

ANSÄTZE NEUZEITLICHEN PHILOSOPHIERENS BEI CUSANUS

Von Josef Stallmach, Mainz

In dem in der Beurteilung des Cusanus im ganzen so zwiespältigen Buch von *Karl Jaspers* findet sich immerhin der bedeutsame Satz: »Cusanus ist in seinem Jahrhundert der einzige Philosoph von Rang, ohne Herkunft aus einer bestimmten Schule, ohne Gründer einer Schule zu werden, eine einsame Gestalt, die nur auf sich steht...«¹. Danach erscheint Cusanus wie ein erratischer Block in der Geschichte des Denkens, an dem alle Einordnungsversuche der Philosophiehistoriker zu scheitern verurteilt sind. Jaspers billigt Cusanus »keinen Ort in der Geschichte irgendeiner Wissenschaft« zu. Er habe höchstens »Stimmungen erzeugt, die die moderne Wissenschaft vorbereiteten«. Als solche »stimmungsmäßigen« Vorboten neuer Entwicklungen führt Jaspers auf: vor allem das »Selbstbewußtsein des Geistes als einer schöpferischen Tätigkeit« und den »Sinn für mathematische Konstruktion als Prinzip der Forschung, für den Unendlichkeitsgedanken, angewendet auf die Welt, für die Individuen als eigentliche Realität«². »Etwas Neues« habe Cusanus nicht »gewollt«, und geleistet habe er in der Philosophie auch nur eine – allerdings große – »Neugestaltung der uralten metaphysischen Spekulation«³. Im Gegensatz zu Jaspers hat *Ernst Hoffmann*, der Initiator der ersten kritischen Gesamtausgabe der Schriften des Kardinals, in seinem bekannten Akademievortrag von 1940 »Nikolaus von Cues und die deutsche Philosophie« die Bedeutung des Cusanus auch für die Entwicklung der neuzeitlichen Wissenschaften hervorgehoben⁴. In der Wirkungsgeschichte, die er speziell für die cusanische Philosophie nachzeichnet, zitiert er aus einem Brief Fr. Schlegels von 1807 aus Köln: »Auch las und blätterte ich in Nicolaus Cusanus ... Ein Philosoph in dem Sinne, daß Leibniz und solche ganz flach und seicht dagegen scheinen. Mirandola und Reuchlin haben beide aus ihm geschöpft...« Mit der ihm eigenen Sicherheit

¹ K. JASPERS, *Nikolaus Cusanus*, München 1964, S. 228.

² Ebd., S. 138 und 213.

³ Ebd., S. 142, 210, 262.

⁴ Für die Mathematik, für die Kosmologie, für die »Neubegründung der Mechanik«, für die »allgemeine Naturlehre« durch seinen Gedanken »von der unendlichen Bestimmung der Individualität, von der Freiheit des menschlichen Subjektseins«: E. HOFFMANN, *Nikolaus von Cues. Zwei Vorträge*, Heidelberg 1947, S. 47–51. Vgl. auch R. HAUBST, *Nikolaus von Cues und die moderne Wissenschaft*: KSCG 4 (1963).

des kritischen Urteils habe Schlegel Cusanus, als er auf ihn stieß, sofort angemessen eingeschätzt und z. B. erkannt, »daß Picos Schrift *De dignitate hominis*, die den Menschheitsgedanken in der Renaissance begründete, auf dem dritten Buch der *Docta ignorantia* fußt«⁵.

Seit der Renaissance war der Name des Cusanus überdeckt worden von dem Giordano Brunos, der sich zum – allerdings pantheisierenden – »Apostel der Koinzidenzphilosophie« gemacht und auf dem Wege über Leibniz und Spinoza Einfluß auf die deutsche Philosophie gewonnen hatte. Bruno stellt sozusagen die Umschlagstelle dar für das anonyme Fortwirken cusanischen Gedankengutes bis in die Zeit des deutschen Idealismus, in die »Identitätsphilosophie« hinein. Die Philosophie der »Indifferenz« (des Absoluten vor allen Differenzverhältnissen des Relativen) in Schellings zweiter Periode hebt mit einer Bruno-Schrift an⁶. Auch in der dialektischen Wendung schon beim frühen Hegel – das Absolute als »Identität der Identität und Nichtidentität«⁷ – zeigt sich ein Koinzidenzgedanke, von dem man allerdings nicht zeigen kann, daß er in irgendeiner literarischen Abhängigkeit etwa von Bruno auf Cusanus zurückgeht. Aber es ist doch sehr auffällig, daß Ernst Hoffmann zwar alle Spuren einer Kenntnis cusanischer Gedankengänge bei Goethe, Schiller, Schelling, Schleiermacher – auch bei diesen einer immer nur vermittelten, durch Bruno vermittelten Kenntnis – nachzeichnet, aber die frappierenden Strukturähnlichkeiten im Aufbau einer dialektischen Geistphilosophie bei Cusanus und Hegel überhaupt nicht erwähnt, ja Hegel mit einer kurzen Bemerkung von der Betrachtung ausschließt⁸. Dagegen meint *Erwin Metzke*, daß »niemand dem Denken des Nicolaus von Cues so nahegekommen ist wie Hegel. Es ist, als ob der Weg des abendländischen Denkens bei ihm an einen Punkt angelangt ist, an dem sich die Aufgabe, die der Cusaner zu bewältigen sucht, wiederum, nur auf einer neuen Stufe des philosophischen Bewußtseins, stellt«⁹. Den Namen des Cusanus kannte auch Hegel offensichtlich nicht, jedenfalls erwähnt er ihn an keiner Stelle und berücksichtigt ihn auch in seiner Geschichte der Philo-

⁵ HOFFMANN, *Nikolaus von Cues*, S. 64.

⁶ *Bruno oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge* (1802).

⁷ *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie* (die erste Veröffentlichung unter Hegels eigenem Namen, 1801), Jubiläumsausgabe, Stuttgart³ 1949ff, Bd. 1, S. 124.

⁸ HOFFMANN, *Nikolaus von Cues*, S. 61. Ich selbst bin dieser Ähnlichkeit, allerdings auch den tiefgehenden Unterschieden näher nachgegangen in *Das Absolute und die Dialektik bei Cusanus im Vergleich zu Hegel*: *Scholastik* 39 (1964), 495–509.

⁹ E. METZKE, *Coincidentia oppositorum. Gesammelte Studien zur Philosophiegeschichte*: Forschungen u. Berichte d. evangelischen Studiengemeinschaft, Bd. 19, Witten (Ruhr) 1961, 8. *Nicolaus von Cues und Hegel* (1956), S. 242.

sophie nicht. Aber auf die »coincidentia oppositorum« war er spätestens 1817 schon aufmerksam geworden, und 1828 nannte er in einer großen Rezension von Hamanns Schriften »das Koincidieren« sogar »den geballten Kern der Wahrheit«, »die Idee..., welche den Gehalt der Philosophie ausmacht«¹⁰. Auch Hamann, durch den der Koinzidenzgedanke an Hegel vermittelt wurde, hatte ihn auf Bruno zurückgeführt. In seiner Gegnerschaft zur rationalistischen Aufklärung hatte ihm ein solches Prinzip »jahrelang im Sinn gelegen«, und es erschien ihm, als er es entdeckte, »mehr wert als alle Kantische Kritik«¹¹.

In seinem umfassenden Bericht über den Stand der Cusanusforschung von 1939 sieht Joachim Ritter »die epochale Bedeutung des Cusaners für die neuere deutsche Philosophie« in jener »Begrenzung des Verstandes durch die Vernunft, des Wissens durch das Nichtwissen«, die zugleich eine »Bindung der Vernunft an das dem Verstand Manifeste, des Nichtwissens an den positiven Gehalt des Wissens« bedeute. Denn die deutsche Philosophie sei – »in der Vollendung bei Kant und Hegel« – in ihrer »vom 17. Jahrhundert an immer wieder einsetzenden Auseinandersetzung ... mit dem westlichen Rationalismus« nicht bereit, »den Verstand ... vor der Übermächtigkeit des Seins ... preiszugeben«, sondern bemüht, »ihn selbst zur Manifestation desjenigen, was mehr ist als der Verstand, zu erheben«¹². – Die Reihe so verschiedenartiger Stimmen zur Bedeutung des cusanischen Denkens für die Entwicklung der Philosophie ließe sich fortsetzen¹³.

