

IN WELCHEM SINNE VERSTEHT CUSANUS  
CHARAKTER UND WECHSELSEITIGE BEZOGENHEIT  
VON LEIB UND SEELE IM MENSCHEN?  
WIE VERSTEHT ER DEMZUFOLGE DEN TOD?

Von Giovanni Santinello, Padua

Einleitung

An einer Stelle von *De mente* bringt Cusanus ein Verzeichnis verschiedener Ausdrucksweisen über den Geist, die er bei Platonikern und Peripatetikern gefunden hatte; er ist aber überzeugt, daß diese Unterschiede sich schließlich leicht in Übereinstimmung auflösen lassen sollten:

»Glaubst du, daß unser Geist Harmonie oder sich selbst bewegende Zahl oder Zusammensetzung aus Selbigem und Verschiedenem oder aus teilbarer und unteilbarer Wesenheit oder Entelechie ist? Denn solcher Ausdrucksweisen bedienen sich die Platoniker und Peripatetiker. Ich glaube, daß alle . . . solches oder anderes haben sagen können. . . Ich glaube nicht, daß sie etwas anderes meinten, als ich gesagt habe, wenn sie auch eine andere Ausdrucksweise verwendeten.«<sup>1</sup>

Es ist sehr wichtig, dies in Erinnerung zu bringen und zwar, daß die Verschiedenheit unter den Philosophen ihre Ausdrucksweisen betrifft und vielleicht nicht den begrifflichen Inhalt. Es handelt sich nur um Mutmaßungen, weil »eine bejahende Feststellung über das Wahre, wenn sie von Menschen ausgesprochen wird, immer nur Mutmaßung ist.«<sup>2</sup>

Indem wir zu einer Antwort über die wechselseitige Bezogenheit des Leibes und der Seele in der Sicht des Cusanus aufgefordert werden, haben wir uns einer Vielheit von bejahenden Feststellungen in den cusanischen Schriften zuzuwenden. Wir hoffen, sie zur Einheit der Übereinstimmung zusammenfließen lassen zu können. Manchmal gelingt es dem Cusanus leicht, manchmal schwieriger, die Verschie-

<sup>1</sup> *De mente* 7: h<sup>2</sup>V, N. 97, Z. 4-9; N. 99, Z. 3-4. – Übersetzungen jeweils nach der zweisprachigen Ausgabe derselben Schrift von R. STEIGER, NvKdÜ H. 21: *Der Laie über den Geist* (Hamburg 1995).

<sup>2</sup> *De coni.* I, Prol.: h III, N. 2, Z. 4f. – Übersetzungen jeweils nach der zweisprachigen Ausgabe derselben Schrift von J. KOCH † u. W. HAPP, NvKdÜ H. 17: *Mutmaßungen* (Hamburg 1971, <sup>2</sup>1988). Entgegen Koch und Happ übersetze ich ratio immer mit Verstand, intellectus mit Vernunft.

denheit der Behauptungen ohne Widerspruch aufzuheben und sie zu einer gewissen Einheit der Übereinstimmung zu bringen. Wenn er z. B. sagt, daß die Seele aus Selbigem und Verschiedenem bestehe, ist er sich bewußt, daß dieser Satz fast identisch ist mit dem anderen: die Seele besteht aus Einheit und Andersheit. Im allgemeinen wird die Benutzung solcher Ausdrücke wie Selbig-Verschieden, Einheit-Andersheit usw. im Rahmen der pythagoreisch-platonischen Lehre von Harmonie und Zahl gebracht. Und so können wir sagen, daß die verschiedenen Bestimmungen der Seele letztlich auf die Dualität der pythagoreisch-platonischen Theorie der Zahlen und der peripatetischen Theorie der Substanz-Entelechie reduziert werden können.

## I Verhältnis von Geist und Seele sowie von Leib und Seele. Begegnung mit vorgegebenen historischen Positionen

Ich möchte diese zwei Auffassungen in der Spannung ihres Gegensatzes zu erhellen versuchen: die peripatetische Auffassung der Seele als Entelechie, als Form des organischen Leibes, *versus* die platonische Auffassung der Seele als Zusammensetzung von Einheit und Andersheit. Auch dieser Gegensatz wird am Ende in der Einheit versöhnt. Vorher aber soll die Verschiedenheit der Bedeutungen, die beide Überlieferungen charakterisieren, herausgearbeitet werden.

