als Meditationsvorlage. Zur großen Bedeutung von Bildern und Gleichnissen in Laozis *Daodejing* siehe z. B. Möller, „In der Mitte des Kreises“, S. 33 ff. (zur Metapher des Rades), S. 42 ff. (zum Gleichnis vom Wasser), S. 47 ff. (zur Wurzelmetapher).

⁷⁶⁹ Vgl. Aristoteles, „Metaphysik“, 980 a - 981 a

⁷⁷⁰ Vgl. z. B. Haas, S. 345-346 zur gleichnishaften Ausdrucksweise dessen, was sich im Bereich der *unio mystica* eigentlich gar nicht mehr in Worte fassen lässt und jenseits des für die menschliche Vernunft Fassbaren liegt (hier am Beispiel des „bildlosen Bildens“ und des „Bildens mit Bildern“ im „Büchlein der Wahrheit“ des dominikanischen Mystikers und Eckhart-Schülers Heinrich Seuse (1295-1366). Vgl. dazu auch die „gestaltlose Gestalt“ und das „bildlose Bild“ aus Zhang XIV in Lao-Tses „Tao Te King“, „the shape of the shapeless, the appearance of the no-thing“, Wagner, S. 163).

5. Die wohl wichtigste Übereinstimmung zwischen der christlichen Mystik und dem Bildungsgedanken des Kusaners ist die „Gottesebenbildlichkeit“.⁷⁷¹ Der menschliche Geist wird verstanden als *similitudo* und *imago dei*, Gleichnis und Bild seines Schöpfers. Dies ist die Grundvoraussetzung für das Verständnis der cusanischen Bildung überhaupt.

Karl Albert beschreibt im Zusammenhang mit der „philosophischen Mystik“ und ihrer „Pädagogik“ eine „Dreistufenlehre“, die angeblich älter ist als die platonische *paideia*, da sie auf die antiken Mysterienkulte zurückgeht. Die erste Stufe umfasst die „Reinigung“ (von den sinnlichen Wahrnehmungen und von den Verstrickungen der Erfahrungswelt). Die zweite Stufe beschreibt die „Erleuchtung“ als Aufstieg und Annäherung an das Göttliche, und die dritte Stufe stellt die mystische „Vereinigung“ und die Schau des Einen selbst dar. Alle drei „Stufen“ werden dabei nicht statisch verstanden als „Zustand“ oder gar als feststehender „Besitz“ von Wissen. Es handelt sich vielmehr um drei Zugriffs- und Betrachtungsweisen oder „Wege“, die nacheinander beschritten werden: die *via purgativa*,⁷⁷² die *via illuminativa* und die *via unitiva*.⁷⁷³

Eine vergleichbare Systematisierung mit „Reinigung“, „Erleuchtung“ und „göttlicher Vereinigung“ lässt sich bei Nikolaus von Kues in dieser Weise nicht finden – es sei denn, man möchte hier den Dreischritt *sensus – ratio – intellectus* der proklischen Stufenfolge von *De coniecturis* bzw. die Inhalte der drei Laiendialoge in umgekehrter Reihenfolge als Aufstiegsbewegung in drei Schritten wiedererkennen. Der Aufstieg in dreifacher Abstufung würde dann mit dem Werk *Idiota de staticis experimentis* und der Anleitung zum richtigen Messen im Bereich des körperlich und sinnlich Wahrnehmbaren beginnen. Die gewonnenen Daten und die in Tabellen festgehaltenen Quantitäten sollen zum Beurteilen von Proportionen und Qualitäten führen. Es käme dann der Dialog *Idiota de mente* als angeleiteter Überstieg von der Ratio zum Intellekt, von der Vielheit der gegensätzlichen Bestimmungen und der begrenzenden, zweiwertigen Logik zum Vollzug der Koinzidenz und der Reflektion des Geistes auf sich selbst bis zur Einsicht in die gleichnishafte Ähnlichkeit der *mens humana* mit ihrem

⁷⁷¹Vgl. Hoeninghaus-Schornsheim, S. 26-28. Diese Dissertation wurde im Rahmen der Erziehungswissenschaften und der Psychologie verfasst. Unter philosophischen Gesichtspunkten wirkt sie bisweilen recht unstrukturiert, wenig systematisch und ist in einigen Aussagen auch falsch (vgl. z. B.: „Das mittelalterliche Ideal der unendlichen Vollkommenheit lässt Nikolaus von Kues hinter sich“, ebd., S. 135). Zu weiteren Widersprüchen und Unstimmigkeiten in oben genannter Arbeit siehe auch Fußnote 789, S. 161.

⁷⁷²Der *via purgativa*, dem Weg der Reinigung von den Sünden, falschen Einstellungen und Ansichten in der christlichen Mystik, käme im Buddhismus wohl die Abschaffung von Unwissenheit und falschen Vorstellungen gleich (z. B. von der Existenz eines Selbst) sowie im (Neu-)Platonismus die Rückwendung des Geistes von Trennung und Vielheit zu Einheit und Verknüpfung.

⁷⁷³Vgl. Albert, S. 203-204.

Ursprung. Schließlich folgte dann in *Idiota de sapientia* eine Einführung in die Weisheit und die letzten Wahrheiten, die dem menschlichen Geist noch zugänglich sind. Dabei wäre allerdings der erste Schritt des Messens und Vergleichens bei Cusanus völlig „unmystisch“. Lediglich die zweite Stufe zusammengenommen mit dem dritten Schritt entspräche in gewissem Maße der mittleren mystischen Stufe der Erleuchtung. Die letzte Stufe der Vereinigung mit dem Göttlichen bleibt bei Nikolaus unerreichbar. Allerdings erwähnt er in *De pace fidei* die Reinigung der Seelen (*purgationes animarum*) und die *visio* „in einem kleinen Kreis von solchen Weisen“ (*paucorum sapientum*), der „in eine Höhe geistigen Schauens versetzt (*raptus*)“ werden kann. Zumindest für einige wenige scheint Cusanus die Erhebung zur „Einung“ mit dem Göttlichen „durch Gnade“ zu denken.⁷⁷⁴ Zur Darstellung dieser Zusammenhänge wählt Nikolaus weder in *De pace fidei* noch in anderen Werken den „aristotelisch“ aufsteigenden Weg von *sensus-ratio-intellectus-deus*, sondern immer den „platonisch“ absteigenden, beginnend und endend mit dem einen Ursprung des göttlichen Geistes.

Mit dem Erreichen der höchsten Stufe der Weisheit kann spätestens seit *De coniecturis* keine eigentliche *unio mystica* mehr gemeint sein. Wie oben bereits erläutert bleibt es bei der Teilhabe an der Wahrheit in Andersheit. Die Proportionen zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen werden nicht aufgehoben. Nur wenn sich die Zusammenschau der Gegensätze in der göttlichen Alleinheit vollzieht, wie dies noch in *De docta ignorantia* der Fall war, kann die *coincidentia oppositorum* als mystische Vereinigung mit dem Urgrund interpretiert werden. Seit den „Mutmaßungen“ aber ist der Intellekt als höchstes menschliches Geistesvermögen in der Lage, koinzidental zu schauen, ohne am Ende des Prozesses der Anähnlichung in der *mens divina* ganz aufzugehen und vollkommen mit dem Göttlichen zu verschmelzen.

So bleibt die Individualität zwar erhalten, gilt Cusanus aber wohl nur als die niedere und am meisten eingeschränkte Perspektive auf den Geist. Am Anfang und am Ende der kreisförmigen Bewegung der *mens* steht das Göttlich-Absolute. Nikolaus erweist sich als „theozentrischer“ und nicht als „anthropozentrischer“ Denker. Unter diesen Bedingungen aber können die Schulung des Körpers und die Formung der Verstandesseele nicht als höhere Bildungsziele gelten. Es geht dem Kusaner um die Rückwendung des unsterblichen menschlichen Geistes zu seinem göttlichen Ursprung mittels der Einsicht in die Gleichartigkeit der *mens humana* mit der *mens divina*. Zumindest für einige cusanische Werke muss daher die Individualität des Menschen als stark eingeschränkt betrachtet werden. Es stehen immer, wie auch

⁷⁷⁴Vgl. *De pace fidei*, c. 1, n. 1-2; c. 12, n. 38 sowie c. 13, n. 44.

bei Platon, die Ganzheit und die als Einheit gedachte Wahrheit im Vordergrund⁷⁷⁵ sowie die für den Menschen unfassbare Unendlichkeit. Andererseits könnten die große Wertschätzung der Vernunft und die herausragende Bedeutung der Mathematik als sichere Wissenschaft in den Werken des Kusaners sehr wohl als Kennzeichen neuzeitlichen Denkens gelten.

Und so ordnen zumindest Pädagogen die Bildungsgedanken des Nikolaus von Kues eher der Renaissance als dem Mittelalter zu. Winfried Böhm z. B. lässt den dritten Abschnitt seiner „Geschichte der Pädagogik“ unter dem Titel „Renaissance und Reformation“ mit Verweisen auf *De beryllo* (1458) beginnen, nachdem er einleitend Petrarcas Leitspruch „*Ego sum unus utiamque integer*“ zitiert.⁷⁷⁶ Dies scheint Cusanus aufzugreifen, wenn er schreibt: Ich bin ein Mensch, „und zwar ein anderer als du und die sonstigen Individuen“, aber *individualiter in alteritate*, als „Einzelwesen in der Andersheit eingeschränkt“,⁷⁷⁷ sodass Individualität nicht notwendig positiv bewertet wird, sondern eine Form der Begrenzung darstellt.⁷⁷⁸

Böhm führt als Beleg für seine Zuordnung des Kusaners zur Neuzeit den Menschen als *alter deus* an, der bei Cusanus als „Schöpfer der Verstandesdinge und der künstlichen Formen“ wirkt – nämlich so wie Gott „der Schöpfer des wirklich Seienden und der natürlichen Formen ist“. Gottesebenbildlichkeit und „weltschöpferische Potenz des Menschen“ gelten ihm als „typische Renaissance-Erscheinungen“.⁷⁷⁹

Häufig werden als weitere Merkmale der anbrechenden Neuzeit das Methodenbewusstsein und die neue Art des wissenschaftlichen Forschens angeführt, wie sie vielleicht ansatzweise in den „Experimenten mit der Waage“ vorgestellt werden. Dabei handelt es sich um eine quantitative bzw. quantifizierende Vorgehensweise, die aber bei Cusanus ganz sicher nicht voraussetzungsfrei geschieht. Ein allzu euphorisches Lobpreisen einer empirischen Forschung im heutigen Sinne mit Blick auf *Idiota de staticis experimentis* ist folglich unangemessen. Die

⁷⁷⁵ Vgl. Jaspers über Platon, „Die großen Philosophen“, S. 249.

⁷⁷⁶ Böhm, S. 44.

⁷⁷⁷ *De coniecturis* II, c. 17, n. 171, Z. 8-10.

⁷⁷⁸ Vgl. *De coniecturis* II, c. 17, n. 179, Z. 2-3: [*Humanitas ... est unitas seu*] *entitas individualiter quidem contracta ...*

⁷⁷⁹ Böhm, S. 44 u. 45 – Vgl. dazu auch Volkmann-Schluck, S. 99 unter Verweis auf *De beryllo*, c. 6, n. 7 (in der Übersetzung von Karl Bormann): „Viertens beachte, dass Hermes Trismegistus sagt, der Mensch sei ein zweiter Gott. Denn wie Gott Schöpfer der real Seienden und der natürlichen Formen ist, so ist der Mensch Schöpfer der Verstandesseienden und der künstlichen Formen, die lediglich Ähnlichkeiten [oder besser „Gleichnisse“, *similitudines*, A. d. V.] seiner Vernunft sind, so wie die Geschöpfe Ähnlichkeiten [„Gleichnisse“, s. o., A. d. V.] der göttlichen Vernunft sind. [...] Hieraus misst er seine Vernunft durch die Kraft seiner Werke, und daraus misst er die göttliche Vernunft, wie die Wahrheit durch ihr Bild gemessen wird. Und das ist die Wissenschaft, die sich des Rätselbildes bedient (*aenigmatica scientia*).“

Ratio misst die ihr sinnlich erscheinenden Dinge hinsichtlich der Proportionen, um über die Verhältnismäßigkeiten und die Relationen den Aufstieg des Geistes zum Nicht-Relationalen als Ursache und Voraussetzung für die Existenz des Relationalen zu initiieren. Dazu ist der Verstand aber nur in der Lage, weil die Gottesebenbildlichkeit des menschlichen Geistes die Bedingungen und Möglichkeiten dafür bereitstellt.

Dennoch gibt es Interpretationen der Laienschriften, die den Bischof als den ersten „Technikphilosophen“ bezeichnen. Kennzeichen dafür seien die Betonung der Rationalität im Bereich der mechanischen Künste und das „schöpferische Hervorbringen von Dingen, die es in der Natur nicht gibt“. Und falls es doch Beispiele für noch frühere, quasi „vorcusanische“ Technikphilosophien geben sollte, könnte es sich hierbei, so wird spekuliert, doch wohl nur um den platonischen Tischler aus dem 10. Buch der *Politeia* handeln, der ähnliche Merkmale trägt wie der cusanische Löffelschnitzer: Er schaut auf die Idee, stellt alle Geräte selber her und bringt Neues hervor – im Gegensatz zu den Vertretern der nachahmenden Künste.⁷⁸⁰

Die Voraussetzung für den modernen Technikbegriff seit Cusanus seien, im Gegensatz zur griechischen Antike, dabei angeblich die Abschaffung der Hierarchien zugunsten eines „Nebeneinanders“ und „gleicher Wertschätzung“ von Kontemplation, politischem Handeln und „werksschaffendem Hervorbringen“ als eine „gesellschaftliche Aufwertung der Arbeit“ mit einem „vorprotestantischen Arbeitsethos“ sowie die „Verknüpfung der Strukturwissenschaften“ Logik und Mathematik „mit den erfahrungswissenschaftlichen Methoden“.⁷⁸¹ Um dies annehmen zu können, muss man allerdings Nikolaus’ *aenigmatica scientia* vollständig ignorieren, welche die Wahrheit nie an sich selbst, sondern immer nur als „Spiegel-“ oder „Rätselbild“ erfassen kann,⁷⁸² und man müsste des Weiteren glauben, dass durch das Messen der Sinnes- und Verstandesdinge unmittelbar etwas Wahres an den körperlich existierenden Gegenständen selbst erfasst werden könnte – eine Position, die, wenn man nicht nur Einzelaussagen, sondern das gesamte cusanische Werk betrachtet, nicht zu überzeugen weiß. Richtig hingegen ist – zumindest mit Blick auf den mittleren und letzten Laiendialog – die zunehmende Bedeutung des Handelns und insbesondere der Art und Weise, wie der Mensch

⁷⁸⁰ Vgl. Fischer, „Technikphilosophie“, S. 8-9 mit Verweis auf das 10. Buch der *Politeia* (vgl. 596 b - 597 b) – vgl. aber auch *De coniecturis* II, c. 14, n. 144, Z. 10-15: Die Menschheit erschafft nicht Neues und geht auch nicht über das, was sie in sich vorfindet, hinaus.

⁷⁸¹ Fischer, S. 275 u. 278-279.

⁷⁸² Vgl. *De beryllo*, c. 6, n. 7, Z. 13-16. Zur Bedeutung der „Aenigmata“ als „Rätsel-, Sinn- oder Gedankenbilder“ und ihrer Bedeutung für die „aenigmatische Bildung“ vgl. Schwaetzer, „Cusanische Bildung“, S. 70-72.

etwas ausführt. Dies zeigen die zahlreichen Verweise auf die vielfältigen „Kräfte“ und die große Anzahl von Adverbien in den Laienschriften.⁷⁸³

Bisweilen also finden wir in der Sekundärliteratur die Ansicht vertreten, Cusanus würde die „alten Hierarchien“ aufheben, und dies bewirke dann eine typisch neuzeitliche „Säkularisierung der Welt“ durch die „Nivellierung“ des mittelalterlichen Stufenkosmos. Es wird behauptet, dass die vertikale Stufenabfolge von *sensus*, *ratio*, *intellectus*, *deus* zugunsten einer horizontalen Gliederung zurücktrete und die cusanischen *regiones* in waagrecht gedachten Kreishorizonten aufgehen (dem Spielfeld des *ludo globi* nicht unähnlich), sodass auch die Bewegung im Bildungsstreben nicht „von unten nach oben“, sondern „von außen“ (also von der sinnlichen Wahrnehmung über Ratio und Intellekt) „nach innen“ führe (als eine Annäherung an Gott, das ursprüngliche Zentrum aller aus seiner Mitte entsprungenen Kreise).⁷⁸⁴ Zumindest in Bezug auf die beiden in dieser Arbeit betrachteten Werke können diese Aussagen nicht überzeugen. Selbst wenn, wie bei Proklos und im Platonismus allgemein üblich, auch in *De coniecturis* der vertikale Aufstiegsgedanke und die Kreisstruktur zusammengedacht werden müssen, sind dadurch die Hierarchien nicht aufgehoben. Auch laut Blumenberg kommt dem antik-mittelalterlichen Stufenkosmos bei Cusanus „keine physische Realität mehr“ zu. Diese Aussage wird aber im Rahmen einer Geist-Metaphysik gemacht, und Blumenberg ergänzt: „Umso kunstvoller freilich sind seine Vermutungen über den inneren Stufenbau des Geistes“.⁷⁸⁵

Weitere Hinweise auf neuzeitliches Denken wären z. B. die Verwendung einer modernen Sprache statt der lateinischen Gelehrtensprache oder ein Bildungskonzept, das sich an breite Bevölkerungsschichten richtete. Beide Aspekte erscheinen im Werk des Kusaners nicht. Anders also als einige deutschsprachige Werke Meister Eckharts, die Cusanus kannte, sind

⁷⁸³ Der Geist operiert z. B. *virtualiter* unter Verwendung der *vis conformativa*, *vis assimilativa*, *vis iudiciaria*, *vis specularis*, usw. Der Mensch erkennt *sensibiler*, *rationaliter* oder *intellectualiter*.

⁷⁸⁴ Vgl. Hoenighaus-Schornsheim, S. 135-136 u. 141-142 – Die Verfasserin scheint allerdings die von ihr aufgestellten Aussagen bisweilen wieder zurückzunehmen: „Für den Verlauf der Bildungsbewegung hat das hier Ausgeführte die Konsequenz, dass der Weg immer weiter in die Welt hinein, das heißt, nach ‚unten‘ gerichtet ist. Mit voranschreitender Gerichtetheit der Bildungsbestrebung ins Dunkle der Unwissenheit werden die menschlichen Erkenntniskräfte, ein Metaphysisches erahnend, aber immer mehr hinauf zur Erkenntnis geführt. Man kann sagen, dass der bei Nikolaus endlos ins Unendliche abzusteigen scheinende Bildungsweg, der modernes Gedankengut vorwegnimmt, von der Idee eines umfassenden Gottes her wieder einer mittelalterlich ‚aufwärtsgerichteten‘ Bewegung zugeführt wird“ (ebd., S. 137). Es bleibt fraglich, wo „oben“ und „unten“ in „nivellierten Kreishorizonten“ sein soll. Auch die angebliche „Überwindung der unendlichen Vollkommenheit“ bei Cusanus scheint hier wieder ins „endlos Endliche“ zurückgenommen zu werden (vgl. auch S. 156, Fußnote 776 der vorliegenden Arbeit). Auch was die „Idee“ eines umfassenden Gottes sein kann, bleibt unklar, liegen doch für Cusanus die Urbilder in Gott, während dem göttlichen Geist selbst sicher nicht der Status eines Bildes im menschlichen Intellekt zukommt.

⁷⁸⁵ Blumenberg, „Die Kunst der Vermutung“, S. 25.

seine eigenen philosophisch-theologischen Schriften auf Latein verfasst und somit den meisten Menschen seiner Zeit nicht zugänglich, wie sich auch seine Bildungsbestrebungen nur an einzelne, ausgewählte Personen mit großer Vorbildung richten, z. B. den gelehrten Orator in *De sapientia* und in *De staticis experimentis* und den Peripatetiker in *De mente*. Allerdings weist gerade Letzterer mehrere Kennzeichen der Renaissance auf: Er ist auf der Suche nach Wissen und Einsichten weit gereist und forscht nach verschollenen Schriften. Hierin kann man eine Parallele zur Biographie von Nikolaus selbst sehen, der eine Handschrift mit zwölf Komödien des Plautus wiederentdeckte⁷⁸⁶ und dessen Lebensabschnitt ab 1437 als „päpstlicher Diplomat“ und „Unterhändler“ auf „Legationsreise in Deutschland“ von Kurt Flasch über- bzw. umschrieben wird mit „Wanderjahre. Neue Ideen“.⁷⁸⁷

Vielleicht darf auch die literarische Gattung des Dialoges nach platonischem Muster in den Laienschriften als ein neuzeitlicher Aspekt angeführt werden. Es handelt sich um die stilisierte Form eines persönlichen Gespräches nach sokratischem Vorbild, bei dem allerdings die Qualität der cusanischen Dialogführung hinter die Raffinesse der platonischen Gesprächsstrategien zurückfällt. Blumenberg gilt der Dialog im Allgemeinen als „Gegentypus des Frontallehrauftrittes obsoleszenter akademischer ‚Autorität‘“. Letzteres wird hier verstanden als die scholastische Form der Wissenschaftlichkeit. Außerdem stellt er heraus, dass die sokratischen Dialoge keinen Hinweis auf ein Gespräch unter Gleichgestellten liefern.⁷⁸⁸ Die Überlegenheit des platonischen Sokrates wie auch des cusanischen Laien bleibt auch bei dieser Form der Gesprächsführung erhalten. Gleichwohl können die Dialogteilnehmer durch das Fragenstellen den Gesprächsverlauf mitgestalten, etwas, das bei langen Vorträgen und weit-schweifigen Erörterungen nicht möglich wäre. Das Vermittlungsprinzip des Gleichen durch das Gleiche meint also trotz des kritischen Umgangs mit den Autoritäten nicht eine umfassende Nivellierung von allem. Abstufungen und Abstände, auch im Lehrer-Schüler-Verhältnis, bleiben erhalten. Dennoch könnten die Suche nach antiken Vorbildern und das Bemühen um das individuell geführte Gespräch, im Gegensatz zu den mittelalterlichen Traktaten, scholastischen *quaestiones* und *disputationes*, Hinweise auf modernes Gedankengut sein.

Die Laiendialogpartner werden des Weiteren (noch) nicht bei ihrem Namen genannt, wie dies in späteren cusanischen Werken durchaus der Fall ist, in denen dann auch „der Kardinal“ die

⁷⁸⁶ Vgl. Flasch, „Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung“, S. 77 u. 223.