Wie sich Altes und Neues, Traditionsgebundenes und Zukunftsweisendes in der cusanischen Philosophie verhalten, ob es überhaupt etwas wirklich Neues,

¹⁰ Vgl. METZKE, *Coincidentia oppositorum*, S. 241, Anm. 1.

¹¹ METZKE, *Coincidentia oppositorum*, 7. Nicolaus von Cues und Martin Luther (Aus dem Nachlaß), S. 208; HOFFMANN, *Nikolaus von Cues*, S. 61.

¹² J. RITTER, *Die Stellung des Nicolaus von Cues in der Philosophiegeschichte. Grundsätzlichere Probleme der neueren Cusanusforschung*: Blätter f. Deutsche Philosophie, Bd. 13 (1939), S. 141.

¹³ Nach M. DE GANDILLAC kann Cusanus »in dem Maße, als (er) in recht kühner Weise eine Widerspruchslogik entwirft, ... in gewissem Sinne eher als Vorläufer Hegels gelten denn als Schüler des Heraklit« (*Nikolaus von Cues. Studien zu seiner Philosophie und philosophischen Weltanschauung*, Düsseldorf 1953, S. 201). Dagegen sieht C. FABRO in der cusanischen Betonung der Einheit und schlechthinigen Einfachheit des Absoluten (jenseits auch noch des Zusammenfalls aller Gegensätze) sogar eine Rückwendung zu Parmenides. Eine Dialektik wie die des Cusanus sei »im Grunde nicht eine Vorbereitung auf die hegelsche Dialektik, sondern vielmehr eine Rückkehr zu jener Dialektik des parmenideischen Immobilismus, den Hegel hat überwinden wollen« (*Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*, Louvain-Paris 1961, S. 572; vgl. S. 574: Eckhart und Cusanus als Hauptvertreter eines »christlichen Parmenidismus«). – Durch das Verständnis des Geistes als »Kraft schöpferischen Hervorbringens« sei das cusanische Denken »für die Genesis der neuzeitlichen Philosophie von entscheidender Bedeutung«, erklärt W. SCHULZ in einer

Zukunftsträchtiges in ihr gibt und worin es zu sehen ist, ist durchaus kontrovers, seit sie im 19. Jahrhundert regelrecht wiederentdeckt wurde. Offenbar spielen dabei auch Wertungsgesichtspunkte eine Rolle. Je nachdem, wie man zu Cusanus steht, und je nachdem, ob man das Neue, das faktisch mit oder nach ihm einsetzt, als Fortschritt in der Geschichte des Denkens betrachtet oder nur als Abfall, Verlust, Gefährdung anzusehen vermag, als »endgültigen Einbruch der Modernität« in den großen wohlgefühten Kosmos des antike-mittelalterlichen Denkens, scheint man geneigt, die Akzente in der Frage des Anteils des Cusanus an den neuen Entwicklungen anders zu setzen. Was ist nun aber, einmal abgesehen von jeder Wertung, eigentlich das Neue an der neuzeitlichen Philosophie? Gibt es überhaupt einen gemeinsamen, hervorstechenden, kennzeichnenden Grundzug in der disparaten Erscheinung der als »neuzeitlich« bezeichneten Philosophie? Und findet er sich, mindestens ansatzweise, schon im Denken des Cusanus? – Sicher kann man einen solchen Grundzug in der einschneidenden Veränderung der philosophischen Frage-richtung von den Objekten zurück auf das Subjekt sehen, in der Wendung von einer Philosophie des Seins zu einer Philosophie des Bewußtseins, zur Philosophie der *Subjektivität*. An die Stelle der Frage nach dem Seienden und seinen Ursachen in anderem Seienden tritt die Frage nach dem *Wissen und seinen Bedingungen im Subjekt*, nach den allem Gewußten immer schon vorausliegenden Möglichkeitsbedingungen des Wissens: die *transzendente* Fragestellung¹⁴. Dem seiner selbst immer bewußter werdenden Wissen werden seine Reichweite und seine Grenzen deutlicher. Im Wissen tut sich zugleich auch das Nichtwissen kund¹⁵.

So lassen sicher mit einem gewissen Recht manche Philosophiehistoriker die Neuzeit praktisch mit *De docta ignorantia* von 1440 beginnen. Hier ist tatsächlich mit einer vorher so nicht gekannten Ausdrücklichkeit Wissen und Nicht-

Untersuchung über die Entwicklung und Problematik des *Idealismus* in der Neuzeit (*Das Problem der absoluten Reflexion*, Frankfurt a. M. 1962, S. 22). – In einer neueren Veröffentlichung sieht P. WILPERT Cusanus von seiner Erkenntnislehre her im Zusammenhang mit der seit dem 14. Jahrhundert einsetzenden Bewegung des *Nominalismus* (*Die philosophie-geschichtliche Stellung des Nikolaus von Kues*: Schweizer Rundschau, 63 [1964], S. 394ff).

¹⁴ »transzendental« hier immer im Sinne Kants, nicht im Sinne der alten Transzendentalienlehre.

¹⁵ Eine Frage von großer Tragweite: Wie ist so etwas wie ein Wissen vom Nichtwissen überhaupt möglich, ein Einsehen in das Uneinsehbare (Wissen um ein prinzipiell unerkennbares »Ding an sich« [Kant], Annahme eines »Transintelligiblen« jenseits – nicht nur der Erkenntnisgrenze – sondern der Erkennbarkeitsgrenze [Nic. Hartmann])? Offenbar doch nur so, daß das explizite Wissen schon übergriffen, immer schon »überholt« ist von einer Art »Urwissen«, das ein Wissen um seine Unexplizierbarkeit mit impliziert.

wissen und jenes gerade durch das Nichtwissen erst eigentlich seinem Gegenstand angemessene »Wissen« zum Thema gemacht. Was ist denn das Thema des ersten Buches? Nicht Gott, in den traditionellen Fragen der natürlichen Theologie: an *sit deus*, *quid sit deus*, sondern das menschliche Wissen und Nichtwissen von Gott und das Wissen vom Nichtwissen. Das heißt: der unmittelbare Seinsbezug der Frage ist »aufgehoben« in die in sich selbst reflektierende Frage, letztlich in eine Reflexion des Fragenden über sich selbst. Und wenn für *De docta ignorantia* die Unterscheidung: »nicht Gott, sondern unser Wissen von Gott« vielleicht noch als überspitzt erscheint, so wird die neue Wendung jedenfalls schon in der zweiten philosophischen Hauptschrift *De coniecturis*¹⁶ vollends deutlich. Hier wird – wie sich im folgenden noch näher zeigen soll – die Frage selbst prinzipiell in Frage gestellt, hier wird Erkenntnis aufgefaßt als Einigen (*unitas unius*) in übergreifende Einheiten, hier tritt »an die Stelle der Betrachtung der Dinge nach den Abstraktionsstufen« (wie sie noch in *De docta ignorantia* zu finden ist) »eine Reflexion des menschlichen Geistes auf seine eigenen Einheiten«¹⁷. Und am Anfang von *De mente* (1450) wird programmatisch auf das »delphische Erkenntnisgebot« Bezug genommen, »daß der Geist sich selbst erkenne und sich mit dem göttlichen Geist verbunden wisse«¹⁸. Man wird einwenden, diese Selbstreflexion des erkennenden Geistes sei nun doch nichts Neues. Cusanus bezieht sich selbst auf das uralte *γνώθι σαυτόν*, und im Neuplatonismus, insbesondere auch im augustinischen, war das *redi in teipsum*, die Abwendung der Seele von den äußeren Dingen und die Hinwendung zurück in die eigenen Tiefen eine grundlegende Forderung¹⁹. Aber

¹⁶ Auch wenn nach einer Abfassung Ende 1441 oder Anfang 1442 die Schrift in der durch die Handschriften belegten Form erst 1445 zur Abschrift freigegeben worden ist – vgl. P. WILPERT, *Kontinuum oder Quantensprung bei Nikolaus von Kues: Wissenschaft und Weltbild* 16 (1963), S. 108 und 111 –, ist der Abstand der Entstehungszeiten im Vergleich zu der bedeutenden Lehrentwicklung, die in *De coniecturis* festzustellen ist, relativ kurz. Zum Datierungsproblem vgl. auch J. KOCH, *Die Ars coniecturalis des Nikolaus von Kues: Arbeitsgem. f. Forsch. d. Landes Nordrhein-Westfalen, Köln-Opladen* 1956, S. 7ff und 35.

