

ERKENNEN BEI NIKOLAUS VON KUES APRIORISMUS – ASSIMILATION – ABSTRAKTION

Von Klaus Kremer, Trier

Ausgangspunkt

Als Ausgangspunkt wähle ich das Kapitel 4 aus der Schrift *De mente*. In diesem Kapitel legt der eine Dialogpartner, nämlich der Philosoph, dem anderen Dialogpartner, dem Laien, die Frage vor, was er für wahr erachte: die Ansicht des Aristoteles, wonach unserem Geist bzw. unserer Seele kein Begriff anerschaffen sei, unsere Seele daher einer tabula rasa gleiche, oder die Ansicht des Platon, wonach es in unserer Seele anerschaffene Begriffe (*notiones concreateae*) gebe, welche die Seele aber wegen der Belastung durch den Körper vergessen habe¹.

Die Antwort des Laien, die hier exakt die Position des Cusanus widerspiegelt, scheint in die Richtung der aristotelischen Meinung zu gehen²: Unser Geist ist von Gott in diesen Körper hineinversetzt worden um seines Fortschrittes willen (*ad sui profectum*); man darf daher nicht glauben, unserer Seele seien Begriffe anerschaffen worden, die sie bei der Einkörperung verloren habe; die Seele bedarf vielmehr des Körpers, damit die anerschaffene Kraft (*vis concreatea*) zu ihrer Verwirklichung gelange. Auch die Sehkraft der Seele könne ohne Anregung von seiten des Gegenstandes nicht zum aktuellen Sehen gelangen; diese Anregung (*excitari*) könne nur geschehen vermitteltst des Gegenübertretens von Erkenntnisbildern (*species*), die mit Hilfe des Sinnesorgans vervielfacht sind, weshalb das Sehvermögen des Auges bedürfe. Genauso kann auch die Kraft des Geistes (*vis mentis*), die in einer die Dinge erfassenden und begrifflich arbeitenden Kraft besteht, nicht zu ihren Tätigkeiten kommen ohne Anregung von seiten der Sinnesdinge, welche Anregung aber nur vermitteltst der sinnlichen Vorstellungsbilder erfolgen kann (*phantasmata sensibilia*). Der Geist bedarf daher des organischen Körpers, ohne welchen die Anregung (*excitatio*) gar nicht geschehen könnte. Aristoteles scheint deshalb darin die richtige Meinung zu haben, daß unserer Seele nicht von Anfang an Begriffe anerschaffen worden seien, die sie bei der Einkörperung verloren habe. Andererseits kann die Seele aber keinen Fortschritt machen, wenn sie jedes Urteils entbehrt. Genauso wie ein Tauber, der Zitherspieler werden möchte, keinen Fortschritt machen könnte, wenn er kein Urteil über die Harmonie in sich hätte, kraft welchen Urteils er beurteilen kann, ob er Fortschritte erzielt

¹ *De mente* 4 (h V, S. 60, Z. 14–17).

² EBD. (S. 60, Z. 18 – S. 61, Z. 12).

hat. Aus diesem Grund hat auch unser Geist ein ihm anerschaffenes Urteil bzw. eine ihm anerschaffene Urteilskraft, ohne die er keinen Fortschritt erzielen kann. Nochmals wird betont, daß diese Urteilskraft, die *vis iudiciaria*, dem Geist von Natur aus anerschaffen sei (*menti naturaliter concreata*), durch die er von sich aus (*per se*) Gedankengänge als unsicher, gewiß oder schlüssig beurteile³. Wenn Platon diese Urteilskraft des Geistes anerschaffenen Begriff genannt hat, dann hat er nicht gänzlich geirrt.

Wie der letzte Satz erkennen läßt, ist die Abwendung von Platon keine vollständige. Wie ferner eine genauere Textanalyse und eine weitere Untersuchung des cusanischen Erkenntnisbegriffes ergeben werden, bleibt die in den Worten zum Ausdruck kommende stärkere Hinwendung des Cusanus zu Aristoteles in Wahrheit in den Worten stecken. In der Sache siedelt er sich in der Nähe des platonischen Erkenntnisbegriffes an, den er allerdings nicht in Identität übernimmt, sondern auf seine eigene Weise entwickelt, was sowohl die Gemeinsamkeit wie Unterschiedlichkeit zu Platon deutlich macht. Das wird im folgenden zu zeigen sein.

Näherhin gesehen scheinen es mir fünf Themenkreise zu sein, die wir in unsere Untersuchung mit einbeziehen müssen:

I. Im Zusammenhang mit der Ablehnung der *notiones concreatae* begegnen bei Cusanus zwei Mißverständnisse.

II. Die Rolle der Sinneswahrnehmung und dementsprechend der Phantasmata beim Zustandekommen des Erkenntnisprozesses.

III. Die mens humana als Kraft (*vis-virtus*) und Vermögen (*potentia*), daher mit den Implikaten von Apriorismus, Spontaneität und Kreativität.

IV. Die mens humana als *complicatio notionalis* aller Dinge. Zwei Fragen ergeben sich daraus: 1. Erfasst der menschliche Geist auch die extramentale Welt? 2. Wie verträgt sich seine Kreativität mit dem Angleichungscharakter seiner Erkenntnisse?

V. In welchem Maße kann bei Cusanus von Abstraktion gesprochen werden?

Diese fünf Themenkreise möchte ich nacheinander behandeln, wobei die beiden ersten kurz gefaßt werden können.

I

Im Zusammenhang mit der Ablehnung der *notiones concreatae* begegnen bei Cusanus zwei Mißverständnisse.

1. Bei der Ablehnung der *notiones concreatae* im platonischen Sinn spielt offensichtlich das Problem eine Rolle, wie die Funktion des Körpers bzw. der

³ Das *iudicium mentis sibi concreatum* im selben Kontext auch *De mente* 15 (h V, S. 114, Z. 2-3) u. 5 (S. 65, Z. 8-9). Identisch sind: *vis concreata* (60, 22), *iudicium* (61, 6), *concreatum iudicium* (61, 8 f), *vis iudiciaria* (61, 9).

körperlichen Konstitution für das Zustandekommen des Erkennens zu bewerten ist: eher hinderlich, weil die Seele *ob corporis molem* die anerschaffenen Begriffe vergessen habe, oder eher förderlich, weil die *mens* bzw. *anima* des Körpers bedarf, um im Erkennen überhaupt Fortschritte erzielen zu können⁴. Cusanus neigt hier insofern Aristoteles zu, als er in ihm den Philosophen erblickt, der im Unterschied zu Platon das Körperliche und dementsprechend auch die Sinneswahrnehmung nicht abwertend und negativ, sondern positiv beurteilt. Ob nun diese positivere Einstellung zum Körperlichen bei Aristoteles, der Cusanus folgt, auch eine Erhöhung des Anteils der Sinneserkenntnis beim menschlichen Erkenntnisakt gegenüber Platon nach sich zieht, ist damit keineswegs entschieden. Im Gegenteil, im Vorgriff auf den gleich zu behandelnden zweiten Themenkreis kann schon an dieser Stelle gesagt werden, daß nach der cusanischen Auffassung die Sinneswahrnehmung innerhalb der menschlichen Erkenntnis den Stellenwert der Anregung nicht überschreitet. In diesem Punkt ist Cusanus reiner Platoniker. Der negative Akzent aber, den das Körperlich-Leibliche innerhalb der platonischen Erkenntnisauffassung erhält – wegen der Einkörperung hat die Seele die anerschaffenen Begriffe vergessen bzw. verloren –, stellt für Cusanus einen beachtenswerten Grund dar, weshalb er eine gewisse Distanzierung von Platon vornimmt⁵. Hier kommt dem christlichen Denker Cusanus, der aus der Bibel um Wert und Güte alles Geschaffenen einschließlich des Körperlichen weiß, der die Realität und Güte des Sinnlichen stärker betonende Aristoteles entgegen.

Hierin erblicke ich nun ein erstes Mißverständnis des Cusanus: Eine Erkenntnisauffassung wird wegen der darin implizierten negativeren Beurteilung des Körperlich-Leiblichen abgelehnt, obwohl die dann entwickelte eigene Erkenntnislehre der abgelehnten zutiefst verwandt ist und das Körperlich-Leibliche um kein Jota mehr in den Erkenntnisakt einbezieht. Ja, im vorletzten Kapitel von *De mente*, wo die himmlischen Geister in ihrer intellektuellen Gradverschiedenheit charakterisiert und unserem Geist gegenübergestellt werden, muß Cusanus gestehen:

„Wenn auch unsere Geister (*nostrae . . . mentes*) zum Fortschritt in der Vernunft nicht ohne den Körper angeregt werden, so verlieren sie aber wegen Unachtsamkeit, Abschweifung vom Gegenstand, Beschäftigung mit mannigfaltigen andersgearteten Dingen *und wegen körperlicher Beschwerden (ob corporeas molestias)* ihre Begriffe“⁶.

Die Identität sogar im Ausdruck – dort: *ob corporis molem*⁷, hier: *ob . . . corporeas molestias* – verdeutlicht noch einmal die hier aufgezeigte Spannung und wohl Mißverständlichkeit.

⁴ *De mente* 4 (h V, S. 60, Z. 16–20).

⁵ Auch bei Th. v. Aquin spielt dieser Grund immer wieder in der Ablehnung der *ideae innatae* eine Rolle: Vgl. *De anima* q. 15 in corp.; *De verit.* q. 10 a. 6 in corp., B. 1; *S. th.* I q. 84 a. 3 in corp.; EBD. a. 4 in corp.

⁶ *De mente* 14 (h V, S. 111, Z. 6–9): *Nam etsi sine corpore excitari ad progressum intellectualem non possint, tamen ob incuriam, aversiones ab objecto, setractiones ad varia et diversa et corporeas molestias notiones perdunt.*

⁷ EBD. 4 (S. 60, Z. 16).

2. Das zweite Mißverständnis, das mir bei Cusanus in *De mente* vorzuliegen scheint. Nachdem der Philosoph die anfangs⁸ inhaltlich wiedergegebene Darlegung des Laien gelobt hat, erklärt dieser: Mag der Geist auch jeder begrifflichen Form (*notionali forma*) entbehren, so stellt er dennoch jene Kraft dar, die, einmal angeregt (*excitato*), sich jeder Form angleichen und von allen Dingen Begriffe bilden kann⁹. „In gewisser Weise gleich einem gesunden Sehvermögen, das im Dunkel ist und niemals im Hellen war. Dieses Sehvermögen entbehrt jedes *aktuellen* Begriffes der sichtbaren Dinge (*caret omni notione actuali visibilium*). Doch, wenn es ans Licht kommt und angeregt wird, gleicht es sich dem Sichtbaren an, um einen Begriff zu bilden (*ut notionem faciat*)“¹⁰. Überraschend ist nicht die Parallele zwischen dem jeder begrifflichen Form entbehrenden Geist und dem jedes *aktuellen* Begriffes entbehrenden Sehvermögen sowie deren jeweilige Assimilationsfähigkeit, sondern die Bemerkung des Cusanus beim Vergleich mit dem Sehvermögen, es entbehre *omni notione actuali visibilium*. Auf das *actuali* kommt es mir an. Denn dahinter verbirgt sich die Vorstellung, als handle es sich bei den *notiones concreatae* im platonischen Verständnis um *aktuelle* Begriffe und *aktuelles* Wissen. Platon hat diese mögliche Version seiner Ideenlehre im *Phaidon* eigens angesprochen, diskutiert und dann – abgelehnt¹¹. Apriorische Ideen im Geiste haben heißt mitnichten über aktuelles Wissen von den Dingen verfügen. Das *actuale* deutet jedenfalls darauf hin, daß Cusanus die platonischen apriorischen Ideen im Sinne *aktueller* Begriffe verstanden und die so verstandenen *notiones concreatae* dann natürlich – mit Recht und nicht anders als Platon – verworfen hat¹². Eben darin liegt ein weiterer Grund für die Distanzierung, die Cusanus gegenüber Platon vornimmt. Das gleiche Mißverständnis spielt übrigens in die Stellungnahme des Aquinaten gegenüber den *ideae innatae* hinein¹³.

⁸ Siehe oben S. 23–24.

⁹ *De mente* 4 (h V, S. 61, Z. 19–21).

¹⁰ Ebd. (Z. 21–24) (Hervorhebung von mir).

¹¹ *Phaidon* 76 a3–d4.

¹² In *De ludo* II (p I, fol. 166^r, Z. 29–30) schreibt *Cusanus* deshalb: Nos in anima nostra rationem et scientiam scibilium *virtualiter* possidemus. Non tamen *actu* sentimus huius veritatem, nisi attente ad hoc videndum conversi fuerimus (Hervorhebung von mir). Vgl. auch *De fil.* 6 (h IV, N. 85, Z. 6–13).

¹³ *S. th.* I q. 84 a. 3 in corp.; *De verit.* q. 10 a. 6 in corp., B. 1: Non pateremur omnimodam ignorantiam eorum, quorum sensum non habemus. B. 2: Oportet quod ipsa in se *actu* habeat illas similitudines rerum; et sic redibit in praedictam opinionem qua ponit omnium rerum scientiam animae naturaliter insitam esse (Hervorhebung von mir).

Die Rolle der Sinneswahrnehmung und dementsprechend der Phantasmata beim Zustandekommen des Erkenntnisprozesses

Im Vorgriff auf diesen Punkt wurde oben¹⁴ schon gesagt, daß innerhalb des menschlichen Erkenntnisvollzugs Sinneswahrnehmung und Vorstellung bzw. die von der Vorstellung hervorgebrachten Phantasmata den Status einer bloßen Anregung nicht übersteigen. Diese Anregung von seiten der Sinnlichkeit ist zwar nach Cusanus unerlässlich, *conditio sine qua non* für menschliches Erkennen. Auf eine solche Anregung aus der Sinnenwelt nicht angewiesen zu sein unterscheidet gerade das Erkennen der reinen Intelligenzen von unserem menschlichen Erkennen, und zwar auch noch auf der Stufe der Vernunft, wie er in *De coniecturis*¹⁵ schreibt. Aber daß Cusanus die Sinneserkenntnis für wichtiger erachte als Platon, ihr einen größeren oder höheren Anteil beim Zustandekommen des menschlichen Erkennens einräume, davon kann keine Rede sein. Fast im selben Atemzug, in dem Platon die notwendige Annahme apriorischer, zu aller Erfahrung vorgängiger Ideen begründet, erklärt er¹⁶:

„Aber auch das geben wir doch zu, daß wir eben dieses (an sich Gleiche) nirgend anders her bemerkt haben *noch es möglich ist, es zu bemerken* als bei dem Sehen oder Berühren oder irgendeiner anderen Sinneswahrnehmung.“

Die im Mittelalter öfters anzutreffende Behauptung¹⁷, Platon und die Platonici erklärten das Zustandekommen unserer Erkenntnis allein aufgrund der Partizipation unseres Geistes an den Ideen, unter Verzicht auf die Sinneswahrnehmung, erweist sich angesichts des vorgelegten Platonizitates sowie vieler vorhandener Parallelaussagen¹⁸ als ein historischer Irrtum.

Für Cusanus ist kurz zu zeigen, wie unerlässlich er zwar die Sinneswahrnehmung für das Zustandekommen menschlicher Erkenntnis erachtet, ihr aber keine höhere Funktion als die der Anregung zugesteht. Schon im Ansatz menschlicher Erkenntnis im Bereich der Sinneswahrnehmung unterscheidet er sich daher von Kant, als dessen Antizipator man ihn öfters gern gesehen hat¹⁹. Die beiden Ausdrücke, mit denen in *De mente* der Aufgabenbereich der

¹⁴ S. 25.

¹⁵ II, 16 (h III, N. 160, Z. 1–6): Non indigent divites ipsae nobiliores intelligentiae sensibus, cum sint ut ardentis, inconsumptibiles et semper crescentes ignes, quae extrinseco excitativo vento per sensibile flabellum insufflando non egent, ut ardeant. In actu enim, quamvis differenter, existunt. Sed cum nostra intellectualis portio sit quasi scintillaris ignis inter viridia ligna absconsus, his indiget.

¹⁶ *Phaidon* 75 a5–7.

¹⁷ Vgl. z. B. THOMAS VON AQUIN: *S. th.* I q. 84 a. 5 in corp.; a. 6 in corp.; a. 4 in corp.

¹⁸ Vgl. *Phaidon* 74 b4–9; 74 c4–10; 75 e2–6; 76 a1–4; 76 d7–e2.

¹⁹ Vgl. die Zusammenstellung dieser Auffassungen jetzt bei THEO VAN VELTHOVEN, *Gottesschau und menschliche Kreativität. Studien zur Erkenntnislehre des Nikolaus von Kues*, Leiden 1977, S. 109 ff.

Sinneswahrnehmung umschrieben wird, lauten: *incitare* und *excitare*. Am laufenden Band sozusagen kehren sie wieder²⁰, und auch dem *Phantasma* wird hier keine andere Bedeutung als die der Anregung zugeschrieben²¹. Denn die Anregung der Vernunft zum Erkennen erfolgt nicht unmittelbar von und durch die Sinnesgegebenheiten, sondern durch die doppelte Vermittlung von *species* in den Sinnesorganen und *phantasmata* in der Vorstellungskraft (*imaginatio* bzw. *vis phantastica*). Von insgesamt 12 Stellen, auf die ich in den verschiedensten Schriften des frühen bis zum späten Cusanus gestoßen bin, betonen 10 lediglich die Notwendigkeit des Phantasmas für den Erkenntnisprozess²², während die beiden Stellen in *De mente* das Wie dieser Notwendigkeit näher andeuten: nämlich im Sinn einer Anregung²³.

In der Schrift *De beryllo* von 1456 heißt es: *incipit cognitio a sensibus*²⁴, in der Schrift *De non aliud* von 1461/62: *in nobis obiectum potentiam movet*²⁵, in der Schrift *De ludo globi* von 1462/63: „Im Mittelpunkt der Verstandesseele ist alles eingefaltet in einem zusammengefaßten Wesensgrund, aber es wird nicht wahrgenommen, es sei denn, daß durch aufmerksames Denken jene Kraft angetrieben (*concitetur*) und entfaltet wird“²⁶. Nicht anders sieht es beim

²⁰ Vgl. *De mente* 4 (h V, S. 60, Z. 23–24; S. 61, Z. 3.20.23); 5 (S. 65, Z. 20); 7 (S. 77, Z. 20.22; S. 83, Z. 6.7.10.12); 13 (S. 107, Z. 9.13.16); 14 (S. 111, Z. 6–7). Dasselbe *excitare* bzw. *incitare* auch für die Anregung der Sinne durch die *sensibilia*: EBD. 4 (S. 60, Z. 23–24; S. 61, Z. 24); *De conii* II, 14 (h III, N. 141, Z. 1–8).

²¹ *De mente* 4 (h V, S. 61, Z. 1–2); 7 (S. 77, Z. 21). Dementsprechend werden in *De conii* II, 15 (h III, N. 145, Z. 13–14) die *phantasmata* als *similitudines* aut *imagines sensibilibum* bezeichnet. Vgl. auch *De mente* 7 (S. 77, Z. 21) und *Comp.* 6 (h XI/3, N. 16, Z. 10–12).