⁷⁸⁷ Vgl. Flasch, „Nikolaus von Kues in seiner Zeit“, S. 43.

⁷⁸⁸ Vgl. Blumenberg, „Höhlenausgänge“, S. 87.

Gespräche selbst führt.⁷⁸⁹ „Der Orator“, „der Peripatetiker“ und „der Laie“ sind „Typen“, die stellvertretend für ganze Berufs- bzw. Bevölkerungsgruppen stehen, wie sie auch bestimmte Gesinnungen und Geisteshaltungen repräsentieren. Wenngleich die Gesprächspartner unidentifiziert bleiben, zeigt sich dennoch im Vergleich zu den früheren cusanischen Schriften eine Weiterentwicklung: Im Werk *De coniecturis* erscheinen die „Ich-Form“ und das „literarische Du“, mit dem Nikolaus seinen Freund und Mentor, den Kardinal Giuliano Cesarini, persönlich anspricht.⁷⁹⁰

Im Hinblick auf die gewählte Sprache der Vermittlung, die lateinische Gelehrtensprache, und das vorausgesetzte umfassende Vorwissen, das notwendig ist, um dem Gesprächsverlauf überhaupt folgen zu können, bleibt Cusanus also eher dem mittelalterlichen Denken verhaftet, als dass er sich der Neuzeit zuwendet. Für Menschen niederen Bildungsstandes sind die Inhalte nicht nachvollziehbar. Ohne Lateinkenntnisse sind die Schriften nicht lesbar und somit für ungebildete Außenstehende in keiner Weise zugänglich. – Dies gilt auch, obwohl es sich bei dem „Laien“ eigentlich um einen „Exoteriker“, also um einen „Außenstehenden“ oder „Uneingeweihten“, handelt, der sich augenscheinlich den intellektuellen Autoritäten seiner Zeit widersetzt und angeblich alle Einsichten ausschließlich durch Meditation und Introspektion, *in, aus* und *durch* sich selbst erlangt haben will – und dies in einem solchen Maße, dass es ihm möglich ist, die Gelehrten seiner Zeit zu unterweisen.⁷⁹¹ In dieser Hinsicht sind die Laiendialoge wenig überzeugend, verbirgt sich doch hinter der Maske des schlichten und vermeintlich ungebildeten (aber dennoch der lateinischen Gelehrtensprache mächtigen) Handwerkers das Wissen und die Gelehrsamkeit des Kusaners selbst.

Den Umstand, dass das cusanische Werk den historischen Epochen nicht eindeutig zugeordnet werden kann, fasst Blumenberg so zusammen: „Nicolaus Cusanus beendet das Mittelalter, indem er konsequent mittelalterlich ist.“⁷⁹² Volkmann-Schluck umschreibt „Die Philosophie im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit“ folgendermaßen: „Nicolaus v. Cues bringt das mittelalterliche Denken dadurch zum Abschluss, dass er aus einem einzigartigen Grundgedanken die wesentlichen Denkmotive des Mittelalters in eine ursprüngliche Einheit

⁷⁸⁹Vgl. die späteren Dialoge, wie z. B. *Dialogus de possess* (1460) mit *Bernhard, Abt Johannes* und dem *Kardinal* (hier nun also Nikolaus selbst in der Rolle, die zuvor der Laie einnahm) oder *Peter von Erkelenz* und dem *Kardinal von St. Peter* in *De apice theoriae* (1464).

⁷⁹⁰Nichtsdestotrotz kehrt Cusanus später wieder zur Form der Abhandlungen zurück. Vgl. insbes. die vorletzten Schriften des Kusaners: *De venatione sapientiae* (1462/1463) und das *Compendium* (1463/ 1464), während die allerletzte Schrift *De apice theorie*, die Nikolaus in seinem Todesjahr 1464 verfasste, wiederum ein Dialog ist.

⁷⁹¹Vgl. z. B. Volkmann-Schluck, S. 2.

⁷⁹²Blumenberg, „Die Kunst der Vermutung“, S. 13-14.

zusammennimmt und dadurch das Ganze der Überlieferung in die neuzeitliche Denkweise hinüberleitet.⁷⁹³ Vielleicht darf er daher zu Recht als „Denker der Epochenschwelle“ bezeichnet werden.⁷⁹⁴

Der Mensch ist das „Maß“ der Dinge⁷⁹⁵ – allerdings nicht das „Maß *aller* Dinge“, verstanden als ein vollkommener Perspektivismus oder als das erkenntnis pessimistische Postulat totaler Subjektivität –, Cusanus vertritt ganz sicher keinen sophistischen Relativismus. Der Mensch als das Maß seiner Verstandesdinge stellt ein verwandeltes Menschenbild dar, welches der *mens humana* als Bild der *mens divina* den Maßstab und alle Voraussetzungen zum Messen und Beurteilen der aus dem Intellekt ausgefalteten Verstandesinhalte zukommen lässt.

Die Bedeutung des „*Homo-mensura*-Satzes“ wird für gewöhnlich am Werk *De beryllo* erläutert, wo Cusanus den Ausspruch des Sophisten Protagoras verteidigt⁷⁹⁶ – hier also ein weiteres Beispiel für eine direkte Rückwendung zur griechischen Antike. Der „*Homo-mensura*-Satz“ hat insofern eine Bedeutung für die in dieser Arbeit untersuchten Werke, als dass die *mens* in *Idiota de mente* etymologisch auf *mensurare* zurückgeführt wird und der menschliche Geist nun den Maßstab für das Messen der Ratio bereitstellt. Des Weiteren war der *mens ipsa* in *De coniecturis* I, c. 4. n. 12 die größte Bedeutung beigebracht worden als der „Geist an sich“, der alles umfasst und durchstreift und außerhalb dessen es nichts geben kann.⁷⁹⁷ In beiden Werken aber war der menschliche Geist nie das Maß *aller* Dinge, sondern immer Bild der göttlichen Unendlichkeit und nur Maßstab für die Inhalte des messenden Verstandes.

Die Wiederentdeckung der Antike allerdings, im Folgenden vorgestellt als Vorbild der platonischen *paideia* für den cusanischen Bildungsbegriff, stellt ein sicheres Kennzeichen neuzeitlichen Denkens dar. Die Bildung als Selbstüberwindung der Ratio – oder „die Geschichte des zu sich selbst heimkehrenden Geistes“,⁷⁹⁸ wie Volkmann-Schluck formuliert – verweist auf das antike Erbe im Werk des Kusaners, bei dem sich u. a. vielfältige Parallelen zum platonischen Höhlengleichnis ziehen lassen.

⁷⁹³ Volkmann-Schluck, S. IX, vgl. auch S. 21.

⁷⁹⁴ Vgl. Lauster, „Unfassbar. Nikolaus von Kues' Philosophie der Substanz“, S. 270 u. 272.

⁷⁹⁵ Vgl. Volkmann-Schluck, S. XIV, S. 81-82 sowie Blumenberg, „Die Kunst der Vermutung“ zum „*Homo-mensura*-Satz“, S. 35-37.

⁷⁹⁶ Vgl. Flasch, „Nikolaus von Kues in seiner Zeit“, S. 74.

⁷⁹⁷ Dies gilt allerdings nur für die Übersetzung von Happ / Koch in der Meiner-Ausgabe von *De coniecturis*. In der Herder-Ausgabe mit der Dupré-Übersetzung befinden sich im lateinischen Text zwei Kommata mehr als in der Meiner-Version, Bezüge werden vom Übersetzer anders hergeleitet, woraus sich in der Dupré-Übersetzung die Existenz einer Außenwelt außerhalb des Geistes ergibt. Vgl. Kap. I.1 der vorliegenden Arbeit, S. 30, Fußnoten 99 u. 100.

⁷⁹⁸ Volkmann-Schluck, „Nikolaus Cusanus“, S. IX.

III. 3 Die Stufen der Erkenntnis bei Platon und Nikolaus von Kues

„Platons *Staat* [...] ist kein politisches Werk, wie die Leute behaupten, die die Bücher nur nach dem Titel beurteilen“, meint Jean-Jacques Rousseau, „es ist die schönste Abhandlung über die Erziehung, die jemals geschrieben wurde“.⁷⁹⁹ – Ein größeres Kompliment kann einer, der so vehement gegen den negativen Einfluss der Gesellschaft auf den Menschen und insbesondere gegen die Unzulänglichkeiten der staatlichen Erziehung protestiert, wohl kaum machen.

„Der in Platons Staatsentwurf entwickelte stufenweise fortschreitende Bildungsgang ist das erste systematisch konstruierte Bildungsprogramm der europäischen Kultur.“⁸⁰⁰ Seine Gedanken zur Bildung entwickelt Platon aber nicht nur in der *Politeia*, sondern auch im siebten Brief und im *Symposion*.⁸⁰¹ In anderen Schriften tauchen die Themen Lernen und Erkenntnisgewinn häufig im Zusammenhang mit der platonischen Kritik an den Sophisten auf. Ferner wird zum Beispiel im Dialog *Menon* die Frage gestellt, ob Tugend lehrbar oder angeboren sei oder durch Übung erworben werden könne (70 a).⁸⁰² Sokrates erklärt, dass sie *per se* nicht lehrbar, aber auch kein „Naturgeschenk“ sei, sondern eine Art Teilhabe am Göttlichen darstelle, die auf Einsicht basiere. Wer das Wesen der Tugend, die Idee des Guten und Schönen, geschaut habe, der strebe, Platon zufolge, auch danach (vgl. 100 a-b).

Lernen wird dabei verstanden als die Wiedererinnerung der Seele an die Reinheit der Ideen, derer der unsterbliche Seelenanteil vor seiner Verkörperlichung teilhaftig war (81 c - d). Als Experten oder Gewährsleute für die Existenz einer unsterblichen Seele, die wiedergeboren wird, vergisst und sich anschließend an das zuvor Geschaute erinnern kann (Anamnesis-Theorie)⁸⁰³, gelten im Dialog *Menon* „die Kundigsten“ (89 e), Priester und Dichter (81 a - b), also Männer und Frauen, „die Bescheid wissen mit den göttlichen Dingen“ (81 a).⁸⁰⁴ Exemplarisch wird die dialektische Methode⁸⁰⁵ an einem Sklaven vorgeführt, der sich, angeleitet

⁷⁹⁹ Rousseau, „Emile oder Über die Erziehung“, S. 13.

⁸⁰⁰ „Paideia“ in: HWPh, Bd. 7, Sp. 37.

⁸⁰¹ Vgl. Jaspers, „Große Denker“, S. 276.

⁸⁰² Im Folgenden werden die Quellenangaben zur platonischen und aristotelischen Primärliteratur als Stephanus-Paginierung im laufenden Text in Klammern wiedergegeben. Alle weiteren Anmerkungen erscheinen als Fußnoten.

⁸⁰³ Vgl. z. B. zur Anamnesis und zur Präexistenz der Seele, Oehler, S. 105.

⁸⁰⁴ Vgl. z. B. auch die Beweise der Unsterblichkeit der Seele im Dialog „Phaidon“, ab 71 c.

⁸⁰⁵ Der platonische Dialektik-Begriff ist dabei nicht identisch mit dem mittelalterlichen Verständnis von Dialektik. Die Dialektik innerhalb der sieben freien Künste des Mittelalters und der beginnenden Neuzeit war lediglich ein Synonym für die (Schul-) Logik. Es handelte sich um die formale Kunst des Disputierens und

durch Sokrates, an die Verdopplung des Flächeninhaltes eines Quadrates „wiedererinnern“ soll (ab 82 b).

Dabei unterscheidet Platon bereits im *Menon* zwischen verschiedenen Formen der Erkenntnis: „*Phrónesis*“⁸⁰⁶ stellt als eine „nützliche“ Form der „Besonnenheit“ mit „vernünftiger Überlegung“, eine Art praktische Lebensklugheit dar, welche Schaden abwenden kann (vgl. 88 b - 89 a). Vom vermeintlichen oder falschen Wissen bzw. „Nichtwissen“ führt der Weg über „*doxa*“, die Meinung, zunächst von den Vermutungen der ungeprüften Meinungen über die wahren, geprüften Meinungen (z. B. 84 b-c) bis zur „*epistéme*“, dem exakten Wissen (vgl. insbes. 85 c - 86 b).

In späteren Werken liegen die Stufen der Erkenntnis detaillierter ausgearbeitet vor. Im siebten Brief ist von vier Erkenntniswegen die Rede und einer fünften Stufe, welche die Voraussetzung für die ersten vier darstellt (342 a - 344 c): „Für jedes Ding gibt es dreierlei“, schreibt Platon, nämlich einen Namen, eine Definition und ein Abbild bzw. einen Sinneseindruck (vgl. 344 b und 342 a-b). Das Vierte ist die Erkenntnis selbst und das Fünfte „das wahrhaft Seiende“, die Idee (342 a-b). Am Beispiel eines Kreises wird deutlich, dass es die Bezeichnung oder den Namen, also das Wort „Kreis“, und eine Definition gibt, die im vorliegenden Fall wohl lautet: „Alle Punkte des Kreisumfangs sind gleich weit vom Kreismittelpunkt entfernt“ (vgl. 342 a-b). Außerdem existiert ein „Paradigma“ oder „Modell“ des Kreises in Gestalt eines sichtbaren und zerstörbaren Abbildes (z. B. ein in den Sand gezeichneter Kreis). Auf die *epistéme*, hier als diskursive Form von Erkenntnis, folgt viertens die Schau des „Wesens des Kreises“ in der Seele (342 c), welche die ersten drei Erkenntnisaspekte umfasst. Das Fünfte stellt keine Seinsweise und keinen Erkenntnisweg im eigentlichen Sinne mehr dar,

Beweisens innerhalb der Scholastik. Für Nikolaus ist „Dialektik“ ein „rationales Durchlaufen der Wissenschaft“ (vgl. *De coniecturis* II, c. 2, n. 84, Z. 1-2). Das platonische Verständnis von Dialektik ist umfassender. Es handelt sich nicht um eine „Hilfswissenschaft“ zur logischen Argumentation und Begründung, sondern um die höchste Form der menschlichen Erkenntnis überhaupt. Sie umfasst zwar sowohl die Kunst der Gesprächs- und Beweisführung als auch den platonischen Weg der Begriffsbestimmungen, dies aber in einem derart elementaren und weitreichenden Sinne, dass dem Dialektiker eine Rückführung der erscheinenden Phänomene und ihrer Bezeichnungen auf die ihnen zugrunde liegenden Ideen möglich wird. Gemeint ist der Weg zur Ideenschau selbst, der sowohl die diskursiven als auch die intellektuellen Fertigkeiten umfasst, also *diánoia* und *nóesis* zugleich meint (vgl. dazu z. B. Oehler, S. 52-53 ff., S. 113; vgl. zur Bedeutung der Dialektik als aufsteigenden Denkbewegung auch Karl Jaspers, „Die großen Philosophen“, S. 278-279). „Wer die Zusammenhänge erfasst, ist ein Dialektiker, der andere nicht“, schreibt Platon in der *Politeia* (537 c). Hier erscheint der Dialektiker als „Synoptiker“ – dem einheitsschauenden, koinzidentalendenker bei Cusanus nicht unähnlich. Er ist für Platon „Ideen- und Prinzipienwissenschaftler“. Den platonischen Dialektikbegriff kannte Nikolaus über die Schriften von Proklos (vgl. hierzu insbes. Beierwaltes, „Proklos“, S. 240 ff.).

⁸⁰⁶Vgl. *Menon*, 88 c sowie 89 a – Die Bedeutung der *phrónesis* als praktische Lebensklugheit wird insbesondere von Aristoteles in der „Nikomachischen Ethik“ weiterentwickelt. Sie taucht bei Platon – häufig übersetzt mit „Vernunft“ oder „Einsicht“ – auch im *Sophistes* auf.

sondern ist die Voraussetzung für die vorhergehenden vier Erkenntnis- und Seinsstufen sowie das letzte Ziel jeder Einsicht überhaupt (343 b-c).

Etwas „ein-sehen“ bedeutet sowohl für Platon als auch für Cusanus einerseits, die partielle Identität einer Sache, also ihre „Ähnlichkeit“ oder „Verwandtschaft“ mit der Einheit zu erkennen, und andererseits als Erkennender selbst eine „Ähnlichkeit“ und „Verwandtschaft“ mit dem Erkenntnisziel zu besitzen (342 d, 344 a) bzw. dem zu Erkennenden ähnlich zu werden.

Die Gedanken zu den Stufen des Wissens im siebten Brief sind mit einer Sprachkritik verbunden. Platon habe, wie er selbst schreibt, keine Schriften verfasst über das, was sich sprachlich nicht mehr ausdrücken lässt (341 c-d). Die letzten Einsichten sind „wegen der Schwäche des sprachlichen Ausdrucks“ nicht angemessen vermittelbar (342 e - 343 a). So liegt die Ideenschau jenseits einer adäquaten Versprachlichung. Ähnliche Gedankengänge und Aussagen zur Unmöglichkeit, die absolute Wahrheit und Vollkommenheit gedanklich und sprachlich zu erfassen, finden sich auch in den Werken des Kusaners.⁸⁰⁷

Ebenfalls werden im siebten Brief zwei Gruppen von Menschen genannt, die entweder noch nicht oder nicht mehr unterrichtet werden. Da ist einmal die kleine Gruppe der „ganz wenigen“, die selbstständig in der Lage sind, Einsichten zu erlangen. Wir dürfen wohl vermuten, dass es sich um (zumindest potentielle, zukünftige) Philosophen handelt.⁸⁰⁸ „Diese [Gruppe, A. d. V.] wäre imstande, auf Grund einer kurzen Anleitung selbst die Sache zu finden“ (341 e). Die andere Gruppe der „meisten“ „im Lernen“ „schlecht beschaffenen“ Menschen besitzt „weder Schulbegabung noch ein gutes Gedächtnis“. Sie sind „unbegabt und gedächtnisschwach“, geprägt von „Neid und Unverstand“ (344 a-c). Diese Menschen werden nicht belehrt, da es bei der Schulung um die „Pflege von Einsicht und Tugend“ geht (345 b). Unterrichtet im „ununterbrochenen Durchdringen“ der ersten vier Erkenntniswege werden folglich nur die „wohlgeschaffenen Menschen“ mit „Begabung und Gedächtnisstärke“. Sie weisen bereits eine Ähnlichkeit, „Verwandtschaft“ oder „Strukturgleichheit“ mit dem Schönen, Guten und Gerechten auf und sollen angeleitet werden, sich diesem auch weiter anzugleichen (342 d - 344a).

⁸⁰⁷ Vgl. Oehler, S. 125: Das *noéin* ist „außerprädikativ“ bzw. „vorprädikativ“. Vgl. auch die vorhergehenden Kapitel I.3 zur Sprachkritik in *De coniecturis* (ab S. 44) und Kapitel II.2 zu *Idiota de mente* (insbes. S. 72-74). Die cusanische Schriftkritik und auch eine gewisse Erkenntniskepsis finden sich vor allem in den frühen Werken. Ab etwa 1450 tritt die Sprachkritik hinter eine zunehmend größere Erkenntniszuversicht zurück.

⁸⁰⁸ Vgl. dazu z. B. auch Blumenberg, „Höhlenausgänge“, S. 246 u. 248: Die Philosophen hätten die platonische Höhle immer schon verlassen. Der Wunsch nach Wissen und Einsicht läge ihrer Natur inne. Der erste Satz der aristotelischen „Metaphysik“ gelte vor allem für sie.

An dieser Stelle werden – neben der Aussage, dass diejenigen, die selbstständig zu Einsichten gelangen können, dies auch eigenverantwortlich tun sollen – zwei Auswahlkriterien für die zu Unterrichtenden gegeben: das Gedächtnis und die Bereitschaft zur moralischen Vervollkommnung. Diejenigen erhalten keine Belehrung, die aufgrund ihrer mangelnden sittlichen Einstellung, sich dem Guten zuzuwenden, nicht tugendhafter und moralisch „besser“ werden wollen, sowie diejenigen, welche die vermittelten Inhalte aufgrund ihrer intellektuellen Schwäche sofort wieder vergessen.

Auf die zentrale Rolle des Gedächtnisses geht Platon im siebten Brief nicht näher ein. Er erläutert sie unter anderem in den Dialogen *Phaidros* (ab 274 c) und *Theaitetos* (191 c-d), wo er die Erinnerung als das Einprägen von Vorstellungen am Beispiel eines Wachsblockes erklärt. In beiden Werken wird sowohl die große Bedeutung der Ähnlichkeiten bei der Aneignung von Wissen behandelt als auch auf die Gefahr der Verwechslung des Ähnlichen mit dem Gleichen hingewiesen.⁸⁰⁹ Im *Phaidros* wird außerdem die Erziehung als „Seelenbildung“ (241 c) und „Seelenführung“ (271 c) vorgestellt. Sie setzt eine Art „Seelenkunde“ voraus, welche ihrerseits eines Wissens von der Einheit und Ganzheit bedarf (vgl. 270 c-d). Diesen Dialog besaß Cusanus, und er wurde von ihm mit zahlreichen Randbemerkungen versehen.⁸¹⁰

Aristoteles hingegen ordnet der Erinnerung eine eigene Stufe im Prozess des Wissenserwerbes zu.⁸¹¹ Die fünf Stufen des Wissens, die er am Anfang seiner Metaphysik (980 a - 982 b)

⁸⁰⁹ Z. B. im *Phaidros* ab 260 b (zur Verwechslung).

⁸¹⁰ Vgl. Gestrinch, S. 33.