¹⁷ Vgl. *Doct. ign.* II, 6; J. KOCH, *Ars coniecturalis*, S. 10 und 31f. Obiges Zitat nach dem Beitrag von J. KOCH, *Nikolaus von Kues und Meister Eckhart: MFCG* 4 (1964), S. 165.

¹⁸ *Demente* c. 1 (HV 46, 11f). Vgl. c. 9 (HV 89, 10ff): »Der Geist ist ein lebendiges Maß, das an sein eigenes Fassungsvermögen herankommt, indem es anderes mißt. *Er tut alles, um sich selbst zu erkennen*, aber sein eigenes Maß, das er in allem sucht, findet er nur dort, wo alle Dinge eins sind. Dort ist die Wahrheit in der ihm entsprechenden Genauigkeit (*veritas praecisionis eius*), weil dort sein adäquates Urbild ist.«

¹⁹ *Ven. sap.*, c. 17, beruft Cusanus sich auf Proclus, In *Platonis theologiam*, für die Ansicht Platons, »daß die Geistseele, wenn sie in sich selbst hineinblickt, dort Gott und alle Dinge schaue« (Phil. Bibl. Bd. 263, hrsg. v. P. WILPERT, Hamburg 1964, n. 49, S. 72), und er übernimmt und interpretiert das in seinem Sinne (n. 49 und 50).

einmal bedeutet es bei Cusanus gegenüber der herrschenden Lehrmeinung des Aristotelismus tatsächlich eine eigene Wendung, und zum anderen hat das neuzeitliche Denken die Reflexion mit ganz neuer Intensität wieder aufgenommen und zu anderen Konsequenzen geführt.

Das neuzeitliche Philosophieren läßt sich also kennzeichnen als die Bewegung einer fortschreitenden und offenbar nicht mehr rückgängig zu machenden *transzendentalen Reflexion*. Eine solche erste Kennzeichnung schließt, wie gesagt, noch kein Urteil darüber ein, ob diese Bewegungsrichtung (zurück auf das Subjekt) für die Seinserkenntnis, um die es in aller Philosophie letztlich geht, Fortschritt oder Umweg oder gar einen Irrweg bedeutet. Eins muß jedoch auf alle Fälle gleich noch angemerkt werden: »Philosophie der Subjektivität« ist keineswegs gleichbedeutend mit »Subjektivismus«, als würde nunmehr in einem subjektivistisch-relativistischen Sinne dieses Satzes der Mensch zum Maß aller Dinge erhoben. In der kantischen Erkenntnislehre z. B. – einer hohen Form der Philosophie der Subjektivität – geht es gerade um die Begründung oder Wiederbegründung der allgemeinen und notwendigen, der »objektiven« Gültigkeit der Erkenntnis (wenn dies Kant auch nur unter Preisgabe ihres realistischen Charakters gelingt). Gemeint ist mit »Philosophie der Subjektivität«, daß in einer Rückbesinnung des Subjektes von seinen Objekten zurück auf sich selbst aufgeht, was *Subjektsein* ist, in Abhebung von allen immer nur als Objekte begegnenden Seienden und selbst letztlich niemals nach Art eines Objekts faßbar; und daß weiter in dieser Selbsterfahrung, in dieser Reflexion auf sein eigenes Tun, also vor allem seine Erkenntnis- und Denkvollzüge, das Subjekt sich zugleich umgriffen und übergriffen erfährt – jetzt nicht sozusagen von einem (objektartigen) Überseienden, sondern von einer *höheren Subjektivität*, von einem unendlichen Geist²⁰, einem transzendentalen Subjekt (Kant), einem absoluten Ich (Fichte). Und schließlich, daß in dieser Reflexion aufgeht, was *Sein überhaupt* ist: daß Sein eigentlich und im Grunde Subjektsein ist, daß

²⁰ Bei Cusanus z. B. (*Ap theor.*: PI, fol. 220^r): »Wenn also der Geist sieht, daß in seinem eigenen Können das Können-selbst [das nach 220^v »das Können jedes Könnens« ist] ob seines Übertreffens (*excellentia*) nicht gefaßt werden kann, dann sieht er mit seinem Sehen über seine eigene Fassungskraft hinaus, so wie ein Knabe die Größe eines Steines über das hinausgehen sieht, was seine Kraft zu tragen fähig wäre. Das Sehenkönnen des Geistes übertrifft (*excellit*) also sein Begreifenkönnen. So ist die einfache Sicht des Geistes keine begreifende, sondern von der begreifenden erhebt er sich zum Sehen des Unbegreiflichen... Und das ist das Unendliche...« – »Die Grundposition des Descartes, daß wir unseren Geist als endlich nur denken können, indem wir zugleich den Begriff des unendlichen Geistes denken, ist genau dem cusanischen Ansatz des Erkenntnisproblems gemäß« (HOFFMANN, *Nikolaus von Cues*, S. 54).

alles Seiende seinen Ursprung letztlich in einem Subjekt, dem schöpferischen Geist, hat²¹.

Mit »Philosophie der Subjektivität« ist konkret jene Bewegung gemeint, die, präludiert schon durch die »selbstkritische Skepsis des Nominalismus«²², mit voller Radikalität erst einsetzt bei Descartes mit seinem umfassenden Zweifel, dem »Wegdenken« aller objektiven Wirklichkeit bis auf den Wegdenkenden selbst, und der Neubegründung des Wissens in eben diesem die Dinge »wegdenkenden« Denken, im Ich als Denkenden; die ihren Höhepunkt erreicht in der transzendental-idealistischen Erkenntniskritik Kants, in der von ihm (gegen seine Intentionen) eben doch eingeleiteten Metaphysik des Deutschen Idealismus im ersten Drittel des 19. Jahrhunderts und in dem bis in unser Jahrhundert hinein sich haltenden neukantischen Idealismus – ihren Höhepunkt erreicht, aber auch schon überschreitet. Denn eine neue Wende hat sich inzwischen angebahnt: zurück »zu den Sachen selbst«. Etwa seit dem ersten Weltkrieg wird die alte Seinsfrage mit neuer ungeahnter Intensität wieder lebendig; in den beiden, auch durch die verschiedene Art der Absetzung von ihrer Herkunft aus der »Philosophie des Bewußtseins« sich unterscheidenden Hauptrichtungen einer »neuen Ontologie«, der Existenzanalytik Heideggers und der Kategorialanalytik Nic. Hartmanns, aber auch in einer den neuen Fragestellungen und Ansätzen sich öffnenden und sie eigen verarbeitenden neuscholastischen Ontologie. Hier erhebt sich nun eine schwerwiegende Frage: Wenn man das cusanische Denken in die Anfänge der Philosophie der Subjektivität hineinstellt, andererseits unser gegenwärtiges Philosophieren aber schon wieder von einer neuen Wende zur Ontologie bestimmt sieht, die Idealismus und Kritizismus, auf welche die Philosophie der Subjektivität hinausgelaufen war, hinter sich gelassen hat, bescheinigt man damit nicht einer Cusanusrenaissance ihren sozusagen reaktionären Charakter? (Dabei ist in keiner Weise an die historische Cusanusforschung gedacht, die selbstverständlich ihren unverlierbaren Wert unabhängig von allen Bewegungen des Philosophierens in sich behält, sondern an Versuche lebendigen Philosophierens aus dem Geiste des Cusanus.) Wird jene Hilfe, die man sich für die Neuentfaltung der Ontologie von einer Verlebendigung von Aristoteles und Thomas erwartet, nicht eher gefährdet durch die Einbeziehung eines »Außenseiters« wie Cusanus? – Das

²¹ Im Sinne und in der Sprache Hegels: »...daß die Substanz wesentlich Subjekt ist, ist in der Vorstellung ausgedrückt, welche das Absolute als *Geist* ausspricht – der erhabenste Begriff, und der der neueren Zeit und ihrer Religion angehört. Das Geistige allein ist das *Wirkliche* ... Der Geist, der sich so entwickelt als Geist weiß, ist die *Wissenschaft*...« (»*Phänomenologie des Geistes*«, Vorrede, Jubiläumsausgabe, Bd. 2, S. 27f).