1. Ich beginne mit der Geist-Seele Auffassung, die im ganzen Dialog *De mente* gründlich diskutiert wird. Das erste Problem betrifft den Namen und den Begriff selbst von *mens* (deutsch: der Geist) und die Differenz zum Namen *anima* (die Seele). Gefragt, ob Geist und Seele etwas Verschiedenes seien, antwortet der Laie:

»Das glaube ich sicher: [Geist und Seele sind etwas Verschiedenes]. Denn der eine ist der Geist, der in sich besteht (*in se subsistens*), der andere der im Leib. Der Geist, der in sich besteht, ist entweder unendlich oder Abbild des Unendlichen. Von denen aber, die Abbild des Unendlichen sind, gebe ich zu, daß einige – da sie nicht die größten und absoluten oder unendlichen sind, die in sich selbst bestehen – den menschlichen Leib beseelen können, und dann räume ich ein, daß diese von ihrer Aufgabe her Seelen sind.« Der Philosoph erwidert: »Du räumst also ein, daß das nämliche Geist und Seele des Menschen ist: Geist an sich, Seele von seiner Aufgabe her?« Der Laie: »Das räume ich ein.«<sup>3</sup>

<sup>3</sup> *De mente* 1: h<sup>2</sup>V, N. 57, Z. 8–16.

Die erste große Differenz unterscheidet Geist und Seele: das eine, der Geist, ist das An-sich-Sein, weil er in sich selbst besteht; das andere, die Seele, besitzt ihr Sein als Sein-im-Anderen, weil sie als Seele nur in dem beseelten Leib existiert. Das An-sich-Sein, der Geist, ist entweder jenes Sein, das unendlich ist (Gott), oder eine Vielheit von Geisten, die an sich sind, aber nur als Abbilder des Unendlichen (engelhafte oder menschliche Geiste). Alle diese Geiste sind An-sich-Seiende als Abbilder des göttlichen Geistes.

2. Was bedeutet es nun zweitens, Bild oder Abbild (*imago*) zu sein? Es ist erforderlich, das Verständnis dieses Punktes zu vertiefen. Der Begriff des Abbildes wird an der zitierten Stelle nicht *expressis verbis* behandelt. Man muß weiterlesen bis zur Nr. 74 und dabei die tiefe theologische Bedeutung entdecken. Diese Vertiefung erreicht man durch den Gegensatz von Abbild bzw. Bild (*imago*) versus Ausfaltung (*explicatio*):

»Beachte, daß Bild (*imago*) und Ausfaltung (*explicatio*) etwas Verschiedenes sind. Denn die Gleichheit (*aequalitas*) ist der Einheit (*unitas*) Bild. Aus der Einheit nämlich einmal genommen entsteht die Gleichheit, weswegen der Einheit Bild die Gleichheit ist. Und nicht ist die Gleichheit Ausfaltung der Einheit, sondern die Vielheit [ist Ausfaltung der Einheit]. Die Gleichheit ist daher Bild der Einfaltung (*complicatio*) der Einheit, nicht Ausfaltung.«<sup>4</sup>

Es gibt also – so könnte man sagen – ein erstes Bild als Bild der Einheit, d. h. des unendlichen Geistes Gottes. Dieses erste Bild ist von derselben Vollkommenheit wie der Vater. Nikolaus nennt es Gleichheit der Einheit. Der hl. Thomas von Aquin unterscheidet: *imaginem esse*, das wird nur vom Sohne Gottes gesagt, und: *ad imaginem esse*, und das gehört dem Menschen zu.<sup>5</sup> Der Geist, der Bild des unendlichen absoluten Geistes ist, besitzt diese Eigenschaft durch die Vermittlung der *imago prima*, der Gleichheit Gottes. Seine Geburt aus dem Inneren Gottes wird nicht in die Äußerlichkeit der Welt ausgefaltet; er ist nicht Ausfaltung (*explicatio*), wie es die Vielheit der weltlichen Dinge ist. Es handelt sich vielmehr um eine Geburt des Geistes im Sinne der Teilhabe an der Natur Gottes selbst: um eine Vielheit von

<sup>4</sup> Ebd. 4: N. 74, Z. 12–16.