²² *Doct. ign.* III, 7 (h I, S. 141, Z. 28–30); *De conii* II, 16 (h III, N. 159); *De fil.* 1 (h IV, N. 54, Z. 10–11); *De beryl.* 30 (h XI/1, S. 38, Z. 23–S. 39, Z. 2); 31 (h XI/1, S. 40, Z. 12–14); *De poss.* (h XI/2, N. 43, Z. 29); EBD. N. 74, Z. 10–12; *De vis.* 24 (p I, fol. 113^r, Z. 7–12); *De ludo* II (p I, fol. 164^r, Z. 25–30); *De ludo* II N. 88; Marg. 17: *Intellectus secundum condicionem huius vitae sine phantasia non intelligit* (Zit. bei BORMANN, S. 124, lat.-dtsh. Ausg. des Beryll). – Außerdem fällt auf, daß es die *ratio* ist, auf die das Phantasma bezogen wird, bzw. das Phantasma auf die *ratio*: schon *Doct. ign.* III, 7 (h I, S. 141, Z. 28–30); *De beryl.* 31 (h XI/1, S. 40, Z. 13–14); *De mente* 5 (h V, S. 65, Z. 10); *De conii* II, 16 (h III, N. 159, Z. 6–7; N. 161, Z. 23–27. 36–39; N. 163, Z. 7–10; N. 165, Z. 5–6; N. 166, Z. 9–15; N. 167, Z. 4–7; N. 170, Z. 8–9): *Ita intellectus phantasmata pura non attingit, nisi pura et libera fuerit ratio, cum ratio unitas sit alteritatis phantasmatum*. EBD. (N. 159, Z. 1–4) heißt es, daß die *ratio dormitans* durch die Verwunderung aufgeweckt (*excitatur*) wird und zum Wahrscheinlichen hinlaufe; darauf wird die Vernunft angestoßen (*pulsatur*), daß sie freier (*absolutius*) gegenüber der *dormitans ratio* zur Erkenntnis des Wahren wachend sich erhebe. Ferner *De ludo* II (p I, fol. 164^r, Z. 27–30; fol. 166^r, Z. 45). – Cusanus nimmt auch eine Form der Gotteserkenntnis an, die nicht mehr mit Phantasmata arbeitet. Sie überschreite jede *intellectualitas* et *disciplina*, die Seele suche jetzt die göttliche Form durch sich selbst, durch ihre eigene höchste Schärfe und Einfachheit. Diese Betrachtung nennen einige *intellectualitas*: *De poss.* (h XI/2, N. 63, Z. 1–6); vgl. auch N. 67, Z. 11–12 u. N. 74, Z. 13–16; ferner wohl *De mente* 7 (h V, S. 78, Z. 3–S. 79, Z. 5).

²³ *De mente* 4 (h V, S. 61, Z. 1–2); 7 (S. 77, Z. 20–23).

²⁴ *De beryl.* 20 (h XI/1, S. 24, Z. 24–25).

²⁵ *De non aliud* 23 (h XIII, S. 54, Z. 28).

²⁶ *De ludo* II (p I, fol. 166^r, Z. 33–35): *Sic in centro animae rationalis complicantur omnia in ratione comprehensa, sed non sentiuntur, nisi attenda cogitatione vis illa concitetur et explicetur.*

frühen Cusanus aus. Die Schrift *De filiatione Dei* von 1444/45 spricht von den *sensibilia incitamenta*²⁷, ebenso der *Sermo* 162²⁸, und die *Predigt* „Sein Name ist Jesus“, gehalten zu Koblenz 1439 oder 1440, erklärt ganz konform zu den bisherigen Texten: *Nihil intelligimus, nisi a sensibilibus ortum capiat*²⁹. In diesem Sinne ist auch das Wort aus *De visione Dei* von 1453 zu verstehen: „Ohne Sinne gelangt die Vernunft nicht zur Vollendung. Alles nämlich, was von der sinnlichen Welt zu ihr gelangt, gelangt mittels der Sinne zu ihr“³⁰. Unmittelbar danach folgt zweimal das *excitare*, das *influere* von seiten der Sinneswahrnehmung wird abgelehnt. Mehr als verwunderlich ist es daher, wenn Johannes Wenck in seiner Schrift *De ignota litteratura* gegen Cusanus polemisiert, er verstoße gegen das Prinzip, daß wir ohne Phantasmata nicht erkennen könnten³¹. Die Schrift *De coniecturis* wurde schon berührt. Auch hier übernimmt die Sinneswahrnehmung bloß die Funktion der Anregung, von Cusanus zweimal mit *excitare* wiedergegeben, ferner mit *pulsare* und *a sensibilibus ortum capere*³². Auf *De docta ignorantia* brauche ich an dieser

²⁷ *De fil.* 6 (h IV, N. 85, Z. 4–10): Nam nullo tunc ratiocinativo discursu ex sensibilibus receptis mens ipsa ad apprehensionem movetur, sed cum mens ipsa virtutem absolutam intellectualiter participet, ita quidem ut secundum naturae suae exuberantem virtutem notio quaedam sit omnium intelligibilium, quam quidem virtutis potentiam in actum per sensibilia incitamenta in hoc mundo studuit elevare.

²⁸ *Sermo* 162 (Vat. lat. 1245, fol. 63^v; p II, fol. 89^v–90^r, Z. 1): Sunt autem intellectuali naturae multa incitamenta data, ut semen illud excitetur. – Hier und im folgenden werden die *Sermones* des NvK in *arab.* Ziffern nach dem *Predigtverzeichnis* von J. KOCH: CT I 7, in *röm.* Ziffern nach der Heidelberger Akademie Ausgabe Bd. XVI gezählt.

²⁹ *Sermo* XX (h XVI, N. 5, Z. 3–4). Nicht mehr auch *Sermo* 62 (Vat. lat. 1244, fol. 127^{rb}; p. II, fol. 66^r, Z. 20–39).

³⁰ *De vis.* 24 (p I, fol. 113^r, Z. 8–17): Tunc sine sensibus non perficitur (scil. intellectus). Omne enim quod ad eum pervenit de mundo sensibili, per medium sensuum ad ipsum pergit. Unde nihil tale potest esse in intellectu, quod prius non fuerit in sensu . . . pascitur autem intellectus per verbum vitae, sub cuius influentia constituitur, sicut motores orbium, differenter tamen . . . et non perficitur nisi per accidens a sensibili spiritu; sicut imago non perficit, licet excitet ad inquirendam veritatem exemplaris, velut imago crucifixi: non influit devotionem, sed excitat memoriam ut influatur devotio.

³¹ Vgl. hierzu R. HAUBST, *Studien zu Nikolaus von Kues und Johannes Wenck*: BGPhThMA 38/1, Münster 1955, S. 86–88 u. 105–108. – *Doct. ign.* III, 7 (h I, S. 141, Z. 28–30) wird ausdrücklich festgestellt, daß unsere Seele, solange sie zeithaft ist, ohne Phantasmata nichts erfährt.

³² *De coni.* II, 16 (h III, N. 159, Z. 1–4): Per hoc igitur quod intellectus in sensu in actu est, excitatur admiratione dormitans ratio, ut ad verisimile discurrat. Deinde intelligentia pulsatur, ut absolutius a dormitante potentia in cognitionem veri vigilantius erigatur. (Zu der dormitans ratio, die hier durch die Verwunderung aufgeweckt wird, vgl. *De mente* 5 [h V, S. 65, Z. 18–20], wo unser geistiges Leben einem Schlafenden verglichen wird, bis es durch die admiratio, die von den Sinnendingen ausgelöst wird, angeregt wird.) – *De coni.* II, 16 (N. 160, Z. 1–8): vgl. Text in Anm. 15. EBD. (N. 167, Z. 1–2): Quare, cum sic a sensibilibus ortum capiat, absolute verus esse nequit, sed secundum quid. Ferner *De quaer.* 3 (h IV, N. 43, Z. 8–13): Nam noster spiritus intellectualis virtutem ignis in se habet. Missus est a deo in terram non ad aliud, nisi ut ardeat et crescat in flammam. Tunc crescit, quando excitatur admiratione, quasi uti ventus insufflans in igne excitat potentiam ad actum, ut quidem apprehensione operum dei admiramur de aeterna sapientia incitaturque vento extrinseco . . .

Stelle noch nicht einzugehen, weil ich das im letzten Abschnitt im Zusammenhang mit der Abstraktion tun werde.

In die von Cusanus vertretene Konzeption von der zwar unabdingbaren, aber bloß anregenden Funktion der Sinneswahrnehmung paßt nun genauso wie bei Platon seine Auffassung, daß, wenn ein Sinn ausfällt, auch die an diesen Sinn gebundenen geistigen Inhalte ausfallen. Nicht nur hat ein Blinder kein *Vorstellungsbild* von Farbe und kann sich daher die Farbe überhaupt nicht *vorstellen*³³, sondern er hat auch keinen *Begriff* von Farbe, wie es das Gleichnis vom Kosmographen zeigt³⁴. Die in diesem Gleichnis ausdrücklich vorgenommene Darstellung der Sinnestätigkeit übersteigt die Stufe der Anregung nicht. Denn daß die entsprechenden geistigen Inhalte ausfallen, wenn ein Sinnestor für immer geschlossen blieb, beweist zwar, wie gesagt, die Unabdingbarkeit der Sinneswahrnehmung, nicht aber eine die Funktion der Anregung übersteigende Wirksamkeit.

Für das Gleichnis sind fernerhin folgende Aussagen konstitutiv: Wird auch die Herstellung der Karte (*mappa*) offenkundig von der unmittelbar vorangegangenen Aufzeichnung der sinnenfälligen Welt gemäß den Berichten der Sinnesboten unterschieden, so erfolgt die eigentliche Zäsur in dem Augenblick, da der Kosmograph die Boten entläßt, die Sinnestore schließt und *seinen inneren Blick zum Schöpfer der Welt lenkt*, der nichts von all dem ist, was die Boten berichteten und der Kosmograph aufzeichnet. Wie er als Kosmograph zur Karte sich verhält, so sieht er auch den Schöpfer vorgängig zur ganzen Welt. Die Zäsur, die den zunächst nach Empirismus aussehenden Ansatz stoppte, wird eine endgültige: Denn aus dem Verhältnis seiner Karte zur wirklichen Welt betrachtet er in sich als dem Kosmographen den Schöpfer der Welt, nämlich in sich als dem Abbild die Wahrheit, in sich als dem Zeichen den Bezeichneten. Dabei bemerkt er, daß kein Tier eine solche Karte anfertigen konnte, mag es auch eine ähnliche Stadt, Tore und Boten besitzen. In sich entdeckt er daher das erste und nächste Zeichen des Schöpfers, in welchem Zeichen die schöpferische Kraft (*vis creativa*) mehr als in irgendeinem anderen bekannten Sinnenwesen aufleuchtet. „Das Vernunfthafte (*intellectuale*) ist nämlich das erste und vollkommenste Zeichen des Schöpfers von allem, das Sinnenfällige dagegen das letzte“³⁵. Soweit wie möglich zieht er sich daher von

³³ *Comp.* 4 (h XI/3, N. 9, Z. 6–7).

³⁴ EBD. (N. 22, Z. 12–20); vgl. auch *De coni.* II, 6 (h III, N. 100, Z. 6–8); II, 16 (N. 157, Z. 22–23).

³⁵ *Comp.* 8 (h XI/3, N. 23, Z. 15–16): *Intellectuale enim signum primum et perfectissimum est omnium conditoris, sensibile vero ultimum.* – Ich übersetze diesen Text anders als K. BORMANN in der lateinisch-deutschen Ausgabe des Kompendiums; NvKdÜ Heft 16, Hamburg 1970, S. 33: „Das geistige Zeichen nämlich ist das erste und vollkommenste Zeichen des Schöpfers von allem, das sinnenfällige aber das letzte“. Abgesehen davon, daß die grammatikalische Struktur des Satzes mir seine Übersetzung nicht zu rechtfertigen scheint, ist doch offenbar die Vernunft (*intellectuale* hier genannt) gemeint, in welcher die Wahrheit wie im Abbild und der Bezeichnete wie im Zeichen gesehen wird und die als erstes und nächstes Zeichen des Schöpfers jene vorzügliche *vis creativa* darstellt.

BORMANN selbst verweist in der diesbezüglichen Anmerkung 6 auf N. 33 des Kompendiums, wo

allen sinnenfälligen Zeichen zurück, um sich den geistigen, einfachen und formhaften Zeichen zuzuwenden³⁶.

Die Überlegung vom Ausfall der auf den jeweiligen Sinn bezogenen geistigen Inhalte beim völligen Versagen des jeweiligen Sinnes geht bekanntlich auf Aristoteles zurück³⁷, der damit ein in seinen Augen besonders griffiges Argument gegen die platonischen apriorischen Ideen ins Spiel gebracht zu haben glaubte. Tatsächlich beweist diese Überlegung des Aristoteles aber nur die unabdingbare Abhängigkeit unserer geistigen Erkenntnis von der Sinneswahrnehmung, hebt jedoch weder den Apriorismus in platonischer Form noch in cusanischer Form, wo die *mens* als *complicatio omnium* verstanden ist und deshalb alles aus sich heraus entwickeln kann und wird, aus den Angeln. Die jüngste Untersuchung, die zum Thema Erkennen bei Cusanus vorliegt, kommt ganz unabhängig von mir ebenfalls zu dem Ergebnis, daß die Sinneserkenntnis eine zwar unerläßliche, aber bloß anregende Funktion im Ganzen des menschlichen Erkenntnisprozesses ausübe³⁸. Der tiefere Grund für diese zwar unabwiesbare, aber immerhin doch sehr begrenzte Funktion der Sinneswahrnehmung ist denn auch darin zu erblicken, wie wir gleich sehen werden, daß der menschliche Geist als *imago* der göttlichen Einfaltung³⁹ von Anfang an alles Seiende bereits in sich enthält, es daher gar nicht mehr nötig hat, seine Kenntnisse über das Seiende aus der empirischen Welt zu schöpfen. Darum kann Cusanus gegen Ende des *Compendium* schreiben⁴⁰: Ist es die Eigentümlichkeit der sinnlichen Wahrnehmung (*sentire*), ein Erkenntnisbild (*species*) des Gegenstandes erforderlich zu machen, das Ähnlichkeit des Gegenstandes ist, so daß die sinnliche Wahrnehmung ohne diese anwesende Ähnlichkeit des Gegenstandes nicht vollzogen werden kann, so ist es gerade das *Proprium* der Vernunft, daß sie von nichts abhängt, um die *Intelligibilia* zu erkennen, und daß sie kein anderes von ihr unterschiedenes Instrument in ihrem Erkenntnisvorgang braucht, da sie Ursprung ihrer Tätigkeiten ist.

die humana mens als signum coequalitatis bezeichnet wird, und auf die vielen Parallelstellen, wo die mens humana als Bild des göttlichen Geistes bezeichnet wird. Für das intellectuale in der Bedeutung des Vernunfthaften bzw. der Vernunft vgl. *De sap.* I (h V, S. 16, Z. 8–10): Habet igitur spiritus noster intellectualis ab aeterna sapientia principium sic intellectualiter essendi, quod esse est conformius sapientiae quam aliud non intellectuale.

³⁶ *Comp.* 8 (h XI/3, N. 23, Z. 1–18). Auch BORMANN weist in Anm. 9 zu Kap. 6, S. 68 der zweisprachigen Ausgabe des *Compendium*s, darauf hin, daß der Mensch die Landkarte seiner Erkenntnisse schafft, wie Gott die Welt schafft.

³⁷ *Anal. post.* A 18; 81a37–b9. THOMAS wiederholt diese Argumentation des Aristoteles: *S. th.* I q. 84, a.3 in corp.; *De verit.* q. 10 a. 6 in corp. A. 2; q. 19 a. 1 in corp., D. et passim.

³⁸ TH. VAN VELTHOVEN, *Gottesschau*, S. 62, 109, 120 f., 149, 232. Vgl. auch K. BORMANN, *Nikolaus von Kues, Compendium*, lat.-dtsh., Hamburg 1970, Anm. 9, S. 68 f.

³⁹ *De mente* 5 (h V, S. 63, Z. 11–15): Der Geist faltet in seiner Kraft die Urbilder aller Dinge begrifflich ein, . . . welche Kraft er von Gott hat, eben dadurch, daß er das Sein erhielt (a Deo, a quo hanc vim habet, eo ipso, quod esse recepit). *EBD.* 4 (S. 61, Z. 4): notiones ab initio concreatae werden abgelehnt, aber nicht das iudicium concreatum bzw. die vis iudiciaria concreata, ab initio selbstverständlich (Z. 8–10).

⁴⁰ *Comp.* 11 (h XI/3, N. 36, Z. 1–6).

Die *mens humana* als Kraft (*vis-virtus*) und Vermögen (*potentia*), daher mit den Implikaten von Apriorismus, Spontaneität und Kreativität

Die Gründe für eine gewisse Distanzierung von Platons Ideenapriorismus, welche *Cusanus* in *De mente* vornimmt, können nicht nur und auch nicht primär in den beiden vorstehend behandelten Mißverständnissen des *Cusanus* um die platonische Erkenntnisauffassung gesucht werden. Es gibt für *Cusanus* einen *Hauptgrund*, weshalb er mit dem platonischen Ideenapriorismus nicht ganz konform geht. Er liegt in seiner Auffassung vom menschlichen Geist als Kraft (*vis*) bzw. Vermögen (*potentia*). In dem anfangs⁴¹ wiedergegebenen Inhalt der kurzen Textpassage aus Kap. 4 von *De mente* erscheint die Bezeichnung des Geistes als Kraft (*vis*) sechsmal⁴², und der Laie beschließt seine Beurteilung der aristotelischen und platonischen Erkenntnisauffassung mit dem lapidaren Satz: „Wenn Platon diese *Kraft* anerschaffenen Begriff genannt hat, hat er nicht gänzlich geirrt“⁴³.

Untersucht man die Schrift *De mente* eingehender, dann stößt man sozusagen auf Schritt und Tritt auf diese Bezeichnung des Geistes als *vis* bzw. *potentia*⁴⁴, oder auch als *virtus*⁴⁵. Dabei fällt auf, daß *Cusanus* die *mens humana* selbst, nicht nur deren Potenzen, vorzugsweise als eine Kraft bzw. als ein Vermögen bezeichnet. Auch in fast allen anderen Schriften ist diese Auffassung des menschlichen Geistes als einer Kraft zu belegen⁴⁶, wobei zu beachten ist, daß in diesem Zusammenhang Gott selbst mit diesen Bezeichnungen versehen wird⁴⁷. Näherhin wird die *mens* dann als eine *vis conformativa* bzw. *configurativa*⁴⁸ oder auch *assimilativa*⁴⁹ bezeichnet, worauf ich im nächsten Punkt eingehen werde, sodann aber auch als eine *vis creativa*⁵⁰.

Der Geist als Kraft und Vermögen verstanden, das deutet natürlich auf

⁴¹ Siehe oben S. 23–24.

⁴² *De mente* 4 (h V, S. 60, Z. 22. 25. 26; S. 61, Z. 9. 11. 19).

⁴³ EBD. (S. 61, Z. 11–12): Quam vim si Plato notionem nominavit concreatam, non penitus erravit.

⁴⁴ Außer den genannten Stellen vgl. z. B. *De mente* 2 (S. 49, Z. 14–16); 4 (S. 58, Z. 15–16; S. 60, Z. 2); 5 (S. 62, Z. 16; S. 63, Z. 2–5. 11. 13. 15); 7 (S. 73, Z. 9); 11 (S. 96, Z. 8); 13 (S. 106, Z. 11; S. 107, Z. 8. 14; S. 108, Z. 6); 14 (S. 109, Z. 3); 15 (S. 114, Z. 29).