²² WILPERT, *Die philosophiegeschichtliche Stellung*, S. 394.

ist schon deshalb zu verneinen, weil die neue Philosophie des Seins nicht ist und nicht sein kann einfach eine Wiederaufnahme des Alten, ein Wiederanknüpfen dort, wo der Faden einmal abgerissen ist, sondern sich vollzieht aus einem entfalteten und vertieften Problembewußtsein heraus, mit geschärftem kritischen Blick, auf einer höheren Stufe der Reflexion. Die einmal erarbeitete transzendente Frage nach den »vorgängigen Bedingungen der Möglichkeit des Erkenntnisvollzuges«²³ hat sich als unumgänglich erwiesen bei der Grundlegung einer Ontologie. Die Reflexion auf den Selbstvollzug des Geistes wird heute auch in der einer großen ontologischen Tradition verpflichteten Philosophie nicht mehr als etwas betrachtet, was rückgängig zu machen ist, sondern was vollendet werden muß »im Rückgang auf das Sein«. Damit tritt der positive Ertrag jener Bewegung hervor, die historisch-faktisch allerdings durch eine Sprengung der »Ontologie der ›Seinsstufen« in der Zeit des Überganges vom Mittelalter zur Neuzeit vorbereitet wurde²⁴. Hier ist auch der Punkt, an dem auf die Aktualität der cusanischen Fragerichtung und cusanischer Denkansätze hinzuweisen ist, auf die Hilfe, die man sich bei ihm, der an der *Auflösung* der neuzeitlichen Reflexion sicher beteiligt war, auch für die Aufgabe ihrer *Vollendung* erwarten kann. Das sei an einem Beispiel gezeigt.

Emerich Coreth, der gegenwärtig wohl am entschiedensten den Versuch einer Begründung und Entfaltung der Metaphysik aus transzendentaler Reflexion unternommen hat, stellt die Forderung auf: »das metaphysische Wissen nicht allein in den ausdrücklich vollziehbaren Einsichten in logisch-begriffliche Sachverhalte zu begründen, sondern in der Ureinsicht, die in jedem ausdrücklichen Denkvollzug, wie immer er inhaltlich bestimmt sein mag, als Bedingung seiner Möglichkeit notwendig, wenn auch unthematisch mitvollzogen wird«²⁵. Coreth selbst versucht dann die Metaphysik zu entfalten von der Reflexion auf den Denkvollzug der *Frage* her, als thematische Explikation des in jeder Frage rein als Denkvollzug immer schon vorausgesetzten und darum durch keine Frage im Grunde zu erschütternden »Vorwissens um das Sein«²⁶. Es ist interessant, damit De coniecturis I, 7 zu vergleichen, wo auch von einer Gewißheit vor allem Fragen die Rede ist²⁷, »in der und durch die der Geist alles tut«. »Jeder forschende und suchende Geist forscht allein in deren

²³ E. CORETH, *Metaphysik. Eine methodisch-systematische Grundlegung*, Innsbruck-Wien-München 1961, S. 69.

²⁴ SCHULZ, *Das Problem der absoluten Reflexion*, S. 22.

²⁵ CORETH, *Metaphysik*, S. 69.

²⁶ Ebd., S. 89.

²⁷ Hier von der »präzisesten Gewißheit« der höchsten der vier Einheits- und Wahrheitsstufen.

Licht, und es kann keine Frage geben, die sie nicht voraussetzt. Setzt nicht die Frage, ob etwas ist, das Sein (entitatem), die Frage, was etwas ist, das Wesen, warum, die Ursache, weswegen, das Ziel voraus? Das also, was bei jedem Zweifel schon vorausgesetzt wird, muß das Sicherste sein. Also kann die absolute Einheit überhaupt nicht in Zweifel gezogen werden²⁸, da sie das ist, was in allen Seienden ist, in allen Wesenheiten west, in allen Ursachen verursacht und in allen Zielen abzielt. Erst nach diesem (Unbezweifelbaren) beginnt die Menge der Zweifel²⁹. Es gibt also eine erste unbezweifelbare Gewißheit vor allen Zweifeln und als Möglichkeitsbedingung sogar noch aller Zweifel. Vielleicht noch pointierter zum Ausdruck kommt dieses Wurzeln aller auf Wahrheit auseinander Denkvollzüge schon in einem *Wahrheitsgrund*, dieses alles Fragen überhaupt erst ermöglichende *Vorwissen*, dieses in allem Bewußtwerden des Unbegreifens sich immer schon kundtuende *ursprüngliche Verständnis* im zweiten Buch von *De sapientia*, in dem der Laie den Gelehrten belehrt: »Jede Frage nach Gott setzt das Erfragte voraus, und zu antworten ist eben, was in jeder Frage nach Gott die Frage selbst voraussetzt«³⁰. Für die nähere Erklärung wird dann das in *De coniecturis* I, 7 Ausgeführte übernommen: die *Grundfragen* implizieren schon die *Grundbestimmungen*, so daß die Antwort sie nur zu explizieren, der fragende Geist also nur sich selbst bis zu seinem letzten Grunde hin auszulegen braucht³¹.

Die Selbstreflexion führt bei Cusanus einmal zu einem neuen *Selbstbewußtsein* des Geistes als schöpferischer Kraft des Hervorbringens und zum anderen zu einer neuen *Selbstbescheidung* des erkennenden Geistes, nicht nur angesichts des Unendlichen, sondern des Wesens aller Dinge. Diese dem Anschein nach gegenstrebigem Tendenzen gehen tatsächlich zusammen. Der Geist, der *als Geist* seiner selbst als eines schöpferischen, seiner Spontaneität bewußt wird, wird *als endlicher* in eben diesem Selbstbewußtsein sich auch seiner Grenzen bewußt an all dem, was er unaufhebbar als eben nicht durch sein eigenes Schöpfertum hervorgebracht erfährt. Diese beiden Tendenzen der Reflexion

²⁸ Das Folgende nach der Übersetzung von KOCH, *Ars coniecturalis*, S. 40.

²⁹ *De coni.* I, 7 (P I, fol. 43^v).

³⁰ *De sap.* II (H V 26, 11–13).

³¹ Dieser Gedanke hält sich bei Cusanus durch bis zum »Gipfel der Betrachtung« am Ende seines Schaffens (1463): »Denn da jede Frage über das ›kann‹ das Können-selbst voraussetzt, kann über dieses selbst sich kein Zweifel erheben. Keiner nämlich dringt durch bis zum Können-selbst. Denn wer fragte, ob das Können-selbst sei, sieht, wenn er darauf aufmerkt, sofort die Ungehörigkeit der Frage, da ja ohne das Können über das Können-selbst nicht gefragt werden ›könnte‹ ... Und so steht fest, daß das Können-selbst jedem Zweifel, der erhoben werden kann, vorausgeht. Nichts Sichereres gibt es also als das Können-selbst, wenn selbst der Zweifel nicht anders kann als es voraussetzen...« (*Ap. theor.*: P 220^{r-v}).

wirken sich im neuzeitlichen Philosophieren bis zum Extrem aus, die letztere in seinem *erkenntniskritischen* Zug bis hin zu jener *Selbstunterschätzung* des erkennenden Geistes, in der er sich überhaupt nur noch mit »Erscheinungen« begnügen zu müssen meint, an deren Konstitution er selbst bestimmend mitgewirkt hat, während das »Ding an sich« ganz außer seiner Reichweite bleibt; die erstere in seinem *idealistischen* Zug bis hin zu jener *Selbstüberschätzung* des schöpferischen Geistes, in der sich das Ansichsein schließlich ganz auflöst in Gesetzsein und der Erfassungscharakter des Erkennens überhaupt verloren geht.

