

Von Kurt Flasch, Bochum

1. Das Thema „Cusanus und der italienische Humanismus“ reizt zu Ausweitungen: Die vorliegende Untersuchung soll in einer umstrittenen Frage dadurch einen Fortschritt bringen, daß sie allzu generelle Überlegungen ausschließt. Der „Geist des Mittelalters“ und der Begriff der Renaissance sollen methodisch ausgeklammert bleiben. Ich möchte nicht, wie man es getan hat, mit einer Definition des „Humanismus“ argumentieren, ohne deshalb allgemeinere philosophische und kulturhistorische Fragestellungen als sinnlos zu diskreditieren. Das Verhältnis Cusanus – Pico hat etwas zu tun mit den deutsch-italienischen Wirtschaftsbeziehungen, ebenso mit dem Gegensatz zwischen beharrender Universitätswissenschaft und revolutionierenden Einzelnen. So reizvoll es ist, diesen Zusammenhängen nachzugehen, so unerlässlich scheint es mir, im gegenwärtigen Forschungsstadium sich auf kleinere Ausschnitte zu beschränken: Allgemeinheiten sind genug gewechselt. Deswegen konzentriere ich mich auf die Frage, ob Cusanus auf Pico einen nachweisbaren Einfluß hatte, und bei Pico wiederum beschränke ich mich auf seine 900 für den geplanten Concordia-Kongreß 1486 aufgestellten Thesen, von denen wir seit 1973 erstmals eine kritische Edition besitzen (ed. Bohdan Kieszkowski, Genf 1973). Ich spreche also nicht von Ficino und der florentinischen Akademie; mag sein, daß es für sie bei dem Urteil Kristellers bleiben muß, ein Einfluß der deutschen philosophischen Mystik und des Cusanus sei nicht auszumachen<sup>1</sup>.

2. Ernst Cassirer hatte 1917 in „Individuum und Kosmos“ Cusanus für einen entscheidenden Anreger des Renaissance-Platonismus insgesamt erklärt. Gegen diese dem deutschen Nationalgefühl schmeichelnde Ansicht reagierte die spätere Forschung, insbesondere die italienische, mit begründeter Skepsis, und obwohl Klibansky 1943 beiläufig auf die *Conclusiones* verwiesen hatte, um eine Abhängigkeit Picos von Cusanus zu zeigen<sup>2</sup> – allerdings widmete er dem Problem nur eine einzige Zeile in einer Anmerkung –, resümierte Paul Oskar Kristeller 1965 den Stand der Forschung dahin, der Einfluß des Cusanus scheine nicht sehr greifbar zu sein in den Schriften Picos oder Ficinos: the influence of Cusanus does not seem to be very tangible in the writings of Pico or of Ficino<sup>3</sup>. Dies ist ein diplomatischer Satz, denn zwischen den Extremen

<sup>1</sup> P. O. KRISTELLER, *The Platonic Academy of Florence: Renaissance News* 14 (1961) 152.

<sup>2</sup> R. KLIBANSKY, *Plato's Parmenides in the Middle Ages and the Renaissance: Medieval and Renaissance Studies* 1 (1943) 318.

<sup>3</sup> P. O. KRISTELLER, *Giovanni Pico della Mirandola and his sources: L'opera e il pensiero di*

von „nicht vorhanden“ über „fühlbar“ zu „sehr fühlbar“ gibt es viele Nuancen, die nur ermittelt werden können, wenn Pico und Ficino getrennt erörtert werden. In einem Vortrag von 1960, im Druck erschienen 1962, hob Eugenio Garin<sup>4</sup> darauf ab, Cusanus sei der Welt der Humanisten insgesamt fremd geblieben.

Seine Argumente waren vor allem folgende:

1) Die Schriften des Cusanus waren im Italien des 15. Jahrhunderts sehr wenig verbreitet. Erst in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts setzte eine intensivere Cusanusrezeption ein (Garin, 76–77), besonders bei Giordano Bruno.

2) Ficino und Pico, die beide gern und häufig ihre Anreger nennen, erwähnen Cusanus nicht – was übrigens schon Cassirer (S. 49 A.2) und Michael Seidlmayer<sup>5</sup> aufgefallen war<sup>6</sup>.