<sup>5</sup> THOMAS V. AQUIN, *S. th.* I 35, 2 ad 3 um: Et ideo ad designandum in homine imperfectionem imaginis, homo non solum dicitur imago, sed *ad imaginem*, per quod motus quidam tendentis in perfectionem designatur. Sed de Filio Dei non potest dici quod sit *ad imaginem*, quia est perfecta Patris imago. Vgl. auch Cusanus, *Sermo* CCLI (248): V<sub>2</sub>, fol. 188<sup>rb</sup>: Quare homo non est imago vera ut Filius, sed est ad imaginem ipsius creatus.

Abbildern, deren Urbild das absolute vollkommene Bild als Gleichheit Gottes ist. Das sind die engelhaften und menschlichen Geiste.

Kehren wir nun zur Nr. 57 von *De mente* zurück. Es gibt eine Gemeinschaft der menschlichen Geiste mit den anderen engelhaften aufgrund einer geheimnisvollen Teilhabe am göttlichen Leben. Dies betont die Verschiedenheit von Geist als Abbild und von vegetativ-sinnlicher Seele, und zwar nicht nur der von Tieren und Pflanzen, sondern auch der des Menschen. Der menschliche Geist gehört zur göttlichen Welt der Geiste. Diese Nachbarschaft erleichtert allerdings nicht das Verständnis der Beziehungen des Geistes zur vegetativ-sinnlichen Seele. Abschließend anerkennt Cusanus jedoch die Einheit von Geist und Seele im Menschen. Menschlicher Geist ist ein solcher, weil er wie alle anderen Geiste ein An-sich-Seiendes ist. Einen Leib zu beseelen bedeutet, in ihm vegetativ-sensitives Leben in den Akt zu bringen; das kommt nicht von der Natur jenes an-sich-seienden Wesens, sondern von der Aufgabe, die einigen Geisten zugeteilt wurde: »Du räumst also ein, daß das nämliche Geist und Seele des Menschen ist: Geist an sich, Seele von seiner Aufgabe her.«<sup>6</sup>

3. Nun ein drittes Problem, das Cusanus aus der peripatetischen Überlieferung übernommen hat: Ob der Geist (*intellectus*) Substanz oder einfach ein Vermögen (*facultas*) der Substanz sei; ob er Substanz oder einfache Form einer Substanz sei. Die Antwort des Laien stimmt mit dem oben erklärten Begriff des Geistes überein:

»Der Geist (*mens*) ist eine lebendige Substanz, die wir in uns erfahren, wie sie innerlich (*interne*) spricht und urteilt, und die sich mehr als jede andere von allen geistigen Kräften, die wir in uns erfahren, der unendlichen Substanz und absoluten Form angleicht. Ihre Aufgabe in diesem Leib ist, den Leib zu beleben, und aufgrund dessen wird sie ›Seele‹ genannt. Daher ist der Geist eine substantielle Form oder Kraft, die in sich alles auf ihre Weise einfaltet, sowohl die beseelende Kraft, durch die er den Leib beseelt, indem er ihn mit vegetativem und sinnlichem Leben belebt, als auch die verstandesmäßige, die vernunfthafte und die zur geistigen Schau fähige Kraft.«<sup>7</sup>

Nicht einfach eine Form, sondern Substanz; nicht einfach ein Vermögen, so wie es der Intellekt für die Peripatetiker war, sondern Subjekt einer Vielheit von Kräften, die er in sich einfaltet (*complicatio*). Wie Gott absolute Form (z. B. *absoluta forma essendi*) ohne Materie genannt werden kann, so können wir unseren Geist als substantielle Form betrachten, die alle Vermögen in ihrer Kraft ohne vorausgesetzte Materie

<sup>6</sup> *De mente* 1: h<sup>2</sup>V, N. 57, Z. 14f.