Bei Cusanus selbst sind die gegenstrebigen Tendenzen noch nicht in die Extreme auseinandergegangen, sondern in Spannungseinheit verbunden, in einer in den einzelnen Schriften allerdings mehr oder weniger ausgewogenen Spannungseinheit. Das *Selbstbewußtsein* des *schöpferischen* Geistes wird vor titanischer *Selbstüberschätzung* bewahrt durch das Gegenwirken der *Selbstbescheidung* eben dieses Geistes als eines *endlichen*, dessen Verstand (ratio) nicht nur durch eine Vernunft (intellectus) in Schranken gewiesen wird, sondern dessen Vernunft auch noch bei all ihrem Vordringen über das bloß Verstandesmäßige hinaus sich an der »Mauer des Paradieses« am Ende sieht, jenseits der erst die Wahrheit selbst in »unzugänglichem, das heißt in jenem überhellen Lichte wohnt, das dem endlichen Geist ein letztlich undurchdringliches Dunkel ist³². Wegen dieser »Dunkelheit« des letzten Lichtgrundes bleibt für ihn eine Dunkelheit im Grunde aller Dinge, ja sogar in seinem eigenen Grunde. Sogar sich selbst erkennt er, wie das Wesen aller Dinge und erst recht Gottes, nur in unvollendbarer Annäherung (coniectura)³³. Und seine eigentliche Weisheit ist die Einsicht in sein prinzipielles Nichtwissen aus eigener Kraft (docta ignorantia).

³² Das Bild von der »Mauer« wird in *De visione Dei* vielfach wiederholt. Von der »heiligsten Dunkelheit« in der Nähe des »unzugänglichen Lichtes« spricht Cusanus gleich in der Widmung (P I, fol. 99^r) und dann wieder in einer Abwandlung des Sonnengleichnisses am Ende des 6. Kap.: »Denn jene Dunkelheit im Auge kommt ja vom Überleuchten des Sonnenlichtes. Und je dichter seinem Wissen das Dunkel wird, desto mehr kommt er in dieser Dunkelheit an das unsehbare Licht heran« (fol. 101^v). Zu »Vernunft über Verstand«, und »Gott über Vernunft und Verstand« vgl. J. STALLMACH, *Zusammenfall der Gegensätze. Das Prinzip der Dialektik bei Nikolaus von Kues*: MFCG I (1961), S. 61ff und 68ff.

³³ Vgl. *De coni.* II, 16 (P I, fol. 62^v – 63^r): »Da alle Andersheit allein in der Einheit faßbar ist, darum kann die Vernunft, die Andersheit ist, da sie nicht die göttliche absolute, sondern die menschliche Vernunft ist, sich selbst, wie sie ist, einzig und allein in der göttlichsten Einheit selbst anschauen. Nicht wird nämlich die Vernunft sich selbst oder irgend etwas Vernehmbares wie es in sich ist, erfassen, außer in jener Wahrheit, die die unendliche Einheit von allem ist. In sich selbst also erschaut die Vernunft jene Einheit nicht, wie sie in sich ist, sondern wie sie auf menschliche Weise vernommen wird ... In voller Genauigkeit kann

Andrerseits wird die Selbstbescheidung des sich als *endlich* wissenden Geistes bewahrt vor Resignation und Agnostizismus durch das Selbstbewußtsein des sich in seinem »Können« als imago Dei erfahrenden Geistes³⁴, sogar als einzige imago Dei unter allem Seienden dieser Welt, als imago complicationis complicationum unter allem, was nur explicatio ist. Obwohl er nur teilhat am Licht, ist er doch das Licht, in dem aufleuchtet, was selbst nicht teilhat am Licht³⁵. Als »hohes Gleichnisbild« Gottes, wie es in *De coniecturis* I, 3 heißt, hat der Geist nach seiner Fassungskraft teil auch »an der Fruchtbarkeit der schöpferischen Natur« (Gottes) und »bringt aus sich als dem Abbild der unendlichen Form Verstandesgebilde in Ähnlichkeit mit den realen Dingen hervor«. »So ist, wie der göttliche Geist der realen, der menschliche Geist einer konjekturalen Welt Formprinzip«³⁶. Auch er ist also »Schöpfer«, Schöpfer einer eigenen Welt von Begriffen, seines eigenen stolzen Reiches der Wissenschaft, nicht in Diskrepanz mit der realen Welt, aber auch niemals in präziser Deckung mit ihr, sondern in unbeendlicher Annäherung.

»Unsere Konjekturen müssen aus unserem Geist hervorgehen wie die reale Welt aus der unendlichen Vernunft Gottes«³⁷. Die Welt geht aus dem Geiste hervor, die Welt »an sich« aus dem unendlichen Geiste Gottes, die Welt »für uns«, wie wir sie denken, die Annäherungsmodelle, unter denen wir die realen Verhältnisse zu fassen suchen, aus dem endlichen menschlichen Geiste³⁸. (Das

dies [Erfassung der Wahrheit in sich] allein durch die göttliche Vernunft selbst geschehen, die die absolute Genauigkeit (*praecisio*) selbst ist. Sie selbst ist allein alles, was in einer jeden Vernunft vernimmt und in einem jeden Vernommenen vernommen wird (in omni intelligibili intelligitur)«.

³⁴ »Der Geist sieht also sich selbst. Und weil er sieht, daß sein Können nicht das Können jedes Könnens ist, da ihm ja vieles unmöglich ist, so sieht er von hier aus auch, daß er nicht das Können-selbst, sondern dessen Abbild ist. Wenn er also in seinem Können das Können-selbst sieht, und er nichts anderes ist als sein Seinkönnen, so erschaut er sich als eine Weise der Erscheinung des Könnens selbst« (*Ap. theor.*: P I, fol. 221^{r-v}).

³⁵ *De mente*, c. 3 (H V 57,22–58,6): »Wie Gott das absolute Sein ist, das aller Seienden Einfaltung ist, so ist unser Geist das Abbild jenes unendlichen Seins, das aller Abbilder Einfaltung ist ... Denn die Kenntnis Gottes oder sein Anblick (*facies*) steigt nur in die Geistnatur hinab, deren Gegenstand die Wahrheit ist, und darüber hinaus nicht, es sei denn durch Vermittlung des Geistes, so daß der Geist das Abbild Gottes ist und nach ihm Urbild aller Abbilder Gottes.« – Für den Unterschied von »Abbild« und »Entfaltung« vgl. *De mente*, c. 4 (H V 59,1–60,13); »Videtur, quod sola mens sit dei imago.« (60,3).

³⁶ *De con.* I, 3 (P I, fol. 41^v).

³⁷ Ebd.