Es gibt gemeinsame gedankliche Motive, aber sie erklären sich ausnahmslos durch die gemeinsame platonisch-neuplatonische Tradition. Das spezifisch Cusanische finde sich bei Ficino oder Pico nicht (Garin, 79).

3) Die geistige Situation und Mentalität des Cusanus divergiert beträchtlich von der der Humanisten: Cusanus hatte kein literarisches Interesse an der Antike wie die Humanisten. Er hatte kaum Interesse an der Dichtung. Daß er die Komödien des Plautus entdeckt hat, hatte für sein theoretisches Selbstverständnis keine Folgen (Garin, 82);

Cusanus konnte kaum Griechisch<sup>7</sup>. Er hat von Platon nur wenig, von Plotin nichts gelesen, während Ficino und Pico deren Gesamtwerke kannten;

Cusanus arbeitete nicht wie die florentinischen Humanisten an einer neuen Wertschätzung des aktiven und politischen Lebens; sein Denken erwuchs aus der kontemplativen, spekulativ-dogmatischen Mentalität des mittelalterlichen Platonismus, wie ihn Eckhart und die Schule von Chartres repräsentieren (Garin, 82).

Von diesen drei Argumenten Garins möchte ich das zweite hinsichtlich Picos<sup>8</sup> bestreiten. Ich möchte zeigen, daß es im Denken Picos mindestens einen Strang von Behauptungen gibt, die mit Cusanus übereinstimmen, ohne aus der allgemeinen neuplatonischen Tradition hinreichend verständlich zu sein.

Jede Beziehung Picos zu Cusanus abzustreiten, war seit 1897 unmöglich. Damals veröffentlichten Dorez und Thuasne die Berichte der päpstlichen Nuntien, wonach Pico 1488 bei der Rückkehr aus Frankreich – wohin er vor der Inquisition geflohen war – Kues besuchen wollte, um die Bibliothek des Kardinals zu sehen und eventuell zu kaufen<sup>9</sup>. Doch dies könnte nur der Ausdruck der humanistischen Bibliotheksbegeisterung sein; es mußte nicht intellektuelles Interesse an der Philosophie des Cusanus sein, wenn ein Fürst der Renaissancezeit die Bibliothek des Büchernarren Cusanus aufkaufen wollte. In diesem Zusammenhang ist eine signifikante Fehlanzeige zu erwäh-

---

Giovanni Pico della Mirandola nella storia dell'umanesimo. Convegno internazionale Mirandola 15–18 Settembre 1963 (Florenz 1965).

<sup>4</sup> E. GARIN, *Cusano e i platonici italiani del Quattrocento*: Nicolò da Cusa (Florenz 1962) 82.

<sup>5</sup> M. SEIDLMAYER, *Nikolaus von Kues und der Humanismus*: Humanismus, Mystik und Kunst in der Welt des Mittelalters, hrsgg. von J. Koch (Leiden 1953) 2, A.4.

<sup>6</sup> Anders E. COLOMER, *Das Menschenbild des Nikolaus von Kues in der Geschichte des christlichen Humanismus*: MFCG 13 (1978) 119. Colomer verweist auf eine Erwähnung des Cusanus in der Briefsammlung Ficinos: Epistol. lib. IX, Opera omnia, ed. H. Petri (Basel 1576) Bd. 1/2, 899.

<sup>7</sup> Vgl. dagegen neuerdings R. HAUBST, *Kritisches Verzeichnis der Londoner Handschriften aus dem Besitz des Nikolaus von Kues* (4. Fortsetzung), *Cod. Harl. 3487 und 4241*: MFCG 12(1977) 41.

<sup>8</sup> Über das Verhältnis des Cusanus zu Ambrogio Traversari vgl. R. HAUBST, *Ambrosius Traversari als der mutmaßliche Übersetzer der Exzerpte aus der Theologia Platonis sowie deren Auswertung im Schrifttum des Nikolaus von Kues*: MFCG 1(1961) 40–43. Über Cusanus-Handschriften in Italien vgl. auch J. KOCH, *Über das Cusanus-Symposium in Brixen* (21. bis 23. Juli 1960): MFCG 3 (1963) 239.