⁴⁵ EBD. 4 (S. 59, Z. 15).

⁴⁶ *De coni.* II, 14 (h III, N. 144, Z. 6–8); I, 10 (N. 52, Z. 1); *De ludo* I (p I, fol. 155^v, Z. 14. 20); II (p I, fol. 163^r, Z. 22. 25; fol. 164^v, Z. 3. 6. 25); *Comp.* 8 (h XI/3, N. 23, Z. 14–18); *De non aliud* 24 (h XIII, S. 57, Z. 25–29); *De fil.* (h IV, N. 53, Z. 13; N. 54, Z. 2); 6 (h IV, N. 85, Z. 8; N. 87, Z. 5–6); *Ven. sap.* 29 (p I, fol. 213^r, Z. 31. 35. 39).

⁴⁷ *Ven. sap.* 29 (p I, fol. 213^r, Z. 31. 40–41. 39). Von der mens nostra wird festgestellt: In sua virtute cuncta notionaliter complicantur. Dagegen: Deus vero solus in sua virtute et potentia causali continet omnium rerum essentias et essentialia formas. Wieder von uns: et intellectus in sua virtute et potentia non habet nisi intelligibiles formas seu species.

⁴⁸ *De mente* 4 (h V, S. 58, Z. 15–16); *De ludo* I (p I, fol. 155^r, Z. 20–21).

⁴⁹ *De mente* 4 (h V, S. 59, Z. 16. 18. 19); 7 (S. 75, Z. 4); *Ven. sap.* 29 (p I, fol. 213^r, Z. 35–36).

⁵⁰ *Comp.* 8 (h XI/3, N. 23, Z. 14); *De non aliud* 24 (h XIII, S. 57, Z. 25–29).

Spontaneität, Produktivität und Kreativität hin. Jedoch, was ist das für eine Produktivität? Darauf kommt alles an! Eine solche, die sich an einem vom Geist selbst unterschiedenen „Material“ zu entfalten sucht, selbst daher *materialiter* als leer zu bezeichnen wäre?

Von der *vis iudiciaria* in *De mente* Kap. 4, die dem Geist als von Natur aus anerschaffen bezeichnet wird, identisch mit dem *concreatum iudicium*⁵¹, werden folgende Aussagen gemacht:

1. Von sich aus (*per se*) beurteilt sie die Gedankengänge (*rationes*), ob sie unsicher, gewiß oder schlüssig sind⁵²; in *De coniecturis*⁵³ wird von der *intelligentia*, die ja dort nicht nur die reine *intelligentia*, sondern auch den über der *ratio* stehenden *intellectus* bezeichnet, gesagt: „Richterin ist nämlich die *intelligentia* über die *rationes*. Und ‚sie bewegt sich‘ heißt: Sie wählt die eine *ratio* aus, weil sie wahrer ist, und verwirft die andere, und sie erleuchtet und leitet diejenigen, die Schlußfolgerungen ziehen“ (*ratiocinantes illuminat*). Dieselbe Tätigkeit der Beurteilung der *rationes* ausdrücklich vom *intellectus* in *De quaerendo Deum*⁵⁴. In *De venatione sapientiae* wird von der Vernunft festgestellt, daß sie „in sich dank der göttlichen Vorsehung alles ihr notwendige Wissen um die Prinzipien habe, und dieses Urteil ist untrüglich“⁵⁵. Velthoven hat in seiner Studie über den cusanischen Erkenntnisbegriff völlig richtig gesehen, daß die Urteilskraft notwendigerweise eine Instanz ist, welche über dasjenige, worüber sie urteilt, erhaben ist⁵⁶.

2. Zu den *rationes*, die die *vis iudiciaria* beurteilt, gehören auch die ethischen Gründe. Ausdrücklich bemerkt der Philosoph zur Verdeutlichung des vom Laien Dargelegten:

„Deutlich erfahren wir in unserem Geist einen *spiritus*, der spricht und urteilt, dieses sei gut, dieses gerecht . . . und der uns tadelt, wenn wir von dem Gerechten abweichen. Diese Rede und dieses Urteil hat unser Geist niemals gelernt, sondern sie sind ihm angeboren“⁵⁷.

⁵¹ *De mente* 4 (h V, S. 61, Z. 8–10); 15 (S. 114, Z. 2–3); vgl. auch oben Anm. 3.

⁵² EBD. 4 (S. 61, Z. 9–11): Haec vis iudiciaria est menti naturaliter concreata, per quam iudicat per se de rationibus, an sint debiles, fortes aut concludentes. Wiederholt in 15 (S. 114, Z. 2–3); ferner 5 (S. 65, Z. 6–10).

⁵³ *De coni.* II, 13 (h III, N. 135, Z. 9–11); vgl. auch N. 136, Z. 3–6.

⁵⁴ *De quaer.* 1 (h IV, N. 25, Z. 4–10): Et si vis, extende te in tua consideratione, ut bene apprehendas quomodo intellectus est ut visus liber, scilicet iudex verus et simplex omnium rationum, in quo non est permixtio specierum rationum, ut sit clarum iudicium intuitivum rationum in varietate regionis rationum. Iudicat enim intellectus hanc rationem necessariam, hanc possibilem, hanc contingentem, hanc impossibilem, hanc demonstrativam, hanc sophisticam et apparentem.

⁵⁵ *Ven. sap.* 20 (p I, fol. 208^v, Z. 31–32): Habet igitur intellectus in se dono divinae providentiae omnem sibi necessariam scientiam principiorum, per quae venatur suae naturae conforme, et infallibile est hoc iudicium.

⁵⁶ VELTHOVEN, *Gottesschau*, S. 105.

⁵⁷ *De mente* 4 (h V, S. 61, Z. 14–18). Aus Raum sparenden Gründen wurden die leicht zugänglichen lat. Texte des NvK hier u. in den Anm. 63, 78, 91–93, 159, 160, 163, 195, 205 u. 231 bei der Drucklegung im Einverständnis des Autors aus s. Manuskript herausgenommen (*Die Redaktion*).

Der Gedanke, daß wir nicht erst aus der Erfahrung unser Wissen um das sittlich Gute und Böse erwerben, sondern dieses Urteil kraft unserer Geistnatur vorgängig zu aller Erfahrung in uns haben, kehrt sowohl in *De venatione sapientiae*⁵⁸ wie im *Compendium*⁵⁹ wieder, wobei die beiden Stellen im *Compendium* das *bonum* und *iustum* aus *De mente* ebenfalls nennen. An der zweiten Stelle im *Compendium* wird der ethische Apriorismus mit dem Psalmwort *lumen vultus Dei super nos signatum*⁶⁰ umschrieben, welches Psalmwort Cusanus auch in *De venatione sapientiae* zur Veranschaulichung des apriorischen Charakters unseres gesamten Erkennens benutzt⁶¹. Daß Thomas von Aquin zur Beantwortung der Frage, wer uns denn sage, was sittlich gut und böse sei, ebenfalls dieses Psalmwort zur Verdeutlichung seines sittlichen Apriorismus heranzieht, sei nur nebenbei vermerkt⁶².

3. Wie sehr die *vis iudiciaria* oder auch einfach der Geist, als *vis* verstanden, als inhaltliche Fülle zu verstehen sei, die die ganze begriffliche Welt *aus sich* hervorbringt, schöpferisch hervorbringt, und das Hervorgebrachte gleichzeitig zu beurteilen imstande ist, ergibt sich aus dem Samengleichnis. Kap. 5 von *De mente*:

„Weil unser Geist ein gewisser göttlicher Samen ist, der in seiner Kraft die Urbilder alles Seienden *begrifflich einfaltet*, deshalb ist er von Gott, von dem er diese Kraft hat, eben dadurch, daß er das Sein erhielt, zugleich auch in den passenden Boden gepflanzt worden, wo er Frucht tragen und *aus sich die Gesamtheit der Dinge begrifflich entfalten* kann“⁶³.

⁵⁸ *Ven. sap.* 19 (p I, fol. 208^r, Z. 32–35); 20 (fol. 209^r, Z. 4–8): Recte sapiens Socrates comperit nihil nos certius scire quam ea quae laudabilia sunt, et monuit ad illa ceteris dimissis tamquam superfluum et incertis solum nostrum studium converti. Laudabilibus enim moribus suasit insudandum, quorum ex nobis scientiam haurire possumus et ex consuetudine perficientem habitum acquirere et ita continue fieri meliores. Als Beispiele der laudabilia, deren Wissen wir *aus uns selbst* schöpfen können, werden wenige Zeilen vorher genannt: bonitas, virtus, veritas, honestas, aequitas.

⁵⁹ *Comp.* 6 (h XI/3, N. 17, Z. 14–18): Habetque cognatas species insensibilis virtutis, iusti et aequi, ut noscat, quid iustum, quid rectum, quid laudabile, quid pulchrum, quid delectabile et bonum et illorum contraria, et eligat bona et fiat bonus, virtuosus, prudens, castus, fortis et iustus. Müßte man nicht richtiger *connatas species* (so auch VELTHOVEN, *Gottesschau*, S. 105, Anm. 196) statt *cognatas* lesen? – EBD. 10 (N. 33, Z. 10 – N. 34, Z. 3): Non est enim humana mens nisi signum coaequalitatis illius quasi prima apparitio cognitionis, quam propheta ‚lumen vultus‘ dei ‚super nos signatum‘ appellat. Hinc homo naturaliter bonum, aequum, iustum et rectum, quia splendores aequalitatis, cognoscit; legem illam ‚quod tibi vis fieri, alteri fac‘, laudat, quia est splendor aequalitatis. Vorausgeht: Im Glanz der aequalitas erkennt unser Geist die Einzelerscheinung der aequalitas, d. h. das Einzelding, von Natur aus in sich selbst als ihre lebendige und erkennende Erscheinung.

⁶⁰ Ps. 4, 7: Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine.

⁶¹ Vgl. *Comp.* 10 (h XI/3, N. 33, Z. 12); *Ven. sap.* 15 (p I, fol. 206^v, Z. 12–14); ähnlich *De coni.* I, 8 (h III, N. 35, Z. 6–12). Unter Anspielung auf das platonische Sonnengleichnis wird der apriorische Charakter unseres Erkennens in *De coni.* II, 13 (N. 136, Z. 3–8) folgendermaßen verdeutlicht: wie in unserer *Sinnenwelt* kraft der *sichtbaren Sonne* die *Augen zum Urteil* über schön und häßlich gelangen, so gibt in unserem *mundus rationalis* die *intelligentia* die Kraft, das *Wahre* zu erkennen. *Gott* ist die *unendliche Sonne* der Intelligenzen, die *Intelligenzen* sind die mannigfaltig eingeschränkteren Lichter (lumina) der Verstandeswesen.

⁶² *S. th.* I/II q. 91, a. 3 in corp.; I q. 84, a. 5 in corp.

⁶³ *De mente* 5 (h V, S. 63, Z. 11–15) (Siehe redaktionellen Hinweis in Anm. 57).

Auf das Samengleichnis zur Veranschaulichung der Natur des Geistes stoßen wir noch in *De filiatione Dei*⁶⁴, im *Sermo* 162⁶⁵ und in *De venatione sapientiae*⁶⁶.

Spätestens beim Vergleich der *mens humana* mit einem gewissen göttlichen Samen wird deutlich, warum Cusanus sich in gewisser Weise von Platon abgrenzt. Wie der Same das in ihm Enthaltene erst aus sich entwickeln muß, was Kraft und Produktivität erfordert, so muß auch der menschliche Geist das in ihm *begrifflich Eingefaltete* erst *begrifflich entfalten*, was ebenso Kraft und Schöpferfertum beinhaltet. Und wie die Entfaltung des im menschlichen Geist Eingefalteten nach Cusanus Erkennen bedeutet⁶⁷, so bedeutet sie nach Cusanus auch die Kreativität der *mens humana*⁶⁸. Dieses Schöpferische der *mens humana*, an dem Cusanus so unendlich viel gelegen ist, scheint er an der platonischen Version apriorischen Erkennens zu vermissen. Die Ideen von allen Dingen im voraus zu allen Erfahrungen nach Platon zu besitzen, faßt Cusanus wohl so auf, daß hier bereits Vorhandenes nach Berührung mit der Sinneswahrnehmung bloß noch bewußt gemacht werden müßte, während nach ihm das Proprium der *mens humana* gerade darin besteht, daß sie sich ihre ganze *begriffliche Welt* erst *schaffen* muß, welcher Schöpfungsvorgang wiederholt in Parallele gesetzt wird zum *Erschaffen* der *realen Welt* durch *Gott*. Ein Zitat sei wenigstens ausdrücklich gebracht:

„So wie Gott die Urbilder von allem in sich hat, damit er alles bilden (*formare*) kann, so hat der Geist die Urbilder von allem in sich, damit er alles erkennen kann. Gott ist eine schöpferische Kraft, mit welcher Kraft er alle Dinge wahrhaft zu dem im Sein macht, was sie sind, weil er die Seinsheit der seienden Dinge ist. Unser Geist ist begriffliche Kraft, mit welcher Kraft er bewirkt, daß alle Dinge begrifflich seien“⁶⁹.

⁶⁴ *De fil.* (h IV, N. 53, Z. 2–3): „quasi semen divinum sit intellectus ipse“.

⁶⁵ *Sermo* 162 (nach KOCH) (Vat. lat. 1245, fol. 63^{rb}; p II, fol. 89^v, Z. 34–35): Et ideo quasi quoddam semen divinum seminavit ultimo post omnem creaturam, scilicet intellectualem naturam. EBD. (Z. 41; fol. 90^r, Z. 1).

⁶⁶ *Ven. sap.* 1 (p I, fol. 201^r, Z. 24–27).

⁶⁷ *Sermo* 162 (Vat. lat. 1245, fol. 63^{va}; p II, fol. 89^v, Z. 45–46): Intellectus omnes omnium rerum similitudines complicat in virtute et explicat assimilando, et hoc est intelligere. *De fil.* 6 (h IV, N. 87, Z. 5–7): Tunc enim de virtute sua, qua rerum universitatem intellectualiter in potentia gerit, exserit huius rei intellectum, quando se actu rei intellectae assimilat. *De coni.* I, 1 (h III, N. 5, Z. 10–13): Deus autem omnia propter se ipsum operatur, ut intellectuale sit principium pariter et finis omnium; ita quidem rationalis mundi explicatio, a nostra complicante mente progrediens, propter ipsam est fabricatricem. Vgl. auch VELTHOVEN, *Gottesschau*, S. 90–95, 104 f.

⁶⁸ *De non aliud* 24 (h XIII, S. 57, Z. 25–29): Etenim spiritus ille, qui de sua virtute ad omnia pergit, omnia scrutatur et creat omnium notiones atque similitudines; creat, inquam, quoniam rerum similitudines notionales ex alio aliquo non facit, sicut nec spiritus, qui Deus, rerum quidditates facit ex alio, sed ex se aut ‚non alio‘. *De coni.* II, 14 (h III, N. 144, Z. 10–13): Non enim pergit extra se, dum creat, sed dum eius explicat virtutem, ad se ipsam pertingit. Neque quidquam novi efficit, sed cuncta, quae explicando creat, in ipsa fuisse comperit. *Ven. sap.* 29 (p I, fol. 213^v, Z. 15–18): Et advertite, quomodo dixi supra (fol. 213^r, Z. 46–213^v, Z. 2) notiones rerum sequi res. Virtus igitur intellectiva ad rerum notiones se extendit et ideo sequitur rerum essentias.

⁶⁹ *De ludo* II (p I, fol. 163^r, Z. 22–26): Sicut Deus omnium exemplaria in se habet, ut omnia formare possit, ita mens omnium exemplaria in se habet, ut omnia cognoscere possit. Deus vis est

Mag auch diese Kreativität der *mens humana* eine begrenzte sein, weil sie sich nicht auf den *mundus realis*, sondern *mundus rationalis* bzw. *coniecturalis* bezieht und weil die *mens humana* auch noch in dieser Tätigkeit als Abbild und Ähnlichkeit Gottes verstanden ist⁷⁰, so ist dennoch der Wortgebrauch des Cusanus auffallend, weil in der mittelalterlichen Theologie das Schaffen als eine ausschließlich göttliche Handlung aufgefaßt wird. Velthoven hat in seiner Arbeit darauf hingewiesen⁷¹.

Dennoch bleibt Cusanus Platon darin verbunden, daß das, was die *mens humana* schafft, sie *aus sich selbst hervorbringt*, also ein schon immer vorhandener Fundus des Geistes bloß zur Entfaltung gebracht wird. Am schärfsten ist es wohl in *De non aliud* ausgesprochen:

creativa, secundum quam virtutem facit omnia veraciter esse id quod sunt, quoniam ipse est entitas entium. Mens nostra vis est notionalis, secundum quam virtutem facit omnia notionaliter esse. Vgl. ferner *De coni.* I, 1 (h III, N. 5, Z. 3–10): Coniecturas a mente nostra, uti realis mundus a divina infinita ratione, prodire oportet. Dum enim humana mens, alta dei similitudo, fecunditatem creatricis naturae, ut potest, participat, ex se ipsa, ut imagine omnipotentis formae, in realium entium similitudine rationalia exserit. Coniecturalis itaque mundi humana mens forma existit uti realis divina. Quapropter ut absoluta illa divina entitas est omne id quod est in quolibet quod est, ita et mentis humanae unitas est coniecturarum suarum entitas; auch I, 1 (h III, N. 6, Z. 1–12); ferner *De mente* 3 (h V, S. 57, Z. 11 – S. 58, Z. 3); *De beryl.* 6 (h XI/1, S. 7, Z. 8–14); in *De beryl.* 6 (XI/1, S. 7, Z. 6–9) nennt Cusanus den Menschen deshalb mit Hermes Trismegistus einen *zweiten Gott*: Nam sicut Deus est creator entium realium et naturalium formarum, ita homo rationalium entium et formarum artificialium; ferner *De princ.* (p II, fol. 8^v, Z. 44–9^r, Z. 5): Conditor est essentialis, assimilator intelligens. Conditor in se omnia videt, hoc est se omnium videt conditivum sive formativum exemplar. Unde eius intelligere est creare. Assimilator intellectus, qui est conditoris similitudo, in se omnia videt: hoc est omnium videt notionale sive figurativum exemplar et eius intelligere est assimilare. Unde sicut conditor intellectus est forma formarum sive species specierum sive locus formabilium specierum, sic intellectus noster figura figurarum sive assimilatio assimilabilium seu locus figurabilium specierum seu assimilationum. *De poss.* (h XI/2, N. 43, Z. 7–19): eine besonders schöne Stelle; *De ludo* II (p I, fol. 165^r, Z. 6–7): Unsere Seele ist notionalium creatrix; *Comp.* 8 (h XI/3, N. 23, Z. 13–14): Et hinc in se reperit primum et propinquius signum conditoris, in quo vis creativa plus quam in aliquo alio noto animali relucet; *De beryl.* 32 (h XI/1, S. 42, Z. 6–10): Et si sic considerassent pythagorici et quicumque alii, clare vidissent mathematicalia et numeros, qui ex nostra mente procedunt et sunt modo, quo nos concipimus, non esse substantias aut principia rerum sensibilibus, sed tantum entium rationis, quarum nos sumus conditores. *Sermo* 162 (Vat. lat. 1245, fol. 63^{rb}; p II, fol. 89^v, Z. 40–44). Dazu auch VELTHOVEN, *Gottesschau*, S. 88 ff., bes. S. 97 Anm. 174, wo er den Unterschied von göttlicher und menschlicher Kreativität in folgenden Gegensatzpaaren zusammenfaßt: creator artium – creator naturae; creatrix notionalium – creator essentialium; creator assimilativus – creator essentialis.