³⁸ Vgl. *De mente*, c. 9 (H V 86,7ff): »Aller Dinge Maß und Grenze stammt aus dem Geist. Und Hölzer und Steine haben ihr bestimmtes Maß und ihre Grenzen zwar *unabhängig* von unserem Geist, aber *abhängig* vom unerschaffenen Geist, von dem jede Grenze der Dinge herrührt.«

ist das gemeinsame Grundmotiv aller Philosophie der Subjektivität: Die bloße Tatsächlichkeit des Seienden wird »aufgehoben« durch die Einsicht seines Hervorganges aus dem schöpferischen Geist.) Zugleich wird sichtbar, daß mit »coniectura« bei Cusanus nicht nur die Grenze, sondern auch die Größe des menschlichen Erkenntnisvermögens bezeichnet ist. Das Hervorbringen von Konjekturen ist Teilhabe an der schöpferischen Kraft des göttlichen Geistes. Daß es nur Konjekturen sind, trennt zugleich unser Erkennen zwar für immer vom göttlichen. Aber das Erkennen in Konjekturen ist die Form unserer Wahrheit, wie sie allein einem Geiste angemessen ist, der zwar Abbild der absoluten »Einheit«, absoluten »Genauigkeit«, absoluten »Wahrheit«³⁹, aber nicht diese selbst ist: »Coniectura igitur est positiva assertio, in alteritate veritatem, uti est, participans«⁴⁰. Die Konjektur, so spricht es dieser Satz, den man wie eine Definition von »coniectura« nehmen kann, aus, ist »eine positive Behauptung«, die, obwohl nur eine Konjektur, doch »teilhat an der Wahrheit«, wenn auch »in *Andersheit*« teilhat an der Wahrheit, »wie sie in sich ist«.

Dieses Hervorgehenlassen einer Welt aus dem Geist ist also nicht im Sinne reiner Setzung gedacht, sondern als eine Art *Nachschöpfung*, als sich angleichender Nachvollzug eines Urvollzuges, nicht als *entium creatio* – was in den Augen des Cusanus die Anmaßung der göttlichen Weise des Erkennens wäre, das allein im Vollzug selbst seine Gegenstände setzt – sondern als *rerum assimilatio*. Schon in *De coniecturis* wird bei aller Herausstellung der Teilhabe des Geistes an der »Fruchtbarkeit der schöpferischen Natur« Gottes doch zugleich auch betont, daß er seine Gebilde (*rationalia*) hervorbringt in *realem entium similitudinem*⁴¹. In *De mente* wird dieser Zug dann mehrfach deutlich herausgearbeitet⁴².

³⁹ Vgl. auch *De mente*, c. 3 (H V 56, 5 ff): »...praecisio citra Deum non est. Wer also einmal eine einzige Genauigkeit erreichte, der würde Gott erreichen, der die Wahrheit alles Wißbaren ist.«

⁴⁰ *De coni.* I, 13 (P I, fol. 48^r).

⁴¹ I, 3 (P I, fol. 41^v), wie eben im Wortlaut zitiert.

⁴² *De mente*, c. 3 (H V 57, 11–21): Wie der göttliche Geist »universitas veritatis rerum« genannt werden kann, so der menschliche »universitas *assimilationis* rerum«. »Conceptio divinae mentis est rerum productio... Si mens divina est absoluta entitas, tunc eius conceptio est *entium creatio* et nostrae mentis conceptio est *entium assimilatio*... Si omnia sunt in mente divina ut in sua praecisa et propria veritate, omnia sunt in mente nostra ut in... similitudine propriae veritatis, hoc est notionaliter: similitudine enim fit cognitio« (Z. 22: »*rerum* similitudines«). c. 4 (58, 15 f): Wie der unendliche Geist eine vis formativa so der endliche eine vis *conformativa*. – c. 4 (60, 1 ff): »Dadurch daß er Abbild der absoluten Einfaltung ist, die der unendliche Geist ist, hat er (der endliche Geist) eine Kraft, durch die er sich jeder Ausfaltung [also allen Dingen unter dem Geist] angleichen (*assimilare*) kann.« – c. 4 (61, 19 ff): »Der Geist ist jenes Vermögen, das zwar jeder [apriorischen] begrifflichen Form

Anders gesagt: die Subjektivität des menschlichen Geistes ist bei Cusanus noch eingebettet in die Objektivität der Schöpfung aus dem unendlichen Geist. Seine Gnoseologie wird dadurch bewahrt sowohl vor den spekulativen Übersteigerungen des Idealismus als auch der Resignation des Kritizismus. Das ist für Cusanus die Sonderstellung des Menschen unter allem Seienden in der Erfahrungswelt: *allein* Subjekt, aber *nicht absolutes* Subjekt, *endlich*, aber doch *wahrhaft erkennendes* Subjekt. Da der Mensch durch das Zusammenspiel seiner verschiedenen Erkenntnisvermögen (Sinne, Vorstellungskraft, Verstand, Vernunft) auf menschliche Weise (humaniter) alles einbegreift, ist er eine ganze Welt – auf menschhafte Weise (*microcosmos*, *humanus mundus*), ja, in dieser extremen Formulierung: ein Gott – auf menschhafte Weise (*humanus deus*)⁴³. Das Gesagte soll in zwei Einzelzügen noch verdeutlicht werden: der Auffassung des Erkennens als »Einigen« und dem Verhältnis von Schaffen und Erkennen. – Zum Schluß seiner Ausführungen über die cusanische *ars coniecturalis* als einer ausgeführten Erkenntnistheorie weist Josef Koch auch noch kurz hin auf eine »erstaunliche Verwandtschaft« mit Kant, »mit dem Gang der Kritik von den ungeordneten Eindrücken der Sinnlichkeit über den Verstand und die Vernunft bis zu dem unerkennbaren Gott«⁴⁴. Herauszustellen wäre in einem solchen Ähnlichkeiten und Unterschiede zugleich feststellenden Vergleich insbesondere noch die *Synthesis*, die bei Kant das eigentlich produktive Element in unserer ganzen Erkenntnis darstellt und fundamental für seine gesamte Vernunftkritik ist. Wie nun bei Kant die *Sinnlichkeit* mit ihren *Anschauungsformen* schon eine erste Einigungsfunktion gegenüber dem chaotischen *Empfindungsmaterial* hat, der *Verstand* mit seinen *Kategorien* wiederum eine höhere, die begriffliche Einigungsfunktion gegenüber den in den »Schemata« sozusagen vorgeordneten Sinnesbildern, und schließlich die *Vernunft* nicht abläßt von den Versuchen, die Vielheit der »Erscheinungen«, wie der Verstand sie in der inneren und äußeren Welt erkennt, durch ihre »*Ideen*« in letzte, umfassende *Einheiten*, »unter die höchste Einheit des Denkens zu bringen«⁴⁵, so »einigt« entbehrt, jedoch, einmal angeregt, sich selbst jeder Form angleichen und von allen Dingen Begriffe bilden kann.« – c. 7 (75,4): »Der göttliche Geist ist eine seinschaffende Macht (*vis edificativa*), unser Geist eine Angleichungsmacht (*assimilativa*)« usw.

⁴³ *De coni.* II, 14 (P I, fol. 59^v–60^r): »Im Menschenwesen (*humanitate*) ist alles auf menschhafte Weise *ausgefaltet*, gleichwie im Universum auf welthafte Weise (*universaliter*), da es ja als menschhafte Welt (*humanus mundus*) existiert. Alles ist schließlich in eben diesem Menschenwesen auf menschhafte Weise *eingefaltet*, da es ja ein menschhafter Gott ist (*humanus deus*).« – In der durch die Vernunft ermöglichten Selbstreflexion »nähert sich der Mensch der Gottförmigkeit«.

⁴⁴ KOCH, *Ars coniecturalis*, S. 48.

⁴⁵ I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, A 298 (welch letzteres für Kant allerdings keine erkenntniskonstituierende, sondern nur noch regulative Bedeutung hat).

nach Cusanus der Geist »die Andersheit der *Sinnesempfindungen* (*sensata*) in der *Vorstellungskraft* (in *phantasia*), die Mannigfaltigkeit der Andersheiten der Vorstellungsbilder im *Verstand* (in *ratione*) und die mannigfaltige Andersheit der Verstandeserkenntnis ... in der einfachen Einheit der *Vernunft* (in *intellectuali simplici unitate*)«. Oder wie Cusanus an derselben Stelle weiter sagt: »Es steigt herab die Einheit der Vernunft in die Andersheit des Verstandes, die Einheit des Verstandes in die Andersheit der Vorstellungskraft, die Einheit der Vorstellungskraft in die Andersheit der Sinne«. Diesen »Abstieg« unternimmt die Vernunft nicht, »um Sinn zu werden, sondern um vollkommene und aktuierte Vernunft zu werden«. Sie geht in die Andersheit (der Sinne) nur, um zu sich selbst (als aktuierte Vernunft) zu kommen (*supra seipsum intellectus redit circulari completa reditione*). »Der Abstieg der Vernunft in die Sinnesbilder ist zugleich deren Aufstieg aus den beschränkenden Bedingungen zu immer eingeschränkteren Einfachheiten«⁴⁶.