<sup>7</sup> Ebd. 5: N. 80, Z. 8–15.

einfaltet. Wir haben eine innerliche (*interne*) Erfahrung von der Präsenz dieser Geist-Seele in unserem Leibe, indem wir ihre intellektuelle Wirksamkeit sowie ihr vegetativ-sinnliches Beleben und ihr innerliches Sprechen und Urteilen in uns erfahren.

4. Diese innerliche Rede wird von Cusanus als Zeichen vollständiger Autonomie des Geistes betrachtet. Als anerschaffene Urteilskraft gelangt sie zu der Verwirklichung ihres übersinnlichen Vermögens. Dieses Thema von der geistigen Innerlichkeit wird in engem Bezug zur Frage behandelt, ob es im Geist anerschaffene Begriffe gebe.

»Aristoteles sagte, unserem Geist oder unserer Seele sei kein Begriff anerschaffen . . . Plato dagegen sagte, die Begriffe seien ihr anerschaffen, aber die Seele habe sie infolge der Last des Leibes vergessen.«<sup>8</sup>

Dazu nimmt nun Cusanus solch eine Position ein, daß es ihm gelingt, Aristoteles mit Plato in Übereinstimmung zu bringen. Ohne Zweifel hat Gott unseren Geist in den Leib zu seinem Besten gesetzt, nicht zufällig oder zur Strafe. Der Leib steht im Dienst des Geistes, besonders des erkennenden. Dieser besitzt keine anerschaffenen Begriffe, die er im Leib verloren hätte. Er bedarf vielmehr eines mit Organen ausgestatteten Leibes, ohne den es nicht die unerläßliche Anregung geben könnte, und diese Anregung kann nur vermittels sinnlicher Vorstellungsbilder erfolgen. Darin also scheint Aristoteles der richtigen Meinung zu sein, daß der Seele keine Begriffe von Anfang an anerschaffen sind, die sie beim Eintritt in den Leib verloren hätte. Doch bedarf unser Geist auch einer Urteilskraft, durch die er urteilen kann, ob er Fortschritte in der Erkenntnis gemacht hat.

»Diese Urteilskraft ist dem Geist von Natur aus anerschaffen. Durch sie urteilt er selbständig über Beweisgründe, ob sie schwach, stark oder schlüssig sind. Wenn Plato diese Kraft den anerschaffenen Begriff genannt hat, hat er nicht völlig geirrt.«<sup>9</sup>

5. Noch eine andere platonische Lehre wird von Cusanus im Zusammenhang mit dieser Theorie von den anerschaffenen Begriffen gebracht: nämlich die Lehre von der Präexistenz der Seele. Pythagoreer und Platoniker lehrten, daß unser Geist »vor dem Leibe dagewesen ist und später in den Leib versetzt wurde.«<sup>10</sup> Auch in diesem Falle sucht Cusanus nach der Übereinstimmung des antiken Denkens mit dem christlichen Glauben. In welchem Sinne ist also der Geist älter als sein

<sup>8</sup> Ebd. 4: N. 77, Z. 1–4.

<sup>9</sup> Ebd. Z. 23–26.

<sup>10</sup> Ebd. 5: N. 81, Z. 1f.

Leib? »Der Natur nach, nicht der Zeit nach«, so lautet die Antwort des Laien.<sup>11</sup> Und doch wird die Bezogenheit von Seele und Leib so dargestellt wie die eines göttlichen Samens mit dem passenden Boden, worin er gesetzt wurde. Der Same bleibt selbständig und unabhängig von dem Boden, der nur die Gelegenheit zu seiner Aktualisierung ist.

Anerschaffenheit der Urteilskraft und Präexistenz der Seele sind platonische Motive, die eine große Wirkungsgeschichte hinsichtlich des Miteinander von Geist und Leib ausgelöst haben, und zwar eines solchen Geistes, der An-sich-Seiendes bleibt und nur der Aufgabe nach als Seele einen Leib zu beleben hat. Cusanus bemüht sich, die Lehre des Geistes als Seele mit der Selbständigkeit einer Seele als Geist zusammenzubringen.