⁷⁰ *De mente* 3 (h V, S. 57, Z. 14–18): 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. *De ludo* II (p I, fol. 166^r, Z. 19–20): Ars creativa, quam felix anima assequetur, non est ars illa per essentialiam, quae deus est, sed illius artis communicatio et participatio; *De beryl.* 6 (h XI/1, S. 7, Z. 11–12): Ideo homo habet intellectum, qui est similitudo divini intellectus in creando; *De coni.* I, 1 (h III, N. 5, Z. 4–7): vgl. Text in Anm. 69; *Ven. sap.* 29 (p I, fol. 213^v, Z. 15–16): vgl. Text in Anm. 68.

⁷¹ VELTHOVEN, *Gottesschau*, S. 97 f.

„Jener Geist ist es, der *aus seiner Kraft* zu allem aufbricht, alles erforscht und aller Dinge Begriffe und Ähnlichkeiten schafft; ‚schafft‘ sage ich, da er die begrifflichen Ähnlichkeiten der Dinge nicht aus irgendeinem anderen macht, wie auch nicht der Geist, der Gott ist, die Wesenheiten der Dinge aus einem anderen macht, sondern aus sich oder dem Nicht-anderen“⁷².

Die aus dem Samen hervorgegangene Pflanze ist zwar hinsichtlich ihrer entwickelten Gestalt gegenüber dem Samen etwas Neues, sie enthält aber nichts, was im Samen nicht schon keimhaft angelegt war. Die geistige Erkenntnis kommt deshalb nach Cusanus nicht durch Abstraktion zustande, nicht dadurch, daß der Geist seine *scientia ex sensibilibus* schöpft, wie es oft bei Thomas von Aquin heißt⁷³, sondern der Geist schöpft das Wissen um die Dinge *aus sich selbst*⁷⁴. Vom Verstand (*ratio*) sagt Cusanus zwar in Kapitel 2 *De mente: Nihil sit in ratione, quod prius non fuit in sensu*⁷⁵ – das gleiche gilt übrigens auch von der *imaginatio* bzw. *vis phantastica*⁷⁶ –, aber das ist nicht die Vorwegnahme des empiristischen Basissatzes von J. Locke, wonach keine Spur von Vorstellungen in unserem Verstand ist, die nicht entweder durch die äußere oder innere Sinneswahrnehmung in uns gelangt wäre⁷⁷. Denn wenige Zeilen später schreibt Cusanus: „Wer auch immer der Meinung ist, daß nichts in die Vernunft (*intellectum*) fallen könne, was nicht auch in den Verstand (*ratio*) fällt, der ist auch der Ansicht, daß nichts in der Vernunft sein könne, was nicht zuerst im Sinn war“⁷⁸. Das aber lehnt er entschieden ab⁷⁹. Darum kann Cusanus in *De venatione sapientiae* schreiben: „Nichts erfäßt die Ver-

⁷² *De non aliud* 24 (h XIII, S. 57, Z. 25–29); vgl. Text oben in Anm. 68. Auch VELTHOVEN, *Gottesschau*, S. 151 f., kommt zu diesem Ergebnis: „Daß Cusanus viel radikaler als Aristoteles den Ursprung der Mathematik in den menschlichen Verstand legt, geht letzten Endes auf eine von der aristotelischen wesentlich abweichende Auffassung des Geistes zurück, die sich enger der platonischen anschließt, insofern Platon dasjenige, was der Mensch im Laufe seines Lebens kennenlernt, schon als im Geiste anwesend betrachtete, während Aristoteles meinte, daß der Geist vor dem Erkennen nichts sei von dem, was er erkennt.“

⁷³ Vgl. die Sammlung der Stellen in meinem Aufsatz: *Der Apriorismus in der Erkenntnistheorie des Thomas von Aquin*: TThZ 75/2 (1963) 105–116, Anm. 23, S. 110.

⁷⁴ *De mente* 5 (h V, S. 63, Z. 14–15); *De coni.* I, 1 (h III, N. 5, Z. 6); II, 14 (N. 144, Z. 12–13); *Ven. sap.* 17 (p I, fol. 207^v, Z. 9–11): Unde, cum cognitio sit assimilatio, reperit omnia in se ipso ut in speculo vivo vita intellectuali, qui in se ipsum respiciens cuncta in se ipso assimilata videt; *De beryl.* 5 (h XI/1, S. 7, Z. 4): Unde in se homo reperit quasi in ratione mensurante omnia creata; *Sermo* 162 (Vat. lat. 1245, fol. 63^{rb}; p II, fol. 89^v, Z. 20): Sed ut vivus visus seipsum et in se ipso omnia videns (scil. intellectus).

⁷⁵ *De mente* 2 (h V, S. 52, Z. 20).

⁷⁶ Nihil enim est in phantastica (vi), quod prius non fuit in sensu: *Comp.* 4 (h XI/3, N. 9, Z. 5); 6 (N. 16, Z. 11–14).

⁷⁷ J. LOCKE, *Versuch über den menschlichen Verstand* II, 1 §§ 1–5. Übers. u. erl. v. J. H. KIRCHMANN, Philos. Bibliothek 75 (Leipzig 21894) S. 103–106.

⁷⁸ *De mente* 2 (h V, S. 53, Z. 5–7) (Siehe redaktionellen Hinweis in Anm. 57); *De vis.* 24 (p I, fol. 113^v, Z. 9–10): Unde nihil tale potest esse in intellectu, quod prius non fuerit in sensu: wird sofort dadurch entschärft, daß die Vernunft nur per accidens von den Sinnen vollendet wird und der Sinneswahrnehmung nur die Bedeutung des excitare zukommt, *nicht* des influere (vgl. den ganzen Text oben in Anm. 30); ferner *De ludo* II (p I, fol. 165^v, Z. 42 – 166^v, Z. 4).

⁷⁹ *De mente* 2 (h V, S. 53, Z. 8 – S. 54, Z. 10).

nunft, was sie nicht in sich selbst vorfindet⁸⁰. Auch terminologisch ist an dieser Stelle der Zusammenhang mit *De mente* hergestellt:

„Ist unser Geist auch nicht das Prinzip der Dinge und bestimmt auch nicht deren Wesenheiten – das ist allein die Prärogative der *mens divina* –, so ist er doch das Prinzip seiner Handlungen, die er bestimmt, und in seiner Kraft ist alles begrifflich eingefaltet“⁸¹.

Das macht die Nähe zu Platon und die Entfernung von Aristoteles deutlich. Cusanus hat denn auch schon in *De docta ignorantia* bei einer längeren Diskussion über die von den Platonikern angenommene Weltseele⁸² deutlich gemacht, daß diese Weltseele, wenn man sie annimmt – er selbst lehnt sie ab⁸³ –, im Sinne des der Natur nach Früheren (*natura prius*) die *rationes* aller Dinge enthalten müsse, gemäß welchen das zeitliche Sein hervorgehe und sich bewege. Seine Kritik gilt den *Peripatetici*, die das Werk der Natur als ein Werk der Intelligenz ansehen, aber keine Urbilder (*exemplaria*) zulassen. Das sei sicherlich irrig, es sei denn, sie verstehen unter dieser Vernunft Gott⁸⁴, womit wir wieder die Urbilder im Geiste hätten. Wörtlich schreibt er dann:

„Recht scharfsinnig und logisch sind diese Äußerungen der Platoniker, während die Kritik des Aristoteles es wohl an logischer Folgerichtigkeit fehlen läßt (*forte irrationaliter per Aristotelem reprehensi*). Seine Widerlegungsversuche galten mehr dem äußeren Wortlaut als dem tieferen Sinngehalt“⁸⁵.

In diesem Kontext darf darauf hingewiesen werden, daß knapp 250 Jahre später Leibniz in seiner „Metaphysischen Abhandlung“, ebenfalls vor die Frage gestellt, ob unsere Seele nach Aristoteles mit einer *tabula rasa* oder eher mit einem mit allen Formen der Dinge bereits erfüllten Geist zu vergleichen sei, sich ausdrücklich der platonischen Ansicht anschließt und ganz im Sinne der eben zitierten Kritik des Cusanus an Aristoteles bemerkt: „Dies stimmt mehr überein mit den populären Begriffen, wie das ja die Art des Aristoteles ist, während Plato mehr in die Tiefe geht“⁸⁶. Der Ausdruck übrigens, mit dem Leibniz den Modus der Anwesenheit all dieser Formen und Ideen in unserem Geist bezeichnet, lautet: virtuell⁸⁷, also das cusanische *virtualiter* bzw. *in virtute*⁸⁸.

⁸⁰ *Ven. sap.* 29 (p I, fol. 213^r, Z. 32–33): Nihil enim apprehendit intellectus, quod in se ipso non reperit. Ebenfalls *De coni.* I, 4 (h III, N. 12, Z. 3–6).

⁸¹ *Ven. sap.* 29 (p I, fol. 213^r, Z. 29–31): Quoniam mens nostra non est principium rerum, nec essentias earum determinat – hoc enim divinae mentis – est principium suarum operationum, quas determinat, et in sua virtute cuncta notionaliter complicantur; *De beryl.* 5 (h XI/1, S. 7, Z. 4): Unde in se homo reperit quasi in ratione mensurante omnia creata.

⁸² *Doct. ign.* II, 9 (h I, S. 89, Z. 28 – S. 96, Z. 11).

⁸³ EBD. (S. 94, Z. 9–32).

⁸⁴ EBD. (S. 93, 7. 19–22).

⁸⁵ EBD. (S. 94, Z. 9–11).

⁸⁶ LEIBNIZ, *Metaphysische Abhandlung* N. 26 f., übers. u. hrsg. v. H. HERRING: Philos. Bibliothek 260 (Hamburg 1958), S. 67.

⁸⁷ EBD. S. 67.

⁸⁸ z. B. *De ludo II* (p I, fol. 166^r, Z. 29–30): Nos in anima nostra rationem et scientiam *scibilium virtualiter* possidemus; *Ven. sap.* 29 (p I, fol. 213^r, Z. 31): Et in sua virtute *cuncta* notionaliter complicantur.

IV

Die *mens humana* als *complicatio notionalis* aller Dinge.

Zwei Fragen ergeben sich daraus: a) Erfasst der menschliche Geist auch die extramentale Welt? b) Wie verträgt sich seine Kreativität mit dem Angleichungscharakter seiner Erkenntnisse?

1. Die *vis iudiciaria* bzw. die *mens humana* als *vis* verstanden⁸⁹ hat sich uns als eine inhaltlich erfüllte Kraft gezeigt, die die Schlußfolgerungen, die sittlichen Sachverhalte, ja alle Dinge⁹⁰ zu beurteilen vermag, wobei sie dieses Urteil nicht aus der Erfahrung gewonnen hat, sondern es ihr angeboren ist. Noch deutlicher ist diese inhaltliche Fülle der *vis iudiciaria* und der *mens* durch das Samengleichnis geworden, zugleich damit die Art ihrer Spontaneität bzw. Kreativität. Beide Sachverhalte werden vollends erhellt durch die von Cusanus so oft gemachten Äußerungen von der *mens humana* als *complicatio* im Sinne eines Abbildes der göttlichen *complicatio* oder auch einfach von der *mens humana* als *imago*, *similitudo*, *signum* und *participatio* des göttlichen Geistes. Cusanus selbst stellt den unmittelbaren Konnex zwischen dem *iudicium concreatum* und dem *imago*-Charakter des Geistes her.

Der Philosoph fragt: „Woher hat der Geist jenes Urteil, da er über alles zu urteilen scheint? Der Laie: Er hat es als ein Abbild des Urbildes von allem. Gott ist nämlich das Urbild von allem. Da nun das Urbild aller Dinge im Geist wie die Wahrheit im Abbild widerstrahlt, deshalb hat unser Geist *in sich*, auf was er schaut, und gemäß dem er ein Urteil über die Aufsendinge fällt“⁹¹.

Und jetzt macht Cusanus an einem wunderschönen Vergleich deutlich, wie weit er von der *tabula rasa*- und Abstraktionstheorie des Aristoteles entfernt ist.

„Ebenso würde, wenn ein geschriebenes Gesetz lebendig wäre, jenes Gesetz, weil es lebendig ist, die zu fallenden Urteile in sich lesen. So ist der Geist die lebendige Beschreibung der ewigen und unendlichen Weisheit. Aber in unseren Geistern ist jenes Leben von Anbeginn an einem Schlafenden ähnlich, bis es durch das Staunen, das von den Sinnesdingen hervorgerufen wird, zur Bewegung angeregt wird; dann findet der Geist durch eine Bewegung seines *Vernunftlebens* das in sich niedergeschrieben, was er sucht. Du mußt aber verstehen, daß diese Beschreibung eine Widerstrahlung des Urbildes von allem ist, und zwar auf die Weise, wie die Wahrheit in ihrem Abbild widerstrahlt. Würde die einfachste und unteilbare Spitze eines Winkels an einem fein geschliffenen Diamanten, in der die Formen aller Dinge widerstrahlten, lebendig, dann würde sie sich anschauend die Ähnlichkeiten aller Dinge finden, durch die sie sich von allem Begriffe machen könnte“⁹².

Der Philosoph verdeutlicht, wie ihm das Bild von der Spitze des Diamanten besonders gefalle.

⁸⁹ Für die Promiskuität des Wortgebrauchs sei z. B. verwiesen auf *De mente* 4 (h V, S. 61, Z. 9 f.): hier wird die *vis iudiciaria* als *menti naturaliter concreata* bezeichnet. EBD. 13 (S. 106, Z. 11): hier ist die *mens* einfachhin die *vis*.

⁹⁰ *De mente* 5 (h V, S. 65, Z. 11–12. 15–16; S. 66, Z. 1–2).

⁹¹ EBD. (S. 65, Z. 13–16) (Für hier und die beiden folgenden Anm. siehe Hinweis in Anm. 57).

⁹² EBD. (S. 65, Z. 16 – S. 66, Z. 2).

„Denn je spitzer und einfacher jener Winkel ist, um so klarer strahlt in ihm alles wider“⁹³.

Der Laie:

„Betrachtet man die Spiegelkraft in sich, wie sie vor aller Quantität ist, und faßt man sie als von einem Vernunftleben beseelt auf, in welchem das Urbild aller Dinge widerstrahlt, dann macht man sich eine zulässige Mutmaßung vom Geist“⁹⁴.

Insgesamt scheinen es mir neben der *vis iudiciaria* und der *vis seminalis* noch folgende Motive bei Cusanus zu sein, die den Charakter der *mens humana* als inhaltlicher Fülle belegen, deren Erkennen also dadurch zustande kommt, daß sie das implizit in ihr Enthaltene expliziert:

a) Das Verhältnis unseres Geistes zu Gott wie das eines Abbildes zum Urbild bzw. zur Wahrheit aller Dinge. Alles, was daher dem Urbild in Wahrheit (*verissime*) innewohnt, wohnt unserem Geist wahrhaft (*vere*) als Abbild des Urbildes inne⁹⁵.

b) Die Darstellung unseres Geistes als einer *complicatio notionalis* aller Dinge, meistens im Zusammenhang mit dem Urbild-Abbild-Verhältnis geboten⁹⁶. Für Cusanus fällt diese *complicatio notionalis* sachlich mit der *vis iudiciaria* zusammen, er unterscheidet beide aber von der aus ihr hervortretenden Vielheit, d. h. von der *explicatio notionum*⁹⁷.

c) Das Motiv, wonach die *mens* bzw. die Vernunft (*intellectus*) an der mit Gott identischen unendlichen Wahrheit partizipiert⁹⁸. Urbild-Abbild-Relation, Par-

⁹³ EBD. (S. 66, Z. 4–5).

⁹⁴ EBD. (S. 66, Z. 6–9). – Es ist aufschlußreich, sich die Nuancen anzusehen, die bei der cusanischen Darstellung des apriorischen Charakters unserer Erkenntnis zutage treten. In *De mente* sind es folgende: bald ist es die *vis iudiciaria*, per quam unser Geist über die Dinge urteilt: 4 (S. 61, Z. 9–10), bald ist es das iudicium, das unser Geist über alles hat: 5 (S. 65, Z. 11–12), bald findet er in sich das, was er sucht und gemäß dem er ein Urteil über die äußeren Dinge fällt: (S. 65, Z. 15–16. 20–21), bald strahlen die Formen aller Dinge in ihm wider (S. 65, Z. 24 – S. 66, Z. 1; S. 66, Z. 5), welche die „Ähnlichkeiten aller Dinge sind, durch welche Ähnlichkeiten er Begriffe über alles bilden kann“. Trotz aller Nuancen ist die sachliche Identität unverkennbar: Vorgängig zu aller Erfahrung besitzt unser Geist bereits alle geistigen Inhalte, um gemäß diesen die Erfahrung beurteilen zu können. Darin liegt die Autonomie des Geistes gegenüber aller Erfahrung.

⁹⁵ *De mente* 3 (h V, S. 57, Z. 8–12. 16 – S. 58, Z. 8); 4 (S. 59, Z. 8–10); 5 (S. 65, Z. 13 – S. 66, Z. 2); 6 (S. 67, Z. 17 – S. 68, Z. 2; S. 71, Z. 13–16. 16–24); 11 (S. 95, Z. 20 – S. 96, Z. 12); 13 (S. 106, Z. 10–21); 15 (S. 114, Z. 4–14); 7 (S. 79, Z. 1–5) in Verb. mit 14 (S. 109, Z. 11–17); *De coni.* I, 1 (h III, N. 5, Z. 1–11); *De fil.* 1 (h IV, N. 52, Z. 7–8); *Ven. sap.* 17 (p I, fol. 207^r, Z. 9–12); 27 (fol. 212^r, Z. 35–37); 38 (fol. 217^r, Z. 19–23); *De ap. theor.* (p I, fol. 221^r, Z. 46–221^v, Z. 3); *Comp.* 8 (h XI/3, N. 23, Z. 7–18); 10 (N. 33, Z. 7–14); *Sermo* 162 (Vat. lat. 1245, fol. 63^{rb}; p II, fol. 89^v, Z. 20–24).

⁹⁶ *De mente* 2 (h V, S. 49, Z. 13–16) in Verb. mit 3 (S. 57, Z. 8–9. 22 – S. 58, Z. 1); *De ludo* II (p I, fol. 164^v, Z. 16–33); *De coni.* I, 1 (h III, N. 5, Z. 3–20); *Ven. sap.* 19 (p I, fol. 213^r, Z. 29–41); *De mente* 6 (S. 71, Z. 16 – S. 72, Z. 1); *De ludo* II (p I, fol. 166^v, Z. 31–35).

⁹⁷ z. B. *De coni.* I, 1 (h III, N. 5, Z. 3–8); *De mente* 3 (h V, S. 57, Z. 14); 5 (S. 63, Z. 11–15); *De theol. compl.* 2 (p II/2, fol. 92^r, Z. 39–41): Habet (mens) se ad figuras mathematicas quasi forma. Si enim dixeris figuras illas formas esse, erit mens forma formarum. *De ludo* II (p I, fol. 166^v, Z. 33–35); siehe oben Anm. 26; vgl. auch VELTHOVEN, *Gottesschau*, S. 102 f.