<sup>9</sup> L. DOREZ – L. THUASNE, *Pic de la Mirandole en France* (Paris 1897) 98 u. 159.

nen: In der Bibliothek des Pico, die seinen ungewöhnlich weiten Interessen und seinen finanziellen Möglichkeiten entspricht und deren Katalog seit 1936 veröffentlicht ist<sup>10</sup>, war kein Buch vorhanden, das den Namen des Cusanus trug.

Dies ist ein starkes Argument jener Forscher, die den Einfluß des Cusanus auf Pico bestreiten. Doch wenn es auch richtig ist, daß der Bibliothekskatalog kein Werk unter dem Namen des Cusanus nennt, so steht nicht ebenso fest, daß sie kein Werk des Cusanus enthielt. Denn der Katalog nennt immerhin – allerdings ohne einen Verfassernamen – den Buchtitel *De mathematicis complementis*<sup>11</sup>. Damit ist nicht gesagt, dies müsse das namensgleiche Werk des Cusanus sein. Aber möglich, fast wahrscheinlich ist es. Dann ist aber weiterhin möglich, fast wahrscheinlich, daß das *Complementum theologicum* beigegeben war, denn Cusanus spricht dort einleitend den Wunsch aus, man möge dieses nur immer zusammen mit *De mathematicis complementis* veröffentlichen: *oportet autem ut libellus iste annexus sit illi*<sup>12</sup>. Dann würde die Fehlanzeige des Katalogs doch nicht ausschließen, daß sich in der Bibliothek des Fürsten ein Text des Cusanus befand, der seine zentrale Theorie, die Koinzidenzlehre, erörterte.

1975 hat Eugenio Garin einen Brief veröffentlicht, der Auskunft gibt über die Art der Beziehung, die man im engsten Kreis um Pico zu Cusanus hatte. In einem Brief von 1490 schreibt Ermolao Barbaro an Philippo Bervaldo, neulich sei ihm ein kleines Buch in die Hände gefallen, barbarisch zwar, aber voll Saft und Nährkraft (*barbarus ille sed succulentus et alibilis*); dessen Anfang laute, die menschliche Weisheit sei nichts anderes als eine erkennende Nicht-Erkennntnis (*humanam sapienciam aliud non esse quam doctam impericiam*)<sup>13</sup>.

Daß dies auf Cusanus zu beziehen ist, liegt auf der Hand. Damit ist gesichert, daß, wenigstens 1490, Cusanus im Umkreis Picos gelesen wurde, mit Befremden wegen seines Lateins, mit Hervorkehrung der skeptischen oder jedenfalls der sokratischen Seite der *docta ignorantia*. Andererseits ergibt sich, daß Cusanus kein längstvertrauter Anreger der italienischen Humanisten war, wenigstens nicht für Ermolao Barbaro und seinen Briefpartner. Vielleicht ist, wie Garin vermutet, Ermolao die Straßburger Cusanusausgabe von 1488 in die Hände geraten. Kaum vorstellbar, daß, nachdem Ermolao Barbaro den Cusanus für sich entdeckt hatte, Pico nichts von ihm gehört hätte. Aber damit bliebe ein Einfluß des Cusanus für Picos frühere Schriften immer noch unbewiesen.

3. Über die Beziehung oder die Nicht-Beziehung Picos zu Cusanus muß aufgrund der Texte Picos geurteilt werden. Um Untersuchungen dieser Art zu fördern, möchte ich auf die Thesen 13 bis 22 aufmerksam machen, die Pico zu einer Gruppe von 71 Thesen stellte, die er zusammenfassend charakterisierte als *conclusiones paradoxe secundum opinionem propriam nova in philosophia dogmata inducentes*. Die Thesen (Kieszkowski 61) lauten:

13 Contradictoria in natura actuali se compatiuntur.

14 Licet sit vera precedens conclusio, tamen magis proprie dicitur, quod in natura intellectuali non sint contradictoria, quam quod se compaciuntur.

15 Contradictoria coincidunt in natura uniali.

16 Racionabiliter posuit Aristoteles in suis scienciis, primum principium de quolibet dici alterum contradictorium (Kieszkowski: contradictorium), et de nullo simul.

17 In intellectu est hoc et illud, sed non est hoc extra illud.

18 Ideo in anima apparet impossibilitas contradictorium (Kieszkowski: contradictorium), quia est prima quantitas ponens partem in extra partem.