6. Die Theorie von der unmittelbaren göttlichen Schöpfung des Geistes erleichtert das Problem nicht. Das Mißverhältnis des angewandten folgenden Beispielen wird von Cusanus stark betont, indem er doch die materiellen Elemente der schönen Kunst des Löffelschnittens am besten entwickeln läßt.

Um die Erschaffung der menschlichen Seele zu veranschaulichen, benutzt Cusanus im Gleichnis des Spiegellöffels alle mögliche Elemente der Ästhetik. Zweimal sagt der Laie, daß der Löffel schön ist, weil der Holzschnitzer angemessene Proportionen aus der Materie hervorholte, in der die Löffelform widerstrahlen konnte. Widerschein der Form und Proportion der Teile des Stoffes: da haben wir die begrifflichen Elemente für eine Definition des Schönen, die Nikolaus aus dem *Kommentar* Alberts des Großen zu *De divinis nominibus* in seinen Randbemerkungen hervorgehoben hatte.<sup>12</sup> Die peripatetische Ontologie (Materie und Form, Akt und Potenz usw.) hat nicht nur eine metaphysische, sondern auch eine ästhetische Bedeutung. Die Schönheit des Produktes verstärkt seine ausdrucksvolle Macht im Rahmen des Sinnlichen.

Der Sinn eines Spiegellöffels könnte so auf den Punkt gebracht werden: Er ist aus zwei Formen zusammengesetzt: die eine ist die Löffelform (= Seele), die andere die Spiegelform (= Geist), und diese unab-

<sup>11</sup> Ebd. Z. 4.

<sup>12</sup> ALBERTUS MAGNUS, *Super Dionysium de divinis nominibus*: Alberti Magni Opera omnia, t. XXXVII, p. I (ed. Colon., Münster 1972): Dicendum quod pulchrum in ratione sua tria concludit, scilicet splendorem formae substantialis vel accidentalis super partes materiae proportionatas et terminatas, sicut corpus dicitur pulchrum ex resplendentia coloris super membra proportionata, etc. (IV 72, S. 182 a-b, Z. 38–42).

hängig von jener, zu der sie hinzugefügt wurde. Hier scheint Cusanus Nachfolger von der Theorie der Vielheit der Formen im selben Subjekt zu sein, wie sie der hl. Bonaventura vertritt. Aber es gelingt Cusanus nicht so recht, durch die Zusammensetzung zweier Formen ein einheitliches Produkt hervorzubringen.

7. Der Geist wird aufgrund seiner Aufgabe Seele genannt, weil er als Seele den Leib durch das vegetativ-sensitive Leben belebt. Das haben wir schon gesehen. Aber wie kann das geschehen? Wie ist es möglich, daß ein geistiges Wesen den materiellen organischen Körper berührt, indem es als Seele das vegetativ-sinnliche Leben mitteilt? Diese wechselseitige Bezogenheit von Seele und Leib ist kein unmittelbares Verhältnis. Sie bedarf einer Vermittlung durch ein feineres materielles Element, nämlich den sogenannten Arteriengeist. Plastisch und beweglich ist dieser Arteriengeist, der unsere Seele bis zu den einzelnen Sinnenorganen trägt, wo sie sich mit seiner Hilfe im Sehen, im Hören usw. dem Sichtbaren, dem Hörbaren usw. angleicht. So wird die Erkenntnis der sichtbaren Welt sowie der Welt der Einbildungskraft und des schlußfolgernden Denkens (*ratio*) erklärt.<sup>13</sup> Die Theorie des Arteriengeistes stammt aus der Tradition des Augustinismus und ist im 12. und 13. Jh. unter den Philosophen und Physikern (Ärzten) sehr verbreitet.<sup>14</sup> Sie ist ein gutes Beispiel, um sich die organische Einheit Leib-Seele vorzustellen.