Für die neuzeitliche Erkenntnislehre ist ferner die Frage von fundamentaler Bedeutung, ob nicht überhaupt oder jedenfalls in welchem Maße das Schöpfer-tum des Subjekts die Voraussetzung für die Erkenntnis seiner Gegenstände ist⁴⁷. Für Kant ist Erkennen Bestimmen eines (in sich nicht bestimmten) Bestimmbaren, Gegenstandserkennen gleich Gegenstandskonstituieren. Das kantische »Wissen des Nichtwissens« – das Wissen von Gegenständen, die durch die eigenen Erkenntnisformen konstituiert sind, das sich aber gerade deshalb als ein Nichtwissen ausweist, als Wissen bloß von »Erscheinungen« und als Nichtwissen vom »Ding an sich« – faßt Gottfried Martin in der Formel zusammen: »Die Dinge an sich, die die Werke Gottes sind, kennen wir nicht, und die Erscheinungen, die wir kennen, sind nicht die Werke Gottes.« Das Sein der Erscheinungen ist »ein Geschaffensein nur durch den Menschen. Dieser geringste Seinsgrad der Erscheinungen führt es aber gleichwohl mit sich, daß wir gerade die Erscheinungen erkennen, weil wir nur das erkennen, was wir geschaffen haben«⁴⁸. Auch Cusanus bewegt zumindest das Problem, wie ein Wesen, daß die Dinge nicht geschaffen hat, sie erkennen können soll. »Allein in der göttlichen Vernunft, durch die ein jedes Ding existiert, wird die Wahrheit aller Dinge, wie sie in sich ist, berührt, in jeder anderen Vernunft aber

⁴⁶ *De coni.* II, 16 (P I, fol. 61^v-62^r).

⁴⁷ Nach JASPERS, *Nikolaus Cusanus*, S. 142, ist »das moderne Denken charakterisiert ... durch einen Satz: Ich erkenne nur, was ich machen kann«. Von Cusanus, so meint Jaspers, »scheint der Satz zum erstenmal getroffen zu sein«, aber nicht im Sinne der Naturforscher, die »im herstellenden Tun«, im Entwerfen, Konstruieren und Verwirklichen zu erkennen suchen, sondern in seiner spekulativen Auffassung »unserer gesamten geistigen Tätigkeit«.

⁴⁸ G. MARTIN, *Kant*, Köln 1951, S. 235.

nur in Andersheit und Verschiedenheit⁴⁹. Zum Ausschöpfen der vollen Wahrheit eines Dinges gehört jedenfalls auch das Begreifen seines Werdenkönnens (*posse fieri*) und des ihm zugrunde liegenden Machenkönnens (*posse facere*), ein Begreifen, wie es letztlich nur der »Machenkönnende« selbst haben kann. So heißt es in *De venatione sapientiae* in einem zusammenfassenden Rückblick auf die *docta ignorantia*: »Und da das Wesen des Werdenkönnens nicht begreiflich ist, ebensowenig wie die Ursache, die ihm selbst noch vorausgeht, so wird infolge der Unerkennbarkeit der Ursachen das Wesen keines einzigen Gegenstandes, wie es in sich ist, tatsächlich begriffen. Je mehr also einer weiß, daß das nicht gewußt werden kann, desto weiser ist er«⁵⁰.

Da nun ein jeder Gegenstand allein durch den Intellekt, »als dessen Seiendes er existiert«⁵¹, wie er in sich ist, erkannt wird, werden vom Menschlichen Intellekt zwar die *Mathematica* und die logischen Gebilde erkannt, wie sie in sich sind, weil sie eben seine Produkte sind (*entia rationis*), nicht aber die wirklichen Dinge, weil in diesem Fall Erkenntnisvermögen und Vermögen der Hervorbringung auseinanderfallen. »Aller rationalen Künste ist die *Ratio* allein kraft ihres Vermögens Ursache, und von allen ihren Gegenständen (*quae per eam attinguntur*) ist sie allein von Grund aus Ursache (*radicalis causa*)«⁵².

⁴⁹ *De coni.* I, 13 (P I, fol. 48^r).

⁵⁰ *Ven. sap.*, c. 12 (Phil. Bibl. Bd. 263, n. 31 und 32, S. 48). Vgl. *De mente*, c. 2 (HV 49, 17f). »Wie die menschliche *Ratio* nicht das Wesen der Werke Gottes erreicht...«

⁵¹ *De coni.* I, 13 (P I, fol. 48^r).

⁵² *De coni.* II, 2 (P I, fol. 51^v). Vgl. *De mente*, c. 6 (HV 68, 2f.): »Mit Vergnügen beschäftigen wir uns viel mit der Zahl als unserem eigenen Werk...« – Wenn WILPERT (*Die philosophisch-geschichtliche Stellung*, S. 395) schreibt: »Kein Wort davon, daß wir die Zahlen und geometrischen Figuren durch Abstraktion aus der Erfahrung gewinnen. Sie sind reine Schöpfungen des Verstandes...«, wird man nichts einzuwenden haben. (Vgl. B. JANSEN, *Zum Nikolaus-Cusanus-Problem. Ein methodologischer Versuch: Philosophia perennis*, hrsg. v. F.-J. VON RINTELEN, Regensburg 1930, Bd. I, S. 285: »Es finden sich ... skeptische, neuzeitlich bewußtseinsimmanent klingende Stellen, daß der Geist nicht aus sich herausgehen und nur das erkennen könne, was in ihm ist.«) Die Frage ist jedoch, ob auch die Verallgemeinerung gilt: »In seiner Erkenntnistheorie ... ist Nikolaus Nominalist« (WILPERT, S. 366). Es gibt in der cusanischen Erkenntnislehre gewisse Schwankungen und Entwicklungen (schon von *De docto ignorantia* zu *De coniecturis* und dann wieder zu *De mente*). Aber in bezug auf die realen Dinge wird der assimilative und konformative Charakter der menschlichen Erkenntnistätigkeit betont, insbesondere in *De mente* (s. Anm. 42). In c. 4, wo augenscheinlich ein Ausgleich zwischen Aristotelismus und Platonismus angestrebt ist, heißt Cusanus in der Frage der Herkunft unserer *Begriffe* ausdrücklich den aristotelischen Standpunkt der Ablehnung von *notiones concreatae* gut, während er gleichzeitig Platon durch die Forderung einer angeborenen *Urteilkraft* (*iudicium concreatum, vis iudicaria concreata*) als Möglichkeitsbedingung des Erkenntnisfortschrittes gerecht zu werden versucht. Die *Begriffe* müssen aus den Sinnesgegebenheiten gewonnen werden:

In der ersten *Quaestio Parisiensis* von 1302/3 beschäftigt Eckhart die Frage, *utrum in Deo sit idem esse et intelligere*, ob in Gott Sein und Denken, Sein und Erkennen, Sein und geistiges »Vernehmen« identisch sind. Es ist eigentlich die Frage noch nach einem letztlich Gründenden im Urgrund alles Seins, die Frage sozusagen nach dem Prinzip der Selbstbegründung des Absoluten (als *causa sui*). Die Antwort, die Eckhart sich gibt, zeigt, daß in dieser Konzeption Sein (sachlich) erst ein Zweites ist nach dem Denken, daß das eigentlich absolute Prinzip, das schlechthin voraussetzungslos Setzende, das auch das Sein erst noch »setzt«, das Denken ist. So erklärt also Eckhart: »Ich bin nicht der Meinung, daß Gott vernimmt, weil er ist, sondern weil er vernimmt, deswegen ist er, so daß Gott Vernunft und Vernehmen ist und das Vernehmen selbst das Fundament seines Seins... Und deshalb ist Gott, der Schöpfer ist und nicht erschaffbar, Vernunft und Vernehmen und nicht seiend oder Sein... ›Im Anfang‹ nämlich ›war das Wort‹, das ganz und gar zur Vernunft gehört, so daß das Vernehmen die erste Stufe in der Rangordnung der Vollkommenheiten einnimmt, die nächste das Seiende oder das Sein«⁵³. Tatsächlich aber handelt es sich hier bei Eckhart, da über das Sein nun einmal nicht herauszukommen ist⁵⁴, um einen bestimmten *Seinsbegriff*: Sein ist letztlich Geist.