<sup>10</sup> P. KIBRE, *The Library of Pico della Mirandola* (New York 1936).

<sup>11</sup> EBD. 250, No. 975.

<sup>12</sup> *Compl. theol.* c. 1 (p III, Fol. 92<sup>v</sup>).

<sup>13</sup> ed. E. GARIN: *Rinascite e rivoluzioni. Movimenti culturali dal XIV al XVIII secolo* (Rom-Bari 1975) 217.

- 19 Unumquodque in natura intellectuali habet a suo intelligibili unitate, et quod quodlibet sibi uniat, et quod immaculatum ac impermixtam sibi sui servet proprietatem.
- 20 Ipseitas uniuscuiusque tunc maxime est ipsa cum in ipsa sunt omnia, ut in ipsa omnia sint ipsa.
- 21 Per predictas conclusiones intelligi potest, que sit omiomeria Anaxagore, quam Opifex intellectus distinguit.
- 22 Nemo miretur, quod Anaxagoras intellectum appellaverit immixtum, cum sit maxime mixtus, quia maxima mixcio coincidit cum maxima simplicitate in natura intellectuali.

Zur Interpretation dieser 9 Thesen beschränke ich mich auf folgende Bemerkungen:

1) Pico führt diese Thesen als *neue* Thesen ein. Dies macht das Problematische jeder Quellenanalyse philosophischer oder künstlerischer Texte verstärkt fühlbar. Seine neuen Lehransichten stehen aber unter der Bedingung, nicht eine neue philosophische Sekte zu begründen, sondern die concordia aller Schulen zu erweisen, und zwar indem sie zeigen, was es bedeutet, daß Denken als Denken sich auf die schlechthinnige Einheit bezieht und selbst Einheit stiftet. Denken müßte als eine Einheitsstiftung begriffen werden, die Differenzen nicht nur duldet, sondern als solche bewahrt.

Die Analyse der Vereinigungskraft des Denkens kann sich nicht an gewohnten Vorstellungen von der Einheit orientieren, etwa an der Zahl Eins oder an der Einheit eines sichtbaren Dings; sie würde sonst vielheitsfeindlich. Die Besinnung auf die besondere Art, wie das Denken es mit der Vielheit zu tun hat oder besser: wie die Einheit des Denkens die Vielheit selbst ist, tritt als fremdartig auf. Daher nennt Pico seine Thesen „paradox“. Sie laufen sowohl dem zuwider, was man in der Schulphilosophie das „natürliche Denken“ nennt als auch dieser Schulphilosophie selbst, sofern diese sich nicht über den abgeleiteten Charakter ihres Vorgehens im klaren ist.

Man hat gelehrte Anstrengungen unternommen, um Pico an die Schulphilosophie anzunähern<sup>14</sup>. Das ist insofern richtig, als Pico die scholastische Tradition gegenüber den mehr rhetorischen Tendenzen mancher Humanisten verteidigte, weil er sie für philosophisch gründlicher hielt. Aber wo er seine eigene, auf concordia-Stiftung bezogene Denkart vorstellt, weiß er, daß sie als „paradoxe“ auftreten muß.

Gewiß haben die 900 Thesen eine schulmäßige Form. Pico drückt sich hier so aus, wie man sich an der Sorbonne auszudrücken lernt. Aber eine genauere Lektüre seiner kurzen Vorrede könnte schon zeigen, daß diese Form ihm nicht mehr selbstverständlich ist; bei seinen Thesen, heißt es dort, werde die Redeweise der berühmten Pariser Disputationes nachgeahmt, *imitatus est*, weil diese von so gut wie allen Philosophen der Gegenwart benutzt werde<sup>15</sup>. Die

<sup>14</sup> G. DI NAPOLI, *Giovanni Pico della Mirandola e la problematica dottrinale des suo tempo*. (Rom-Paris-Tournai 1965); vgl. I. COLOSIO, *Pico della Mirandola e la scolastica*: Studi Pichiani. (Modena 1965) 41-57.

<sup>15</sup> KIESZKOWSKI, *Conclusiones*, S. 27: In quibus recitandis non Romanae linguae nitorem, sed celebratissimorum Parisiensium disputatorum dicendi genus est imitatus. Propterea quod eo nostri temporis philosophi plerique omnes utuntur.