⁹⁸ *De coni.* I, 11 (h III, N. 55; N. 56); II, 6 (N. 104, Z. 7–8): In alteritate igitur intellectuali ipsam (scil. veritatem superineffabilem) participamus super omnem rationem. II, 17 (N. 180, Z. 3–5); *Ven. sap.* 36 (p I, fol. 216^r, Z. 29–36); *De mente* 5 (h V, S. 65, Z. 17–18. 21–22): Unsere mens als

tization und *complicatio* gehören innerlich zusammen und bilden im Grunde verschiedene Aspekte derselben Sache.

d) Das in *De venatione sapientiae*⁹⁹ von Proklos übernommene Prinzip: Alles ist in allem, aber auf jeweils eigene Weise. Die proklische Formulierung: πάντα ἐν πᾶσιν, οἰκείως δὲ ἐν ἑκάστῳ¹⁰⁰ wird nahezu wörtlich von Cusanus gebracht: *omnia in omnibus, scilicet suo . . . modo*¹⁰¹. Für die Vernunft ergibt sich daraus nach Cusanus:

„In unserer Vernunft ist daher alles gemäß der Seinsweise der Vernunft . . . Vernunfthaft ist daher alles dort oder in begrifflicher oder in erkenntnismäßiger Weise“¹⁰².

„Da das Erkennen ein Angleichen ist, findet sie alles in sich als in einem von geistigem Leben erfüllten, lebendigen Spiegel; sie blickt auf sich selbst zurück und sieht in sich selbst alles als angeglichen“¹⁰³.

e) Schließlich das Bild von der Selbstbefruchtung der Vernunft in *De coniecturis*¹⁰⁴:

„Da es aber die Vollendung der Vernunft ist, wirklich zu erkennen – das Erkennen-Können wird nämlich vollendet, wenn es zum Akt übergeht –, so ist die Vernunft, die aus sich heraus das geistig Erkennbare schafft, welches dann in die Vernunft fortschreitet, die Fruchtbarkeit ihrer selbst.“

Diese fundamentale These des Cusanus von dem im voraus zu aller Erfahrung alles besitzenden menschlichen Geist wird so oft von Cusanus vorgetragen, daß sie nicht länger behandelt zu werden braucht.

2. Zwei Fragen stellen sich jedoch noch in diesem Kapitel:

a) Wenn Erkennen Entfaltung der im menschlichen Geist angelegten impliziten Fülle zu ausdrücklichen *notiones* ist, erkennt dann die *mens humana* nicht

lebendige Beschreibung der ewigen und unendlichen Weisheit; 3 (S. 57, Z. 16–18); *De theol. compl.* 2 (p II/2, fol. 93^r, Z. 11–13): Veritas igitur, in qua mens omnia intuetur, est forma mentis. Unde in mente est lumen veritatis, per quod mens est et in quo intuetur se et omnia. *De fil.* 6 (h IV, N. 85, Z. 6–8).

⁹⁹ *Ven. sap.* 17 (p I, fol. 207^r, Z. 40 – fol. 207^v, Z. 24).

¹⁰⁰ PROKLOS, *The elements of Theology. A revised text with translation, introduction and commentary* by E. R. DODDS, Oxford 1963, proposition 103, S. 92, Z. 13.

¹⁰¹ *Ven. sap.* 17 (p I, fol. 207^r, Z. 44–45).

¹⁰² EBD. (fol. 207^r, Z. 45–207^v, Z. 3): In intellectu igitur nostro secundum ipsius essendi modum sunt omnia. Nam bonitas, magnitudo, veritas et omnia illa decem in omnibus sunt omnia; in deo deus, in intellectu intellectus, in sensu sensus. Si igitur, quae in deo deus, in intellectu intellectus et in omnibus omnia, utique omnia in intellectu intellectus sunt. Intellectualiter igitur sunt ibi omnia seu notionaliter sive cognoscibiliter.

¹⁰³ EBD. (fol. 207^v, Z. 9–11): Unde, cum cognitio sit assimilatio, reperit omnia in se ipso ut in speculo vivo vita intellectuali, qui in se ipsum respiciens cuncta in se ipso assimilata videt.

¹⁰⁴ *De coni.* II, 16 (h III, N. 161, Z. 5–8): Quoniam autem perfectio intellectus est actu intelligere, posse enim intelligere dum ad actum pergit, perficitur, hinc intellectus, ex se intelligibile faciens quod in intellectum progreditur, est sui ipsius fecunditas. Das ex se intelligibile faciens ist natürlich so zu verstehen, daß die Vernunft aus sich etwas herausholt, was sie schon implizit oder virtuell enthält. Der Ausdruck ist in Parallele etwa zu einer Stelle in *De mente* zu verstehen, wo der menschliche Geist aus sich (ex se) die Gesamtheit der Dinge begrifflich expliziert, weil er diese Gesamtheit bereits in seiner Kraft begrifflich „kompliziert“: 5 (h V, S. 63, Z. 11–15).

bloß diese *notiones*, d. h. ihre ihr immanenten Produkte, aber nicht die extramentale Welt?

b) Wie verträgt sich die bereits erörterte Kreativität der *mens humana* mit dem von Cusanus ebenfalls urgieren Assimilationscharakter der menschlichen Erkenntnis? Denn das sind Kernsätze seiner Erkenntnistheorie: Menschliches Erkennen geschieht durch Angleichung (*cognitio fit per assimilationem*)¹⁰⁵, und: Der fundamentale Unterschied zwischen *mens divina* und *mens humana* ist der von *creare* und *assimilare* bzw. *facere* und *videre*¹⁰⁶. Letzteres macht den doppelten Sinngehalt des *creare* bei Cusanus in seiner Anwendung auf Gott und den Menschen deutlich, zugleich damit, daß das *creare* der *mens humana* im Erkenntnisprozeß nicht die extramentale Wirklichkeit betrifft.

a) Zur ersten Frage: Sie scheint mir kein spezifisch cusanisches, sondern ein aller mit einem inhaltlichen Apriorismus arbeitenden Erkenntnistheorie zugehöriges Problem zu sein. N. Hartmann hat das in einem nach wie vor lesenswerten Aufsatz aus dem Jahre 1935 mit dem Titel: „*Das Problem des Apriorismus in der Platonischen Philosophie*“¹⁰⁷ ganz hervorragend herausgearbeitet:

„Wie kann das, was die Seele in ihrer eigenen Tiefe vorfindet und von dort heraufholt, sie über das Sein der Dinge belehren? Was sie bei ihrer Einkehr in sich selbst vorfindet, ist ja das Ihrige, ist also

¹⁰⁵ *De coni.* II, 14 (h III, N. 145, Z. 13–14); *De fil.* 6 (h IV, N. 86, Z. 4–5): *Cognitio autem per similitudinem est*; *De mente* 3 (h V, S. 57, Z. 20–21): *Similitudine enim fit cognitio*; *Sermo* 162 (Val. lat. 1245, fol. 63^v; p II, fol. 89^v, Z. 46); *De poss.* (h XI/2, N. 17, Z. 9–11); *Ven. sap.* 17 (p I, fol. 207^v, Z. 9–11); 29 (fol. 213^v, Z. 33–36; fol. 213^v, Z. 6–8); *Cribr. Alch.* II, 3 (p I, fol. 134^v, Z. 22): *Intelligere est assimilare*; *Comp.* 10 (h XI/3, N. 32, Z. 5–6); 11 (N. 35, Z. 9–14).

¹⁰⁶ *De mente* 3 (h V, S. 57, Z. 8 – S. 58, Z. 8); 4 (S. 58, Z. 15–16): *Mentem infinitam esse vim formativam absolutam, sic mentem finitam vim conformativam seu configurativam*; 7 (S. 75, Z. 1–4): *Inter enim divinam mentem et nostram interest, quod inter facere et videre. Divina mens concipiendo creat, nostra concipiendo assimilat notiones seu intellectuales faciendo visiones; divina mens est vis entificativa, nostra mens est vis assimilativa*; vgl. auch 6 (S. 70, Z. 4–8); 9 (S. 86, Z. 7–10); *Ven. sap.* 27 (p I, fol. 212^v, Z. 31–41): *Das Proprium der mens divina ist das creare, das der mens humana mensurare notionaliter cuncta*; EBD. 29 (fol. 213^v, Z. 29–36): *Die mens divina ist principium rerum et essentias earum determinat; dagegen: Est enim virtus intellectus posse se omnibus rebus intelligibilibus assimilare. Oft wird dieser Unterschied auch durch essentiare und assimilare zum Ausdruck gebracht: vgl. die Zusammenstellung einer Reihe von Texten bei VELTHOVEN, *Gottesschau*, S. 63, Anm. 48.*

¹⁰⁷ N. HARTMANN, *Das Problem des Apriorismus in der Platonischen Philosophie*: Kleinere Schriften II. Abhandlungen zur Philosophiegeschichte, Berlin 1957, S. 48–85; S. 61; vgl. S. 62 f.: „Es schien mir nun erforderlich, mich in die λόγοι hinabzuzulichten und in ihnen die Unverborgenheit der Dinge zu betrachten (*Phaidon* 99E). Die λόγοι sind diejenigen, unter denen der ‚stärkste‘ gewählt und zugrunde gelegt werden soll. Es sind also dieselben, die in der Tiefe der Seele verborgen liegen. Wie aber ist es möglich, daß gerade in ihnen die ‚Unverborgenheit der Dinge‘ erfaßt wird? Die Dinge sind durch das Sinneszeugnis gegeben, vom Sinneszeugnis aber soll hier Abstand genommen werden; das besagt das ‚Hinabflüchten‘. Sieht man also vom sinnlichen Gegebenen ab, so sieht man auch von den Dingen ab. Was hier als ‚erforderlich‘ hingestellt ist, besteht also gerade darin, daß im Absehen von den Dingen nichtsdestoweniger das Wesen der Dinge in seiner ursprünglichen Grundgestalt erfaßt werden soll.“

nicht etwas an den Dingen Erschautes; dennoch aber soll es als Maßstab dessen gelten, was ihnen in Wahrheit zukommt und was nicht.“

Zur Beantwortung dieser Frage ist darauf zu verweisen, daß Cusanus bei Herausarbeitung der der *mens humana* wesentlichen und eigentümlichen Kreativität geradezu selbstverständlich davon spricht, daß diese *aus dem Geist* und *von dem Geist* geschaffenen Begriffe „die Begriffe und Ähnlichkeiten aller Dinge seien“ (*omnium notiones et similitudines*), bzw. „die begrifflichen Ähnlichkeiten der Dinge“ (*rerum similitudines notionales*)¹⁰⁸. In sehr vielen Schriften stößt man auf diese bzw. sachlich ihnen gleichartige Formulierungen: in *De coniecturis*¹⁰⁹, in *De mente*¹¹⁰, hier besonders häufig, in *De beryllo*¹¹¹, im *Sermo* 162¹¹², in *De filiatione Dei*¹¹³, in *De ludo globi*¹¹⁴, in *De venatione sapientiae*¹¹⁵.

Legt man die für Cusanus so zentrale Einsicht zugrunde, daß der menschliche Geist Abbild Gottes ist und daher abbildhaft alles enthält, was Gott urbildhaft enthält, daß auf der anderen Seite alles von Gott Geschaffene ebenfalls Abbild oder richtiger *explicatio* Gottes ist, in welche *explicatio* die Ähnlichkeit mit Gott konstitutiv hineingehört¹¹⁶, dann ist in Gott als dem Ursprung beider, des menschlichen Geistes wie alles Geschaffenen, die Möglichkeit begründet, daß der menschliche Geist einerseits zwar nur seine eigenen Produkte erkennt, wie es scheint, in Wahrheit aber darin zugleich die extramentale Welt erfäßt. Anders formuliert: Schon vor aller Begegnung des menschlichen Geistes mit der extramentalen Wirklichkeit durch die Erfahrung gibt es aufgrund der Herkunft sowohl des menschlichen Geistes wie aller Dinge aus Gott eine ursprüngliche Seinsverwandtschaft zwischen unserem Geist und den Dingen dieser Welt, präziser: zwischen der in unserem Geist angelegten begrifflichen Einfaltung aller Dinge und den Dingen dieser Welt¹¹⁷. Diese ursprüngliche Seinsverwandtschaft, die es überflüssig macht, daß der Geist im Erkenntnis-

¹⁰⁸ *De non aliud* 24 (h XIII, S. 57, Z. 25–29): Vgl. Text oben in Anm. 68.

¹⁰⁹ *De coni.* I, 1 (h III, N. 5, Z. 4–7).

¹¹⁰ *De mente* 2 (h V, S. 49, Z. 14–16): Arbitror vim illam, quae in nobis est, omnium rerum exemplaria notionaliter complicantem, quam mentem appello, nequaquam proprie nominari; 3 (S. 57, Z. 18–22); 5 (S. 63, Z. 11–12; S. 65, Z. 15–16. 23 – S. 66, Z. 2); 7 (S. 77, Z. 13–16).

¹¹¹ *De beryl.* 6 (h XI/1, S. 7, Z. 12–13).

¹¹² *Sermo* 162 (Vat. lat. 1245, fol. 63^{rb}; p II, fol. 89^r, Z. 43, 45): ita nos ex intellectu nostro producimus rerum similitudines . . . ita intellectus omnes omnium rerum similitudines complicat in virtute.

¹¹³ *De fil.* 6 (h IV, N. 86, Z. 1–4).

¹¹⁴ *De ludo* II (p I, fol. 163^r, Z. 20–26).

¹¹⁵ *Ven. sap.* 29 (p I, fol. 213^r, Z. 34–36).

¹¹⁶ Alles Geschaffene ist Gott ähnlich, ein für Cusanus grundlegender Gedanke: *Doct. ign.* II, 4 (h I, S. 73, Z. 2–4); *De dato* 2 (h IV, N. 99, Z. 6–9); *De Gen.* 1 (h IV, N. 149, Z. 7–19); *De beryl.* 6 (h XI/1, S. 7, Z. 8–11); 13 (S. 13, Z. 9–10); 18 (S. 21, Z. 15–16); *Comp.* 10 (h XI/3, N. 31, Z. 5–7): Id igitur, quod facit, simile est. Quidquid igitur est et non est ipsum principium, necesse est quod sit ipsius similitudo.

¹¹⁷ Auch VELTHOVEN, *Gottesschau*, S. 79 f, 118–120, sieht es so.

prozeß aus sich heraustrete¹¹⁸ – ganz abgesehen davon, daß der Geist nur das erkennen kann, was er schon in sich vorfindet¹¹⁹ –, ist zugleich der Grund dafür, daß Erkennen nicht nur ein Monolog des Geistes mit sich selbst, sondern gerade ein Dialog des Geistes mit der ihm gegenüberstehenden Wirklichkeit ist. Besonders instruktiv hierfür ist eine Stelle in der Schrift *De beryllo*¹²⁰:

„Hermes Trismegistus lehrt, der Mensch sei ein zweiter Gott (*secundus Deus*). Denn wie Gott Schöpfer des real Seienden und der natürlichen Formen ist, so ist der Mensch Schöpfer der begrifflichen Wesen und künstlichen Formen. Diese sind nichts anderes als Ähnlichkeiten seiner Vernunft, wie die Geschöpfe Gottes Ähnlichkeiten des göttlichen Intellectes sind. Der Mensch hat daher eine Vernunft, die eine Ähnlichkeit des göttlichen Intellectes hinsichtlich des Schaffens ist. Daher schafft seine Vernunft Ähnlichkeiten der Ähnlichkeiten des göttlichen Intellectes, so wie die äußeren künstlichen Gestalten Ähnlichkeiten der inneren natürlichen Form sind.“

D. h.: Ist die menschliche Vernunft aufgrund der aufgezeigten Parallelität im Schaffen der göttlichen Vernunft ähnlich, so sind auch die vom Menschen geschaffenen begrifflichen Wesen und künstlichen Formen den von Gott geschaffenen realen Seienden und natürlichen Formen ähnlich. Also sind erstere Ähnlichkeiten der Ähnlichkeiten des göttlichen Intellectes. Die abbildhaften Formen in unserem Geist sind immer schon Ähnlichkeiten der Dinge¹²¹, und als solche ermöglichen sie die Erkenntnis der Dinge selbst.

„Die Begriffe, deren wir uns bedienen, um von der sinnlich wahrgenommenen Umwelt eine Karte zu zeichnen, sind nicht eine Kopie einer an sich bestehenden Wirklichkeit, welche der Verstand in sich empfangen würde, sondern sie sind die Zugänge, die der Verstand selbst schafft mit dem Ziel, dadurch einige Sicht auf die Welt zu bekommen“¹²².

b) Zur zweiten Frage: Wie verträgt sich die Kreativität der *mens humana* mit dem nicht minder von Cusanus urgierten Assimilationscharakter unseres Erkennens?

¹¹⁸ In *De beryl.* 5 (h XI/1, S. 7, Z. 4) wird daher in Anlehnung und zugleich neuer Sinngebung des protagoreischen *homo-mensura*-Satzes erklärt: Unde in se homo reperit quasi in ratione mensurante omnia creata. *Sermo* 162 (Vat. lat. 1245, fol. 63^{va}; p II, fol. 89^v, Z. 18–20): Nam nihil intelligere se potest . . . nisi intellectus . . . ut vivus visus, seipsum et in se ipso omnia videns.

¹¹⁹ *Ven. sap.* 29 (p I, fol. 213^r, Z. 32–33) das schon mehrmals zitierte Wort: Nihil enim apprehendit intellectus, quod in se ipso non reperit; *De theol. compl.* 2 (p II/2, fol. 92^v, Z. 43–45; 93^v, Z. 4–6): Quaequaque igitur mens intuetur, in se intuetur. Non sunt igitur illa, quae mens intuetur, in alteritate sensibili, sed in se. . . Mentaliter enim intueri non est extra mentem, sicut sensus sensibiliter attingendo non extra sensum, sed in sensu attingit.

¹²⁰ *De beryl.* 6 (h XI/1, S. 7, Z. 6–14) (Siehe oben den Hinweis in Anm. 57). Derselbe Gedanke kommt, wenn auch kürzer, an folgenden Stellen zum Ausdruck: *De fil.* 6 (h IV, N. 86, Z. 1–4): Sicut enim deus ipse est actualis rerum omnium essentia, ita et intellectus separatus et in se vivaciter et conversive unitus viva est dei similitudo. Unde, uti deus est ipsa rerum omnium essentia, ita et intellectus, dei similitudo, rerum omnium similitudo; *De mente* 5 (h V, S. 65, Z. 21 – S. 66, Z. 2); *EBD.* 7 (S. 74, Z. 13–23); *Sermo* 162 (Vat. lat. 1245, fol. 63^{va}; p II, fol. 89^v, Z. 40–44).

¹²¹ *De mente* 5 (h V, S. 66, Z. 1–2).

¹²² VELTHOVEN, *Gottesschau*, S. 77.

Am aufschlußreichsten ist wohl wieder *De mente*, Kap. 7, wo unser Problem präzise formuliert wird¹²³: „Wie bringt der Geist aus sich heraus die Formen der Dinge auf dem Wege der Angleichung hervor (*quomodo mens ex se exserit rerum formas via assimilationis*)?“ *Exserere* ist übrigens neben *producere*, *trahere* und *elicere* das Wort, das Cusanus häufig zur Bezeichnung des Schöpferischen unseres Geistes gebraucht¹²⁴.