⁸¹¹ Um diesen Zusammenhang legitimerweise herzustellen, wird die cusanische These aus *Idiota de mente* zugrunde gelegt, dass die Unterschiede zwischen den aristotelischen Aussagen und der platonischen Position nicht unüberwindbar seien, etwas, das man natürlich nicht annehmen muss, sondern auch berechtigterweise bezweifeln darf, schließlich liegt das *eidos*, das Wesen der Dinge, bei Aristoteles in den Phänomenen selbst und nicht in einer jenseitigen Ideenwelt, was zu einer anderen Einstellung zu den Erscheinungen, zur Forschung und zum Erwerb von neuen Erkenntnissen über die Welt führt. Diese Interpretation der aristotelischen Metaphysik wäre dann nicht vereinbar mit der platonischen. Vgl. dazu z. B. das „Sein“ bei Platon als Gattungsbegriff und *megista genos* (Oehler, S. 136) im Gegensatz zu Aristoteles' „Sein“ als Kopula mit der sprachlichen Funktion auf Seiendes zu verweisen. „Sein“ ist für Aristoteles keine Gattung und kein Existenzbegriff (ebd., S. 138-139, 230 u. 232). Vgl. des Weiteren bei Oehler die zwei Denkweisen und Wahrheitsbegriffe bei Aristoteles (doppelter Bezug: Sein und Denken; der noetische und der dianoetische Wahrheitsbegriff; ebd., S. 170-172, 216 u. 248). Vgl. außerdem die „doppelte Wahrheit“ von Philosophie und Theologie bzw. von Metaphysik und Religion einerseits und empirisch betriebener Medizin andererseits, wie sie an der „Schule von Padua“ im Mittelalter gelehrt wurde (s. Blumenberg, „Höhlenausgänge“, S. 251-253): Cusanus entschied sich gegen den Nominalismus, wie er in Heidelberg vermittelt wurde, und für Padua, wo man den „Averroismus“ vertrat. Dieser versuchte die Offenbarungsreligionen (zunächst die islamische, dann die christliche) in Einklang zu bringen mit antiken, metaphysischen Wahrheitsansprüchen. Averroes verwendete dazu einerseits die aristotelische Unterscheidung von theoretischem und praktischem Wissen in der „Nikomachischen Ethik“ und das Konzept des „unbewegten Bewegers“ andererseits, um die „zwei Wahrheiten“ zusammenzubringen (ebd.).

beschreibt, lauten: sinnliche Wahrnehmung, Erinnerung, Erfahrung, Wissen und Weisheit (*nous*).⁸¹² Beim Sich-Erinnern wird die Vielfalt der Sinnesdaten im Gedächtnis zu einer Erinnerung zusammengefasst. Aus den zahlreichen Erinnerungen entsteht dann wiederum eine Erfahrung. Es handelt sich beim Erinnern, nach Aristoteles, also um eine synthetische Leistung, quasi einem „Bündelungsprozess“, bei dem verschiedene Wahrnehmungsinhalte vom Verstand geordnet und miteinander verknüpft werden. Aus der Flut der alltäglichen Wahrnehmungen wird folglich etwas *fest*-gestellt, *ver-ein*-heitlicht und an andere Erlebnisse und Erfahrungen angeglichen, indem eine gewisse „Strukturgleichheit“ des Erinnerten im Gedächtnis hergestellt wird.

Obwohl sich bei Aristoteles Wahrnehmung, Erinnerung und Erfahrung auf „das Konkrete“ und bei Platon auf „das Sensible“ beziehen und sich erst Kunst, Wissen und Weisheit mit dem „Allgemeinen“ bei Aristoteles bzw. dem „Intelligiblen“ bei Platon beschäftigen, zeigen sich bereits auf den ersten drei Stufen des Wissens bei Aristoteles die drei wichtigsten gemeinsamen „Perspektivenwechsel“ der aufsteigenden Erkenntnis: von der Bewegung der mannigfaltigen Erscheinungen zur Ruhe (etwas „*fest*-stellen“), von der Vielheit des Wahrgenommenen zur Einheit (etwas „*ver-ein*-heitlichen“) und von der Andersheit des Sensiblen und dem Besonderen zur Gleichheit des Allgemeinen und Intelligiblen (etwas „*an-gleich*-en“). Letztendlich sind auch Definitionen nur für das Allgemeine, das Unwandelbare und die Gattungen möglich, deren charakteristische Merkmale miteinander identisch sind.⁸¹³ Alles, was einem steten Wandel unterliegt, nicht mit sich selbst gleich bleibt und einzigartig bzw. singular ist, kann nicht definiert werden.

Im vorhergehenden Kapitel war bereits auf die große Bedeutung des Aspekts der Gleichheit hingewiesen worden. Ergänzt man nun die obigen Aussagen aus Platons siebtem Brief zur Ähnlichkeit der zu Unterrichtenden und der erkannten Inhalte mit dem letzten Ziel jeder Erkenntnis und die obigen Gedankengänge aus der aristotelischen Metaphysik, so erscheinen drei Hinsichten der Idee „Gleichheit“ als dem Prinzipiat der absoluten Einheit⁸¹⁴ für das Lehren und Lernen:

⁸¹²Der Weise, der sich mit Metaphysik bzw. mit der „ersten Philosophie“ beschäftigt, kennt die Ursachen und Prinzipien sowie die Zusammenhänge von Wirkungsgefügen und ihre Voraussetzungen, und er kann all dies auch lehren (Aristoteles *Metaphysik*, 981 a - 982 b).

⁸¹³Vgl. zur Definition Oehler: Vom Einfachen gibt es keine Definition. Es bedarf des Zusammengesetzten und der Ähnlichkeiten (S. 38), und das Wesen ist Gegenstand der Definition sowie das Allgemeine und das Notwendige (ebd., S. 227-228).

⁸¹⁴Zugrunde gelegt wird insbesondere in den früheren Werken des Kusaners der „klassische Trinitätsbegriff“ von Einheit (Gott), Gleichheit (Heiliger Geist) und Verknüpfung (Jesus Christus). In späteren

1. Das höchste zu erstrebende Ziel jeder Erkenntnis ist die Gleichheit, welche natürlich ebenfalls Einheit und Vollkommenheit, Güte, Wahrheit, Schönheit usw. ist.
2. Für den Weg der Angleichung gilt das Vermittlungsprinzip des Gleichen durch das Gleiche, welches besagt, dass Unterrichtsinhalte, -mittel und -methoden eine Strukturgleichheit mit dem Ziel aufweisen müssen, um den Grad der Einheit zu befördern und den Prozess der Ähnlichwerdung vorantreiben zu können.
3. Nach dem Prinzip der Gleichheit und auf eine dem Gleichen ähnliche Weise werden ausschließlich diejenigen Menschen unterrichtet, die bereits etwas vom dem in sich tragen, das sie anstreben. Nur wer schon etwas Gutes und Schönes in sich hat, kann der Idee des Guten und Schönen ähnlich werden.

In letzter Instanz aber sind auch diese Hinsichtenunterscheidungen nur vorläufig. Schlussendlich koinzidieren das Erkenntnisziel, der sich rückwendende Geist und seine Inhalte – ohne dass dabei die Vermittlungswege der Erkenntnis verloren gingen. Der Weg der Annäherung an die Gleichheit ist zwar zunächst in Stufen gegliedert, letztendlich aber werden Ziel, Lernender und Inhalt als eines erkannt. Alle diese Aspekte unterliegen dem einen Grundsatz der Gleichheit, und je höher der Grad der Einheit oder Identität ist, desto näher reicht der Geist an das Eine selbst heran. Dieser Prozess vollzieht sich bei Cusanus auf der Ebene der Vernunft, die über einen höheren Grad an Einheit verfügt als die Verstandesseele. Dabei bleiben alle Stufen der Erkenntnis und Vermittlungswege erhalten. Vor dem Einheitshorizont sind die einzelnen diskursiv bestimmbareren Bildungsziele für die Ratio allerdings nicht mehr fassbar. Sie lösen sich für den Verstand in der Gleichheit des Intellekts auf.

Aus alledem darf allerdings nicht geschlossen werden, dass jedes Wissen für jeden Menschen in gleichem Maße geeignet wäre. Die Menschen befinden sich auf unterschiedlichen Entwicklungsstufen und sind unterschiedlich begabt. Nicht jedes Wissen ist für jeden zu einem bestimmten Zeitpunkt gut, da die „menschlichen Geister“ zwar generell strukturgleich, aber tatsächlich nicht identisch, im Sinne von „exakt gleich beschaffen“ und „gleichermaßen weit entwickelt“, sind. Für den Unterweisenden ergibt sich daraus die zentrale Frage: „Wen lehre ich welche Inhalte zu welchem Zeitpunkt so, dass es seine Entwicklung hinsichtlich eines höheren Grades an Einheit, Gleichheit und Identität befördert?“ Um diese Frage beantworten zu können, muss der Lehrende den geistigen Entwicklungsstand, also quasi den „Reife-

Werken wie z. B. *De li non-aliud* rückt dieser Gottesbegriff im Rahmen der negativen Theologie in den Hintergrund.

grad“ der Seele des Lernenden erkannt haben, weil die Teilhabe an der Wahrheit in Andersheit, wie sie im Werk *De coniecturis* beschrieben wurde, graduell abgestuft ist.

Wie Cusanus in *Idiota de sapientia* vergleicht auch Platon die Erziehung und Bildung mit der Ernährung und mit dem Samen, der nur gedeihen kann, wenn er auf fruchtbaren Boden fällt.⁸¹⁵ Die Macht, die Platon der Erziehung zuschreibt, kann durch einen schlechten Erzieher – das ist natürlich der Sophist – selbst die „edelsten Seelen“ verderben (*Politeia*, 491 d - 493 c). Dies zu verhindern und bereits im Kindesalter mit der „Erziehung und Ausbildung des Geistes“ zu beginnen, ist für Platon Aufgabe des Staates (497 e - 498 c). Dieses Erziehungssystem ist in drei „Bildungsstufen“ gemäß der drei Seelenteile gegliedert (vgl. z. B. 504 a), deren höchste Stufe zur Ausübung staatlicher Herrschaft qualifizieren soll (503 d). Auf der letzten, nicht mehr durch Lehrer vermittelbaren Ebene der Selbstbildung des Philosophenherrschers ist „die Idee des Guten der höchste Lerngegenstand“ (505 a). Wahrheit und Vollkommenheit stellen das Maß bereit, an dem alles gemessen wird, denn „nichts Unvollkommenes kann für etwas Maßstab sein“ (504 c). So erklärt auch Cusanus das „*mensurare*“, das Messen und Urteilen des menschlichen Geistes, als eine Fähigkeit, die ein absolutes Maß als Bedingung ihrer Möglichkeit voraussetzt.⁸¹⁶

In der *Politeia* veranschaulicht Platon die fünf Stufen der Erkenntnis. Die Vermittlung des Unterschiedes „zwischen Bildung und Unbildung“ erfolgt „gleichnishaft“ (514 a). Das Liniengleichnis (ab 509 d) umfasst die ersten vier Stufen, die gelehrt werden können – das Sonnengleichnis (ab 508 a) stellt die Idee des Guten symbolisch vor (z. B. 508 e - 509 b). Die letzte Einsicht in das höchste Gute und Schöne selbst ist diskursiv und insbesondere in Textform nicht mehr vermittelbar. Nur die Prinzipien der Erkenntnis und der Weg zur Ideenschau sind lehrbar. Da Letztere nicht von außen bewirkt werden kann und sicherlich nicht erzwingbar ist, wird sie im besten Falle im persönlichen Gespräch behandelt und durch Bilder angedeutet.

Den ersten vier Stufen der Erkenntnis in der *Politeia* entsprechen vier Seinsformen (hier mit Bezug auf das Liniengleichnis). Sie lauten:

1. die unsicheren Vermutungen und die ungeprüften Meinungen im Bereich der Schatten, welche lediglich auf Wahrscheinlichkeiten beruhen (509 d - 510 a)

⁸¹⁵ Vgl. in den vorhergehenden Kapiteln, S. 65, 102-103 u. 136.

⁸¹⁶ Vgl. zum absoluten Maß und Maßstab-Sein insbes. S. 99-100, 108, 115 u. 164 dieser Arbeit.

2. Glauben als das Innehaben richtiger, geprüfter Meinungen im Bereich des Sensiblen, ein „Für-Wahr-Halten“ bewährter Erfahrungen, welche sich noch auf sinnliche Weltinhalte beziehen (510 b-e)

3. das Nachdenken (*diánoia*) im Bereich des Intelligiblen und die weiterreichenden Erkenntnisse der Mathematik, welche „der denkende Geist selbst mit der Kraft der Dialektik“ erfasst, „ohne irgendwo das Sichtbare zu Hilfe zu nehmen“ (511 b-c, e), sowie

4. die Einsicht in die Ideen bzw. die reine Erkenntnis des Geistes (*nóesis*).

Danach folgt die intuitive Schau des Einen, Guten und Schönen im Sonnengleichnis (508 a - 509 b), welche selbst keine Seins- oder Erkenntnisstufe im eigentlichen Sinne mehr darstellt.⁸¹⁷

Auch bei Nikolaus von Kues gibt es vier *unitates* oder *regiones*, auf deren Ebenen sich Einsichten vollziehen, und den alles umfassenden Horizont einer *unitas absoluta*, welche selbst keine Erkenntnisstufe mehr ist, sondern die Voraussetzung für die ersten vier Erkenntniswege. Wie in den vorhergehenden Kapiteln bereits erläutert,⁸¹⁸ sind dies

1. der sinnliche Bereich der „dunklen“ und „konfusen“ Wahrnehmungen (*sensus*)

2. die Ratio bzw. die diskursiv operierende Verstandesseele (*anima*). Die Begriffsbildung und die mathematischen Einsichten z. B. der Geometrie gehören zu dieser Erkenntnisstufe.

3. der menschliche Geist oder die Vernunft (*intellectus*) und schließlich

4. die *mens divina* oder Gott (*deus*), das „Urbild“ für die *mens humana*.

In *De coniecturis* folgt darüber hinaus noch die alles umfassende *mens ipsa*, der „Geist an sich“, der die Voraussetzung und die Bedingung der Möglichkeit für alles nach ihm bzw. aus ihm Folgende darstellt.⁸¹⁹

So zeigen sich zwischen den Erkenntnisstufen von Nikolaus und Platon auffällige Gemeinsamkeiten. Die wichtigsten und offensichtlichsten Bildungs- und Erziehungsziele beider Denker liegen wohl in der Abkehr der Seele von den sinnlichen Wahrnehmungsgegenständen und in der Rückwendung des Geistes zur Vernunft bzw. in der Selbstbetrachtung der *mens* beim Vollzug der stufenartig gegliederten Aufstiegsbewegung zurück zu ihrem Ursprung. Den Ausgangspunkt der Aufstiegsbewegung bei der Wendung vom Sensiblen zum Intelligiblen kennzeichnet die Verhaftung in der Sinnlichkeit, gefolgt von mehreren Erkenntniswei-

⁸¹⁷Für Neuplatoniker mag im Erreichen der fünften Stufe ein „Erleuchtungszustand“ liegen, für Mystiker vielleicht eine „*unio mystica*“. Bei Cusanus wird dieser Zustand eventuell angedeutet durch das „Berühren des Unberührbaren auf unberührbare Weise“ (*atingere*), wie es in *De coniecturis* vorgestellt wird (s. Kap. I).

⁸¹⁸Vgl. Kapitel I.1-3 der vorliegenden Arbeit zu *De coniecturis*, insbes. S. 37-42.

⁸¹⁹Zur Bedeutung der *mens ipsa* in *De coniecturis* siehe Kap. I.1, ab S. 17. Vgl. Mojsisch, S. 476 ff.

sen, die dem Verstand zugeschrieben werden. Dazu gehören bei Cusanus die Einbildungs- oder Vorstellungskraft (*phantasia*), das Unterscheidungsvermögen (*discretio; vis discretiva*), die Begriffsbildung bzw. die sprachlichen Bestimmungen (*notiones, vocabuli*), mathematische Kenntnisse und Fertigkeiten, wie auch das Vergleichen, Schließen, Messen, Urteilen, Bewerten usw. Darauf folgt die umfassendere Stufe des menschlichen Geistes, der seine Inhalte vor dem Einheitshorizont betrachtet und auch sich selbst reflektiert. Dies entspricht weitestgehend dem Verständnis bzw. der Unterscheidung von *diánoia* und *nóesis* bei Platon.⁸²⁰

Die oben aufgeführten Gemeinsamkeiten zwischen Platon und Cusanus mögen insofern überraschen, als dass Nikolaus die *Politeia*, das *Symposion* oder gar den siebten Brief nicht selbst gelesen hat. „Seit dem 12. Jahrhundert kannte man den Timäus, einen Teil des Parmenides, dann den Phaidon und den Menon. Erst im 15. Jahrhundert wurden der Staat und alle übrigen Dialoge bekannt“.⁸²¹ Da das Höhlengleichnis jedoch durch mehrere Kommentatoren überliefert ist, besaß man auch im Mittelalter allgemein Kenntnis davon. In der arabischsprachigen Welt, auf die Cusanus natürlich keinen Zugriff hatte, existierten im 9. Jahrhundert bereits Übersetzungen der *Politeia*, der *Nomoi*, des *Timaios* und des *Sophistes*. Wesentliche platonische Gedankengänge finden sich allerdings auch bei Dionysios Areopagita und Proklos, mit deren Schriften sich Nikolaus intensiv beschäftigte. Aber auch von Averroes, der die wichtigsten Werke der höchsten scholastischen Autorität Aristoteles seit dem ausklingenden 12. Jahrhundert überliefert hatte, existiert ein Kommentar zum platonischen Höhlengleichnis.⁸²²

⁸²⁰ Vgl. Oehler: Der *diánoia* entspricht das diskursive Denken (S. 72, 116 u. 165), ein Hin und Her im Überlegen und Nachdenken (S. 88, 202), dessen Haupttätigkeit das Urteilen ist (S. 29 u. 112), welches seinerseits dem Primat der zweiwertigen Logik unterliegt (S. 1-2 u. 178), die bejaht oder verneint (S. 88), sodass es wahre und falsche Urteile geben kann. Der *logos* bestimmt die *diánoia* (S. 87 u. 89). Die „Doppelfunktion“ der *diánoia* besteht in der aufsteigenden, synthetischen, verknüpfenden und in der absteigenden, dihairetischen, trennenden Bewegung (S. 52, 72, 89, 114, 117, 151, 179 u. 249). Des Weiteren fallen die Bezeichnungen und das mathematische Denken in den Bereich der *diánoia* (S. 73, 88 u. 115). Sie wird verstanden als das Gespräch der Seele mit sich selbst, als ein innerer Dialog (S. 103). – Bei der *nóesis* hingegen als dem unteilbaren Denken (Oehler, S. 30), das mit seinen Inhalten eins ist (S. 246), handelt es sich um ein Ideendenken, das frei ist von sinnlicher Erfahrung (S. 88). Subjekt und Objekt der Erkenntnis fallen in der *nóesis* zusammen (S. 107). Die intuitive, koinzidentale Zusammenschau der *nóesis* stellt dabei für Oehler keine *unio mystica* dar (S. 114 – in *De anima* erscheint die *nóesis* allerdings als Erleuchtungszustand). Es handelt sich jedenfalls um ein Wissen vom Wissen (S. 107), um ein Bewusstsein des Bewusstseins (S. 2) sowie um die Erkenntnis von der Erkenntnis (S. 1) bzw. um die sich selbst einsehende Einsicht (S. 194 u. 205).

⁸²¹ Jaspers, „Die großen Philosophen“, S. 316-317.

⁸²² Vgl. Blumenberg, „Höhlenausgänge“, S. 243 u. 245; vgl. auch ebd., S. 251-253: An der Universität von Padua, wo Nikolaus studierte, wurde „das ideenpolitische Kernstück des Averroismus, die Lehre von der doppelten Wahrheit“ unterrichtet (ebd., S. 253) – Cusanus selbst besaß aristotelische Schriften zur Politik, Ethik und Wirtschaft und den platonischen Dialog *Phaidros* (vgl. Gestrich, S. 33). Insbesondere über Proklos könnten Cusanus alle Gleichnisse der *Politeia*, der Stufenweg im *Symposion*, die *megista genae* im *Sophistes*, die erste (wohl auch die zweite) Hypothese aus dem *Parmenides* und eventuell sogar die Inhalte des siebten

Unterschiede zwischen Platon und Cusanus zeigen sich hingegen im Bereich der Erziehung zum tugendhaften Leben, das von Platon stärker betont und in den Vordergrund gerückt wird. Dies bedeutet aber keinesfalls, dass dem Werk des Kusaners der Aspekt der Sittlichkeit fehlt. Tugend ist für Nikolaus Teilhabe an der Gleichheit, wie er im letzten Kapitel von *De coniecturis* II zur „Selbsterkenntnis“ erklärt. In der Gleichheit, welche die Einheit von Sein und Lieben darstellt – eine Variante des cusanischen Trinitätsbegriffes von Einheit, Gleichheit und Verknüpfung –, liegt für ihn „alle sittliche Kraft eingefaltet“.⁸²³ Dass Cusanus Tugend für die Teilhabe an der Gleichheit hält und mit der Selbsterkenntnis zusammenbringt, stellt – trotz des christlichen Trinitätsbegriffes – einen zutiefst platonischen Gedankengang dar.

Insbesondere die Staatsführung bzw. die Ausbildung der Philosophen zu Führern des Gemeinwesens ist ein Thema, das Nikolaus kaum entwickelt.⁸²⁴ Dies mag erstaunen, weil doch Cusanus selbst nicht nur als Legat, sondern insbesondere als regierender Fürst politisch tätig war. Dennoch stellt er in seinen Schriften kein politisches Konzept vor. Die Autorität der Kirche scheint ihm als Institution, die das Gemeinwesen lenkt und leitet, zu genügen. Vielleicht hielt Cusanus den platonischen Idealstaat mit seinen drei Ständen in der christlichen Kirchenhierarchie auch schon für verwirklicht. Dann wäre Nikolaus selbst ein „Philosophenherrscher“ nach platonischem Vorbild gewesen.⁸²⁵ Außerhalb der *Concordantia catholica* und *De pace fidei* jedenfalls gibt es bei Cusanus keine politische Philosophie. Und auch in diesen Werken dienen Philosophie und Politik eher der Verbreitung des christlichen Glaubens, als dass sie Selbstzweck wären – was nicht bedeutet, dass die Philosophie für Cusanus „Dienstmagd“ des rechten Glaubens wäre. Dazu betreibt er seine theologisch-philosophischen Spekulationen viel zu ernsthaft.⁸²⁶

Briefes bekannt gewesen sein. Vgl. hierzu z. B. Beierwaltes, „Proklos“, S. 333 ff. zum platonischen Sonnengleichnis, das von Proklos übermittelt wurde.

⁸²³ Vgl. *De coniecturis* II, c. 17, n. 183.

⁸²⁴ Werner Jaeger betont in seinem Werk „Paideia. Die Formung des griechischen Menschen“ die Erziehung zur Teilhabe am Gemeinleben in Platons „Staat“ derart, dass es den Eindruck erweckt, als gäbe es neben der politischen Erziehung in der platonischen *Politeia* keine alternativen Erziehungs- und Bildungskonzepte im antiken Griechenland, wie z. B. die individuelle und praktisch bzw. pragmatische Erziehung zur „Lebenstüchtigkeit“ u. a. durch die Sophisten oder auch die „spartanische Kollektiverziehung“ (vgl. „Paideia“ in: HWPh., Bd. 7, Sp. 37-39). Klaus Disselbeck unterscheidet z. B. zwischen der antiken aristokratischen Bildung („Kalokagathie“), der platonisch-bürgerlichen Bildung („Paideia“) und der pragmatisch-individuellen Bildung („Sophistik“) im Griechenland jener Zeit (vgl. ders., „Sokrates als Vorbild“, S. 5).