Thesenform hat pragmatische Gründe; Pico entschuldigt sich für sie bei seinen humanistisch gebildeten Lesern.

2) Obwohl diese Thesen als neu eingeführt werden, haben sie einen expliziten und einen noch stärkeren impliziten Traditionsbezug:

These 16 bezieht sich explizit auf die aristotelische Theorie des Widerspruchsprinzips in Met. Γ; These 21 und 22 geben eine Theorie der Homoiomerienlehre des Anaxagoras – diese verliere ihre Befremdlichkeit, wenn man sie von der Eigenart des Intellektes her deute.

Der implizite Traditionsbezug zeigt sich, wenn man auf die Begründungsinstanzen, also auf die Reihe der *causae*, achtet, von denen diese Thesen handeln: Fürs erste Lesen scheint These 13 von der sichtbaren Natur zu handeln und von ihr zu behaupten, daß Widersprüchliches, *contradictoria*, in ihr zugleich vorkomme. Aber These 14 erklärt, daß *natura actualis* in These 13 als die wesenhaft aktuelle *natura intellectualis* im Sinne von De anima Γ 5, 430 a 18 und eventuell auch Metaphysik Λ zu lesen ist. These 15 nennt eine höhere Begründungsinstanz, die *natura unialis*. Im wesenhaft Einen und im wesenhaft aktuellen Intellekt verlieren die Widersprüche ihre Unvereinbarkeit. These 18 nennt den Bereich, in dem ihre Unvereinbarkeit erstmals auftritt; es ist die Region der *anima*, die sich auf Quantitatives, auf ein Teil-außer-Teil-Treten bezieht. Die Thesen 19 bis 22 erörtern die Natur des Intellekts genauer.

Als Formen des Begründens kommen bei Pico also vor:

die *natura unialis*,

die *natura intellectualis* und

die *anima*.

Wir brauchen nicht lange zu suchen, woher Pico diese drei Instanzen der Weltbegründung kennt; wie die 55 *Conclusiones secundum Proclum* (Kieszkowski (44–48) beweisen, kannte Pico seinen Proklos sehr gut; die Abfolge *unum-intellectus-anima* las er auch im *Liber de causis*, den er ebenfalls auf dem römischen Kongreß zu interpretieren gedachte (Kieszkowski 73). Die These 36 der eigenen paradoxen Konklusionen drückt diese neuplatonische, dreigliedrige Zugleichbegründung der sichtbaren Welt im eigenen, Picos, Namen so aus:

Sicut intellectus dei unitatem multiplicat, ita anima intellectus multitudinem quantificat et extendit (Kieszkowski 62).

Für uns ist dabei besonders wichtig: Die Seele quantifiziert. Sie begründet die Ausdehnung der sichtbaren Welt. Sie macht, daß das, was ein Anderes zu einem gegebenen Ersten ist, beginnt, auch außerhalb dieses Ersten zu sein.

3) So offensichtlich der Einfluß des Proklos und des *Liber de causis* zutage tritt, so macht er dennoch nicht den spezifischen Tenor der Thesen 13 bis 22 voll verständlich, auch nicht nach Picos eigener Ansicht, sonst hätte er die 9 Thesen in die Proklos bzw. dem *Liber de causis* bzw. Plotin gewidmeten Abschnitte eingereiht. Das charakteristische Interesse unserer Thesengruppe bezieht sich auf die Frage, wie innerhalb der 3-Prinzipien-Lehre der Satz vom

Widerspruch seine Funktion verändert. Pico antwortet, er habe seine Funktion bezüglich des von der *anima* Begründeten; die *natura unialis* und die *natura intellectualis* seien charakterisiert durch Koinzidenz, und zwar nicht nur der *contraria*, sondern – ausdrücklich und mehrfach betont (These 13, 14, 15, 16, 18) – auch der *contradictoria*.

Diese Fragestellung und diese Antwort Picos werden allein aus den allgemein-neuplatonischen Traditionsbezügen gerade nicht verständlich; die Problemstellung und die Lösung dieser Thesen finden, soweit ich sehe, einzig bei Cusanus eine adäquate Vorlage. Hätte die Pico-Forschung diese von Pico selbst als für ihn persönlich charakteristisch erklärten Thesen analysiert, wäre sie, denke ich, auf Cusanus gestoßen; so aber liegt, wenn ich mich recht erinnere, in der Pico-Literatur überhaupt kein Versuch vor, diese Thesen zu interpretieren.