Die drei ersten Stadien assimilativer Erkenntnis können wir hier übergehen. Sie beziehen sich auf die Sinne, die Vorstellungskraft und den Verstand. Alle drei bedürfen eines Arteriengeistes¹²⁵, ihre Angleichung ist Angleichung an die Sinnendinge¹²⁶ und vor allem: für die dann einsetzenden Tätigkeiten von *intellectus* und *intellectibilitas* haben sie nur die Funktion der Anregung¹²⁷. Nach diesem Angleichungsprozeß in den drei niederen Regionen von Sinn, Vorstellung und Verstand findet nun noch ein zweifacher, in sich gesteigerter Assimilationsprozeß statt.

Beim *ersten* dieser zwei Assimilationsprozesse ist der Geist tätig als Geist an sich, nicht mehr als eingetaucht in den Körper wie bei Sinn, Vorstellung und Verstand¹²⁸. Dabei schaut er auf seine Unveränderlichkeit¹²⁹, benutzt nicht mehr einen organischen Lebensgeist, sondern sich selbst als Instrument¹³⁰. Die Begriffe, die er jetzt bildet, sind nicht mehr Angleichungen an die Sinnendinge (*assimilationes sensibilium*)¹³¹, sondern Angleichungen an die Formen (*assimilationes formarum*)¹³², welche Formen dann näher charakterisiert werden als die unveränderlichen Wesenheiten der Dinge¹³³ – als Beispiel wird der Kreis gebracht¹³⁴; diese Formen meinen die Wahrheit der Dinge¹³⁵, die von jeder Materie freien Formen (*formae abstractae*)¹³⁶, die Figuren, wie sie an sich und nicht in der Materie subsistieren¹³⁷.

Wie nachdrücklich Cusanus auf dem Assimilationscharakter auch der Ver-

¹²³ *De mente* 7 (h V, S. 75, Z. 7).

¹²⁴ Vgl. VELTHOVEN, *Gottesschau*, S. 79.

¹²⁵ *De mente* 7 (h V, S. 75, Z. 15–18; S. 76, Z. 3–14); 8 (S. 82, Z. 15 – S. 84, Z. 22); vom Verstand auch in: *De coni.* II, 16 (h III, N. 166, Z. 6–11).

¹²⁶ *De mente* 7 (h V, S. 76, Z. 12–14); 8 (S. 82, Z. 15 – S. 84, Z. 22).

¹²⁷ EBD. 7 (S. 77, Z. 20–23); vgl. auch *De vis.* 24 (p I, fol. 113^v, Z. 10–12): quanto autem sensus fuerit purior et perfectior, et imaginatio clarior, et discursus melior, tanto intellectus in suis intellectualibus operationibus minus impeditus perspicacior existit. *De fil.* 6 (h IV, N. 86, Z. 10–11).

¹²⁸ *De mente* 7 (h V, S. 77, Z. 4–5).

¹²⁹ EBD. (S. 77, Z. 5–6); vgl. 8 (S. 82, Z. 1–5).

¹³⁰ EBD. 7 (S. 77, Z. 8–9).

¹³¹ EBD. (S. 76, Z. 13).

¹³² EBD. (S. 77, Z. 6); vgl. 4 (S. 61, Z. 20–21).

¹³³ EBD. 7 (S. 77, Z. 7–8).

¹³⁴ EBD. (Z. 9–14).

¹³⁵ EBD. (Z. 14–15).

¹³⁶ EBD. (Z. 6–7. 17).

¹³⁷ EBD. (Z. 26).

nunfterkenntnis insistiert, macht das Bild vom gestaltbaren Wachs deutlich. Denn dieses Bild wird nicht nur zur Veranschaulichung des assimilativen Charakters von Sinneswahrnehmung, Vorstellungs- und Verstandesdenken benutzt, sondern auch der Vernunftkenntnis, allerdings mit dem bemerkenswerten Unterschied:

„In dieser Angleichung verhält sich der Geist so, wie wenn die Geschmeidigkeit selbst (*flexibilitas*), losgelöst vom Wachs, von der Tonerde, vom Metall und allen biegsamen Stoffen, lebendig würde in Form eines geistigen Lebens, so daß der Geist *durch sich selbst* sich allen Figuren, wie sie an sich und nicht in der Materie subsistieren, angleichen kann“¹³⁸.

Die früher dargestellte Kreativität der *mens humana* ist damit nicht wieder rückgängig gemacht, sondern lediglich mit einem bedeutsamen Proprium versehen worden: Das, was der Geist aus seiner Kraft bzw. *complicatio notionalis* oder auch *vis iudiciaria* schöpferisch herausholt und entfaltet, ist *als schöpferisch Hervorgeholtes und Entfaltetes* zugleich ein an die reinen Formen oder Wesenheiten der Dinge Angeglichenes. Schöpferische und angleichende Tätigkeit des menschlichen Geistes schließen sich daher bei Cusanus nicht aus, sondern sind komplementäre Aspekte der für Cusanus so grundlegenden Einsicht von der strukturellen Abbildlichkeit der *mens humana* gegenüber der *mens divina*. „Angleichende Schöpfer sind wir“ (*sumus creatores assimilativi*), heißt es in einer seiner *Predigten*¹³⁹. Denn das im Geist bereits begrifflich Eingefaltete ist aufgrund seiner Herkunft aus dem göttlichen Geist ein den reinen Formen gegenüber bloß Ähnliches, daher Angeglichenes. Dieselbe Auffassung ergibt sich aus *De venatione sapientiae* und dem *Compendium*.

„Die Wesenheiten und Washeiten der Dinge sind nicht in der Vernunft als sie selbst, sondern nur als die Begriffe der Dinge, die Angleichungen und Ähnlichkeiten der Dinge sind. Die Kraft der Vernunft besteht nämlich darin, sich allen intelligiblen Sachverhalten angleichen zu können. Daher sind in der Vernunft die Bilder oder Angleichungen an die Dinge. Deshalb nennt man sie den Ort der Bilder (*species*). Aber keineswegs ist sie die Wesenheit der Wesenheiten. Es ist also völlig unsinnig, wenn sie in ihrem Erkennen die Wesenheiten der Dinge sucht, die dort nicht sind“¹⁴⁰.

¹³⁸ EBD. (Z. 24–27): Et in hac assimilatione se habet mens, ac si flexibilitas absoluta a cera, luto, metallo et omnibus flexibilibus foret viva vita mentali, ut ipsa per seipsam se omnibus figuris, ut in se et non in materia subsistunt, assimilare possit. – MENZEL–ROGNER in der Übersetzung von „*Der Laie. Über den Geist*“, Schriften des Nikolaus von Cues, Hamburg 1949, S. 44 übersetzt den Satz: ac si flexibilitas absoluta a cera, . . . mentali, folgendermaßen: „als wäre die Geschmeidigkeit vom Wachs, von der Tonerde, vom Metall und allen biegsamen Stoffen hergenommen und im Geistesleben lebendig geworden“. *Cusanus* will aber offenbar das Gegenteil davon sagen, was auch durch das Wörtchen *absoluta* gestützt wird. Es soll nicht die Geschmeidigkeit von allen biegsamen Stoffen zusammengetan werden, sondern es soll die Geschmeidigkeit, losgelöst von jedem Stoff, nur in sich genommen und betrachtet werden. Parallel etwa dazu, wie er auch die Spiegelkraft (*vis specularis*), wie sie jeder Quantität vorausliegt, in sich zu betrachten auffordert: *De mente* 5 (h V, S. 66, Z. 6–7).

¹³⁹ *Sermo* 162 (Vat. lat. 1245, fol. 63^{va}; p II, fol. 89^v, Z. 40–41): „Experimur autem in nobis hanc vivam admirabilem virtutem semen divinum esse uti vivam imaginem, quia sumus creatores assimilativi.“

¹⁴⁰ *Ven. sap.* 29 (p I, fol. 213^r, Z. 33–38): *Essentiae autem et quiditates rerum non sunt in ipso ipsae, sed tantum notiones rerum, quae sunt rerum assimilationes et similitudines. Est enim virtus intellectus posse se omnibus rebus intelligibilibus assimilare. Sic sunt in ipso species seu assimila-*

Was daher erkannt wird, sind immer *nur Angleichungen (assimilationes, similitudines)* an die reinen Formen oder Wesenheiten der Dinge, niemals die Wesenheiten der Dinge selbst, worin zugleich deren *veritas* und *praecisio* gesehen wird. Und wie die Angleichungen im metaphysischen Bereich ins Unendliche wachsen können, ohne die reine Form bzw. das Urbild jemals zu erreichen¹⁴¹, so erreichen auch im gnoseologischen Bereich die Angleichungen niemals die Formen, wie sie an sich sind. Der Erkenntnisprozess ist daher in Wahrheit ein unendlicher. Deshalb gilt der Satz aus *De docta ignorantia*: „Der Geist also, der nicht die Wahrheit ist, erfährt die Wahrheit niemals so genau, daß sie nicht ins Unendliche genauer erfährt werden könnte“¹⁴². Es gilt ebenso der Satz aus *De coniecturis*: „Die Mutmaßung ist eine bejahende Feststellung, die die Wahrheit, wie sie ist, in Andersheit partizipiert“¹⁴³. Die Andersheit: das ist die Angleichung.

Cusanus zieht daraus in *De possest*¹⁴⁴, in *De venatione sapientiae*¹⁴⁵ und im *Compendium*¹⁴⁶ eine kühne Konsequenz. Er dehnt den Grundsatz der negativen Theologie, wonach wir von Gott nicht sagen können, was er ist, sondern bloß, was er nicht ist, auf alles Seiende aus: Wir wissen sicher, daß es ist, aber nicht, was es ist. „Gott allein, der Schöpfer und Geber jener Wesensformen erschaut sie in sich selbst. Denn Gott erkennt nicht eigentlich, sondern er west“¹⁴⁷. Andererseits bedeutet dieses Nichtwissen des Wesens Gottes und

tiones rerum. Ob hoc dicitur locus specierum. Sed nequaquam est essentia essentiarum. Supervacue igitur in intelligi suo quaerit rerum essentias, quae ibi non sunt. Vgl. auch *De princ.* (p II, fol. 8^v, Z. 44–9^v, Z. 5); vgl. Text oben in Anm. 69; *De poss.* (h XI/2, N. 43, Z. 15–19): Sed opera divina, quae ex divino intellectu procedunt, manent nobis uti sunt praecise incognita, et si quid cognoscimus de illis, per assimilationem figurae ad formam coniecturamur. Unde omnium operum dei nulla est praecisa cognitio nisi apud eum qui ipsa operatur; *Comp.* 4 (h XI/3, N. 10, Z. 10–12): Solus vero homo signum quaerit ab omni materiali connotatione absolutum penitusque formale, simpliciter formam rei, quae dat esse, repraesentans.

¹⁴¹ *De mente* 13 (h V, S. 106, Z. 10–S. 107, Z. 18); *Doct. ign.* I, 11 (h I, S. 22, Z. 11–16); *De coni.* I, 11 (h III, N. 54, Z. 18–20); EBD. (N. 56, Z. 17–22); *Ven. sap.* 5 (p I, fol. 202^v, Z. 11–14); 6 (fol. 202^v, Z. 43–45); 19 (fol. 208^r, Z. 37–43); 37 (fol. 216^v, Z. 35–40; 217^r, Z. 3–8. 20–28).

¹⁴² *Doct. ign.* I, 3 (h I, S. 9, Z. 14–16); *Ven. sap.* 12 (p I, fol. 205^r, Z. 11–17).

¹⁴³ *De coni.* I, 11 (h III, N. 57, Z. 10–11): Coniectura igitur est positiva assertio, in alteritate veritatem, uti est, participans.

¹⁴⁴ *De poss.* (h XI/2, N. 43, Z. 31–32).

¹⁴⁵ *Ven. sap.* 12 (p I, fol. 205^r, Z. 11–17; fol. 205^v, Z. 5–9); 20 (fol. 208^v, Z. 33–40); 29 (fol. 213^v, Z. 11–15); 38 (fol. 215^r, Z. 7–11). Im Grunde genommen ist das schon, wenn auch ohne ausdrückliche Parallele mit Gott, ausgesprochen in *Doct. ign.* I, 3 (h I, S. 9, Z. 24–28): Quiditas ergo rerum, quae est entium veritas, in sua puritate inattingibilis est et per omnes philosophos investigata, sed per neminem, uti est, reperta; et quanto in hac ignorantia profundius docti fuerimus, tanto magis ipsam accedimus veritatem; *De coni.* II, Prol. (h III, N. 70, Z. 12–13); II, 16 (N. 167, Z. 12–19); *De mente*: Was zunächst von der ratio ausgesagt wird, daß sie die quidditas der Werke Gottes nicht erreiche: 2 (h V, S. 49, Z. 17–18); 7 (S. 76, Z. 22–S. 77, Z. 3); 8 (S. 84, Z. 12–19), gilt dann für alle Erkenntnisweisen der mens humana: 6 (S. 69, Z. 9–11): Neque ad quidditatem eius aliter ac propius accedere possumus, cum praecisio quidditatis cuiuscumque rei sit per nos inattingibilis aliter quam in aenigmate vel figura.

¹⁴⁶ *Comp.* 1 (h XI/3, N. 1, Z. 10–14; N. 2, Z. 1–13).

¹⁴⁷ *Ven. sap.* 29 (p I, fol. 213^v, Z. 2–4); vgl. auch *De coni.* I, 11 (h III, N. 55, Z. 6–10).

aller Dinge kein völliges Nichtwissen¹⁴⁸. Denn wie im Abbild das Urbild aufleuchtet, so auch in der Angleichung an die reinen Formen diese Formen selbst.

„Kann auch unsere Vernunft in keiner Weise die Wesensformen der Dinge und ihre Washeiten erreichen, um zu ihrer Erkenntnis zu gelangen, da sie ihrer begrifflichen Kraft vorausliegen und sie übersteigen, so kann sie doch Mutmaßungen über sie bilden durch das, was sie erkennt“¹⁴⁹.

Die Ausführungen von Bormann¹⁵⁰ und Velthoven¹⁵¹ zum Thema Angleichung entbehren einer gewissen Ambivalenz nicht, weil hier entweder ohne weitere Präzisierung von Angleichung an die „Wirklichkeit“ gesprochen wird oder bald promiscue sowohl von Angleichung „an die Dinge“ bzw. „an die Wirklichkeit“ als auch „an den im Geist eingefalteten *ordo rerum*“.

Der zweite Assimilationsvorgang vollzieht sich in der der Vernunft noch übergeordneten Erkenntniskraft, nämlich der *intellectibilitas*¹⁵². Konstitutiv dafür sind: Auf der Stufe der Vernunft erkennt der menschliche Geist noch nicht „die genaue Wahrheit aller Dinge“¹⁵³; er sieht noch, wie eine Wahrheit diese, eine andere jene ist¹⁵⁴, die einzelnen Wahrheiten daher noch voneinander unterschieden sind; er erkennt, daß dieser Seinsmodus noch nicht die Wahrheit selbst, sondern erst deren Partizipation ist¹⁵⁵. Auf der höchsten Stufe dagegen blickt der Geist auf seine Einfachheit¹⁵⁶; d. h. er blickt jetzt als ein solcher, der nicht nur nicht in den Körper eingetaucht ist wie auf der Stufe des Verstandes, der auch nicht nur Geist an sich, obzwar mit dem Körper verbindungs-fähig, ist wie auf der Stufe der Vernunft, sondern wie er der Materie nicht mitgeteilt und wie er nicht nach Art der Form mit ihr vereinigt werden kann¹⁵⁷. Jetzt bedient er sich seiner Einfachheit als Instrument¹⁵⁸.

¹⁴⁸ *Ven. sap.* 20 (p I, fol. 208^v, Z. 33–40).

¹⁴⁹ *Ven. sap.* 29 (p I, fol. 213^r, Z. 46–213^v, Z. 2): Sic intellectus essentialis rerum formas et quidditates, cum sint ante notionalem suam virtutem et ipsam excedant, nequaquam attingere potest, ut intelligat, licet coniecturas de ipsis per ea quae intelligit facere possit. Vgl. auch *De beryl.* 6 (h XI/1, S. 7, Z. 15–20).

¹⁵⁰ K. BORMANN, *Die Koordinierung der Erkenntnisstufen (Descensus und Ascensus) bei Nikolaus von Kues*: MFCG 11 (1975) 62–79, S. 66.

¹⁵¹ VELTHOVEN, *Gottesschau*, S. 119, 120, 152. S. 152 wiederum wird die Angleichung an die materielle Wirklichkeit außerhalb des Geistes abgelehnt.

¹⁵² In der Schrift *De mente* erscheint die *intellectibilitas* erstmals Kap. 5 (h V, S. 63, Z. 5), wo die *mens humana* als *vis complicativa* von *vis animativa*, *vis ratiocinativa*, *vis intellectualis* und *vis intellectibilis* dargestellt wird. MENZEL-ROGNER in der deutschen Übersetzung von *De mente* (NvKdÜ Heft 10, Hamburg 1949) übersetzt bald „einsichtiges Geistigsein“ (81, 82, 85), bald „reine Geistigkeit“ (81) oder „ganz geistige Einsicht“ (82 f.) oder auch „durchgeistigte Einsicht“ (85).

¹⁵³ *De mente* 7 (h V, S. 78, Z. 3–4): *praecisam omnium veritatem*.

¹⁵⁴ EBD. (S. 78, Z. 4–5).

¹⁵⁵ EBD. (S. 78, Z. 5–6).

¹⁵⁶ EBD. (S. 78, Z. 9–10): *Unde mens respiciendo ad suam simplicitatem*; vgl. auch 8 (S. 82, Z. 5–6): *Sed vis illa, qua mens intuendo ad suam simplicitatem omnia absque compositione in simplicitate intuetur, intelligentia dici potest*.

¹⁵⁷ EBD. 7 (S. 78, Z. 10–12).

¹⁵⁸ EBD. (S. 78, Z. 12; S. 79, Z. 1).

„In dieser seiner Einfachheit sieht er alles, wie wenn er im Punkt jede Größe und im Mittelpunkt den Kreis und dort alles sähe ohne jede Zusammensetzung von Teilen; auch nicht wie das eine dieses und das andere jenes ist, sondern wie alles eines und eines alles ist“¹⁵⁹.

„Das ist jetzt die Schau der absoluten Wahrheit; ähnlich wie jemand bei dem kurz zuvor genannten Modus (der Vernunft) sähe, wie die Seinsheit in allem Seienden verschieden partizipiert wird und dann bei der jetzt behandelten Weise über alle Partizipation und Verschiedenheit hinaus die absolute Seinsheit selbst in einfacher Weise schaute. Ein solcher sähe dann über alle bestimmte Notwendigkeit des Zusammenhangs hinaus alles, was er sonst in Mannigfaltigkeit sieht, ohne diese, in der absoluten Notwendigkeit auf einfachste Weise, ohne Zahl und Größe und ohne jede Andersheit“¹⁶⁰.

Bedeutet das nun, daß auf dieser höchsten Stufe menschlicher geistiger Tätigkeit der Geist Gott unmittelbar sieht? Denn es war vom Schauen der präzisen bzw. absoluten Wahrheit aller Dinge die Rede¹⁶¹. Angleichung bedeutete dann lediglich, sich beim Erkennen von dieser absoluten Wahrheit als einer objektiven Realität bestimmen zu lassen. Im Sinne der üblichen, auch Cusanus bekannten Wahrheitsdefinition von der *adaequatio rei ad intellectum*¹⁶². Eine solche unmittelbare Gotteserkenntnis intendiert Cusanus jedoch gar nicht.