⁸²⁵ Vgl. z. B. Meuthen, „Profil einer geschichtlichen Persönlichkeit“, S. 15, 17, 18 und insbes. S. 21.

⁸²⁶ Eines der cusanischen Hauptwerke ist z. B. die „Jagd nach Weisheit“, etwas, das charakteristisch ist für den Philosophen, den „Freund der Weisheit“. Weisheit oder *nóesis* vollzieht sich vor dem Einheitshorizont des Intellektes. Dies ist für Cusanus die unverzichtbare Vorstufe zum rechten Glauben und so elementar und anspruchsvoll, dass es nicht angemessen wäre, von einer dienenden Funktion zu sprechen.

Eine Erziehung zum Staatsbürger also, wie sie von Platon gemäß der Erfordernisse der drei Stände stufenartig aufsteigend vorgestellt wird – als die Zügelung der Begierden im ersten Stand, als die Entwicklung von Mut und Tapferkeit im zweiten Stand und als die Erziehung zu Wissenschaftlichkeit und Weisheit für die zukünftigen „Philosophenkönige“⁸²⁷ –, fehlt bei Cusanus gänzlich. Bildung ist für Nikolaus immer Geistesbildung im Rahmen philosophisch-theologischer Spekulationen und in erster Linie keine politische Bildung. So erhebt Cusanus auch nicht den Anspruch an die Philosophen, Verantwortung für die Gemeinschaft zu übernehmen oder sich als Lehrer aktiv für die Geistesentwicklung anderer Menschen zu engagieren.

Folglich findet bei Nikolaus auch keine Selektion der Lernenden durch die Philosophen statt, die vergleichbar wäre mit der Auswahl der „Gold-Silber-Kinder für den ersten und zweiten Stand“,⁸²⁸ wie es Platon in der *Politeia* darlegt. Diese Kinder werden ausgesucht im Hinblick auf ihre Eigenschaften und insbesondere hinsichtlich der Beschaffenheit ihrer Seele, um sie auf ihre zukünftigen Funktionen im Idealstaat vorbereiten zu können.

Darüber hinaus fehlt bei Nikolaus eine Erziehung zum ästhetischen Empfinden, wie sie von Platon im *Symposion* vorgestellt wird. Nichtsdestotrotz gibt es bei Cusanus einen Kunstbegriff, denn als Bild des göttlichen Geistes besitzt der Mensch schöpferische Kräfte, welche er im Rahmen der Annäherung an sein Urbild entwickelt, um dem göttlichen Geist ähnlich zu werden.⁸²⁹ Kunst bei Cusanus wird dabei einerseits als Handwerkskunst verstanden, wie die Ausführungen des Löffelschnitzers zeigen, und andererseits veranschaulichen Kunstwerke die cusanischen Inhalte. Das Gemälde des allsehenden Blickes in *De visione dei* zum Beispiel stellt die Koinzidenz des Sehens Gottes und des Gesehen-Werdens dar.⁸³⁰ Allerdings widmet Cusanus der Schönheit kein eigenes Werk. Wenn dieses Thema eher vereinzelt und am Rande behandelt wird, steht es entweder im Zusammenhang mit der Mathematik und den

⁸²⁷Vgl. zu den Philosophen als Könige und Herrscher im Staat z. B. *Politeia*, 473 d, 487 a, 499 b, 501 d - 502 a, 540 d u. 543 a.

⁸²⁸Vgl. zu den Eisen-/Kupfer-, Silber- und Goldkindern *Politeia*, 415 a-c und zur Prüfung der Kinder und der Auslese i. A. *Politeia*, 413 c-d und 415 b-c, aber auch 537 b-d.

⁸²⁹Vgl. z. B. die *ars creatrix* oder die *ars creativa* in *Idiota de mente*, c. 13, n. 147-149, wo das Verhältnis der unendlichen, absoluten Schöpfungskunst zu den menschlichen Geisteskräften als Bild der göttlichen bestimmt wird. Siehe auch Kapitel II der vorliegenden Arbeit.

⁸³⁰Vgl. *De visione dei*, Widmung, S. 54-55 – Gemeint scheint unter anderem oder insbesondere das Selbstbildnis von Rogier van der Weyden aus dem Rathaus von Brüssel zu sein (ebd., S. 54).

Proportionen oder in einer quasi „platonischen Reihung“ als Aufzählung zusammen mit dem Guten, der Wahrheit, der Vollkommenheit usw.⁸³¹

Im *Symposion* erklärt Platon, dass dem Unvollkommenen der Wunsch und das Streben nach Vollkommenheit inne liege. Letztere ist ein unteilbar Ganzes und unsterblich (191 d). Aus der Erfahrung des eigenen Mangels vollzieht sich der Aufstieg des Eros. Er strebt aus Bedürftigkeit nach dem, was er nicht besitzt, und das ist insbesondere die Schönheit (ab 199 d, ab 200 b und ab 201 a). Gleichnishaft wird dies auch im Mythos von den Kugelmenschen dargestellt, den Aristophanes (ab 189 d) erzählt. Als Ganze – ihre Kugelgestalt symbolisiert Vollkommenheit – provozieren und versuchen sie die Götter aus Übermut, was einen Aufstieg darstellt. Zur Strafe werden die Kugelmenschen gewaltsam geteilt. In der Vereinzelung bestehen ihre Schwächung und der Abstieg. Das Ringen um Wiedervereinigung kennzeichnet ihr nachfolgendes Bemühen, die aufsteigende Ganzheit, Einung und Macht wiederzuerlangen (190 d - 191 a). Sowohl Platon als auch Cusanus verstehen Teilung, Trennung und Individualität als absteigende Einschränkung und als einen Zustand des Mangels.⁸³²

In der Diotima-Rede des *Symposions* (210 a - 212) wird der stufenartig gegliederte Aufstieg beschrieben – von der Wahrnehmung eines einzelnen schönen Körpers zur Schönheit in allen Körpern, von der Liebe zu einer einzelnen Seele zur Allgemeinheit des Schönen in allen Seelen und von dort schließlich zum „Meer des Schönen“ der Ideenerkenntnis. Empathie, Wertschätzung und die Fürsorge des Liebenden für den Geliebten bewirken die Hinwendung des Eros zur Einsicht in die Schönheit der Seele (ab 210 b). Für Platon ist dabei der Liebende „göttlicher“ als der Geliebte, weil im Liebenden der Gott anwesend ist. Auch bei Cusanus ist der Weg des Liebens und Verbindens (also der Koinzidenz) ein Aufstieg mit dem Ziel, die menschliche Natur zu vervollkommen.⁸³³ In der Diotima-Rede wird dabei die Bedeutung des

⁸³¹ Vgl. z. B. *Idiota de mente*, c. 6, n. 94, Z. 13-14 zur cusanischen Mutmaßung, dass „das erste Urbild der Dinge im Geist des Schöpfers die Zahl ist“ und die „Ergötlichkeit und Schönheit (*delectatio et pulchritudo*), die allen Dingen innewohnt“, „auf der Proportion beruht“ (siehe ebenso *De beryllo*, c. 7, n. 8, Z. 20-21). Vgl. auch *De docta ignorantia* II, c. 13, n. 175, Z. 1-3 zur Schönheit der göttlichen Schöpfung (ebenfalls in *Triologus de possessis*, n. 10, ab Z. 10) oder *Idiota de sapientia* I, n. 14, Z. 4-6 zur „ewigen Weisheit“ als „die Schönheit in allem Schönen“. Häufiger erwähnt wird die Schönheit in *De venatione sapientiae*: Sie taucht auf im Zusammenhang mit der Schönheit der Welt (n. 10), dem Schönen und Guten am Beispiel des Winkels in der Geometrie, als Annäherung an Gott bzw. als Gleichförmigkeit mit der göttlichen Schöpfung (n. 18) und in einer Reihung *bonitas, magnitudo, veritas, pulchritudo, sapientia, perfectio, claritas et sufficientia* (ebd., n. 43, Z. 5-6; n. 46, Z. 4-5; n. 49, Z. 16; n. 65, Z. 10-11 und Z. 15-17; n. 104, Z. 16-18) sowie als die absolute Schönheit im Zusammenhang mit Ordnung, Ruhe und Frieden (n. 90).

⁸³² Vgl. z. B. *De coniecturis* II, c. 17, n. 171. Siehe auch Kap. III. 2 der vorliegenden Arbeit zum Thema der Individualität bei Cusanus.

⁸³³ Vgl. z. B. *De coniecturis* II, c. 17, n. 177-178.

geordneten Durchlaufens dieses Stufenweges zur Weisheit in der richtigen Weise und Reihenfolge betont (210).

Wer aber strebt nach dieser Weisheit? – Weder die Götter tun dies, denn sie sind bereits allwissend, noch die gänzlich Unwissenden. Beide interessieren sich nicht für den Erwerb von Weisheit – wie das Höhlengleichnis für Letztere eindrücklich zeigt.⁸³⁴ Nach ihr streben nur „die Mittleren“, die an beiden Prinzipien teilhaben. Dabei ist für den cusanischen Philosophen die absolute Wahrheit in diesem Leben nicht erreichbar. Die *venatio sapientiae* kann immer nur als eine Annäherung an die Vollkommenheit verstanden werden. Der platonische Philosoph, als Freund der Weisheit, strebt nach ihr, und gleichzeitig vermittelt er zwischen den Menschen und den Göttern, den irdischen Dingen, welche Mangel erleiden, und dem Vollkommenen sowie dem Göttlich-Unsterblichen der Ideen. Im *Symposion* ist „Eros“ der Mittler bzw. ein Mittleres zwischen gut und schlecht, hässlich und schön, sterblich und unsterblich (ab 202 d), zwischen Wissen und Unwissenheit (ab 204 b).

Bei Nikolaus ist Jesus Christus als Mensch gewordener Sohn Gottes eine der Verknüpfungen zwischen dem Irdisch-Sterblichen und der *mens divina et aeterna*. In ihm verbindet sich das Unendliche mit dem Endlichen. Insbesondere in *De docta ignorantia* III entwickelt Cusanus eine Christologie. An anderer Stelle – u. a. in *De coniecturis* II – bezeichnet er Engel als Mittler und Verbindung zwischen den Menschen und Gott, Gedankengänge, die er zumindest in Teilen von Dionysios Areopagita übernommen hat. An gleicher Stelle hebt der Kusaner ebenso die Bedeutung der Liebe als Verknüpfung,⁸³⁵ auch im Hinblick auf die Selbsterkenntnis hervor.⁸³⁶ Dies geschieht bei Nikolaus – natürlich im Gegensatz zu Platon – im Rahmen der christlichen Dreifaltigkeitslehre.

⁸³⁴Vgl. dazu auch Blumenberg, „Höhlenausgänge“, S. 145-147: Nicht alle sind belehrbar, weil nicht alle Menschen lernwillig sind.

⁸³⁵Im Zusammenhang mit der politischen Philosophie in Laozis *Daodejing* wird bisweilen von „acting the return“ gesprochen (vgl. z. B. Lao-Tse, „Tao Te King“, *Zhang* XVI, XXXIV, XXXVII, LII, LXIV; siehe auch Wagner, S. 171, 215, 221 u. 321. Vgl. auch Möller, „Laozi“, S. 76-93 zur Menschenführung), einer aktiv zu gestaltenden Umkehr zum Einen, z. B. in der Staatsführung oder auch in der Erziehung, auf der Handlungsebene. Im (Neu-)Platonismus finden wir überwiegend rationale und intellektuelle Ausführungen zur Umkehr der Blickrichtung des Geistes. Vielleicht darf man dies als „thinking the return“ bezeichnen (wobei der Geist natürlich nur auf der Verstandesebene die Umkehr als „etwas“ denkt, während die *mens* auf sich selbst, ihre Bedingungen und Voraussetzungen, reflektiert). Die verknüpfende Kraft der Liebe stellt dagegen ein intuitives Erspüren der Einheit und ein verbindendes Gefühl dar. Dürfte man dies vielleicht mit „feeling the return“ wiedergegeben? (Vgl. dazu Möller, „Laozi“, S. 94-105, und ders., „In der Mitte des Kreises“, S. 139-143).

⁸³⁶Vgl. *De coniecturis* II, c. 17, ab n. 173, Z. 9 bis Ende 178 sowie 182; insbes. n. 176, Z. 7 und 20, wo das Verknüpfen und das Lieben miteinander gleichgesetzt werden. In n. 183 spricht Cusanus von der „Gleichheit der Einheit des Seins und des Liebens“ (Z. 13).

Des Weiteren gilt für Cusanus die Ratio als Mittler zwischen dem Körperlichen oder Sensiblen und dem Intellektualen oder Intelligiblen. Wie der platonische Eros, dessen Ort die Seele ist, so erkennt auch die cusanische *anima* ihre Unzulänglichkeit, Unvollständigkeit und ihr Unvermögen. Sie begreift sich selbst als Teil von etwas Höherem und Vollkommenerem, welches ihr verwehrt bleibt, solange sie sich der Zusammenschau der Gegensätze verweigert und auf Trennung und Unterscheidung beharrt.⁸³⁷

Das Erfahren dieses Mangels ist für den Verstand einmal das passive Erleiden eines defizitären Zustandes, dann aber auch das Motiv und der Antrieb für den Aufstieg und die Umkehr der Seele. Allerdings ist die Ratio nicht aus sich selbst heraus in der Lage, das Ziel ihres Strebens, das Eine, zu berühren. Um den Einheitshorizont schauen zu können, muss die diskursiv operierende Verstandesseele in der übergeordneten Region des Geistes aufgehen, welche die Trennung in die gegensätzlichen Bestimmungen überwinden und die Andersheit abstreifen kann. Dies kennzeichnet den Übergang zu den höheren Bildungszielen und, wie Cusanus formuliert, zur „unwandelbaren Meisterschaft“⁸³⁸ des Geistes, um die es im folgenden Kapitel gehen soll.

⁸³⁷Vgl. die Wertschätzung der Ratio in ihrer Mittlerstellung in *De coniecturis* II, c. 16, „Die menschliche Seele“, ab S. 172 und insbes. S. 176-177 (Dupré-Übersetzung); sowie die Wertschätzung der *diánoia* in der Mittlerstellung der Seele und als Voraussetzung für den Vollzug der *nóesis* bei Oehler (S. 29-30, 92-93 u. 112-113).

⁸³⁸Vgl. *Idiota de mente*, c. 14, n. 155, Z. 11

III. 4 Die Kunst der Seelenführung zur unwandelbaren Meisterschaft:

Die höheren Bildungsziele der Freiheit und Vernunft

„Darum geht nun die Erziehungskunst“, erklärt Platon in der *Politeia*, „um diese Umwendung, [...] nicht um die Kunst, ihm [dem Lernenden, A. d. V.] das Sehen einzupflanzen, sondern da er ja die Kraft besitzt, nur sie nicht richtig gewendet hat und nicht dorthin blickt, wohin er soll, eben dies [die Umwendung] zu bewirken“ (518 d). Die Umkehr der Blickrichtung als Rückwendung des Geistes zu seinem Ursprung stellt einen Perspektivenwechsel dar, der durch „Gewöhnung und Übung“ gefestigt wird. Die „Fähigkeit des Denkens aber hat offenbar mehr als alles andere etwas Göttliches in sich, das seine Kraft nie verliert und durch die Umdrehung brauchbar und nützlich wird, andernfalls aber unbrauchbar und schädlich“ (518 e). So versteht Platon Erziehung als „die Kunst der Umlenkung“ der Seele „das Gute zu sehen und die Reise aufwärts dahin anzutreten“.⁸³⁹

In dieser Umkehr der Blickrichtung des Geistes liegt für Cusanus die Selbsterkenntnis desselben als Bild der *mens divina et aeterna* – wie sie, dem Peripatetiker aus *Idiota de mente* zufolge, in Delphi geboten wurde: dass nämlich „der Geist sich selbst erkennen und mit dem göttlichen verbunden fühlen soll“.⁸⁴⁰ Denn der Geist strebt zurück nach dem, woraus er ist.⁸⁴¹ Hierin liegt seine Selbsterkenntnis, wie sie schon als antike *nóesis* vorgestellt wurde.⁸⁴²

Der Selbsterkenntnis des Geistes widmet Nikolaus das letzte Kapitel von *De coniecturis* II. Dort schreibt er: „In dir selbst kommst du also zur Erkenntnis von allem“. „Auch die Ordnung des Alls in der Einheit holst du aus dir selbst heraus“.⁸⁴³ Der Laie aus *Idiota de mente* weigerte sich, fremden Autoritäten blind zu folgen, und behauptete, alle Einsichten aus sich selbst heraus gewonnen zu haben. Dies sei möglich, da der Mensch auf eingeschränkte Weise an der „absolutesten Einheit“, nämlich am „Licht der Gottheit vernunfthaft“ teilhat.⁸⁴⁴ Wir werden aufgefordert, in unserer eingeschränkten menschlichen Natur die „Gattung Mensch“ zu erkennen, da sich vom Individuum zur Gattung die Aufstiegsbewegung des Geistes vollzieht. Dies,

⁸³⁹ Vgl. *Politeia*, 518 d, 519 c; in der Übersetzung von Schleiermacher.

⁸⁴⁰ *Idiota de mente*, c. 1, n. 52, Z. 10.

⁸⁴¹ Vgl. *Idiota de mente*, n. 55.

⁸⁴² Vgl. Oehler, S. 194, S. 202: Das Selbstbewusstsein wird als göttliches Denken vorgestellt, welches unbewegt bzw. unwandelbar, ohne Teile und unteilbar ist. Der Inhalt der *nóesis* ist das Eine, die Einheit, reine Identität, deren Einfachheit keine Bestimmungen mehr zulässt. Wenn der *nous* zu seinem eigenen Denkgegenstand wird, ist dies „reines Einsehen“ und Selbsterkenntnis.

⁸⁴³ *De coniecturis* II, c. 17, n. 180, Z. 3-7.

⁸⁴⁴ *De coniecturis* II, c. 17, S. 196-199 (Übersetzung Dupré).

so die cusanischen Mutmaßungen weiter, kennzeichnet den Übergang von der Ebene der Ratio zum Intellekt.⁸⁴⁵ Diese Entwicklung führt von der diskursiven Rastlosigkeit des Verstandes zur Ruhe des Geistes.⁸⁴⁶

Als Gleichnis und Bild Gottes also hat der Mensch *intellectualiter* am göttlichen Sein teil. Seine Vernunft stellt die höchste Form der Teilhabe am Göttlichen dar, aber auch sie ist immer eine Teilhabe an der absoluten Einheit in Andersheit.⁸⁴⁷ Nur durch die höchste Vernunft im Intellekt kann der Mensch Gott ähnlicher werden. Seiner Intelligenz liegt eine Kraft des Liebens, Vergleichens und Urteilens inne, welche die Einheit schauen kann. Gemeint ist damit ein höherer Grad an Einheit bzw. eine größere Teilhabe am Einen. Es gilt: Je gleicher, desto höher, gottähnlicher und vollkommener.⁸⁴⁸

Wie im platonischen *Symposion* stellt auch für Cusanus die Liebe das einende Moment dar, welches die Aufstiegsbewegung initiiert. Durch den verbindenden Aspekt des Liebens wird der Mensch „göttlicher“ (*divinior*).⁸⁴⁹ Dies geschieht gleichermaßen durch die Liebe Gottes zu den Menschen wie durch die Liebe der Menschen zu Gott. Ihn zu lieben und von ihm geliebt zu werden, sind für Nikolaus zwei Betrachtungsweisen derselben Einheit, weil Gott die Liebe selbst (*caritas*) ist, ein Gedankengang, den er wohl von Dionysios Areopagita übernommen hat. Je mehr „einer Gott liebt, desto mehr hat er an der göttlichen Natur teil.“⁸⁵⁰ Dies aber kennzeichnet den lebenslangen Prozess der Angleichung und Ähnlichwerdung, bei dem die absolute Vollkommenheit selbst nie erreicht werden kann.

„Des Lernens ist kein Ende – dies kann man als das Hauptkennzeichen der Platonischen Erziehungslehre festhalten“. Dennoch wird ein „Ende des Stufenganges“ in der *Politeia* benannt: „Erst mit fünfzig Jahren sind die Menschen reif für die höchste Stufe, für die Einweihung in das Mysterium der Idee des Guten.“⁸⁵¹ Dieses „Ziel“ aber, die Ideen- und Prinzipienschau auf der höchsten Stufe der geistigen Entwicklung, kann nicht verstanden

⁸⁴⁵ Vgl. *De coniecturis* II, c. 17, n. 171-174.

⁸⁴⁶ Vgl. *De coniecturis* II, c. 13, S. 151 (Übersetzung Dupré) – Vgl. ebenfalls Oehler über die Bewegung, die zur Ruhe kommt und das „Nachdenken zum Stehen“ bringt (S. 135).

⁸⁴⁷ Vgl. *De coniecturis* II, c. 17, n. 174, 177 u. 179.

⁸⁴⁸ *De coniecturis* II, c. 17, n. 176-177 u. 183.

⁸⁴⁹ *De coniecturis* II, c. 17, n. 174 – Ebendieses Kapitel 17 handelt vom liebenden Verknüpfen und der damit verbundenen „Selbsterkenntnis“.

⁸⁵⁰ *De coniecturis* II, c. 17, n. 181-182, insbes. n. 182, Z. 7-9.

⁸⁵¹ Vretska, Einleitung zu „Der Staat“, S. 65-66 unter Verweis auf *Politeia*, 540a.

werden als ein fest umrissener, statisch zu verortender Zielpunkt, den es zu erreichen gilt oder der gar inhaltlich verstanden werden kann als der Besitz von Wissen und Fertigkeiten.

Es handelt sich, bei Platon wie bei Cusanus, um einen Prozess der Geistesschulung, der auf unterschiedlichen Wegen und auf verschiedenen Entwicklungsstufen beschritten wird. Im Rahmen der cusanischen Selbsterkenntnis bedeutet dies, auf die richtige Weise am Göttlichen teilzuhaben, nämlich *sensualiter* auf der Ebene der Sinne, *rationaliter* oder *animaliter* im Bereich des Verstandes und *intellectualiter* mittels der Vernunft.⁸⁵² Der letzte Abschnitt eines solchen Bildungsweges liegt für Nikolaus nicht im Erreichen eines spezifischen Endpunktes, sondern mündet in das „belehrte Wissen“ um das eigene „Nichtwissen“ als eine reflektierte, einsichtige Form in das letzte, dem Menschen nicht mehr zugängliche Nicht-Wissbare. Das sokratische Wissen um das eigene Nicht-Wissen kann verstanden werden als der Ausgangspunkt eines Bildungsprozesses, an dessen Ende die Ideen- und Prinzipienschau steht. Letztere erscheint für den platonischen Philosophen erreichbar, während es bei Cusanus immer nur eine Annäherung an die absolute Vollkommenheit geben kann.