Ohne auf hypothetischen Feldern allzu gewiß auftreten zu wollen, kann man ferner sagen: Wenn Pico hier von Cusanus angeregt ist, dann eher von *De coniecturis* (oder einer anderen späteren Schrift) als von *De docta ignorantia*. Die cusanische Lehre von den vier Einheiten und von der regionalen Wahrheit des Widerspruchssatzes scheint mir die einzige Vorlage zu sein, die die „neuen“ Thesen Picos vorbereitet haben. Da sie in die Schulphilosophie keinen Eingang gefunden hatten – wenigstens noch nicht anno 1486; Faber Stapulensis wird bald so etwas versuchen –, konnte Pico sehr wohl sagen, er führe nova dogmata in die Philosophie ein.

Die Gemeinsamkeit zwischen Picos Thesen und der Koinzidenzlehre des Cusanus tritt nicht in den Blick, wenn man die cusanische Koinzidenz nur theologisch, nur als Privileg des göttlichen Wesens, deutet. Nach Pico ist der Intellekt bereits der Zusammenfall der Widersprüche. Aber so auch für Cusanus, zumindest seit *De coniecturis*. Er verstand die Koinzidenz ebenso sehr als das, was der Intellekt sieht, wie als die Art und Weise, in der er – im Unterschied zur *ratio* – seine Inhalte, vor allem die höchste Einheit, sieht<sup>16</sup>.

Nur bei Cusanus liegt eine Theorie vor, die die bei Pico in ihrer Kürze unverständlich bleibende These 14 erläutert, wonach im Intellekt die Widersprüche sich vertragen oder besser: wonach sie, die für den Verstand als unvereinbar definiert sind, aus dem Intellekt als ihrer einfachen Einheit hervorgehen<sup>17</sup>.

Sollte sich die Ansicht bewähren, Pico formuliere in Kürze eine Koinzidenzlehre, wie sie sich nur bei Cusanus findet, wird man nach weiteren Gemeinsamkeiten suchen dürfen. Ich nenne nur wenige:

- a) Auch bei Cusanus sollte die Koinzidenzlehre dazu dienen, die Konflikte der spätmittelalterlichen Denkrichtungen zu vermeiden und darüber hinaus Religionskonflikte auszuschließen. Dies wird vor allem deutlich in *De pace*

<sup>16</sup> Vgl. K. FLASCH, *Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues* (Leiden 1973) 184 und 204.

<sup>17</sup> a. a. O. 182 ff.; 203; 228 ff.

*fidei*<sup>18</sup>. Insbesondere suchte Cusanus die Konkordanz von Platon und Aristoteles<sup>19</sup>;

- b) Auch bei Cusanus erlaubt die Einordnung des Satzes vom Widerspruch eine differenzierende Beurteilung des Aristoteles im Sinne von Picos 16. These: Obwohl göttliches unum und Intellekt durch Koinzidenz charakterisiert sind, tat Aristoteles gut daran, den Satz vom Widerspruch als das Prinzip „seiner Wissenschaften“ zu proklamieren;
- c) Bereits Cusanus wollte die Diskussion der Homoiomerienlehre aus der bislang primär kosmologisch geführten Diskussion herauslösen und als Vorentwurf der Koinzidenzlehre deuten<sup>20</sup>.
- 4) Picos Koinzidenzkonzeption bedarf näherer Erläuterung. Sie soll festhalten, daß im Intellekt Differenzen sind – in ihm gibt es *hoc et illud* (These 17) –, die wir aber verkennen, wenn wir sie als Trennungen, folglich räumlich verstehen. Anderssein als Außerhalb-eines-Anderen-sein charakterisiert erst die Raumbegründung auf der Stufe der anima. So nicht beim Intellekt: Er ist die Koinzidenz von In-sich-Stehen und Beim-Anderen-Sein. Alles andere ist in ihm als das Andere er selbst. Pico erläutert dies an der Art, wie der Intellekt „identisch“ sein kann: Seine Identität ist es, alles Andere in sich zu haben – dieses Andere als zugleich das unverfälschte Andere und als er selbst (These 20).