8. Ein weiterer Gedanke, um die wechselseitige Bezogenheit von Leib und Seele zu charakterisieren, wird anlässlich der Diskussion über die averroistische Theorie, daß nämlich eine einzige Vernunft in allen Menschen sei, dargeboten. Cusanus antwortet, er verstehe nicht, wie eine einzige Vernunft (*intellectus*) in allen Menschen sein könnte:

»Denn weil der Geist eine Aufgabe hat, dessentwegen er ›Seele‹ heißt, so verlangt er eine passende Gestalt des Leibes, der ihm angemessen ins Verhältnis gesetzt ist, die so, wie sie sich in dem einen Leib findet, keineswegs in einem anderen zu finden ist. Wie also die Identität der Proportion nicht vervielfältigt werden kann, so auch nicht die Identität des Geistes, die ohne die angemessene Proportion den Leib nicht be-seelen kann.«<sup>15</sup>

<sup>13</sup> *De mente* 7: h<sup>2</sup>V, NN. 100–104.

<sup>14</sup> Vgl. M. FATTORI e M. BIANCHI (Hgg.), *Spiritus*, in: *Lessico intellettuale europeo* (Roma 1984); ebd. J. HAMESSE, *Spiritus chez les auteurs philosophiques des 12e et 13e siècles* 157–190.

<sup>15</sup> *De mente* 12: h<sup>2</sup>V, N. 142, Z. 14–19.

Angemessenes Verhältnis, Identität der Proportion, welche die Bezo-genheit der Seele mit ihrem Leib als einzigartig<sup>16</sup> und individuell er-möglicht, so daß sie nicht vervielfältigt werden kann: da haben wir die Bedingungen nach der Möglichkeit einer Beseelung. Es ist, als ob Seele und Leib nach der Geburt, während des Lebenslaufes, immer mehr in ein Verhältnis zueinander träten. Daraus entsteht der indivi-duelle und persönliche Charakter der Seele und ihrer erkennenden Vermögen. Es gibt also eine Vielheit von sinnlich-vernunfthaften See-len, so wie es auch eine Vielheit von Leibern gibt. Wenn die Natur des Geistes einmal außerhalb des Leibes von aller Mannigfaltigkeit der Materie befreit ist und wir auch nach Aufhebung der mannigfaltigen Materie die Vervielfältigung der Zahl nicht erfassen, so hört deshalb nicht die Vielheit der Seelen auf, die Zahl des göttlichen Geistes ist.

Zum Schluß dieser Darstellung von Problemen, die sich mit der pe-ripatetischen Auffassung der Seele als Entelechie des Leibes befassen, sei es mir gestattet, mit Cusanus folgende Frage zu beantworten, die eine klare platonische Färbung besitzt: Welches ist der Platz unserer Geist-Seele im Rahmen verschiedener Wesen des Universums? Von oben, d. h. von den himmlischen Engel-Chören herabsteigend »stehen nämlich die Seelen in der Mitte, daß durch sie der Abstieg der Intel-ligenz in das Untere und das Zurückfließen des Unteren zum Oberen geschehen . . . Die Endglieder vereinen sich, d. h. daß die oberste see-lische Natur mit der untersten des Vernunftbereiches und die unterste mit der obersten des Körperbereiches zusammenfallen.«<sup>17</sup> Sich verei-nen (*uniri*) – zusammenfallen (*coincidere*): Man beginnt hier in *De coniecturis* die eigentlich cusanischen Ausdrücke zu hören.

## II Leib und Seele nach der Schrift *De coniecturis*

1. Im Gegensatz zu jener dualistischen Theorie der aristotelischen Leib-Seele-Bezogenheit möchte ich nun die andere, mehr einheitliche Theorie kurz behandeln, die in *De coniecturis* dominierend ist. Man könnte sie infolge der Anwendung von den pythagoreisch-platoni-schen Kategorien der Einheit-Andersheit die dialektische Lösung des Problems heißen. Einheit-Andersheit sind platonische Gattungen aus

<sup>16</sup> Vgl. G. VON BREDOW, *Participatio singularitatis. Einzigartigkeit als Grundmuster der Weltgestaltung*, in: AGPh 71 (1989) 216–230.

<sup>17</sup> *De coni.* II, 16: h III, N. 155, Z. 8–13.

dem *Sophistes* und *Timaeus*,<sup>18</sup> die eine synthetisch-dynamische Behandlung des Problems in *De coniecturis* gestatten. Die peripatetische Lösung dagegen benutzt sozusagen eine analytisch-beschreibende Methode, wie wir soeben in der Darlegung von *De mente* erfahren haben.