Hierin liegt das Scheitern des Dialektikers begründet: Er scheitert einerseits an den Vielen, also an der unwissenden, ungebildeten Mehrzahl der Menschen, wie das Beispiel des in die Höhle zurückkehrenden Philosophen und der Tod des Sokrates zeigen, und andererseits scheitern der Dialog bzw. das begrifflich-diskursive Denken am Einheitshorizont des Einen und an der absoluten Wahrheit.⁸⁵³

Dieser Aufstiegsprozess soll nicht verstanden werden als „Zwang und Drill“. „Lernen ist ja für Platon – abgesehen davon, dass es immer nach freiem Willen geschieht – nicht Einrichten, sondern Umwendung des Menschen zum Licht und aus dieser einmal gewonnenen Erkenntnis eines hohen Zieles ein Leben, das den Auftrag erfüllt, das Wahre und Gute zu suchen.“⁸⁵⁴ – Dies gilt bestimmt für den späteren Teil der Aufstiegsbewegung in der *Politeia*, das Verlassen der Höhle, die Ideenschau, und für die „zweite Umwendung“, die Rückkehr des Philosophen in die Höhle. Dieser Teil der Geistesschulung muss freiwillig sein, weil die inneren Bewegungen der Seele, die Reflektion des Geistes auf sich selbst und die Ideenschau gar nicht von außen gelenkt oder gar durch eine andere Person erzwungen werden könnten. Aber der erste Abschnitt der Bildungsbewegung, die „erste Umkehr“, das Losbinden der

⁸⁵²Vgl. *De coniecturis* II, c. 17, n. 174.

⁸⁵³Vgl. Blumenberg, „Höhlenausgänge“, S.87-89.

⁸⁵⁴Vretska, S. 66 unter Verweis auf *Politeia*, 518 b-c.

Gefangenen im Höhlengleichnis, die Abkehr von der sinnlichen Wahrnehmung der Schattenbilder, dieser Abschnitt geschieht nicht freiwillig, sondern unter Schmerzen und Gewalteinwirkung.⁸⁵⁵ Einer der Höhlenbewohner wird zum Aufstieg gezwungen, obwohl er sich energisch dagegen wehrt (515 c - 516 a).

„Den Gefangenen werden die Fesseln gelöst. Wird dann einer genötigt aufzustehen, den Hals umzuwenden, so geschieht das unter Schmerzen. [...] Aber nun wird ihm keine Ruhe gelassen. Gewaltsam wird er durch den steilen Ausgang aus der Höhle geschleppt. Er gelangt an das Licht der Sonne. Aber er fühlt nur Schmerzen, sträubt sich, kann völlig geblendet im Glanz der Sonne gar nichts erkennen.“⁸⁵⁶ Auch im Dialog *Phaidros* wird der triebhafte Seelenteil, symbolisiert durch das wilde, schwarze Ross, mit Gewalt gezwungen und unterworfen (ab 253 c; insbes. 254 b-d).⁸⁵⁷

Bildung wird bei Platon, im Gegensatz zu Cusanus, verstanden als staatliche Aufgabe.⁸⁵⁸ In der *Politeia* erscheinen dabei mehrere Bildungskonzepte bzw. unterschiedliche aufeinanderfolgende Abschnitte in der Erziehung: einmal die staatlich-institutionalisierte „Grundausbildung“ der „Eisen-“ und „Silberkinder“, in deren Seelen der triebhafte Teil größer ist und der vernunfthafte geringer. Zu ihrer Ausbildung gehören auch das Erzählen von Mythen, eine gymnastische und eine musikalische Ausbildung. Ferner gibt es die individuelle Erziehung und Ausbildung der zukünftigen Herrscher, der wenigen „Goldkinder“, deren Seelen ein größerer Vernunftteil beigemischt ist.

„Den Herrschern“, so Platon in der *Politeia*, „befiehlt Gott vor allem und am meisten, über nichts so treue Wächter zu sein, nichts so scharf zu bewachen wie ihre Kinder, welcher Stoff ihren Seelen beigemischt ist. Wenn ihr Spross Erz oder Eisen mitgemischt erhalten hat, dann dürfen sie sich in keiner Weise erbarmen, sondern müssen ihm die seiner Natur zukommende Stellung geben und ihn zu Handwerkern und Bauern verstoßen“ (415 b-c). Bildung im

⁸⁵⁵ Vgl. z. B. Halfwassen, „Platons Höhlengleichnis“, S. 36, oder auch Blumenberg, „Höhlenausgänge“, 145-146 u. 150-151: Ohne innenbürtige Neugier kann der Aufstieg nur unter Zwang erfolgen. Die Lernfähigkeit wird erst durch die gewaltsame Erziehung zur Belehrbarkeit erworben. Es handelt sich um eine von außen erzwungene Befreiung von Unvernunft und Uneinsichtigkeit. Bei Platon ist – im Gegensatz zu Aristoteles – der Erkenntniswille eben nicht allgemein.

⁸⁵⁶ Jaspers, „Die großen Philosophen“, S. 274.

⁸⁵⁷ Zur Metapher vom „Seelenwagen“ und der „Dreiteilung der Seelen“ im *Phaidros* mit den „irrationalen Seelenteilen“, „Gemüt“ und „Begierde“, und dem unsterblichen „Haupt des Wagenlenkers“, dem „nicht-diskursiven Nous als höchstem Teil der Vernunftseele“, siehe auch Halfwassen, „Seelenwagen“, in: HWPh, Bd. 9, Sp. 111-117.

⁸⁵⁸ Vgl. zum Vorrang des Staates vor den Eltern bei der Erziehung z. B. *Politeia*, 540 d - 541 a.

eigentlichen Sinne kommt nur einem Kind zu, dass „Gold und Silber in sich trägt“. Dabei kann es selbst niederer Herkunft sein, denn es geht nicht um die elterliche Abstammung. Gesucht werden Adel und Edelmut in der Seele (415 c).

Bei der Erziehung der Wächter wird insbesondere das Distinktionsvermögen geschult. Es gehört zu ihrer „Naturausstattung“ und Ausbildung, weil das Unterscheiden die „Kernkompetenz“ der Wächter darstellt. Sie lernen auf der mittleren Ausbildungsebene zwischen richtig und falsch, gut und böse, innen und außen, Freunden und Feinden der Polis zu unterscheiden.⁸⁵⁹ Ein Mangel an „Trennschärfe und Unterscheidungsfähigkeit“ erscheint als „Schwäche“ aus „Neigung zur Verwechslung“.⁸⁶⁰ – „Diejenigen Wächter“ aber, „die im genauesten Sinne Wächter sind“, mit größter Präzision und Scharfsinn ausgestattet, „sind zu Philosophen zu machen.“⁸⁶¹ Letztere lernen über die Distinktion hinaus noch, „Dasselbe zu sehen“ – wie Cusanus formuliert. Die höchste Ausbildungsstufe besteht also nicht mehr darin, unterscheiden zu müssen, sondern „koinzidental“ zu denken und „Dasselbe“, Einheit und Gleichheit, hinter den mannigfaltigen Erscheinungen entdecken zu können.⁸⁶² Dies entspräche wohl den platonischen Vorstellungen eines „Synoptikers“.

Bei der Vermittlung dieser Lehrinhalte betonen beide Denker die Bedeutung von Mathematik und Musik. Dem Quadrivium mit Astronomie, Geometrie,⁸⁶³ Arithmetik und Musik wird der Vorzug gegeben vor dem Trivium – mit Ausnahme der Dialektik, die für Platon einen anderen Stellenwert hat, als der Logik im mittelalterlichen bzw. frühneuzeitlichen Trivium zukommt.⁸⁶⁴

Wie oben bereits gesagt, erfolgt die Einteilung der Kinder bei der institutionalisierten Form der platonisch-idealstaatlichen Erziehung nicht gemäß den Wünschen der Kinder oder ihrer Eltern, sondern gemäß den natürlichen Eigenschaften der Seelen der Lernenden. Welche Funktion junge Menschen im Idealstaat später einmal einnehmen, ist nicht Gegenstand ihrer Überlegungen, ihres Willen oder der freien Wahl. Der Einzelne hat dem Gemeinwesen zu

⁸⁵⁹ Vgl. Blumenberg, „Höhlenausgänge“, S. 107.

⁸⁶⁰ Blumenberg, „Höhlenausgänge“, S. 107-108.

⁸⁶¹ Blumenberg, „Höhlenausgänge“, S. 152-153. Das Zitat erscheint bei Blumenberg kursiv gedruckt.

⁸⁶² Vgl. z. B. *Idiota de mente*, c. 12, n. 142, Z. 17-25.

⁸⁶³ Vgl. z. B. auch Blumenberg, „Höhlenausgänge“, S. 157.

⁸⁶⁴ Zur Bedeutung des „Quadriviums“ in der platonischen Bildung vgl. z. B. *Theätet*, 145 a; zu seiner Bedeutung bei Cusanus siehe u. a. S. 144 der vorliegenden Arbeit. Vergleiche zum unterschiedlichen Verständnis von mittelalterlicher Schullogik und platonischer Dialektik außerdem das vorhergehende Kapitel III.3, S. 165, Fußnote 811.

dienen und sich den staatlichen Notwendigkeiten unterzuordnen. Es wird von Platon nicht umgekehrt („modern“) gedacht, dass der Staat die Voraussetzungen für die individuellen Entwicklungswünsche bereitzustellen hätte.

Derlei Zwänge finden wir in den philosophisch-theologischen Schriften des Kusaners nicht. Allerdings befindet sich der Peripatetiker, der sich in *Idiota de mente* Hilfe suchend an den Laien wendet, auch auf einer anderen Ebene der Geistesentwicklung als die Gefesselten am Höhlenboden. Ein rigides, fremdbestimmtes und bevormundendes Lenken der Masse von Gläubigen, welche durch Gebete und die Gewöhnung an harte körperliche Arbeit in Abgeschiedenheit von Versuchungen ferngehalten werden sollen, lässt sich eher in den cusanischen Predigten und in seinen Reformbemühungen in der Erzdiözese Brixen in Südtirol finden. Dort ging es Nikolaus aber auch nicht um die Rückwendung des Geistes zu seinem Ursprung. Sein Verhältnis zu den Tirolern war von Anfang an konfliktgeladen und die Rahmenbedingungen der Amtsführung höchst problematisch. Es standen alltagspraktische Fragen der Kirchenreform im Vordergrund, mit denen sich Nikolaus nicht sonderlich beliebt machte.⁸⁶⁵

So gibt es in den Bildungskonzepten beider Philosophen nicht nur viele Parallelen, sondern auch mehrere vermeintliche Paradoxien: Es ist die aufsteigende Bewegung der Seele, die zur Geistesruhe führt. Der Weg der Annäherung richtet sich auf ein Ziel, welches aber in diesem Leben nicht voll erreicht werden kann und vor dem Einheitshorizont der absoluten Wahrheit jede rationale Bestimmbarkeit verliert. Es gibt eine Hinwendung zur Innerlichkeit, die von außen, durch das Staunen über die sinnenfälligen Dinge einerseits und durch die Belehrungen eines erfahrenen Philosophen andererseits, bewirkt wird. – Und schließlich das Paradoxon des Zwangs zur Freiheit. Der Erziehungsweg oder Erkenntnisprozess zur Selbstbestimmung und zur Freiheit des Geistes beginnt fremdbestimmt, bisweilen gewaltsam angeleitet, unter Zwang und Schmerzen. Der erste Teil des Aufstiegs vollzieht sich also unselbständig unter der strengen Führung eines erfahrenen Denkers, welche dem Lernenden zunächst widerstrebt. Hierin liegt allerdings bereits die Absicht begründet, den Lernenden später zu eigenverantwortlichen Untersuchungen und zum selbst gelenkten Aufstieg zu befähigen.

⁸⁶⁵ Vgl. z. B. Gelmi, ab S. 70 – vgl. insbes. S. 70-81 und S. 122-127: Man habe „turbulente Zeiten“ im Bistum Brixen unter Nikolaus erlebt. Seine Reformbemühungen seien übertrieben gewesen. Er sei ein Mann unerbittlicher Strenge gewesen, der „drastische Methoden“ ergriff und sich auch noch um die kleinsten Details gekümmert habe, und so habe in Tirol niemand den Tod des „kritischen Kirchenfürsten“ „sonderlich bedauert, da eine große Unruhe von ihm ausging“ (ebd., S. 70, 74, 122 u. 126). Zu den Problemen des Kusaners bei der Umsetzung seiner Reformen siehe auch „Diplomat & Grantler“, ein Zeitungsartikel vom 3. Juli 2011, in: Die Rheinpfalz am Sonntag, S. 19.

„Rechnen und Geometrie und die ganze Vorschule der Dialektik muss man ihnen in der Jugend vorsetzen, ohne jedoch die Methode in einen Zwang ausarten zu lassen“, erklärt Platon in der *Politeia*. „Weil der Freie kein Lehrfach unter Zwang lernen soll; denn die Anstrengungen des Körpers, die unter Zwang erfolgen, machen den Leib nicht schlechter, in der Seele jedoch bleibt kein gewaltsam erzwungenes Wissen haften.“ „Erziehe daher [...] die Knaben in den Wissenschaften nicht mit Gewalt, sondern spielend, damit du um so besser die Natur eines jeden erkennen kannst“ (536 d - 537 a).

Schließlich entwickelt sich der Lernende selbsttätig aus eigenem Antrieb. Die Anleitung durch den Lehrenden ist zunehmend offener und freier gestaltet und führt schlussendlich zur autonomen Selbstbildung.⁸⁶⁶ Der suchende und forschende Geist findet die tiefen Einsichten nun in sich selbst. Hierin liegt neben der Umkehr zu Vernunft und Selbsterkenntnis ein weiteres Bildungsziel: die Hinwendung des Geistes zur Freiheit.

Diese Freiheit kann auf verschiedene Weisen verstanden werden: als Freiheit von Triebhaftigkeit, Vielheit und Verstrickung in die Sinneswahrnehmungen, als die Freiheit von Zwängen und Notwendigkeiten und als die Selbstbefreiung des Geistes aus den selbst auferlegten Begrenzungen. Für Cusanus bedeutet all dies, weniger eingeschränkt zu sein. Der absteigende Weg der Geistesausfaltung zeichnete sich durch zunehmende Bestimmtheit, Festlegung und Determiniertheit aus. Absteigend verfügt der menschliche Geist über weniger Wahlmöglichkeiten.⁸⁶⁷ Im Bereich der Sinnlichkeit wird er durch Masse, Gestalt, Ort und Zeit vielfach beschränkt und limitiert. Schon der erste Aufstieg von den Sinneswahrnehmungen zur Vorstellungskraft der Ratio stellt einen größeren Grad an Freiheit dar.⁸⁶⁸

Laut Blumenberg galt Freiheit schon in der Antike als die Freiheit von Bestimmungen. „Für die kosmonome Ethik der Griechen war Freiheit primär ein Faktor der Unbestimmtheit [...]“, vielleicht vergleichbar mit dem Freiheitsbegriff Plotins, der diesen als „Mangel an Notwendigkeit“⁸⁶⁹ verstand und als „frei von jeder Vielheit“.⁸⁷⁰ Dabei verwendet Cusanus das Wort „Freiheit“ selbst kaum. Dupré übersetzt „*abstractior*“ mit „freier“, im Sinne von „weniger eingeschränkt“. Das Wort „*liber*“ erscheint an dieser Stelle in *De coniecturis* II nicht. So

⁸⁶⁶ Zur „Selbstbildung“ und „Selbstbildefähigkeit“ in Cusanus’ *Idiota de mente* vgl. auch Schwaetzer, „Cusanische Bildung“, S. 66-67.

⁸⁶⁷ Vgl. *Idiota de mente*, c. 7, n. 97.

⁸⁶⁸ Vgl. *De coniecturis* II, c. 14, n. 141, Z. 8-12.

⁸⁶⁹ Vgl. Blumenberg, „Die Kunst der Vermutung“, S. 44-45.

⁸⁷⁰ Vgl. Halfwassen, „Der Aufstieg zum Einen“, S. 20.

kommt Dupré zu folgender Übersetzung: „Daher erwarten die ersten und freieren Menschen, die im Vernunft-Geistigen und jenseits jeden Verstandes und Sinnes an der Religion teilhaben, jenes Leben, das in seiner Erhabenheit die ganze Fassungskraft von Verstand und Sinn übertrifft.“⁸⁷¹ Es handelt sich um „freihere, betrachtende Menschen, die sich im Umgang mit dem Vernunfthaften und Ewigen ursprungshaft [*principaliter*] [...] bewegen“.⁸⁷² „Darauf wird die Vernunft-Erkenntnis erweckt, um in freierer Weise (*absolutius*) von der schlummernden Möglichkeit in größerer Wachheit zur Erkenntnis des Wahren gerichtet zu werden.“⁸⁷³

Eine gewisse Schwierigkeit mit dem cusanischen Freiheitsbegriff in der deutschen Übersetzung könnte sich eventuell dadurch ergeben, dass Nikolaus in *De coniecturis* zwei Konzepte von „Wirklichkeit“ vorstellt: Das eine ist die Wirklichkeit als die „absolute Möglichkeit“, und das andere ist die Wirklichkeit als die „absolute Notwendigkeit“. Einerseits gibt es den Begriff der Freiheit als das Abstreifen von Notwendigkeiten, das heißt: je weniger notwendig, desto „feiner“ (*subtilis*) und je höher die Notwendigkeit, desto „gröber“ (*grossus*).⁸⁷⁴ Dieser Prozess strebt nach der höchsten Einheit als „absolute Möglichkeit“. „Die göttliche Natur ist absolute Wirklichkeit; an ihr haben die höchsten Geschöpfe in der höchsten Möglichkeit, nämlich dem geistigen Erkennen, teil, die mittleren in mittlerer, nämlich dem Leben, die untersten in unterster, nämlich dem Sein“.⁸⁷⁵ Die „absolute Möglichkeit“ als *suprema potentia*, das „höchste Vermögen“ oder die „höchste Macht“, wird zugleich gedacht als Gewissheit (*certitudo*) und Vollkommenheit (*praecicio*). Von der Wahrheit als „absoluter Notwendigkeit“ gibt es vier Abstufungen. Unten befindet sich die „dunklere Seinsstufe in der Möglichkeit“. Sie ist am stärksten geprägt von Bewegung und Andersheit. Diese eingeschränkte Form der Möglichkeit drückt Cusanus mit dem Wort „*possibilitas*“ aus. Sie bildet den Gegensatz zur *absoluta necessitas*.⁸⁷⁶

Freiheit kann natürlich leicht als „absolute Möglichkeit“ oder *potentia* verstanden werden. Wie aber soll Freiheit gedacht werden, wenn die höchste Einheit „absolute Notwendig-

⁸⁷¹ *De coniecturis* II, c. 15, S. 164 (Übersetzung Dupré): *Hinc primi abstractiores intellectualibus ipsam religionem supra omnem rationem et sensum participantes vitam expectant sua excellentia omnem rationis et sensus capacitatem supergredientem.*

⁸⁷² *De coniecturis* II, c. 15, S. 163 (Übersetzung Dupré).

⁸⁷³ *De coniecturis* II, c. 16, S. 179 (Übersetzung Dupré).

⁸⁷⁴ Vgl. *De coniecturis* II, c. 9, n. 117-118: Hier erscheint in negativer Bedeutung das Wort „*possibilitas*“ (ebd., n. 117, Z. 16 u. 24; n. 118, Z. 15 u. 17).

⁸⁷⁵ *De coniecturis* II, c. 6, n. 98, ab Z. 19. Diesen Gedankengang finden wir auch bei Proklos. Die Rede ist an dieser Stelle allerdings von der höchsten Möglichkeit als *suprema potentia* (ebd., Z. 22-23) und nicht von *possibilitas*.

⁸⁷⁶ Vgl. *De coniecturis* II, c. 9, n. 117-119; vgl. insbes. n. 117, Z. 14 u. 17.

keit“ ist? – Cusanus spricht hier von „zwei Notwendigkeiten“: Die eine ist die absolute Notwendigkeit, wobei bereits der Begriff des Absoluten als das „Uneingeschränkte“ und „Unbedingte“ deutlich macht, dass „Freiheit“ auch hier die Freiheit von Bestimmungen, Notwendigkeit und Bedingtheit meint. Die andere ist „die zweite Notwendigkeit oder Folgerichtigkeit“.⁸⁷⁷ Letztere bezeichnet wohl eine Art „Zwangsnotwendigkeit“ im Bereich der Materie, wie sie auch in Platons *Timaios* vorgestellt wird. Die erste, absolute Notwendigkeit schränkt die Freiheit nicht ein. Sie bildet einen Gegenbegriff zur Kontingenz und zu allen „Seinsnotwendigkeiten“, welche der Willkür oder Beliebigkeit unterliegen.

Unmissverständlich äußert sich Cusanus im Hinblick auf die Einschränkungen (*contractiones*). Hier ist die Stufenordnung eindeutig: Je höher die Lebewesen in der geistigen Entwicklung sind (insbesondere auf der Ebene der Vernunft), desto weniger eingeschränkt sind sie, und je weniger oder niedriger sie entwickelt sind, desto verstrickter in die Sinnesdinge sind sie und existieren eingeschränkter.⁸⁷⁸ In diesem Zusammenhang lassen die cusanischen Aussagen keinen Zweifel zu: „Völlig uneingeschränkt und uneinschränkbar ist die erste Einheit“. Der Abfall von der Einheit in die Andersheit stellt dagegen eine zunehmende Einschränkung dar.⁸⁷⁹

Vom „höchsten König“, so Cusanus in *De pace fidei*, haben die Menschen ihren freien Willen erhalten. Der „äußere“, „irrende“, „tierhafte und irdische Mensch“, der ein „sinnenhaftes Leben“ führt, werde vom „Fürsten der Finsternis“ in Unwissenheit gehalten, während das Leben der „geistigen und inneren Menschen“ dem Bereich des Ursprungs angehöre. Das „tiefste Verlangen (*ultimum desiderium*) des inneren Menschen, nämlich die Wahrheit, die allein erstrebt wird“ und die ewig ist, nährt auch „den Geist (*intellectum*)“ ewig.⁸⁸⁰ So habe Gott „von Anfang an beschlossen“, „daß der Mensch freien Willens bleibe und weil in dieser sinnlichen Welt nichts beständig verharrt, da die Meinungen und Mutmaßungen (*coniecturae*) fließend sind und sich mit der Zeit verändern, so ähnlich auch Sprachen und Deutungen, bedarf die menschliche Natur häufiger Überprüfung (*visitatione*), damit die Irrtümer, deren es [...] sehr

⁸⁷⁷ Vgl. *De coniecturis* II, c. 9, n. 117, Z. (18-) 19: ... *et hic quidem modus est necessitatis secundae seu consequentiae*.