„Denn bei dieser allerhöchsten Weise (seiner Tätigkeit) bedient sich der Geist seiner selbst, wie er selbst ein Abbild Gottes ist. Und Gott, der alles ist, strahlt in ihm wider, wenn der Geist nämlich als lebendiges Abbild Gottes sich zu seinem Urbild hinwendet und mit aller Kraft sich ihm anzugleichen strebt. Auf diese Weise erschaut er alles als eines und sich als Angleichung an jenes Eine. Aufgrund dieser Angleichung bildet er Begriffe über das Eine, das alles ist. Daher bringt er theologische Spekulationen zuwege“¹⁶³.

Was der Geist in dieser höchsten Erkenntnisweise sieht, ist nicht unmittelbar Gott selbst, Gott in seinem Ansich bzw. wie er in sich ist, *uti est*, um mit Cusanus zu sprechen. Denn er bildet ja noch Begriffe über das Eine, das alles ist¹⁶⁴. Vielmehr befähigt ihn diese höchste Erkenntniskraft, sich derart als lebendiges Abbild Gottes zu erblicken, daß er in sich als Abbild Gottes alles wie eines und eines wie alles sieht. So, wie in Gott selbst alles eines und eines alles ist¹⁶⁵. Am Beispiel der Spitze eines fein geschliffenen Diamanten hat Cusanus in *De mente* Kap. 5 schon deutlich gemacht, daß in seinen Augen etwas um so mehr alles in sich enthalten kann, je einfacher es ist¹⁶⁶. Auf seine

¹⁵⁹ EBD. (S. 78, Z. 14–17) (Siehe Hinweis in Anm. 57; gilt auch für Anm. 160 u. 163). Vgl. auch S. 79, Z. 3–4 und 8 (S. 82, Z. 5–6).

¹⁶⁰ EBD. 7 (S. 78, Z. 17–24). Vgl. auch *De coni.* II, 16 (h III, N. 167, Z. 4–20).

¹⁶¹ *De mente* 7 (h V, S. 78, Z. 3–4. 17–18).

¹⁶² *Comp.* 10 (h XI/3, N. 34, Z. 14–18); *Ven. sap.* 36 (p I, fol. 216^r, Z. 38–39). Vgl. dazu VELTHOVEN, *Gottesschau*, S. 61 Anm. 41.

¹⁶³ *De mente* 7 (h V, S. 78, Z. 24 – S. 79, Z. 5). Diese über der Vernunft noch gelegene intellectibilitas behandelt Cusanus in *De mente* an folgenden Stellen: 8 (S. 82, Z. 5–7); 14 (S. 109, Z. 5–7. 11–17; S. 109, Z. 20 – S. 110, Z. 3; S. 110, Z. 19–25). Vgl. *De ludo* II (p I, fol. 166^r, Z. 2.46; 166^v, Z. 7).

¹⁶⁴ *De mente* 7 (h V, S. 79, Z. 4–5).

¹⁶⁵ Ein sich durchhaltender Gedanke bei Cusanus, z. B.: *De mente* 6 (h V, S. 71, Z. 17); 7 (S. 79, Z. 1–2.5); 11 (S. 94, Z. 4); 14 (S. 109, Z. 15–16); *Doct. ign.* I, 10 (h I, S. 20, Z. 8); I, 11 (S. 22, Z. 11); II, 9 (S. 91, Z. 5).

¹⁶⁶ *De mente* 5 (h V, S. 66, Z. 5); vgl. auch *De ludo* II (p I, fol. 164^r, Z. 5–8; fol. 166^r, Z. 33–35).

Einfachheit blickend soll der Geist ja alles sehen¹⁶⁷. In Kap. 14 schreibt er, daß unser Geist in der *intellectibilitas* am meisten Abbild Gottes ist¹⁶⁸. Die *intellectibilitas* ist also jene Kraft unseres Geistes, durch welche ihm seine letzte Einfachheit sichtbar wird¹⁶⁹. Diese Einfachheit ist allerdings nicht Leere, nicht Entblößung von aller Wirklichkeit, sondern Quell aller Wirklichkeit. In ihr erblickt der Geist daher zwar alles, aber alles wie eines und eines wie alles¹⁷⁰. In dieser Einfachheit und ihrer Erkenntnis hat unser Geist die größte Nähe zu Gott, die höchste Aufgipfelung seiner Abbildlichkeit erreicht. Darum kann Cusanus sich bald so ausdrücken, daß bei dieser Erkenntnis der Geist sich allem angleicht (*se omnibus assimilet*¹⁷¹), bald daß er sich dabei Gott, seinem Urbild, angleicht¹⁷², und zwar *omni conatu*¹⁷³.

Was erkannt wird auf der Stufe der *intellectibilitas* ist daher nichts anderes als der menschliche Geist, jedoch in seiner radikalsten Einfachheit, in der zugleich alles wie eines und eines wie alles gesehen wird. Auch die höchste Erkenntnisform des menschlichen Geistes kommt daher nicht über die Erkenntnis einer Angleichung (*assimilatio*) hinaus. Diese Angleichung ist die *mens humana* in ihrer höchsten Einfachheit und Abbildlichkeit.

Sind es daher auf der Stufe des *intellectus* die *Angleichungen* an die vielen reinen Formen, die erkannt werden und durch die wir schon irgendwie, *coniecturaliter*, die reinen Formen erkennen können, so ist es auf der Stufe der *intellectibilitas* die *eine Angleichung* (der *mens humana*) an das göttliche Urbild, die erkannt wird, und durch welche wir schon, irgendwie, auch das göttliche Urbild erkennen können; Begriffe darüber bilden können, wie es in unserem Text heißt¹⁷⁴. Die Angleichung selber aber wird nicht erst durch uns geschaffen, sondern ist grundgelegt in der durch den Ursprung der *mens humana* aus der *mens divina* mitgegebenen Abbildlichkeit.

¹⁶⁷ *De mente* 7 (S. 78, Z. 9–10); 8 (S. 82, Z. 5–6).

¹⁶⁸ EBD. (S. 109, Z. 11–12): Nam Plato ad creatoris imaginem respiciens, quae maxime est in intellectibilitate, ubi se mens simplicitati divinae conformat.

¹⁶⁹ Vgl. Anm. 167.

¹⁷⁰ *De mente* 7 (S. 78, Z. 14–17 u. S. 79, Z. 3–4).

¹⁷¹ EBD. (S. 78, Z. 14).

¹⁷² EBD. (S. 79, Z. 2–3.4); 14 (S. 109, Z. 12).

¹⁷³ EBD. 7 (S. 79, Z. 3).

¹⁷⁴ EBD. (S. 79, Z. 3–5): Et hoc modo intuetur omnia unum et se illius unius assimilationem, per quam notiones facit de uno, quod omnia; vgl. auch *Comp.* 8 (h XI/3, N. 23, Z. 9–16): Atque ex habitudine mappae ad verum mundum speculatur in se ipso ut cosmographo mundi creatorem, in imagine veritatem, in signo signatum mente contemplando. In qua speculatione advertit nullum brutum animal, licet similem videatur habere civitatem, portas et nuntios, mappam talem facere potuisse. Et hinc in se reperit primum et propinquius signum conditoris, in quo vis creativa plus quam in aliquo alio noto animali relucet. Intellectuale enim signum primum et perfectissimum est omnium conditoris; *Sermo* 162 (Vat. lat. 1245 fol. 63^{rb}; (p II, fol. 89^o, Z. 20–24).

In welchem Maße kann bei Cusanus von Abstraktion gesprochen werden?

In einer derart pointiert apriorischen Erkenntnisauffassung, wie Cusanus sie vertritt, hat die Lehre von der Abstraktion der Formen aus den Sinnendingen keinen Platz. Um so überraschender ist es, daß Cusanus dennoch von Abstraktion spricht, und zwar nicht nur in *De docta ignorantia*, seinem ersten großen Werk. In dieser Schrift wird mehrmals von der Abstraktion des Allgemeinen durch den Intellekt gesprochen¹⁷⁵, ja sogar davon, daß die *species* aufgrund eines Vergleiches von ähnlichen Dingen (*ex comparatione similitudinum*)¹⁷⁶ gewonnen werden, was nicht mehr aristotelische, sondern schon Antizipation der Locke'schen Abstraktionstheorie ist. Denn die aristotelische Abstraktion kommt infolge einer Durchleuchtung des Phantasmas zustande¹⁷⁷, so daß im Grunde ein einziges Phantasma genügt, wogegen die Locke'sche Abstraktion den Vergleich mehrerer ähnlicher Dinge vonnöten hat¹⁷⁸. *De docta ignorantia* bildet zweifellos die Basis für alle jene Interpreten, die bei Cusanus von einer Abstraktionstheorie sprechen¹⁷⁹. In der Abstraktionstheorie kommt natürlich dem Phantasma eine größere Bedeutung zu als in dem Apriorismus platonischen Ursprungs. Dort stellt es das Material dar, aus dem der *intellectus agens* die Wesenheit abstrahiert, hier dagegen hat es lediglich anregende Funktion für die schöpferische Tätigkeit der Vernunft.

Nun hat bereits J. Koch festgestellt¹⁸⁰, daß die von Cusanus in *De docta ignorantia* angekündigte ausführlichere Darstellung der Abstraktionslehre im Werk *De coniecturis* sich in diesem Werk nicht belegen läßt. Koch ist zu dem Ergebnis gekommen, daß die in *De docta ignorantia* vertretene Abstraktionslehre in *De coniecturis* stillschweigend aufgegeben ist¹⁸¹. Er spricht consequen-

¹⁷⁵ *Doct. ign.* I, 11 (h I, S. 22, Z. 20 – S. 23, Z. 1); II, 6 (S. 80, Z. 21–23): Intellectus tamen facit ea extra res per abstractionem esse. Quae quidem abstractio est ens rationis, quoniam absolutum esse eis convenire non potest; II, 6 (S. 81, Z. 2–10); II, 2 (S. 68, Z. 2–5); II, 9 (S. 96, Z. 8–10).

¹⁷⁶ EBD, II, 6 (h I, S. 81, Z. 1–3, 7–8): Quae etiam in ipsis contracta esset, si Platonis intellectus species ex comparatione similitudinum sibi non fabricaret. . . . Quare universalia, quae ex comparatione facit, sunt similitudo universalium contractorum in rebus.

¹⁷⁷ *De anima* III 5; 430a 15–18. Vgl. dazu: J. HIRSCHBERGER, *Geschichte der Philosophie I*, Freib. i. Br. 1974, S. 181; I. DÜRING, *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Heidelberg 1966, S. 578–583.

¹⁷⁸ J. LOCKE, a.a.O. II 11,9: „Wenn die Seele somit heute dieselbe Farbe im Kalk oder Schnee antrifft, die sie gestern von der Milch gehabt hat, so faßt sie diese Erscheinung allein auf und macht sie zu einem Vertreter für alle gleicher Art; und wenn sie ihr den Namen Weiß gegeben hat, so bezeichnet dieser Laut dieselbe Eigenschaft, wo sie auch vorgestellt oder angetroffen werden mag. Auf diese Weise werden die allgemeinen Vorstellungen und Worte gebildet“; vgl. auch III 3,6–9.

¹⁷⁹ z. B. P. WILPERT, in: *Nikolaus von Kues, Vom Nichtanderen*. Übers. u. mit Einf. u. Anm. hrsg. v. P. WILPERT: NvKdÜ Hft 12, Hamburg 1976, S. 161; K. BORMANN, *Koordinierung der Erkenntnisstufen*, S. 64–70.

¹⁸⁰ J. KOCH, *Die ars coniecturalis des Nikolaus von Kues*: Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen. Geisteswissenschaften H. 16, Köln–Opladen 1956, S. 31 ff.

¹⁸¹ EBD.

terweise von der zwischen *De docta ignorantia* und *De coniecturis* erfolgten „Wendung von Aristoteles zu Platon“ bei Cusanus.

K. Bormann hat sich diesem Ergebnis angeschlossen, zunächst in einem Aufsatz über die Seinserkenntnis im *Compendium*¹⁸², dann in einer längeren Anmerkung in dem von ihm herausgegebenen zweisprachigen *Compendium* innerhalb der deutschen Ausgabe des Cusanus¹⁸³. In beiden Texten hat Bormann nachgewiesen, daß gerade auch im *Compendium* „keine Abstraktionslehre geboten“ werde¹⁸⁴. Auf dem internationalen Cusanus-Symposium 1973 in Trier, jetzt im Band 11 der „Mitteilungen und Forschungsberichte der Cusanus-Gesellschaft“ nachzulesen¹⁸⁵, hat Bormann dagegen diese seine frühere Ansicht als „falsch“ bezeichnet:

„Man darf nicht annehmen, Nikolaus habe in den Schriften nach *De docta ignorantia* die Abstraktionslehre aufgegeben, und wenn ich früher für das *Compendium* das Gegenteil angenommen habe, so scheint mir das jetzt falsch zu sein“¹⁸⁶.

Bormann entdeckt plötzlich die Abstraktionstheorie in sehr vielen nach *De docta ignorantia* verfaßten Schriften des Cusanus¹⁸⁷.

Wenn ich recht sehe, ist hier auf zwei, bereits gestreifte Philosopheme hinzuweisen: nämlich auf die prinzipielle Unterscheidung des Verstandes (*ratio*) von der Vernunft (*intellectus*) und auf die Unabdingbarkeit der Sinneswahrnehmung und dementsprechend der Phantasmata für den intellektuellen Erkenntnisvollzug platonischer Prägung.

1. Was für den Verstand gilt, gilt nicht *eo ipso* für die Vernunft. Schöpft der Verstand seine Erkenntnisinhalte aus der Sinnenwelt, so gilt umgekehrt für die Vernunft, daß sie ihre Erkenntnisinhalte schon immer in sich trägt¹⁸⁸. In den Kontext einer so verstandenen Verstandestätigkeit, deren Gegenstandsbereich die *res sensibiles* sind, wie uns immer wieder versichert wird¹⁸⁹, paßt daher eine Abstraktion durch den *Verstand*. Sie wird ziemlich unverhohlen in Kap. 2 von *De mente* angesprochen, wenn auch der Ausdruck *abstrahere* nicht fällt. Denn

¹⁸² K. BORMANN, *Zur Frage nach der Seinserkenntnis in dem wahrscheinlich letzten philosophisch-theologischen Werk des Nikolaus von Kues, dem ‚Compendium‘*: Archiv für Geschichte der Philosophie 50 (1968) 181–188.

¹⁸³ Anm. 9, S. 68 f. zu Kap. 6.

¹⁸⁴ EBD.

¹⁸⁵ MFCG 11 (1975) 64–70.

¹⁸⁶ EBD. S. 67.

¹⁸⁷ Er nennt: *De coni.* II, 2 (h III, N. 86, Z. 9–10); II, 15 (N. 150, Z. 14); II, 16 (N. 167, Z. 4); *De fil.* 1 (h IV, N. 54, Z. 10–11); *De mente* 4 (h V, S. 61, Z. 1–2); 7 (S. 77, Z. 20–22); *De poss.* (h XI/2, N. 43, Z. 29); *Comp.* 6 (h XI/3, N. 18, Z. 14–16) und bemerkt: „andere Stellen seien übergangen“ (EBD. S. 68).

¹⁸⁸ *De mente* 2 (h V, S. 52, Z. 20 u. S. 53, Z. 5–16); ferner *De vis.* 24 (p I, fol. 113^r, Z. 8–17): s. oben Anm. 30 Text.

¹⁸⁹ *De mente* 2 (h V, S. 52, Z. 18–20. 22–S. 53, Z. 1; S. 53, Z. 21; S. 54, Z. 6); 7 (S. 75, Z. 11. 14–15; S. 76, Z. 11–S. 77, Z. 3); 8 (S. 84, Z. 16–19); 14 (S. 109, Z. 17–20); *De coni.* I, 10 (h III, N. 52, Z. 8–11); II, 15 (N. 146, Z. 12–13); II, 16 (N. 166, Z. 12–15); *De fil.* 6 (h IV, N. 85, Z. 4–5).

die *humanitas*, als Artbegriff (*species*) verstanden, wie sie unter die Bezeichnung fällt und ein *ens rationis* ist, welches der Verstand aus der Ähnlichkeit der Menschen herausgearbeitet hat (*quod ratio venata est ex similitudine hominum*), „kann nicht bestehen; denn sie hängt von den einzelnen Menschen ab, die jetzt nicht mehr sind“¹⁹⁰. Mag nun auch das *Compendium* den Unterschied zwischen *ratio* und *intellectus* nicht mehr so scharf betonen wie andere Schriften, aufgegeben scheint mir dieser Unterschied dort nicht, im Gegensatz zu Bormann¹⁹¹. Das ist bedeutsam für die Frage des Abstraktionsbegriffes im *Compendium*. Denn wenn dort in 6 N. 16 davon die Rede ist, daß der Mensch aus den sinnenfälligen Zeichen seiner Natur entsprechende Erkenntnisbilder schöpft, so bezieht sich das auf ihn als Verstandeswesen, was durch das unmittelbar folgende *ratiocinari* verdeutlicht wird¹⁹². Dementsprechend ist es in N. 17 die *vis ratiocinativa*, wie ausdrücklich gesagt wird, welche aus allen diesen sinnenfälligen Erkenntnisbildern die Erkenntnisbilder der verschiedenen Künste hervorzieht¹⁹³. Dagegen wird von der Vernunft (*intellectuale* bzw. *intellectus*) im Kosmographengleichnis in 8 N. 23 deren primäre Zeichenhaftigkeit gegenüber dem Schöpfer und deren *vis creativa* gegenüber jedem anderen bekannten Sinneswesen herausgestellt¹⁹⁴, in 11 N. 36 erklärt: „Denn die Vernunft hängt von nichts ab, damit sie die *intelligibilia* erkenne, und bedarf keines von ihr Verschiedenen als Werkzeug, da sie das Prinzip ihrer Tätigkeiten ist“¹⁹⁵. Gerade diese Stelle und noch eine andere in 7 N. 20¹⁹⁶ hat Bormann einst zur Stützung seiner Theorie von dem Fehlen des Abstraktionsbegriffes im *Compendium* ins Feld geführt. Entgegen Wilpert¹⁹⁷ und Bormann¹⁹⁸ nimmt Velthoven in der Schrift *De beryllo* keine Abstraktionslehre an, weil das zweimal dort fallende *abstrahun-*

¹⁹⁰ *De mente* 2 (h V, S. 53, Z. 19–22): Unde destructis omnibus hominibus humanitas, ut est species, quae sub vocabulo cadit, et est ens rationis, quod ratio venata est ex similitudine hominum, subsistere nequit; nam ab hominibus dependebat, qui non sunt.

¹⁹¹ In der lateinisch-deutschen Ausgabe des *Compendium*s, Anm. 5, S. 61.

¹⁹² *Comp.* 6 (h XI/3, N. 16, Z. 14–16): Hinc homo haurit ex sensibilibus signis species suae naturae convenientes, qui cum sit rationalis naturae, species illi suae naturae convenientes haurit, ut per illas bene possit ratiocinari.