2. Der erste Teil von *De coniecturis* ist der Erklärung der allgemeinen Prinzipien von der Kunst der Mutmaßungen gewidmet; an erster Stelle steht die Theorie von den vier Einheiten: »... Ich habe aus der Anordnung der Zahlen einige Grundlagen meiner Mutmaßungen entwickelt«, schreibt Cusanus.<sup>19</sup> Dann folgt als zweites Prinzip die paradigmatische Figur P, nämlich das Gleichnis von den zwei Pyramiden des Lichtes und der Finsternis, die sich gegenseitig durchdringen, um die begründende Bewegung des Universums darzustellen: der Abstieg der Einheit des Lichtes und der Aufstieg der Andersheit der Finsternis. Es handelt sich nicht um zwei verschiedene Bewegungen (absteigen – aufsteigen), sondern um eine einzige. Jedes Moment des Abstieges der Einheit ist (koinzidiert) ein Moment des Aufstieges der Andersheit: »... Das All und alle Welten und alles, was in ihnen ist, bestehen aus Einheit und Andersheit, die aufeinander zuschreiten.«<sup>20</sup>

3. Ein bedeutsames Beispiel dieser dialektischen Einheit als Koinzidenz von Einheit und Andersheit, wodurch in fortschreitender Weise die Konstruktion des Universums geschieht, ist für Cusanus die Zusammensetzung von Seele und Leib als eine von Einheit und Andersheit.

»Das Fortschreiten von der Einheit zur Andersheit ist zugleich (*simul*) ein Zurückschreiten von der Andersheit zur Einheit. Beachte dies besonders sorgfältig, wenn du nach Weise der Vernunft (*intellectualiter*) die Einheit in der Andersheit sehen willst.«<sup>21</sup>

Abstieg und Aufstieg sind also zugleich (*simul*), und nur der Intellekt vermag solch gleichzeitige Einheit zu erfassen; es sind nicht zwei Bewegungen, sondern eine einzige, bei der jede Stufe Abstieg der Einheit und Aufstieg der Andersheit, ein sich gegenseitiges Durchdringen beider ist. Es folgt dann das Beispiel mit der Einheit von Seele und Leib: »Wenn ich sage, daß die Seele im Körper ist, so bedeutet

<sup>18</sup> K. BORMANN, *Zur Lehre des Nikolaus von Kues von der »Andersheit« und deren Quellen*, in: MFCG 10 (1973) 130–137.

<sup>19</sup> *De coni.* I, 9: h III, N. 37, Z. 3f.

<sup>20</sup> Ebd. N. 39, Z. 1f.; zu Figura P vgl. ebd. N. 41.

<sup>21</sup> Ebd. I, 10: N. 53, Z. 1–3.

das, sie schreitet so in den Körper fort, daß die körperliche Einheit [Andersheit] in sie hineinschreitet.«<sup>22</sup>

4. Aber welches kann die Bedingung sein, um die Einheit von Seele und Leib verstehen zu können, die nicht eine spätere Verbindung des einen mit dem anderen, sondern ursprüngliche, einheitliche Präsenz beider ist? Der Abstieg der Seele in den Leib ist Aufstieg des Leibes in die Seele; sie gehen nicht der Bewegung voraus, sondern sie bestehen in ihrem Wesen von Seele und Leib durch die Bewegung selbst. Die Bedingung zum Verständnis dieser Behauptung ist die intellektuelle Schau, welche die Gegensätze verbindet. Man vergleiche dazu den Schluß der zitierten Stelle:

»In der einfachen Vernunft (*intellectus*), so begreife, ist das Fortschreiten mit dem Zurückschreiten verbunden. Dann magst du zu jenen geheimen Erkenntnissen gelangen (*ad arcana illa pervenire*), die jenseits des Verstandes (*ratio*), der das Fortschreiten vom Zurückschreiten trennt, allein in der reinen Vernunft (*intellectus*), die die Gegensätze zum Einen einfaltet (*complicare*), einigermaßen wahr erreicht werden. Den dorthin einzuschlagenden Weg haben sich die Philosophen und Theologen, die nur Verstandesschlüsse ziehen (*ratiocinantes*), durch die Aufstellung ihres ersten Prinzips [das Prinzip vom Widerspruch] selbst verschlossen.«<sup>23</sup>