⁸⁷⁸ Vgl. z. B. *De coniecturis* II, c. 15 zu den Übereinstimmungen und Unterschieden zwischen den Menschen, n. 146-148.

⁸⁷⁹ *De coniecturis* II, c. 17, n. 171-172, insbes. n. 172, Z. 1-3.

⁸⁸⁰ *De pace fidei*, c. 2, n. 7, S. 12.

schwerwiegende gibt, ausgetilgt werden und so die Wahrheit erstrahle. Die Wahrheit ist jedoch eine; und es kann nicht so sein, dass sie durch eine freie Vernunft nicht erfaßt wird.“⁸⁸¹

Es ist die göttliche Gnade, welche dem Menschen Willensfreiheit zukommen lässt und sie ihm auch erhält. Der Gedanke des freien Willens steht folglich in engem Zusammenhang mit der cusanischen Geistphilosophie und ist verknüpft mit dem Wunsch nach der Erkenntnis des Wahren und Guten. Aber nur der freie Intellekt ist in der Lage, diese Wahrheit zu erkennen.⁸⁸² Auch in *De visione dei* erscheint der Aspekt des freien Willens im Zusammenhang mit der göttlichen Gnade.⁸⁸³ In diesem Werk wird die Subjekt-Objekt-Trennung aufgehoben – wie zuvor schon am Beispiel des Gott-Liebens und von ihm Geliebt-Werdens gezeigt wurde. Gottes Sehen und sein Gesehen-Werden fallen in *De visione dei* im Bild des Allsehenden in eins.⁸⁸⁴ Das Unendlich-Absolute und das Endlich-Eingeschränkte existieren gleichermaßen. Das menschliche Betrachten Gottes löst sich nicht im Unendlichen auf, sondern besteht als perspektivisches Sehen fort.

Der freie Wille wird dabei als Konsequenz der Bildhaftigkeit des menschlichen Geistes von der göttlichen Allmacht verstanden.⁸⁸⁵ Der menschliche Intellekt ist in dem Maße frei, wie er das Bild Gottes ist. Das betrachtende Bild und das betrachtete Bild, eben dieser Geist, sind eines – obwohl das Endlich-Perspektivische abgrenzbar bleibt. So schaut die *mens humana* sich selbst und erkennt sich als Gleichnis der *mens divina*.⁸⁸⁶

In *De ludo globi* wird Freiheit als frei bestimmte Selbsttätigkeit des Menschen vorgestellt, während Tiere in ihrem Verhalten festgelegt sind. Hier erscheint die Freiheit als Selbstbestimmtheit.⁸⁸⁷ In *De visione dei* liegt darin eine „freie“, „über allem erhabene Kraftfülle“, eine Annäherung an die „unbedingte und unbeschränkte Kraft“ des Urbildes in der Schau Gottes. Ein solcher Geist ist „ein Freier, nicht Sklave der Sünde“. Anders als bei Augustinus z. B. kann ein solcher Mensch, ob der ihm von Gott verliehenen Freiheit, sich selbst hören.⁸⁸⁸

⁸⁸¹ *De pace fidei*, c. 3, n. 8, S. 12-13.

⁸⁸² Vgl. Flasch, *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung*, S. 337-339 u. 342-343.

⁸⁸³ Vgl. *De visione dei*, c. 4, S. 62; c. 7, S. 75 u. c. 24, S. 139.

⁸⁸⁴ Vgl. *De visione dei*, Widmung, S. 54-55.

⁸⁸⁵ Vgl. *De visione dei*, c. 7, S. 72.

⁸⁸⁶ Vgl. Flasch, *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung*, S. 418-419 u. 422.

⁸⁸⁷ Vgl. Flasch, *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung*, S. 580 u. 593.

⁸⁸⁸ *De visione dei*, c. 7, S. 72-74; vgl. dazu auch Blumenberg, „Kunst der Vermutung“, S. 44.

Vor dem Hintergrund des antiken und neuplatonischen Freiheitsbegriffes wäre es falsch, moderne Erziehungs- und Bildungskonzepte auf die Aussagen von Platon und Cusanus zu übertragen. Es hat sich in den vorhergehenden Abschnitten gezeigt, dass moderne Interpreten gelegentlich gegenwärtige Bildungsmodelle auf alte Vorstellungen von Erziehung und Bildung projizieren. Bei dem einen treten durch die *coincidentia oppositorum* alle Hierarchien und die auf- und absteigende Stufenanordnung vollkommen zurück hinter den Aspekt der Gleichheit. Es soll des Weiteren eine totale Willensfreiheit in jeglicher Form von Bildung geben, und Cusanus' Bildungsweg führe angeblich „in die Welt hinein“.⁸⁸⁹ Ein anderer vertritt die Überzeugung, dass es sich bei Cusanus um einen Denker neuzeitlicher Individualität nach heutigem Verständnis handle.⁸⁹⁰ Ein dritter mag von der Freiwilligkeit ohne „Zwang und Drill“ in antiken griechischen Bildungskonzepten sprechen. Bei der Aussage hingegen, dass „des Lernens kein Ende ist“,⁸⁹¹ möchte der moderne Leser sogar ein zeitgemäßes „Life-long-learning-Konzept“ heraushören, welches uns heute aufgrund der Fülle von Informationen in einer globalisierten Welt und aufgrund des steten technischen Wandels erforderlich scheint – also vor dem Hintergrund der Vielheit und im diskursiven Hin- und Herlaufen eines Verstandes, der sich immer neuen Herausforderungen stellen muss, um zusätzliches Wissen zu erwerben.⁸⁹²

Tatsächlich gibt es bei Cusanus das Bildungskonzept des Prozesses der lebenslangen Annäherung an die Wahrheit – aber nicht verstanden als eine Ansammlung von Daten und Fakten zum nutzbringenden Besitz. Cusanus und Platon fordern die höheren Bildungsziele der Selbsterkenntnis, der Weisheit als belehrter Unwissenheit und der Befreiung von den Notwendigkeiten vor dem Einheitshorizont mit dem Ziel der Ähnlichwerdung des menschlichen Geistes mit Wahrheit, Identität, Gleichheit und Vollkommenheit. Die Umkehr des Geistes wird nicht nur verstanden als Perspektivenwechsel von der Vielheit zur Einheit. Der Mensch hat, in der Metaphorik des Höhlengleichnisses gesprochen, das „Licht der Erkenntnis“ immer schon im Rücken. Nur sein Geist muss noch dahin umgewendet werden. Das Ziel, das es zu

⁸⁸⁹ Vgl. z. B. Hoeninghaus-Schornsheim, S. 128-130.

⁸⁹⁰ Vgl. z. B. Böhm, S. 44.

⁸⁹¹ Vgl. z. B. Vretska, S. 66 – vgl. auch S. 15.

⁸⁹² Zur Bedeutung von Bildung und Freiheit bei Cusanus für die heutige Zeit siehe auch die III. Kueser Gespräche, „Bildung. Das Erbe von Nikolaus von Kues.“, S. 19 (Bildung und Werterziehung), S. 30-33 (das Thema der „Freiheit“ in der Podiumsdiskussion), mit Verweisen auf das Staunen und das Verlassen der „Höhle“ (S. 35), mit den „höchsten Bildungszielen“ der „Fähigkeit zum Fragen“ und dem „lernen Lernen“ als der „Fähigkeit zum guten Fragen“ (S. 36-37 u. S. 52) sowie der Wissensvermittlung und der Schulung des Verstandes, ebenso wie dem Streben nach Weisheit und Vernunft (S. 40-41), mit dem Ziel der „Gottesebenbildlichkeit“ (S. 45-46) unter Verweis auf die Spiegel-Metapher und die „platonische Urbild-Abbild-Relation“ (ebd., S. 46-48) bei großer Bedeutung des Vorbildes (S. 50-51).

erreichen gilt, ist der Wechsel der Blickrichtung von der Betrachtung der Weltgegenstände hin zum Erfassen der Bedingungen von Einsichten überhaupt. Der Geist schaut dann auf sich selbst und reflektiert die eigenen Erkenntnisinhalte und -möglichkeiten.

Cusanus strebt in *Idiota de mente* das Ideal einer „unwandelbaren Meisterschaft“ an, denn „im Wesen als dem lebendigen Bild der unendlichen Kunst“ koinzidieren der Meister oder Lehrer und die Meisterschaft (*magister et magisterium*).⁸⁹³ Dieser Gedankengang taucht auch in *De pace fidei* wieder auf, wobei die Kunst an sich in der absoluten Meisterschaft unendlich und in der „eingeschränkten“ Kunst endlich ist. Der „Ort“ der Koinzidenz und Meisterschaft ist der „Geist (intellectus)“ bzw. „die vernunftbegabte Menschennatur“.⁸⁹⁴ Diese „höchste Meisterschaft“ kann von demjenigen menschlichen Geist erlangt werden, dem „die Einung mit der Weisheit“ gelingt. Das Verlangen nach der „ewigen Speise für sein Leben“ ist dem Menschen dabei ebenso angeboren wie die Geisteskräfte selbst.⁸⁹⁵ „Der Abschluss dieses Weges ist im Dasein nicht zu erreichen, aber im Erkennen aus dem Ursprung zieht das darin Offenbarwerdende zu sich hin“.⁸⁹⁶

Tatsächlich handelt es sich bei den obigen Aussagen zur Meisterschaft aber nicht um das platonische Bildungsideal der Anamnesis. Die Kräfte und Fähigkeiten zum Wissenserwerb sind für Cusanus angeboren. Er spricht von „Begriffen“ und verwendet die Bezeichnung „*notiones*“. Die Worte „*ideas*“ oder „*conceptus*“ erscheinen in diesem Zusammenhang nicht.

„Unsere Geister [*nostrae mentes*] aber vergessen wegen ihrer Ungeformtheit oft das, was sie gewußt haben, es bleibt aber die anerschaffene Fähigkeit zu erneutem Wissen bestehen. Denn obwohl sie ohne Leib nicht angeregt werden können zum Fortschritt in der Erkenntnis [*ad progressum intellectualem*], verlieren sie dennoch durch Nachlässigkeit, Abwenden vom Gegenstand, Ablenkungen auf Anderes und Verschiedenes [*varia et diversa*] und körperliche Beschwernisse die Begriffe. Die Begriffe [*notiones*] nämlich, die wir hier in dieser veränderlichen und unbeständigen Welt erwerben gemäß den Bedingungen der veränderlichen Welt, sind nicht gefestigt. Sie sind nämlich wie Begriffe von Studenten und Schülern [*scholarium et discipulorum*], die anfangen, Fortschritte zu machen, und noch nicht zur Meisterschaft gebracht sind. Aber wenn der Geist aus der veränderlichen Welt zur unveränderlichen

⁸⁹³ *Idiota de mente*, c. 13, n. 149.

⁸⁹⁴ *De pace fidei*, c. 12, n. 37.

⁸⁹⁵ Vgl. *De pace fidei*, c. 13, n. 45.

⁸⁹⁶ Jaspers, „Die großen Philosophen“, S. 254 u. 258, mit Bezugnahme auf Platon .

vordringt, werden diese hier erworbenen Begriffe gleichermaßen in die unwandelbare Meisterschaft überführt. Wenn nämlich die einzelnen Begriffe in die vollkommene Meisterschaft [*perfectum magisterium*] übergehen, dann hören sie, die einzeln fließend und unbeständig waren, in der allgemeinen Meisterschaft auf, veränderlich zu sein.“⁸⁹⁷

Wer sich auf den lebenslangen Weg der Annäherung an die „allgemeine“, „unwandelbare“ und „vollkommene Meisterschaft“ begibt, streift alles ab, was zum Vielen, zum stets Anderen, zur Notwendigkeit, zur Einschränkung und zum räumlich-zeitlich Begrenzten gehört. Im „symbolischen Maßverhältnis“ soll „stufenweise“ von der „Eigengestalt zur Gattung“, „vom Grobem zum Feinen“ vorgegangen werden.⁸⁹⁸ Bildung versteht sich als eine Hilfestellung zur Selbsttätigkeit und als eine Anleitung zur eigenverantwortlichen Selbstbetrachtung. Ihr Ziel liegt in der Umwendung der Denkseele zur Selbsterkenntnis, wobei sie den Blick weg von den weltlichen Inhalten hin zu den Prinzipien ihrer Erkenntnis überhaupt richtet und damit zu ihrem Ursprung zurückkehrt.

So erscheint, bei Cusanus wie zuvor bei Platon, die Welt als lebenslanger Begriffsbildungs- und Schulungsprozess, bei dem der menschliche Geist vom Status eines zunächst sinnhaft orientierten Schülers über den verständigen Lehrling zum vernunftbegabten Studenten zurück nach der früheren Meisterschaft strebt. Und bei diesem Rückwendungsprozess verhielte es sich dann so, „daß die einen – wie die vernunfthaften – vermittelt und von jeder Möglichkeit weg zur Wirklichkeit gekehrt sind, andere aber gleichsam vernunfthaft und der Meisterschaft näher sind, wieder andere den verstandesmäßigen Möglichkeiten näher kommen, so daß sie belehrender Erhebung bedürfen.“⁸⁹⁹ „So sind wir in dieser Welt Lehrlinge [*docibiles*], in der anderen Meister [*magistri*].“⁹⁰⁰

⁸⁹⁷ *Idiota de mente*, c. 14, n. 155.

⁸⁹⁸ Vgl. *De coniecturis* II, S. 153-154, 158-159 u. 167 (Übersetzung Dupré).

⁸⁹⁹ *De coniecturis* II, c. 13, S. 153 (Übersetzung Dupré).

⁹⁰⁰ *Idiota de mente*, c. 14, n. 155, Z. 14.

Schlussbetrachtung: Mit Hilfe der Ratio die Diskursivität überwinden, ohne den Verstand zu verlieren

„Denn der Geist ist ein lebendiges Maß, das, indem es anderes mißt, sein eigenes Fassungsvermögen erreicht. Denn alles tut er, um sich zu erkennen. Aber sein eigenes Maß, das er in allem sucht, findet er nur dort, wo alles eins ist. Dort ist die Wahrheit seiner Genauigkeit, weil dort sein angemessenes Urbild ist.“⁹⁰¹

Die *mens humana* hat an der absoluten Wahrheit immer nur in Andersheit teil – so die cusanische Mutmaßung. Das Bestreben des Geistes ist es, sich in einer zyklischen Bewegung selbst zu vollenden und nach dem Durchlaufen der in ihm, durch ihn und aus ihm selbst ausgefalteten Ebenen in seine ursprüngliche, vollkommene, unendliche Einheit zurückzukehren. Im Durchstreifen der verschiedenen Erkenntnisebenen liegt die in *De coniecturis* beschriebene Selbstbetrachtung der *mens ipsa* und der Wunsch des menschlichen Geistes, sich als das Bild des Göttlichen selbst zu erkennen, wie es in *Idiota de mente* vorgestellt wird. Aus den Zielen der Selbsterkenntnis und der Schulung der Geisteskräfte folgt der cusanische Bildungsbegriff, der als eine aufsteigende Umkehr der *mens* zu ihrem Ursprung gedacht wird, mit einem facettenreichen Perspektivenwechsel einhergeht und die Überwindung der Diskursivität beim Überstieg von der Ratio zum Intellekt erforderlich macht.

Der aufsteigende Erkenntnisweg vollzieht sich in vielen philosophischen und religiösen Denktraditionen in Stufen. Bei Platon beginnt der Aufstieg ausgehend von den ungeprüften Meinungen über den Glauben und die Vermutungen im Bereich der Vielheit der Erscheinungen. Sie sollen überwunden werden zugunsten einer *diánoia*, welche vorzugsweise Mathematik und Dialektik betreibt, und einer *nóesis*, die sich um Ideenwissen und Prinzipienkenntnis bemüht. *Diánoia* und *nóesis* als Vollzugsformen des Geistes stellen die höheren (*diánoia*) bzw. die höchsten (*nóesis*) Erkenntnis- und Bildungsziele Platons dar, welche zur Schau der Idee des Guten führen.

Der Stufenweg der Erkenntnis bei Nikolaus von Kues hingegen vollzieht sich aufsteigend von der sinnlichen Wahrnehmung der Körper (*sensus*) über die Ratio oder Verstandesseele (*anima*) zur Intelligenz der *mens humana* (*intellectus*) bis zur Gottähnlichwerdung durch die

⁹⁰¹ *Idiota de mente*, c. 9, n. 123, Z. 5-9: *Nam mens est viva mensura, quae mensurando alia sui capacitatem attingit. Omnia enim agit, ut se cognoscat. Sed sui mensuram in omnibus quaerens non invenit, nisi ubi sunt omnia unum. Ibi est veritas praecisionis eius, quia ibi exemplar suum adaequatum.*

Annäherung des menschlichen Geistes an die absolute Einheit der *mens divina*. Die Tätigkeiten der Ratio und des Intellekts bei Cusanus zeigen deutliche Parallelen zur platonischen *diánoia* und *nóesis*. Die Vernunft ist dabei die ursprüngliche Einheit oder „Wurzel“ für alle Operationen des menschlichen Geistes. Die Voraussetzung für sie wiederum stellt in *De coniecturis* die *mens ipsa* bereit. Sie umfasst alles, betrachtet sich innerhalb der vier *regiones* selbst und ist das dynamische Prinzip der Ein- und Ausfaltungen.

Die Rückwendung des Geistes soll planmäßig und geordnet vollzogen werden. Nikolaus zeigt hier in mehrfacher Hinsicht ein großes Methodenbewusstsein. Nicht nur der Aufstieg des Geistes ist graduell, in Stufen gegliedert und wird bewusst vollzogen, auch beim Messen der lebensweltlichen Inhalte durch die Ratio oder beim Forschen, wie es in *Idiota de staticis experimentis* vorgestellt wird, ist sein Streben nach Ordnung und Struktur offensichtlich.

Auf dem Weg der Umkehr zum Einen ist die absolute Wahrheit für den menschlichen Geist bei Cusanus nicht erreichbar. Nur eine Annäherung an die göttliche All-Einheit ist ihm möglich. Zwei Differenzen bleiben unauflösbar bestehen. Sie liegen zunächst in der Andersheit als dem zweiten Prinzip der Vielheit der erscheinenden Dinge, an welchem der Mensch immer teilhat und aus dessen Teilhabe er sich als verkörperlichter Geist nie vollständig befreien kann, und dann in den individuell unterschiedlichen Rezeptionsbedingungen bzw. im jeweiligen geistigen Entwicklungsstand des Erkennenden selbst.

Die Frage nach der Individualität stellt ein zentrales Kriterium für Bildung dar. Wenn kein staatliches Erziehungskonzept vertreten wird, wie bei Platon, bei dem sich der Einzelne dem Gemeinwesen unterordnet, dann bedeutet Bildung immer individuelle Förderung. So verfügt der Mensch seit *Idiota de mente* über vielfältige Kräfte, die es zu entwickeln gilt. Als „zweiter Gott“ betreibt er Mathematik, bringt Begriffe und Artefakte hervor. In der Belehrung des Peripatetikers und in der Ausübung eines Handwerkes zeigt sich ein handlungsorientiertes „sokratische Moment“. Die Selbstbetrachtung der *mens* und ihre Selbsterkenntnis als Bild des göttlichen Geistes stellen den zunächst dianoetischen, dann noetischen Weg der Umkehr dar. In der großen Bedeutung der Liebe als dem verknüpfendem Element und der einheitsstiftenden Verbindung liegt der emotionale Anteil des Aufstiegs zum Einen.

Die schöpferische Kraft der *mens humana* kann „die Natur“, d. h. „das Wesen“ der Dinge, in doppelter Hinsicht nachbilden. Sie gleicht sich einerseits an die „Stamm-begriffe“ und

Voraussetzungen im Intellekt und andererseits an die Erscheinungen im *sensus* an. Die vielfach wirkende *vis assimilativa* macht den schöpferisch wirkenden menschlichen Geist zu einem „zweiten Gott“, dessen Fähigkeiten geschult werden können. Allerdings stellt Individualität für Cusanus, wie es Passagen aus *De coniecturis* und *Idiota de mente* vermuten lassen, eine niedere, da mehrfach eingeschränkte Perspektive auf den menschlichen Geist dar, die es zugunsten der höheren Einheit zu überwinden gilt. In späteren Werken, wie z. B. *De visione dei*, bringt Nikolaus dagegen seine Wertschätzung für die individuelle Perspektive verstärkt zum Ausdruck, wenn die „Koinzidenz“ von *genitivus objectivus* und *genitivus subiectivus* im Titel dieser Schrift das göttliche Sehen selbst und das Gesehen-Werden Gottes durch den menschlichen Geist ineinsfallen, ohne dass der individuelle Blickwinkel des Betrachters verloren ginge.

Die Selbst- und Prinzipienkenntnis der *mens humana* sind möglich, aber das Absolute, die *veritas ipsa*, bleibt unerreichbar: Stellt uns Cusanus hier ein Erziehungskonzept in „belehrter Unwissenheit“ bzw. in „wissendem Nichtwissen“ vor? – Als *docta ignorantia* kann in jedem Fall die Einsicht des Verstandesmenschen betrachtet werden in das, was der Ratio notwendig unzugänglich bleiben muss, wie das Beispiel des staunenden Peripatetikers auf der Brücke zeigt. Das cusanische Bildungskonzept ist zweifelsfrei mit einer Scholastikkritik verbunden. Sie besteht einerseits in dem selbst denkenden Laien, der sich in *Idiota de mente* weigert, fremden Autoritäten blind zu folgen, und andererseits im Vorzug des Quadriviums (mit Arithmetik, Geometrie, Musik und Astronomie) vor dem Trivium (mit Grammatik, Rhetorik und Logik). Die theologisch-philosophischen Spekulationen des gläubigen Laien sind der diskursiven Verstandeslogik des Peripatetikers und dem scholastischen Bücher-Vielwissen des Redners deutlich überlegen.

Handelt es sich bei den vorgestellten Anleitungen gar um ein „esoterisches Bildungskonzept“, wie Flasch andeutet, für die „höheren“ und zugleich „tieferen Geister“? Vielleicht darf ein „elitistisches“ Moment im Fördern ausgewählter einzelner Personen mit großem Vorwissen gesehen werden? – Ein modernes, staatliches, allgemeinbildendes Erziehungskonzept für die breiten Massen wird von Cusanus jedenfalls nicht entwickelt. Seine Bildungsziele aber sind klar: die Geisteskräfte zu entwickeln und den Geist auf den verschiedenen Wegen der Rückwendung stufenartig emporzuheben.