Das intelligere noch vor und über dem *esse* kehrt nun im *posse* des Cusanus, sozusagen dynamisiert, wieder. Das ist sein eigentlicher *Seinsbegriff*, wie es sich in *De possesset* von 1460 und in einer etwas anderen Wendung noch einmal in *De apice theoriae*⁵⁵ von 1463 zeigt. Das Können, das immer schon ist, was sein »kann«, durch das allein letztlich alles, was überhaupt werden ›kann‹, ins Sein gesetzt wird, in dessen Kraft allein letztlich alles tätig ist, was überhaupt irgend etwas tun »kann«, ist von der Art des intelligere, ist geistige Macht: »Allein das

»Wie die Sehkraft der Seele nicht zu ihrer Tätigkeit des aktuellen Sehens gelangen kann, wenn sie nicht vom Gegenstand her erregt wird... , so kann die Kraft des Geistes, insofern sie auf das Begreifen der Dinge und Begriffsbildung geht (quae est vis comprehensiva rerum et notionalis), nicht zu ihren Tätigkeiten gelangen, wenn sie nicht von den Sinnesgegebenheiten erregt wird«, usw. (H V 60, 22 ff).

⁵³ MEISTER ECKHART, *Quaestiones Parisienses una cum Quaestione Magistri Consalvi*, n. 4 u. n. 6 (LW V 40, 5 ff.; 41, 13 f.; 43, 3 ff.).

⁵⁴ Dafür kann in diesem Zusammenhang keine nähere Begründung gegeben werden. Auf der Linie des Platonismus sind des Transzendierens auch noch über das ein Versuche geläufig: das Gute *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας* schon bei Platon (*Polit.* 509B), das Eine bei Plotin und eben das »intelligere altius quam esse« bei Eckhart (LW V 42, 1)

⁵⁵ Wo an die Stelle des »Können-Ist« (*possesset*), in dem alles Seinkönnen wirklich ist, das »Können-selbst« tritt. Vgl. *Ap theor.* (P I, fol. 221^r): »Zum Können (selbst) kann nicht hinzugefügt werden, weil es das Können jedes Könnens ist. Daher ist das Können-selbst nicht das Sein-können oder das Leben-können oder das Vernehmen-können ... wengleich das Können-selbst das Können eben des Sein-könnens usw. ist.«

Können-Ist vernimmt sich (se intelligit), und in sich alles, weil ja im Können-Ist alles eingefaltet ist⁵⁶. Das Absolute ist Geist, und Geist ist »Können«, »Kraft«, Schöpfermacht, also Seinsmacht, d. h. nicht einfach nur Sein, sondern *Sein setzende Macht*: vis entificativa. Als geistbegabt ist auch der Mensch bei Cusanus durch »Können«, durch »Kraft« bestimmt, wenn auch – jedenfalls den Dingen gegenüber, die in ihrem Sein nicht von seiner Setzung abhängen – als vis assimilativa, als vis conformativa⁵⁷. »Zwischen den Werken Gottes und Gott besteht dasselbe Verhältnis wie zwischen den Werken unseres Geistes und unserem Geist selbst ... Der göttliche Geist *schafft* durch Begreifen (concupiendo), unser Geist *gleicht sich an* durch Begreifen, indem er Begriffe oder vernunftthafte Anschauungen bildet«⁵⁸. Aber der menschliche Geist vermag auch zu »*schaffen* durch Begreifen«. Es gibt Seiendes, das seinen Grund nicht in einer göttlichen Setzung hat – welches Setzen der menschliche Geist dann nur assimilativ, konformativ nachzuvollziehen hätte –, sondern in einer Setzung des menschlichen Geistes. So läßt sich der Mensch, wenn reines Können, Schaffenkönnen göttlich ist, verstehen als »ein zweiter Gott«⁵⁹. »Denn wie Gott der Schöpfer der realen Dinge und natürlichen Formen ist, so der Mensch der Gedankendinge (rationalium entium) und der künstlichen Formen. Diese sind nichts anderes als seines Intellekts Gleichnisbilder, wie die Kreaturen Gottes des göttlichen Intellekts Gleichnisbilder sind. So hat der Mensch Intellekt, der im Schöpfertum des göttlichen Intellekts Gleichnisbild ist.«

Nach dem hier zugrunde liegenden Geistbegriff liegt das Moment der *Ähnlichkeit* des menschlichen mit dem göttlichen Geist im Hervorbringenkönnen. Das Hervorbringen nur im Nachvollzug eines Urvollzuges, nur von Nachbildern durch Angleichung, das macht das Moment der *Unähnlichkeit* aus. Je schöpferischer also, um so gottähnlicher ist der Mensch. Das kommt bei Cusanus deutlich zum Ausdruck, wenn er seinen Löffelschnitzer sagen läßt: »Der Löffel hat außer der Idee in unserm Geist kein weiteres Urbild ... Dabei ahme ich nämlich nicht die Gestalt irgendeines Naturdinges nach. Solche Formen ... kommen allein durch menschliche Kunst zustande. Meine Kunst besteht darum mehr im Zustandebringen als einem (bloßen) Nachahmen geschaffener Gestalten, und darin ist sie der unendlichen Kunst ähnlicher«⁶⁰. Kündigt sich in diesem Stolz des Löffelschnitzers auf sein nach eigener Konzeption und ohne

⁵⁶ *De poss.* (P I, fol. 178^r).

⁵⁷ S. Anm. 42.

⁵⁸ *De mente*, c. 7 (H V 74, 22–75, 4).

⁵⁹ Nach einem Wort des Hermes Trismegistus, auf das Cusanus hinweist (*Beryl.*, c. 6: XI/1 7, 6ff) und für das er dann die oben im Text folgende Erklärung gibt.

⁶⁰ *De mente*, c. 2 (H V 51, 18–24).

»Urbild« geschaffenes Werk nicht schon eine neue Auffassung vom Menschen, seinem Handeln und Schaffen an, die mit der aus der Antike in das Mittelalter hineinwirkenden Auffassung bricht, nach der der Mensch ganz auf vorgegebene Urbilder, einen festen Formenbestand eingestellt ist und z. B. »Kunst« so sehr »Mimesis« bedeutet, daß die in der Neuzeit so hochgeschätzte Originalität überhaupt noch keinen Platz im Wertbewußtsein hat. Verrät sich hier nicht schon jenes neue Selbstbewußtsein des freischöpferischen Menschen, wie es dann in der Renaissance und in der Neuzeit erst zur vollen Entfaltung und bis zur Übersteigerung kommt: Nicht das Nachvollziehen eines schon Vor-gesetzten, sondern freie Setzung, nicht das Sichangleichen an Urbilder und Vorbilder, sondern originales Schaffen, nicht das Nachahmen nur der Natur, sondern eigentliches »Erfinden«, das Erstellen einer Welt – in Kultur und Technik –, die es vorher so nicht gegeben hat, machen fortan immer mehr den Stolz und die Freude des Menschen aus, bis ihm dann in unseren Tagen auch die in der Größe seines Schöpfertums zugleich gelegene äußerste Gefährdung mit aller Deutlichkeit zum Bewußtsein kommt.