¹⁹³ EBD. (N. 17, Z. 9–11): Trahitque ultra ex omnibus istis sensibilibus speciebus vis ratiocinativa species variarum artium. Ferner *De ludo* II (p I, fol. 164^r, Z. 27–30): Certissimum est intelligentem ex phantasmatis incorruptibilium haurire speculationem. Sunt autem phantasmata quae offert imaginatio. Hinc subtiles imaginationes citius succurrunt ratiocinanti et veritatem quaerenti. Mit der Abstraktion durch den Verstand paßt zusammen: 1. Das phantasma wird der ratio, nicht dem intellectus zugewiesen (vgl. oben Anm. 22 u. unten Anm. 215); 2. Der Grundsatz aus *De mente*, nichts ist im Verstand, was nicht vorher im Sinn war (h V, S. 52, Z. 20); 3. Die betonte These, Gegenstandsbereich des Verstandes seien die res sensibiles (s. oben Anm. 189).

¹⁹⁴ *Comp.* 8 (h XI/3, N. 23, Z. 13–16).

¹⁹⁵ EBD. 11 (N. 36, Z. 4–6) (Siehe Hinweis in Anm. 57).

¹⁹⁶ EBD. 7 (N. 20, Z. 11–13): Conceptio autem, qua mens se ipsam concipit, est verbum a mente genitum, scilicet sui ipsius cognitio.

¹⁹⁷ Siehe oben Anm. 179.

¹⁹⁸ N. v. KUES, *Über den Beryll* Neu übers., eingel. und mit Anm. hrsg. v. K. BORMANN: NvKdÜ Heft 2, Hamburg ²1977, S. 125, Anm. zu 54,7.

tur auch den Sinn „frei von“ dem Sinnlichen haben kann¹⁹⁹. Man kann diese Interpretation noch dadurch stützen, daß an der einen Stelle wenige Zeilen vorher die mathematischen Sachverhalte als von unserem Geiste hergestellt (*fabricat*) bezeichnet werden²⁰⁰, ein Ausdruck, den Cusanus öfters für den Hervorgang der *entia rationalia* aus unserem Geist benutzt²⁰¹. Nur wenige Zeilen später wird ausdrücklich festgestellt, daß die *mathematicalia* und *numeri* aus unserm Geist hervorgehen (*ex nostra mente procedunt*)²⁰², eine Lehre also wiederholt, die sich durch alle Ausführungen über das Mathematische in der Schrift *De mente* hindurchzieht. Das gleiche Ergebnis gewinnt Velthoven aus *De possesset*, wo Cusanus sich stärker als in *De beryllo* vom aristotelischen Denken über die Mathematik führen läßt²⁰³. Dasselbe gilt für das 2. Kapitel des *Complementum theologicum*, wo das Verhältnis des Geistes zu den mathematischen Sachverhalten als ein schauendes vorgestellt wird²⁰⁴. Die Auffassung des Cusanus über das Mathematische läßt sich in dem einen Satz aus *De possesset* zusammenfassen:

„ Und jene mathematischen Sachverhalte sind weder ein Etwas noch etwas So-Beschaffenes, sondern sie sind Begriffliches, das von unserem Verstand hervorgebracht ist, ohne das er nicht an seine Arbeit – Bauen, Messen und so weiter – gehen könnte“²⁰⁵.

¹⁹⁹ *Gottesschau*, S. 144.

²⁰⁰ *De beryl.* 32 (h XI/1, S. 41, Z. 9–11): Nam si considerasset hoc, repperisset utique mentem nostram, quae mathematicalia fabricat, ea, quae sui sunt officii, verius apud se habere quam sint extra ipsam.

²⁰¹ *De coni.* I, 1 (h III, N. 5, Z. 13); EBD. (N. 6, Z. 7–8). In *De beryl.* 32 (h XI/1, S. 41, Z. 24) wird das Mathematische ausdrücklich als nostrae rationis entia bezeichnet.

²⁰² *De beryl.* 32 (h XI/1, S. 42, Z. 7–10): Clare vidissent mathematicalia et numeros, qui ex nostra mente procedunt et sunt modo, quo nos concipimus, non esse substantias aut principia rerum sensibilium, sed tantum entium rationis, quarum nos sumus conditores.

²⁰³ VELTHOVEN, *Gottesschau*, S. 144–150, bes. S. 148: „Sein (Cusanus) entscheidender Schritt besteht darin, daß nach ihm der menschliche Geist in seiner mathematischen Erkenntnis nicht abstrahierend, sondern schaffend vorgeht. Die mathematischen Seienden werden nicht losgelöst ausgeschieden von einer nicht-mathematischen Realität, um sie an sich denken zu können, sondern werden vom Geist geformt, ohne daß die stofflichen Dinge zum Ausgangspunkt genommen werden. Der Mathematiker entwirft eine eigene Welt, welche nicht potentiell und verhüllt im Stofflichen als ein nicht-abgetrennter Aspekt des Stofflichen schon vorhanden war, sondern aus der Fülle des Geistes her und durch eine schöpferische geistige Aktivität zum Bestehen kommt. . . . Eine Interpretation, die versucht, durch die verschiedenen Texte hindurch dem eigenen Denken des Cusanus auf die Spur zu kommen, muß berücksichtigen, daß hinsichtlich des aristotelischen Denkens eine Verschiebung des Ausgangspunktes auftritt. Dieser Ausgangspunkt liegt nicht in der sinnlich wahrnehmbaren Wirklichkeit, welche durch einen Abstraktionsprozeß zur Rationalität mathematischer Art erhoben wird, sondern in der Produktivität des Geistes, der sich in selbst entworfenen Erkenntnismitteln ausdrückt, die, wie etwa die Zahl, als Modelle, in die die wahrnehmbaren Seienden gefaßt werden, angewandt werden können. Der Verstand läßt sich bei dieser Tätigkeit von der eigenen Kraft, die ihm innewohnt, führen.“

²⁰⁴ EBD. S. 150–153.

²⁰⁵ *De poss.* (h XI/2, N. 43, Z. 12–15) (Siehe Hinweis in Anm. 57). *De theol. compl.* 2 (p II/2, fol. 92^r, Z. 39–41): vgl. Text in Anm. 97. Vgl. auch N. STULOFF, *Die Herkunft der Elemente der Mathematik bei Nikolaus von Kues im Lichte der neuzeitlichen Wissenschaft*: MFCG 6 (1967) 55–62.

2. Das berühmte Kapitel 16 in *De coniecturis* II schließlich enthält keine Abstraktionstheorie. J. Koch hat schon richtig gesehen, daß eine einschneidende Zäsur zwischen *De docta ignorantia* und *De coniecturis* erfolgt ist. Der Gesamtrahmen von II, 16 ist gegeben durch das aus dem Neuplatonismus übernommene Abstiegs-Aufstiegsschema, *descensus-ascensus*, angewandt auf die Vernunft (*intellectus*), die zum Sinn hinabsteigt, damit das Sinnenfällige zu ihr aufsteigen kann²⁰⁶. Was aber bedeutet das? Cusanus führt im einzelnen sehr schön aus: Der Aufstieg fällt sachlich mit dem Abstieg von der Vernunft aus gesehen zusammen²⁰⁷. Die Vernunft steigt ferner nicht *als solche* in den Sinn hinab, sondern ihr Hinabsteigen geschieht in den und durch die Andersheiten von Verstand (*ratio*), Vorstellungskraft (*imaginatio*) und Sinn (*sensus*)²⁰⁸. Wie nämlich der Verstand die Vernunft ist, aber auf der Stufe des Verstandes, so ist die Vorstellungskraft die Vernunft, aber auf der Stufe der Vorstellungskraft, so ist der Sinn die Vernunft, aber auf der Stufe des Sinnes²⁰⁹. Die Vernunft erweist sich als die Einheit (*unitas*), von der her Verstand, Vorstellungskraft und Sinn sich ableiten und verstehen²¹⁰, während sie selbst von der göttlichen Einheit stammt, daher deren Andersheit ist²¹¹.

Daß die Abstraktion in diesen Ausführungen überhaupt keinen Platz hat, ergibt sich dann aus folgenden Präzisierungen des Cusanus: Unsere Vernunft ist im Unterschied zur göttlichen Vernunft *in potentia*²¹² – sie ist ja die unterste der vernunfthaften Naturen²¹³. Deshalb bedarf sie der Sinneswahrnehmungen und der Phantasmata, wobei aber ausdrücklich festgestellt wird, daß die Sinneswahrnehmung bloß anregenden Charakter hat²¹⁴ und die Phantasmata ausschließlich dem Bereich des Verstandes zugewiesen werden²¹⁵, der noch an einen Arteriengeist gebunden ist²¹⁶. Die Vernunft dagegen, so wird zweimal versichert, ist von jedem Organ frei und vermag die Dinge losgelöst und

²⁰⁶ *De coni.* II, 16 (h III, N. 155, Z. 8–10; N. 157, Z. 10–19; N. 159, Z. 8–10; N. 166, Z. 6–8).

²⁰⁷ EBD. (N. 159, Z. 10–11; N. 157, Z. 10–16).

²⁰⁸ EBD. (N. 159, Z. 11–14; N. 163, Z. 1–2; N. 165, Z. 1–9; N. 157, Z. 4–12).

²⁰⁹ EBD. (N. 167, Z. 2–4; N. 157, Z. 23–24; N. 159, Z. 1).

²¹⁰ EBD. (N. 157, Z. 2–3; N. 163, Z. 1–2; N. 165, Z. 1–10; N. 166, Z. 1–8).

²¹¹ EBD. (N. 167, Z. 6–9).

²¹² EBD. (N. 157, Z. 1–2. 20–22; N. 159, Z. 11–18; N. 161, Z. 13–18).

²¹³ EBD. (N. 157, Z. 1–2).

²¹⁴ EBD. (N. 159, Z. 1–4. 11–18); (N. 160, Z. 1–7): Die reinen Intelligenzen bedürfen im Unterschied zu uns nicht des extrinsecus excitativus ventus per sensible; (N. 167, Z. 1–2): Quare, cum (scil. intellectus) sic a sensibilibus ortum capiat, absolute verus esse nequit, sed secundum quid.

²¹⁵ EBD. (N. 159, Z. 7–8; N. 161, Z. 18–23. 31–33; N. 165, Z. 4–6; N. 166, Z. 10–13; N. 170, Z. 8–9).

²¹⁶ EBD. (N. 166, Z. 6–8): Ascendit autem sensible per organa corporalia usque ad ipsam rationem, quae tenuissimo atque spiritualissimo spiritui cerebri adhaeret. Der Ausdruck tenuissimus atque spiritualissimus spiritus entspricht *De mente* 7 (h V, S. 75, Z. 18–19): spiritus ille subtilis arteriarum; (S. 76, Z. 13–14); 8 (S. 84, Z. 12–16): Est vero in media parte capitis, in illa scilicet cellula, quae rationalis dicitur, spiritus tenuissimus magisque tenuis quam in phantastica, et cum anima illo spiritu pro instrumento utitur, adhuc fit subtilior, ut etiam statum a statu discernat, vel statum vel formatum; vgl. auch *De coni.* II, 16 (h III, N. 170, Z. 1–3).

außerhalb jeder Andersheit des Verstandes in ihrer einfachen vernunfthaften Natur zu betrachten, d. h., so erklärt Cusanus weiter, sie umfaßt sie *außerhalb* der Phantasmata in der Helligkeit der Wahrheit²¹⁷. Deshalb schöpft die Vernunft ihre Kenntnis nicht aus dem Verstand, nicht aus der Vorstellungskraft, nicht aus dem Sinn und der Sinnenwelt, sondern, wie es in dem gleichen Kapitel II, 16 heißt, lediglich angestoßen (*pulsatur*) durch den Verstand²¹⁸ befruchtet sie sich selbst, indem sie das geistig Erkennbare aus sich heraus schafft, das dann in die Vernunft fortschreitet²¹⁹, damit Erkennen zustande kommen kann.

Mehrere Stellen, die für die Abstraktionstheorie reklamiert werden, z. T. auch von Bormann, beweisen nicht mehr und nicht weniger als die von uns zu Anfang bereits dargelegte Notwendigkeit von der Unabdingbarkeit der Sinneswahrnehmung und demgemäß der Phantasmata. Dazu zählen: *De mente* Kap. 4²²⁰ und 7²²¹, geradezu Paradestellen für die bloß anregende Funktion auch der Phantasmata²²², *De filiatione Dei*²²³, *De beryllo*, Kap. 31, Nr. 52²²⁴, *De possess*²²⁵ in drei Textpassagen und *De ludo globi*²²⁶.

Dennoch bleiben ein paar Stellen, nach *De docta ignorantia*, in denen von Abstraktion aus den Sinnendingen bei unserem Erkennen die Rede ist. Auf

²¹⁷ *De coni.* II, 16 (h III, N. 167, Z. 4–6): Dum autem res abstractius extra omnem rationis alteritatem in sua simplici intellectuali natura intuetur, eas extra ipsa phantasmata in claritate veritatis amplectitur; (N. 166, Z. 8–13).

²¹⁸ EBD. (N. 159, Z. 3).

²¹⁹ EBD. (N. 161, Z. 7–8). – BORMANN führt noch folgende Stellen aus *De coni.* für die Abstraktionslehre an: II, 2 (N. 86, Z. 4. 10); II, 15 (N. 150, Z. 14). Die dort fallenden Wörter „abstractus“ meinen aber nicht den Abstraktionsvorgang, sondern haben den Sinn von „frei von Einschränkung“, oder auch wie wenn wir sagen, die mathematischen Wissenschaften seien abstrakt bzw. abstrakter als andere.

²²⁰ (h V, S. 61, Z. 1–2).

²²¹ (h V, S. 77, Z. 20–23); vgl. wegen wichtiger Parallelen: *De vis.* 24 (p I, fol. 113^r, Z. 8–17): Text oben in Anm. 30.

²²² Siehe oben Anm. 22 u. 23.

²²³ 1 (h IV, N. 54, Z. 10.11).

²²⁴ 30 (h XI/1, S. 38, Z. 23 – S. 39, Z. 4): Hier wird lediglich gesagt: die Vernunft vermag ihren Begriff von der Einbildungskraft (*imaginatio*), mit der sie zusammenhängt, nicht zu lösen. Deshalb läßt sie ihre Vernunftbegriffe, die mathematischer Natur sind, Grundlage sein für Figuren, die sie sich vorstellt (*quas imaginatur*). Von Abstraktion ist hier keine Rede. Vgl. aber folgende Anm.

²²⁵ *De poss.* (h XI/2, N. 43, Z. 30–31): Auch keine Rede von Abstraktion. Im Gegenteil: Das Mathematische wohnt in uns als seinem Ursprung und geht deshalb so aus unserem Verstand hervor, wie das real Seiende aus der göttlichen Genauigkeit. Die Entstehung des Mathematischen geht nach Cusanus auf eine dem Abstraktionsprozeß genau entgegengesetzte Bewegung zurück, nämlich auf einen Schöpfungsprozeß des Geistes aus sich selbst. In *De poss.* N. 63 benutzt Cusanus den platonischen Gedanken (*Politeia* 510 b3–6), daß der Geometer nur mit Hilfe von sinnenfälligen Konstruktionen voranschreiten kann: vgl. dazu vor allem: W. ROSS, *Plato's theory of ideas*, Oxford ³1963, S. 65; *De poss.* N. 74, Z. 10 besagt auch nur die Abhängigkeit unserer Vernunftkenntnis von den Phantasmata.

²²⁶ *De ludo* II, N. 88; Marg. 17: Intellectus secundum condicionem huius vitae sine phantasia non intelligit (Zit. bei BORMANN in der lateinisch-deutschen Ausgabe *De beryl.*, S. 124 oben).

folgende Stellen bin ich gestoßen: *De mente*, Kap. 15²²⁷, die einzige Stelle übrigens in dieser Schrift und interessanterweise von Bormann gerade nicht herangezogene; *De venatione sapientiae*, Kap. 6, Nr. 15²²⁸ und Kap. 36, Nr. 107²²⁹, und vielleicht auch noch *Compendium*, Kap. 6, Nr. 18²³⁰.

Die Abstraktion wird an diesen Stellen nicht dem Verstand (*ratio*), sondern der Vernunft (*intellectus*) zugewiesen. Bedenkt man jedoch, daß besonders *De mente* und *De venatione sapientiae* und auch das *Compendium* Schriften sind, die den Grundsatz zu erhellen versuchen, daß die menschliche Vernunft nur das zu erkennen vermag, was in ihr ist, *De venatione sapientiae*, Kap. 29, Nr. 86 *expressis verbis* formuliert, dann wird man diesen Stellen keine besondere Bedeutung zumessen wollen. Ich neige dazu, darin bloße Relikte der einstmalig vertretenen Abstraktionstheorie zu erblicken. Diese Abstraktionstheorie ist nach *De docta ignorantia* durch den hier dargestellten platonischen Apriorismus in der Cusanus eigentümlichen Ausprägung prinzipiell überwunden und *ad acta* gelegt worden. W. Happ hat in der lateinisch-deutschen Ausgabe von *De coniecturis* in seinem knappen Kommentar zu II, 16 die in der Handschrift C dieses Werkes sich findende eigenhändige Randbemerkung des Nikolaus gebracht: „Man sieht also, daß nicht, wie die Philosophen sagen, der intellectus agens notwendig ist, sondern daß für den Intellekt das Licht des Verstandes genügt, wie für das Auge das Licht der Sonne oder des Feuers“²³¹. Weder von einer Synthesis noch von einem Versuch zu einer Synthesis aristotelisch-abstrahierenden und platonisch-apriorischen Erkennens kann daher bei Cusanus gesprochen werden.

²²⁷ (h V, S. 112, Z. 7–16): Sic qui attendit intuitionem mentis attingere invariabile et per mentem formas a variabilitate abstrahi et in invariabilem regionem necessitatis complexionis reponi, ille non potest haesitare mentis naturam ab omni variabilitate absolutam esse. Ad se enim attrahit quod a variabilitate abstrahit. Nam veritas invariabilis figurarum geometricarum non in pavimentis, sed mente reperitur. Et dum anima per organa inquirat, id quod invenit variabile est; dum per se inquirat, id quod invenit stabile, clarum, limpidum et fixum existit. Non igitur est de natura variabilium, quae sensu attingit, sed invariabilium, quae in se invenit. – Nicht nur die ganze Schrift, sondern gerade auch der letzte Satz ist mit Abstraktion unverträglich.

²²⁸ (p I, fol. 203^r, Z. 5–6): Discernit enim (intellectus) subtilissime quae invisibilia sunt, puta intelligibilia a visibilibus abstracta.

²²⁹ (p I, fol. 216^r, Z. 42–43 u. 216^v, Z. 2–5): Corruptibile non intelligitur nisi per incorruptibilem eius speciem. Abstrahit enim intellectus de sensibili intelligibilem speciem. . . . Quod et clarissime percipis, quando vides, quod depurata ab omni corruptibili materia, quae non indigent abstractione, citius intelliguntur: sicut secundum Proclum est li unum absolutum per se intelligibile et intellectui conforme. *Ven. sap.* 26 (p I, fol. 212^r, Z. 45): Hier fällt lediglich der Name des intellectus agens, ohne jede weitere Erläuterung.

²³⁰ (h XI/3, N. 18, Z. 14–17): Componere igitur et dividere species naturales et ex illis facere intellectuales et artificiales species et signa notionalia homo ex vi intellectuali habet, qua bruta excellit et doctus homo indoctum, quia habet exercitatum et reformatum intellectum. – Ich bin mir in der Interpretation dieser Stelle im Sinne von Abstraktion nicht sicher.

²³¹ NICOLAI DE CUSA, *De coniecturis. Mutmaßungen*, übers. und mit Einführung und Anmerk. hrsg. von W. HAPP: NvKdÜ, Heft 17, Hamburg 1971, Anm. zu N. 161, 2, S. 227.