Eine Form der Annäherung an das Göttlich-Absolute liegt für den Geist in den mathematischen Spekulationen. Mathematik gilt dem Kusaner als sichere Wissenschaft. Die arithmetischen und geometrischen Beispiele, die in platonisch-pythagoreischer Denktradition stehen, sollen die cusanischen Aussagen zum Aufstieg der *mens* veranschaulichen und dem Leser und Lernenden den Vollzug der Aufstiegsbewegung erleichtern. Den mathematischen Zusammenhängen kommt somit eine Schlüsselrolle im Bildungsgeschehen zu.

Darüber hinaus bieten Analogien, Metaphern und Gleichnisse einen rationalen und zugleich überrationalen Zugang zum Kerngedanken der Umwendung des Geistes. Die wesentlichen Zusammenhänge erfasst der Mensch auf symbolischem Wege. Bei der großen Bedeutung des Sehens und des „Bildes“ in der „Bild-ung“ zeigen sich viele Gemeinsamkeiten zur Mystik und zu antiken Bildungskonzepten sowie zur christlichen *imago-dei*-Lehre. Insbesondere über Gleichnisse, Symbole und Metaphern steigt der Geist zu der Wahrheit auf, an der er teilhat, weil er selbst Bild und Gleichnis (*imago et similitudo*) des göttlichen Geistes ist. Denn der Geist strebt zurück nach dem, woraus er ist.

Auch Proportionalitätsanalogien verweisen aufsteigend betrachtet auf den zunehmenden Grad der Teilhabe des menschlichen Geistes am göttlichen Einen, ohne allerdings das Absolute berühren zu können, denn zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen bestehen weder Relationen noch Proportionen. Die absolute Wahrheit bleibt dem menschlichen Geist auch weiterhin unerreichbar. Aufgrund seiner Teilhabe am Göttlichen erscheinen Analogien allerdings besonders hilfreich.

Im Zusammenhang mit der aufsteigenden Rückwendung des Geistes zum Einheitsgrund spricht Cusanus von einem „doppelten Streben“. Es besteht einerseits aus dem angeborenen, innenbürtigen Wunsch nach Einung mit der göttlichen Wahrheit und andererseits aus dem Staunen über die äußerlich erscheinende Vielfalt sowie aus der Anregung und Belehrung durch den (insbesondere auch in christlichen Glaubensfragen) erfahrenen Philosophen.

Das begriffliche Denken und alle Inhalte und Arbeitsweisen der Verstandeslogik dagegen erweisen sich für Nikolaus als unzulänglich beim Vollzug der *coincidentia oppositorum* im Intellekt und als hinderlich für den rückführenden Fortschritt. Der „systematische Ort“, an dem sich der In-Eins-Fall der Gegensätze vollzieht, hat sich von *De docta ignorantia*, wo Cusanus noch Gott als „Ort“ der Koinzidenz aller Gegensätze vorstellt, zu *De coniecturis*

gewandelt. Nun ist der menschliche Intellekt in der Lage, die Koinzidenz aller Gegensätze selbst zu vollziehen. Hierin liegt eine Aufwertung des menschlichen Geistes, der seit *Idiota de mente* das erste und einfachste Bild der *mens divina* ist.

Das einleitende Bild des staunenden Peripatetikers auf der Brücke mag die Verknüpfung von Glaube und Philosophie, die Möglichkeit der Überwindung der widerstreitenden Schulpositionen des 15. Jahrhunderts oder die Bedeutung einer Ratio symbolisieren, die ihrerseits selbst verbindend operieren kann, andererseits aber, wenn sie falsch angewendet wird, die Umkehr des Geistes verhindert. Im Lehrgespräch zwischen dem Philosophen und dem gläubigen Laien versucht Cusanus jedenfalls die Überwindung des Universalienstreits. Er bemüht sich um die Verbindung der unterschiedlichen Denktraditionen, indem er sie als alternative Perspektiven auf die eigentlich gleichen Inhalte, Fragen und Zusammenhänge darstellt. Nikolaus lässt hier seinen Laien eine „anti-“ oder doch zumindest „über-nominalistische“ Position einnehmen. Dabei vertritt der Laie hinsichtlich der Allgemeinbegriffe keinen reinen, platonischen Ideenrealismus. Seine „Zwischenposition“ im Schulstreit besteht darin, dass die Prinzipien der Erkenntnis, die „Stamm-begriffe“ und die „angeborene Frömmigkeit“ dem menschlichen Geist als Bild des Göttlichen zwar inne liegen, aber dennoch der Inhalte der sinnlichen Wahrnehmung bedürfen, um über das Staunen, Zweifeln und Fragenstellen angeregt zu werden.

Dass die *mens humana* über angeborene „Konzepte“ verfügt und zum „*concipere*“, im Sinne von „begreifen“, „verstehen“, „aufnehmen“, in der Lage ist, ergibt sich aus dem cusanischen Gottesbegriff des *conceptus absolutus*, welcher als „absoluter Begriff“ die Voraussetzung und Bedingung für die Fähigkeit des menschlichen Geistes zur Selbst- und Welterkenntnis darstellt. Für die begrenzten und begrenzenden Verstandesbegriffe hingegen wählt Nikolaus die Bezeichnung „*notiones*“.

Hilfreich bei der Vermittlung seiner verbindenden Position im Universalienstreit mag für Nikolaus auch der zwischen 1442 und 1450 überarbeitete und vielfältigere *mens*-Begriff sein. Neu in *Idiota de mente* ist die Definition des Geistes als eine Kraft. Die Bezeichnung „*mens*“ soll sich von *mensurare*, dem Messen, herleiten, was zu Cusanus' neuem Geistbegriff führt: Der Geist ist die Kraft, die alles misst. Parallelen zum „*Homo-mensura*-Satz“ des Protagoras fallen auf – natürlich nicht verstanden als ein totaler Subjektivismus, wie er im platonischen Dialog *Theaitetos* vermittelt wird. Die *mens divina* bleibt bei Cusanus immer die unendliche Einheit und absolute Wahrheit, der die Urbilder (*exemplaria*) inneliegen. Eine

umfassende *mens ipsa*-Konzeption wie in *De coniecturis* entwickelt Cusanus in *Idiota de mente* nicht.

Die *mens humana* ist nun das erste und einfachste Bild des dreifaltigen, göttlichen Geistes. Sie entspricht weitestgehend der Vernunft und ist wohl auch das einzige „Bild“ Gottes. Ihre drei Einheiten Intellekt, Ratio und Sinne liegen in ihr ununterschieden zusammen und bilden eine Ganzheit. Die *mens humana* ist unerschaffen und unvergänglich. Sie ist nicht wie die Funktion der Verstandesseele an einen Körper in Raum und Zeit gebunden. Letztere faltet die „Abbilder“ (*explicationes*) in die sinnliche Wahrnehmung ein und aus. Die Ratio ist damit „weltsetzend“ bzw. „weltproduzierend“.

Die Seele ist einerseits Trägerin des Prinzips der Bewegung und als Abbild bzw. Ausfaltung aus dem Intellekt selbst bewegt. Sie ist in ihrer ausführenden Tätigkeit räumlich-zeitlich mit einem Körper verknüpft und faltet Raum und Zeit ihrerseits aus der Intelligenz aus. Dem Verstand mag das paradox oder widersinnig erscheinen, die *mens* aber, die sich selbst als Bedingung und Voraussetzung für die Tätigkeiten der Ratio erkennt, schaut diese Zusammenhänge in eins.

Als verkörperlichter Geist führt die Seele die Tätigkeit der *mens* aus. Der Geist operiert auf vielfältige Weise *virtualiter*. Synthetisch verknüpfend und aufsteigend einfaltend nimmt dabei seine Teilhabe am Göttlichen zu, absteigend ausfaltend hingegen nimmt sie ab. Beide Bewegungen aber, verstanden als die Fähigkeit zur „doppelten Angleichung“ der *vis assimilativa* an die höheren Begriffe einerseits und die niederen Welterscheinungen andererseits, durchdringen sich wechselseitig und treiben den Prozess der geistigen Umwendung und der Überwindung der Diskursivität voran.

Wie dies zum Beispiel geschehen kann, zeigt in *De coniecturis* eindrücklich die vierfache Verneinung der Existenz Gottes im Rahmen der negativen Theologie. Gott kann von der Ratio nicht gleichermaßen als seiend und nichtseiend gedacht werden. Der Verstand kann das Tetralemma nicht nachvollziehen, das bedeutet: Er kann *rationaliter* nicht erfassen, dass Gott zugleich existiert und nicht existiert, dass er sowohl existiert als auch nicht existiert, und dass er weder existiert noch nicht existiert. Dies verstehen zu wollen, überfordert die Ratio und frustriert ihr Bedürfnis nach Trennung und Distinktion.

So verstößt das Tetralemma gezielt gegen die Grundsätze der zweiwertigen Verstandeslogik, die für das Operieren der Ratio von existentieller Bedeutung sind. Mittels des Koinzidenzgedankens sollen die Gegensätze überwunden werden. Die „Intellektuallogik“ der spekulativen Theologie hingegen ist „vierwertig“. Sie umfasst das Sowohl-als-auch und das Weder-noch. Dadurch wird die Möglichkeit aufgezeigt, „das Unberühbare auf nicht berührende Weise zu berühren“, wie der Laie in *Idiota de sapientia* formuliert, und was beim Redner Bewunderung und Verwirrung zugleich hervorruft.⁹⁰² Die Verstandesseele muss an dieser Stelle ihr Scheitern einsehen und den Weg zum intellektualen Denken freigeben.

Obwohl die Ratio das niedere Erkenntnisvermögen des Menschen darstellt, welches für den geistigen Aufstieg überwunden werden muss, erfährt sie von Cusanus doch eine Wertschätzung. Der Verstand stellt absteigend die Verbindung zwischen der göttlichen und der menschlichen *mens* sowohl zur sinnlichen Wahrnehmung und zur Welt der körperlich erscheinenden Dinge als auch aufsteigend zur höheren Betrachtungsebene des Intellekts her. So bildet die Verstandesseele die unverzichtbare „Brücke“ oder „Scharnierstelle“ zwischen Geist und Welt, der Einheit der Vernunft und den mannigfaltigen Erscheinungen.⁹⁰³ Dies erst ermöglicht die Selbstbetrachtung der *mens* auf den verschiedenen Erkenntnisstufen.

Des Weiteren ist nur der Verstand zum trennenden, einzelwissenschaftlichen Arbeiten und Forschen in der Lage. Zu seinen vorzüglichen Tätigkeiten gehören das Identifizieren und Bestimmen, das Unterscheiden und Definieren, das logische und schlussfolgernde Denken sowie das Urteilen – Fähigkeiten, die für die Lebensbewältigung im Allgemeinen unverzichtbar sind. Solange aber die Ratio ausschließlich disjunktiv operiert, unterliegt sie dem zweiten Prinzip der Differenz und verhindert den Aufstieg des Geistes.

Zusammenfassend kann die diskursive Tätigkeit des Verstandes beschrieben werden als ein begrifflich bestimmendes Denken, das logisch schlussfolgernd vorgeht und gemäß dem Satz vom Widerspruch und dem ausgeschlossenen Dritten unterscheidet und trennt. Daran kritisiert Nikolaus, dass dieses Denken „punktuell“ hin- und herlaufend vorgeht, nicht verbindend wirkt und sich dadurch in einer schier ins Unendliche fortlaufenden Detailanalyse bzw. in

⁹⁰² *Idiota de sapientia* I, n. 7, Z. 17-20: *Summa sapientia es haec, ut scias quomodo in similitudine iam dicta attingitur inattingibile inattingibiliter. [/] Orator: Mira dicis et absona.* Vgl. auch ebd., n. 8, zur Koinzidenz von Erkennen und Nichterkennen, von Sagen und Unsagbarkeit, von Bestimmung und Unbestimmbarem, von Grenze und Unbegrenztem. Dies gilt für alles, was durch die Weisheit des höchsten Prinzips begründet wird.

⁹⁰³ Vgl. dazu Halfwassen, „Platons Höhlengleichnis“, S. 38: „die denkende Seele, die als amphibisches Wesen in beiden Welten leben kann, aber nur in der intellig[i]blen Welt wirklich zu Hause ist, weil sie von der geistigen Seinsart der Ideen ist.“

einer stetig voranschreitenden Zerstückelung und in immer kleiner werdenden Denkinhalten verliert. In der Schrift *Idiota de mente* zeigt sich das nie enden wollende Sammeln von Daten, Fakten, Meinungen und Argumenten in Gestalt der beiden Dialogpartner des Laien, deren scholastische Spitzfindigkeiten und distinguierende „Büchervielwisserei“ nicht in der Lage sind, die Einheit hinter den vielfältigen Erscheinungen zu erkennen, und die folglich auch nicht von der Vielheit zum Einheitshorizont voranschreiten.

Die höhere Erkenntnisebene und das Ziel der aufsteigenden, verknüpfenden Verstandesbewegung ist der Intellekt. Hier werden alle Gegensätze miteinander zur Einheit verbunden. Während der Verstand das Wahrgenommene und von ihm Bestimmte als gegeben annimmt, fragt die Vernunft nach den Voraussetzungen, den Prinzipien von Erkenntnis überhaupt und dem Ursprung ihrer Inhalte. Der Intellekt wendet sich zurück zum Absoluten. Er unterliegt dem ersten Prinzip von Einheit, Gleichheit und Verbindung, was dem cusanischen Trinitätsbegriff entspricht. In verschiedenen philosophischen Werken ordnet Nikolaus der Vernunft das koinzidentale, das konjekturale und das negative Denken zu. Sie stellen die Vollzugsformen des intellektualen Denkens dar, welche einen höheren Grad von Einheit schaffen.

Die angemessene Verwendung der *mens* liegt folglich auch für die Ratio in der aufsteigenden Verknüpfung: Wenn sich der Verstand auf die richtige Weise mit den mathematischen Gegenständen, Analogien, Gleichnissen und Symbolen beschäftigt, diese verbindend durchschaut, steigt er auf zum Einheitshorizont des Intellekts. Der Vorrang des Intellekts vor der Diskursivität der Ratio zeigt sich insbesondere in der Fähigkeit zur Rückführung des Vielen oder Mannigfaltigen auf das Eine und in der Erkenntnis, dass das Eine das Viele begründet, in der Fähigkeit zum Auflösen der Gegensätze in der Einheit und in der Befreiung aus den Notwendigkeiten, welche der Vielheit ineliegen.⁹⁰⁴ All dies entspricht den höheren Bildungszielen.

Die höchsten Bildungsziele stellen Freiheit und Vernunft dar, wie auch die Fähigkeit, „gute“ Fragen stellen zu können.⁹⁰⁵ Eine „gute“ Frage ist in diesem Kontext immer eine Frage nach den Bedingungen und Möglichkeiten von Wissen und Erkennen überhaupt. Sie zielt nicht mehr auf Lebensweltliches ab, sondern kehrt das Frage-Antwort-Verhältnis um. Wichtig ist nun nicht mehr der Inhalt einer Antwort, sondern die Umkehr der Blickrichtung auf die Voraussetzungen, welche das Fragenstellen-Können ermöglichen, bzw. auf das, was mit der

⁹⁰⁴ Vgl. Halfwassen, „Der Aufstieg zum Einen“, S. 9, 10 u. 20.

⁹⁰⁵ Vgl. III. Kueser Gespräche, „Bildung. Das Erbe des Nikolaus von Kues“, S. 36-37 u. 52.

Frage schon vorausgesetzt wird. Hierin liegt der „Verweischarakter“ des Fragens, aber auch des Staunens und der Suche nach Wahrheit. Fragen, Suchen und Staunen zeigen bereits, dass es jenseits des Gegenständlichen, das gesucht wird, etwas geben muss, das diese Fähigkeiten ermöglicht. Indem der menschliche Geist nach den Voraussetzungen des Fragenstellen-Könnens sucht bzw. indem er nach den Bedingungen des Erkennens überhaupt fragt, wendet er sich der ursprünglichen Einheit zu.

Das Streben nach Freiheit wird dabei verstanden als das Abstreifen von Notwendigkeiten und als das Aufheben von Einschränkungen. Der freie Wille des Menschen gilt Cusanus als Folge seines göttlichen Bildseins. In diesem Zusammenhang spricht Nikolaus von der Kunst der Seelenführung zur unwandelbaren Meisterschaft. Der menschliche Geist strebt nach der Selbsterkenntnis, Bild des göttlichen Geistes zu sein. Hierin liegen seine Unwandelbarkeit und die größtmögliche Gleichheit mit dem Einen. Dies kennzeichnet den Prozess des Gottähnlichwerdens. Das Prinzip der Gleichheit ist im Bereich der Bildung und aufsteigenden Erkenntnis von größter Bedeutung. Der Lernende soll Ähnlichkeit mit dem Ziel besitzen, also über partielle Identität verfügen im Rahmen der Teilhabe seines Geistes an der Einheit. Der Gleichheit kommt im Bildungsgeschehen eine zentrale Rolle zu, weil die größtmögliche Gleichheit des Belehrteten und der Inhalte mit dem Bildungsziel angestrebt wird.

Dies zu erlangen, bedarf der „methodischen Selbstaufhebung“⁹⁰⁶ der Ratio. Der menschliche Verstand kann und muss sein Scheitern willentlich, bewusst und gezielt selbst herbeiführen, sobald sich die *mens humana* als das Bild des göttlichen Geistes und als der letzte Ursprung von allem erkannt hat, was aus ihr selbst hervorgeht.

Dabei ist es das Wissen des Verstandes um sein eigenes Nichtwissen-Können, welches die Bemühungen um Annäherung an eine höhere Form von Einheit vorantreibt. Die bis dahin selbstvergessene Ratio besinnt sich auf sich selbst und erkennt ihre durch sich selbst bewirkte Begrenztheit. „Wissen und Unwissen bedingen sich so wechselseitig“, erklärt Mojsisch, „je mehr Unwissen, desto mehr Wissen, je mehr Wissen, desto mehr Unwissen. Unmöglich ist reines Wissen, adäquates Wissen, präzises Wissen (des Nicht-Wißbaren, des Unendlichen), unmöglich ist aber auch reines Unwissen; möglich ist allein ein Wissen, dass sich als wissendes Nicht-Wissen weiß.“ Und weiter: „Wissen dringt in seinem Nicht-Wissen ständig vor bis zu seiner Grenze, dem Nicht-Wißbaren, wobei es sogar das Nicht-Wißbare weiß, aber

⁹⁰⁶Halfwassen, „Der Aufstieg zum Einen“, S. 16.

nur auf nicht-wissende Weise.⁹⁰⁷ Ist dies das Bildungskonzept der *docta ignorantia*, das uns Cusanus vorstellt?

Das intendierte, planmäßig herbeigeführte Scheitern der Ratio vollzieht sich, indem der Verstand die Grenzen und Unzulänglichkeiten seines Denkens in und durch sich selbst einsieht. Darin kann er angeleitet und belehrt werden. Dies geschieht, sobald die Ratio beginnt, nach ihrem Grund und nach dem Grund für die Einheit in der Vielheit überhaupt zu fragen,⁹⁰⁸ wie es der Peripatetiker auf der Brücke tut. – „Denken vermag sich gleichsam selbst zu überholen“, so Mojsisch weiter, „begrenzt Denken muss sich transzendieren, wenn der bemerkenswerte Gedanke es nahelegt.“⁹⁰⁹ Dieser treibt die Einsicht voran und überholt sich dann selbst, bis nur noch Unsagbares, Unwissbares und Undenkbares übrig bleibt.

Denn sein letztes Ziel, das Eine, ist ohne jede Bestimmung und Vielheit. Als Unbestimmtes und Unbestimmbares befindet es sich jenseits von Sein und Nichtsein, Erkennen und Denken. So hat der Verstand vor dem Einheitshorizont nichts Gegenständliches mehr, was er trennen und unterscheiden, und keine inhaltlich zu bestimmenden Denkgegenstände, die er distinguieren und bezeichnen könnte. Hier resigniert er ohnmächtig und gibt den Weg des geistigen Aufstiegs zum Intellekt frei.

Dieser letzte Gedanke des Verstandes ist zugleich sein bedenklichster: Er beginnt, die Aufhebung seiner Inhalte und Bestimmungen zu denken. Dabei handelt es sich nicht um eine Selbstzerstörung oder -auflösung. Die Funktionen der Verstandesseele bleiben erhalten. Die Befreiung des Geistes versteht sich als die Wiederaufhebung der selbst auferlegten Begrenzungen. Der Verstand erkennt, dass er sich durch seine ausfaltenden Tätigkeiten limitiert hat, und der Geist nimmt nun die selbsterschaffenen, diskursiven Begrenzungen einfaltend wieder in sich zurück.

Dabei geht es keinesfalls um eine Selbstverneinung oder Abschaffung der Ratio. Das befreiende Abstreifen der einschränkenden Verstandesinhalte, insbesondere der Subjekt-Objekt-Trennung, erlaubt es dem Geist voranzuschreiten auf einer umfassenderen Ebene von Erkenntnis. Die Tätigkeiten der Ratio bleiben dabei unverzichtbar. Der Geist will sich selbst und anderes auch weiterhin *rationaliter* schauen können.

⁹⁰⁷ Mojsisch, S. 471.

⁹⁰⁸ Vgl. Halfwassen, „Der Aufstieg zum Einen“, S. 41.

⁹⁰⁹ Mojsisch, S. 479.

Auf den unterschiedlichen intellektualen Wegen zur Einheitsschau, der *via* der *coincidentia oppositorum*, der *via* der Konjekturen und der *via negationis*, führen alle Gedankenwege zur Aufhebung der rationalen Inhalte im Intellekt. Nun wird nichts Fremdes oder Gegenständliches mehr gedacht. Die Wendung nach innen ist vollzogen, und die Vernunft beschäftigt sich nur noch mit dem, was sie in sich selbst vorfindet. Der Intellekt wendet sich im Rahmen der Selbstreflektion seinen Prinzipien und Voraussetzungen zu. Der bedenklichste Gedanke für den Verstand aber ist zugleich sein letzter, durch ihn selbst hervorgebracht und als bemerkenswert identifiziert, wenn er sich seinen eigenen Bedingungen und Voraussetzungen zuwendet – bevor er auch diesen aufhebt und überholt sein lässt.

Literatur

Primärquellen – Cusanische Werke (nach denen überwiegend zitiert wurde)

Nikolaus von Kues: *De coniecturis*. Mutmaßungen. In: Nikolaus von Kues, Philosophisch-theologische Werke. Lateinisch-deutsch. Band 2. Übersetzt u. hrsg. v. Winfried Happ und Josef Koch. Felix Meiner Verlag. 3. Aufl. Hamburg 2002.

Nikolaus von Kues: *Idiota de mente*. Der Laie über den Geist. In: Nikolaus von Kues, Philosophisch-theologische Werke. Lateinisch-deutsch. Band 2. Übersetzt u. hrsg. v. Renate Steiger. Felix Meiner Verlag. 3. Aufl. Hamburg 2002.