Wenn Picos knappen Thesen überhaupt so etwas wie eine Argumentation zugunsten der Koinzidenzlehre zu entnehmen ist, dann liegt sie in der Andeutung einer Analyse des Denkens, das nichts Anderes ist als das Haben des Anderen als eines Anderen in mir selbst. Über die Koinzidenz im göttlichen unum erfahren wir inhaltlich nichts – auch nichts darüber, wie sich diese Koinzidenzlehre verhält zur negativen Theologie und wie sie die offenbar als gegeben vorausgesetzte Differenz zwischen *natura intellectualis* und *natura unialis* auslegt. Koinzidieren im unum auch die Bestimmungen von Einheit und Vielheit, von Sein und Nichtsein?

- 5) Nähere Auskunft könnte man erwarten von Picos Traktat *De ente et uno* von 1491. Doch nimmt Pico, wenn ich recht sehe, hier die in den *Conclusiones* von 1486 skizzierte Koinzidenzlehre nicht in Anspruch. Das Nähere bedarf genauerer Untersuchung. Doch scheint mir festzustehen, daß Pico 1491 in dem Bestreben, die concordia-Idee von 1486 an einem die Schulen trennenden Einzelproblem durchzuführen, die Übereinstimmung von Platon und Aristoteles beweisen will und daß er dabei die aristotelische Konzeption vom Primat des *on* vor dem umfanggleichen *en* zugrundelegt, womit die spätplatonische Dialektik des Seienden und des Nicht-Seienden verlassen und die cusanische

<sup>18</sup> Pico als Erbe des cusanischen Motivs der pax fidei auch nach E. GARIN, *Le interpretazioni del pensiero di Giovanni Pico: L'opera e il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola*, I, 16.

<sup>19</sup> *De beryllo* c. 23 (h XI/1 bes. S. 28, Z. 14–22); ib. c. 16 (S. 16, Z. 11–13); *De non aliud* c. 10 (h XIII, S. 23, Z. 10–22); *ven. sap.* c. 8 N. 19 (NvKdÜ S. 30 ff.).

<sup>20</sup> Vgl. das fortassis altius Anaxagora (Doct. ign. II, 5: h I, S. 76, Z. 3–5).

Konzeption Gottes als der *absoluta aequalitas essendi et non essendi*<sup>21</sup> aufgegeben sein dürfte. Für Cusanus war, wie wir aus *De venatione sapientiae*<sup>22</sup> c.8 N.22 und c.21 N.60 wissen, das „Eine“ umfassender als „das Seiende“; er verwarf die aristotelische These von der Konvertibilität des unum mit dem ens: *Capacius est igitur unum quam ens, quod non est, nisi actu sit, licet Aristoteles dicat ens et unum converti*. Pico wollte, 1491, genau diese aristotelische These als von Platon und den Platonikern intendiert erweisen. Eine Konkordanz mit Aristoteles suchte Pico auch 1486; *in suis scientiis* sollte er recht behalten, wobei man sich fragt, ob die philosophische Gotteslehre der aristotelischen Metaphysik zu diesen scientiae gehört. Also schon damals eine Undeutlichkeit in dieser entscheidenden Frage, aber mit klarer Unterordnung des aristotelischen Motivs. 1491 will Pico, daß Aristoteles und Platon dasselbe oder fast dasselbe sagen – unter diesen Bedingungen konnte sich das Koinzidenzmotiv von '86 nicht weiter entfalten. Das in *De ente et uno* nachweisbare Motiv der *lux ignorantiae* (c.5) erhält denn auch keine spezifisch cusanische Kontur; zu seiner ideengeschichtlichen Interpretation genügt die Erinnerung an Pseudo-Dionysius, den Pico auch nennt. Insgesamt also: Der nachgewiesene Einfluß des Cusanus betrifft eine für Pico wesentliche Theorie der in der natura intellectualis sich erweisenden göttlichen Einheit, aber er wird 1486 wegen der Knappheit der Thesen nicht inhaltlich entfaltet, und 1491 wird er im Zuge der Konkordanzbemühungen nivelliert.

<sup>21</sup> *De principio* N. 36. Vgl. K. FLASCH, *Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues* (Leiden 1973) 211.

<sup>22</sup> Ven. sap. 8, N. 22 und 21, N. 60; NvK dÜ S. 35 ff. u. 91.