Nikolaus von Kues: Philosophisch-Theologische Schriften. Band II. Hrsg. v. Leo Gabriel, übersetzt und kommentiert von Dietlind und Wilhelm Dupré, Studien- und Jubiläumsausgabe. Verlag Herder. Wien 1966.

Weitere Quelltexte des Kusaners

Nicolai de Cusa: *De docta ignorantia*. Die belehrte Unwissenheit. Buch I. Lateinisch-deutsch. Übersetzt, hrsg. u. mit einem Vorwort von Paul Wilpert. Felix Meiner Verlag. Philosophische Bibliothek. Hamburg 1994.

Nicolaus Cusanus: Philosophische und theologische Schriften. Studienausgabe auf der Grundlage der Übersetzung von Anton Scharff (Freiburg 1962), hrsg. u. mit einem Vorwort v. Eberhard Döring. Wiesbaden 2005.

Nikolaus von Cues: Der Laie über den Geist. *Idiota de mente*. Heft 10. Hrsg. v. Ernst Hoffmann. Übersetzt v. Martin Honecker und Hildegund Menzel-Rogner. Richard Meiner Verlag, Hamburg 1949.

Nikolaus von Cues: Der Laie über Versuche mit der Waage. *Idiota de staticis experimentis*. Ernst Hoffmann (Hrsg.). Übersetzt von Hildegund Menzel-Rogner. Felix Meiner-Verlag. Leipzig 1942.

Nikolaus von Cues: Von Gottes Sehen. *De visione dei*. Heft 4. Hrsg. v. Ernst Hoffmann. Übersetzt v. E. Bohnenstaedt. 2. Aufl. Felix Meiner-Verlag, Leipzig 1944.

Nikolaus von Kues: *De aequalitate*. Die Gleichheit. In: Nikolaus von Kues, Philosophisch-Theologische Schriften. Hrsg. v. Leo Gabriel. Übersetzt v. Dietlind und Wilhelm Dupré. Studien- und Jubiläumsausgabe. Lateinisch-Deutsch. Band III. Verlag Herder, Wien 1967, S. 357-417.

Nikolaus von Kues: *De apice theoriae*. Die höchste Stufe der Betrachtung. In: Nikolaus von Kues, Philosophisch-theologische Werke. Lateinisch-deutsch. Band 4. Übersetzt u. hrsg. v. Hans Gerhard Senger. Felix Meiner Verlag, Hamburg 2002.

Nikolaus von Kues: *De deo abscondito*. Der verborgene Gott. In: Nikolaus von Kues, Philosophisch-Theologische Schriften. Hrsg. v. Leo Gabriel. Übersetzt v. Dietlind und Wilhelm Dupré. Studien- und Jubiläumsausgabe. Lateinisch-Deutsch. Band I. Verlag Herder, Wien 1964, S. 299-309.

Nikolaus von Kues: *De beryllo*. Über den Beryll. In: Nikolaus von Kues, Philosophisch-theologische Werke. Lateinisch-deutsch. Band 3. Übersetzt u. hrsg. v. Karl Bormann. Felix Meiner Verlag, Hamburg 2002.

Nikolaus von Kues: *De docta ignorantia*. Die belehrte Unwissenheit. In: Nikolaus von Kues, Philosophisch-theologische Werke. Lateinisch-deutsch. Band 1. Übersetzt u. hrsg. v. Paul Wilpert mit einer Einleitung v. Karl Bormann. Felix Meiner Verlag, Hamburg 2002

Nikolaus von Kues: *De li non-aliud*. Vom Nichtanderen. Mit einer Einleitung v. Paul Wilpert. Felix Meiner Verlag. 3. Aufl. Hamburg 1987.

Nikolaus von Kues: *De pace fidei*. Der Frieden im Glauben. Deutsche Übersetzung von Rudolf Haubst. Institut für Cusanus-Forschung. 3. Aufl. Universität Trier 2003.

Nikolaus von Kues: *De venatione sapientiae*. Die Jagd nach Weisheit. In: Nikolaus von Kues, Philosophisch-theologische Schriften. Lateinisch-deutsch. Übersetzt v. Paul Wilpert. Karl Bormann (Hrsg.). Band 4. Felix Meiner Verlag. Hamburg 2002.

Nikolaus von Kues: *Dialogus de genesi*. Dialog über die Genesis. In: Nikolaus von Kues, Philosophisch-Theologische Schriften. Hrsg. v. Leo Gabriel. Übersetzt v. Dietlind und Wilhelm Dupré. Studien- und Jubiläumsausgabe. Lateinisch-Deutsch. Band II. Verlag Herder. Wien 1966, S. 387-441.

Nikolaus von Kues: *Dialogus de ludo globi*. Gespräch über das Globusspiel. In: Nikolaus von Kues, Philosophisch-theologische Werke. Lateinisch-deutsch. Band 3. Übersetzt und hrsg. von Gerda von Bredow. Felix Meiner Verlag, Hamburg 2002.

Nikolaus von Kues: *Idiota de sapientia*. Der Laie über die Weisheit. In: Nikolaus von Kues, Philosophisch-theologische Werke. Lateinisch-deutsch. Band 2. Übersetzt u. hrsg. v. Renate Steiger. Felix Meiner Verlag. 3. Aufl. Hamburg 2002.

Nikolaus von Kues: *Tu quis es <De principio>*. Über den Ursprung. In: Nikolaus von Kues, Philosophisch-theologische Schriften. Lateinisch-deutsch. Band 3. Übersetzt u. hrsg. v. Karl Bormann. Felix Meiner Verlag. Hamburg 2002.

Nikolaus von Kues: *Triialogus de possest*. Dreiergespräch über das Können-ist. In: Nikolaus von Kues, Philosophisch-theologische Werke. Lateinisch-deutsch. Band 3. Übersetzt u. hrsg. v. Renate Steiger. Felix Meiner Verlag, Hamburg 2002

Sekundärliteratur zu Nikolaus von Kues

Albert, Karl: Einführung in die philosophische Mystik. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt 1996.

Beierwaltes, Werner: Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte. Frankfurt am Main 1985.

Beierwaltes, Werner: Identität und Differenz. (Philosophische Abhandlungen; Band 49). Frankfurt am Main 1980.

- Beierwaltes, Werner: Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik. 2. durchges. u. erw. Aufl. Frankfurt am Main 1979.
- Benavides, Gustavo: Die absolute Voraussetzung von Sein und Nichts bei Nagarjuna und Nicolaus Cusanus. In: Sein und Nichts in der abendländischen Mystik. W. Stolz (Hrsg.). Freiburg 1984, S. 59-71.
- Blumenberg, Hans: Einleitung. In: Nikolaus von Cues, Die Kunst der Vermutung. Auswahl aus den Schriften. Besorgt u. eingeleitet v. Hans Blumenberg. Bremen 1957, S. 7-69.
- Blumenberg, Hans: Höhlenausgänge. Frankfurt am Main 1989.
- Böhlandt, Marco: Verborgene Zahl – Verborgener Gott. Mathematik und Naturwissen im Denken des Nikolaus Cusanus (1401-1464). Dissertation an der Fakultät für Geschichts- und Kulturwissenschaften der Ludwig-Maximilian-Universität München 2009.
- Bormann, Karl: Einleitung. In: Nikolaus von Kues, Philosophisch-theologische Werke. Band 1. Felix Meiner Verlag. Hamburg 2002, S. VII – LVIII.
- Borsche, Tilman: Was etwas ist. Fragen nach der Wahrheit der Bedeutung bei Platon, Augustin, Nikolaus von Kues und Nietzsche. 2. Aufl. München 1992.
- Cürsgen, Dirk: Die Logik der Unendlichkeit. Die Philosophie des Absoluten im Spätwerk des Nikolaus von Kues. Frankfurt am Main u. a. 2007.
- Fischer, Peter (Hrsg.): Technikphilosophie. Von der Antike bis zur Gegenwart. Leipzig 1996.
- Flasch, Kurt: *Ars imitatur naturam*. Platonischer Naturbegriff und mittelalterliche Philosophie der Kunst. In: Parusia. Studien zur Philosophie Platons und zur Problemgeschichte des Platonismus. Festgabe für J. Hirschberger, 1965. Hrsg. v. Kurt Flasch. S. 265-306.
- Flasch, Kurt: Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues. Problemgeschichtliche Stellung und systematische Bedeutung. Leiden 1973.

Flasch, Kurt: Nicolaus Cusanus. München 2005.

Flasch, Kurt: Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung. Vorlesung zur Einführung in seine Philosophie. Frankfurt am Main 1998.

Flasch, Kurt: Nikolaus von Kues in seiner Zeit. Ein Essay. Stuttgart 2004.

Gelmi, Josef: Die Geschichte der Kirche in Tirol. Nord-, Ost und Südtirol. Innsbruck 2001.

Gestrich, Helmut: Nikolaus von Kues 1401-1464. Leben und Werk im Bild. Der große Denker an der Schwelle des Mittelalters zur Neuzeit. Dokumentation in Zusammenarbeit mit der Landesbildstelle Rheinland-Pfalz und der Cusanus-Gesellschaft, Bernkastell-Kues. Mainz 2006.

Gestrich, Helmut: Nikolaus von Kues. Leben und Werk dargestellt in seinem Geburtshaus. Cusanus-Stiftung, Bernkastell-Kues (o. J.).

Haas, Alois M.: Mystik als Aussage. Erfahrungs-, Denk und Redeformen christlicher Mystik. Frankfurt am Main, Leipzig 2007.

Hallauer, Hermann J.: Nikolaus von Kues als Bischof und Landesfürst in Brixen. In: Trierer Cusanus Lecture, Heft 6. Hrsg. v. Institut für Cusanus-Forschung. Universität Trier 2000.

Halfwassen, Jens: Der Aufstieg zum Einen. Untersuchungen zu Platon und Plotin. München, Leipzig 2006.

Halfwassen, Jens: Nikolaus von Kues. In: Denker des Christentums. Hrsg. v. Christina Axt-Piscalar und Joachim Ringleben. Tübingen 2004, S. 67-89.

Halfwassen, Jens: Nikolaus von Kues über das Begreifen des Unbegreiflichen. In: „Die Grenze des Menschen ist göttlich“. Beiträge zur Religionsphilosophie. Hrsg. v. Klaus Dethloff u. a. Berlin 2007, S. 241-258.

- Halfwassen, Jens: Platons Höhlengleichnis. In: Pragmata. Festschrift für Klaus Oehler zum 80. Geburtstag. Hrsg. v. Kai-Michael Hingst und Maria Liatsi, S. 34-44.
- Halfwassen, Jens: Seelenwagen. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Sp. 35.075-35.093 (vgl. HWPh, Bd. 9, Sp. 111-117).
- Halfwassen, Jens: Series. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Sp. 36.824-36.839 (vgl. HWPh, Bd. 9, Sp. 688-693).
- Halfwassen, Jens: Substanz. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Sp. 40.952-40.989 (vgl. HWPh, Bd. 10, Sp. 495-508).
- Halfwassen, Jens: Transzendenz; Transzendieren. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Sp. 43.881-43.895 (vgl. HWPh, Bd. 10, Sp. 1442-1447).
- Haubst, Rudolf: Streifzüge in die cusanische Theologie. Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft. Münster 1991.
- Jacobi, Klaus: Die Methode der cusanischen Philosophie. Symposion 31. Philosophische Schriftenreihe hrsg. v. Max Müller, Bernhard Welte und Erik Wolf. Freiburg, München 1969.
- Jaspers, Karl: Nikolaus Cusanus. München 1968.
- Jaspers, Karl: Die großen Philosophen. München 2004.
- Koch, Josef: Die Ars coniecturalis des Nikolaus von Kues. Köln, Opladen 1956.
- Kremer, Klaus: Nikolaus von Kues (1401-1464). Einer der größten Deutschen des 15. Jahrhunderts. Trier 1999.
- Lauster, Jörg: Unfassbar. Nikolaus von Kues' Philosophie der Substanz. In: Substantia – Sic et non. Hrsg. v. Holger Gutschmidt u. a. Frankfurt a. M. 2008, S. 257-272.

- Meuthen, Erich: Nikolaus von Kues. 1401-1464. Skizze einer Biographie. Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft. Münster 1979.
- Meuthen, Erich: Nikolaus von Kues. Profil einer geschichtlichen Persönlichkeit. Institut für Cusanus-Forschung, Trierer Cusanus Lecture. Heft 1, 3. Aufl. Trier 2007.
- Mojsisch, Burkhard: Nikolaus von Kues: *De coniecturis*. In: Hauptwerke der Philosophie, Mittelalter. K. Flasch (Hrsg.). Stuttgart 1998, S. 470-489.
- Neubauer, Dieter: Diplomat & Grantler. In: Die Rheinpfalz am Sonntag. 3. Juli 2011, S. 19.
- Neuenschwander, Ulrich: Gott im neuzeitlichen Denken. Bd. 1. Gütersloh 1977, S. 23-29.
- Oehler, Klaus: Die Lehre vom noetischen und dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles. Ein Beitrag zur Erforschung der Geschichte des Bewusstseinsproblems in der Antike. Zetemeta. Monographien zur klassischen Altertumswissenschaft, Heft 29. München 1962.
- Schulze, Werner: Zahl, Proportion, Analogie. Eine Untersuchung zur Metaphysik und Wissenschaftshaltung des Nikolaus von Kues. Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft. Münster 1978.
- Scobel, Gert: Weisheit. Über das, was uns fehlt. Köln 2011.
- Schwaetzer, Harald und Kirstin Zeyer (Hrsg.), Das europäische Erbe im Denken des Nikolaus von Kues. Geistesgeschichte als Geistesgegenwart. Münster 2008.
- Senger, Hans Gerhard: Die Sprache der Metaphysik. In: Nikolaus von Kues. Einführung in sein philosophisches Denken. Klaus Jacobi (Hrsg.). München 1979, S. 74-100.
- Turner, Martin: „Die Welt als Spiel“ Nietzsches Provokation und die christliche Antwort (Cusanus, Böhme). In: Edith-Stein-Jahrbuch 7 (2001), S. 192-210 (Teil 1) und Edith-Stein-Jahrbuch 9 (2003), S. 177-197 (Teil 2).

Tsujimura, Koichi: Zur Differenz der All-Einheit im Westen und Osten. In: All-Einheit. Wege eines Gedankens in Ost und West. Hrsg. v. Dieter Henrich. Stuttgart 1985, S. 22-32.

Volkman-Schluck, K. H.: Nicolaus Cusanus. Die Philosophie im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit. Frankfurt am Main 1957.

Yamaki, Kazuhiko: Die cusanische Weisheitskonzeption im Vergleich zur ostasiatischen Weisheitstradition. „Sapientia“ und „Tao (Weg)“ – „Idiota“ und „Yuren (Tor)“. In: Weisheit und Wissenschaft. Cusanus im Blick auf die Gegenwart. Akten des Symposiums in Bernkastel-Kues und Trier vom 29. Bis 31. März 1990. Hrsg. v. R. Haubst u. K. Kremer. Trier 1992, S. 250-279.

Quellen zur Bildung

„Bild“ in: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 1 (A-C). Hrsg. v. Joachim Ritter. 1989. Sp. 913-920.

„Bildung“ in: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 1 (A-C). Hrsg. v. Joachim Ritter. 1989. Sp. 921-937.

Bildung. Das Erbe des Nikolaus von Kues. III. Kueser Gespräche. Hrsg. v. Ulf Hangert, Wolfgang Port u. Karl-Heinz B. van Lier. Münster 2013.

Böhm, Winfried: Geschichte der Pädagogik. Von Platon bis zur Gegenwart. München 2004.

Disselbeck, Klaus: Sokrates als Vorbild. Der Ursprung der Kritik aus dem Wissen des Nichtwissens. In: EU. Ethik & Unterricht. Zeitschrift für die Fächergruppe Ethik / Werte und Normen / LER / Praktische Philosophie. Januar 2002. S. 2-12.

Hoeninghaus-Schornsheim, Petra: Die Entstehung des Bildungsgedankens in der deutschen Mystik. Studien zur Entstehung des Bildungsbegriffs in der deutschen Mystik. Dissertation im Fachbereich Erziehungswissenschaft / Psychologie der Gerhard-Mercator-Universität – Gesamthochschule Duisburg. Krefeld 1994.

Hoyer, Timo: Nietzsche und die Pädagogik. Werk, Biographie und Rezeption. Würzburg 2002.

Jaeger, Werner: *Paideia*. Die Formung des griechischen Menschen. Band II. Berlin 1944.

Locke, John: Gedanken über Erziehung. Reclam, Stuttgart 1980.

„Paideia“ in: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 7 (P-Q). Hrsg. v. Joachim Ritter. 1989. Sp. 35-39.

Pöppel, Karl Gerhard: Die docta ignorantia des Nicolaus Cusanus als Bildungsprinzip. Eine pädagogische Untersuchung über den Begriff des Wissens und Nichtwissens. Freiburg 1956.

Schwaetzer, Harald: Cusanische Bildung. In: Bildung. Das Erbe des Nikolaus von Kues. III. Kueser Gespräche. Herausgegeben von Ulf Hangert, Wolfgang Port u. Karl-Heinz B. van Lier. S. 63-73.

Stumpf, Hildegard: Die bedeutendsten Pädagogen. Wiesbaden 2007.

Weitere Quellen

Aristoteles: *Metaphysik*. Übersetzt u. herausgegeben von Franz F. Schwarz. Stuttgart 2001.

Aristoteles: Über die Seele. Griechisch / Deutsch. Übersetzt und herausgegeben von Gernot Krapinger. Stuttgart 2011.

Calderón de la Barca, Pedro: *El gran teatro del mundo*. Das große Welttheater. Spanisch / Deutsch. Stuttgart 2012.

Dalai Lama (Tenzin Gyatso): Der Weg des tibetischen Buddhismus. Eine Einführung. Freiburg im Breisgau 2007.

Descartes, René: *Discours de la méthode*. Französisch / Deutsch. In: Philosophische Schriften in einem Band. Felix Meiner Verlag. Hamburg 1996.

Gonsar Rinpotsche: *Erscheinung und Leerheit. Eine Einführung*. Le Mont-Pèlerin 1999.

Khensur Jampa Tegchok: *Leerheit und Abhängiges Entstehen. Die Essenz der buddhistischen Philosophie*. München 2004.

Lao-Tse: *Tao Te King*. Aus dem Chinesischen übersetzt von Victor von Strauß. W. Y. Tonn (Hrsg.). Verlag, Zürich (o. J.).

Locke, John: *Versuch über den menschlichen Verstand (An Essay concerning Human Understanding)*. Übers. v. Carl Winckler. Band I (Buch 1 und 2). Leipzig 1913.

Newland, Guy: *Einführung in die Leerheit. Die Essenz der buddhistischen Philosophie*. München 2009.

Möller, Hans-Georg: *Laozi (Lao-Tse). Meister der Spiritualität*. Freiburg im Breisgau 2003.

Möller, Hans-Georg: *In der Mitte des Kreises. Daoistisches Denken*. Frankfurt a. M., Leipzig 2001.

Nagarjuna: *Die Philosophie der Leere. Mulamadhyamaka-Karikas*. Übersetzung des buddhistischen Basistextes mit kommentierenden Einführungen von Bernhard Weber-Brosamer u. Dieter M. Back. 2. durchges. Auflage. Wiesbaden 2005.

Nagarjuna: *The Fundamental Wisdom of the Middle Way. Nagarjuna's Mulamadhyamakakarika*. Übersetzt und kommentiert v. Jay L. Garfield. New York, Oxford 1995.

Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra*. Kritische Studienausgabe, Band 4. München 2005.

- Pico della Mirandola, Giovanni: *De hominis dignitate*, Über die Würde des Menschen. August Buck (Hrsg.). Übersetzt von Norbert Baumgarten. Felix Meiner Verlag, Hamburg 1990.
- Platon: *Alkibiades*. In: Platon, Sämtliche Werke, Band 1. Übersetzt von Friedrich Schleiermacher. Hrsg. v. Burghard König. Reinbek bei Hamburg 2011.
- Platon: *Timaios*. Griechisch / Deutsch. Übersetzung, Anmerkungen und Nachwort von Thomas Paulsen und Rudolf Rehn. Stuttgart 2003.
- Platon: Der siebte Brief. Übersetzung, Anmerkungen und Nachwort von Ernst Howald. Stuttgart 2004.
- Platon: Der Sophist. Griechisch / Deutsch. Einleitung, Übersetzung und Kommentar von Helmut Meinhardt. Stuttgart 1990.
- Platon: *Kratylos* und *Theaitetos*. In: Platon, Sämtliche Werke, Band 3. Übersetzt von Friedrich Schleiermacher. Hrsg. v. Burghard König. Reinbek bei Hamburg 2004.
- Platon: *Menon*. Griechisch-Deutsch. Übersetzung von Otto Apelt und Else Zekl. Klaus Reich (Hrsg.). 3. Aufl. Hamburg 1993.
- Platon: *Phaidon* und *Phaidros*. In: Platon, Sämtliche Werke, Band 2. Übersetzt von Friedrich Schleiermacher. Hrsg. v. Burghard König. Reinbek bei Hamburg 2008.
- Platon: *Politeia*. Der Staat. Übersetzt u. hrsg. v. Karl Vretska. Stuttgart 2006.
- Platon: *Politeia*. Der Staat. In: Platon, Sämtliche Werke, Band 2. Übersetzt v. Friedrich Schleiermacher. 32. Aufl. Reinbek bei Hamburg 2008.
- Platon: *Protagoras*. Griechisch / Deutsch. Stuttgart 1987.
- Platon: *Symposion*. Griechisch / Deutsch. Übersetzt u. hrsg. v. Thomas Paulsen u. Rudolf Rehn. Stuttgart 2006.

Platon: *Timaios*. Griechisch / Deutsch. Stuttgart 2003.

Rousseau, Jean-Jacques: *Emile oder über die Erziehung*. 13. Aufl. Paderborn 1998.

Seneca, *Philosophische Schriften*. Dialoge und Briefe an Lucilius. Vollständige Studienausgabe. Übersetzt von Otto Apelt. Wiesbaden 2004.

Suzuki, Daisetz T.: *Shunyata. Die Fülle in der Leere. Essays über den Geist des Zen in Kunst, Kultur in Religion des Fernen Ostens*. Bern u. a. 1991.

Wagner, Rudolf G.: *A Chinese Reading of the Daodejing. Wang Bi's Commentary on the Laozi with Critical Text and Translation*. State University of New York Press, Albany 2003.

Zittel, Claus: *Selbstaufhebungsfiguren bei Nietzsche. Nietzsche in der Diskussion*. Würzburg 1995.