Was ist also der Mensch, jene Einheit von Seele und Leib? Er ist »jenes Geheimnis« (*arcantum illud*, wie Cusanus gesagt hat), d. h. die Einheit der Seele in der Andersheit des Leibes, aber so, daß die Abstiegsphase der Seele gleichzeitig Aufstiegsphase des Leibes ist. Das bedeutet: Was wir Seele nennen, könnten wir Leib nennen, und was wir als Leib bezeichnen, könnten wir als Seele bezeichnen. Anders ausgedrückt: Der Mensch ist eigentlich weder Seele noch Leib, sondern das vom Intellekt in der Einheit (Seele-Leib) geschaute Geheimnis.

Was bringt nun diese Grundlegung des Problems durch die Kategorien Einheit-Andersheit anderes als die vorher behandelte Grundlegung durch die aristotelischen Begriffe von Materie und Form? Der Unterschied besteht vielleicht darin: Die aristotelische Grundlegung könnte die große Täuschung aufkommen lassen, nämlich daß wir eine

<sup>22</sup> Ebd. Z. 3–5.

<sup>23</sup> Ebd. Z. 7–12. Auch wenn er von dem Unterschied der aus Seele und Körper zusammengesetzten Wesen handelt, wird Cusanus sich mit ähnlichen Ausdrücken auf die Figura P beziehen: vgl. ebd. II, 10: h III, N. 120, Z. 3–8: »Schau auf die Figur P und nimm als Einheit die Seele, als Andersheit den Körper. Aufwärts geht die Körperlichkeit in die Geistigkeit, abwärts der Geist in die Körperlichkeit über. Abstieg des Geistes und Aufstieg des Körpers sind dasselbe: also mußst du beides verbinden, um den Unterschied der Körper aus dem Unterschied der Seelen zu begreifen und ebenso den Unterschied dieser Seelen aus dem Körper zu vermuten«.

vollständige Wissenschaft über die Leib-Seele-Bezogenheit besitzen, indem wir darüber Folgerungen des analytischen Verstandes mittels der Kategorien Materie und Form, Substanz und substantielle Form, Vermögen usw. zu ziehen versuchen. So ist die vernünftelnde Sprache der aristotelischen Ontologie: eine große Mutmaßung, aber keine endgültige und vor allem keine aufgrund des Kontradiktionsprinzips notwendige Wissenschaft.

Die Begründung, die man dagegen in *De coniecturis* lesen kann, transzendiert die Mutmaßungen des Verstandes und versucht, die Wirklichkeit der Seele und des Leibes und deren Bezogenheit durch die Einheit der intellektuellen Schau zu gewinnen. Es ist kein diskursives Denken, sondern eine intellektuelle Vision aufgrund des Prinzips vom Ineinsfall der Gegensätze (Einheit-Andersheit, Abstieg-Aufstieg, Licht-Finsternis usw.). Daraus erwächst ein Wissen, das keine mehr durch das Prinzip vom Widerspruch begründete Theorie ist, sondern eine anschauliche Intuition jener Einheit, worin Seele und Leib koinzidieren.

Das intuitive Prinzip vom Ineinsfall der Gegensätze vorausgesetzt, so wird es nunmehr möglich, von da her schlußfolgernde, diskursive Kenntnisse über den Menschen gemäß dem »üblichen Weg« zu gewinnen, jene Kenntnisse, die man in den Schlußkapiteln (14. bis 17.) von *De coniecturis* liest: Mutmaßungen des Verstandes. So versteht man die Analysen, die Cusanus am Menschen vornimmt. Das Wesen des Menschen besteht »aus der Einheit des Lichtes der menschlichen Natur und der Andersheit der körperlichen Finsternis.«<sup>24</sup> Dann teilt er den sinnlichen Menschen in drei Regionen ein, und er spricht davon wie von Körperteilen (*partes corporales*), weil wir es mit der in den Körper abgestiegenen Seele und mit dem in die Seele aufgestiegenen Körper zu tun haben, so daß es gleichgültig ist, ob wir von Körperteilen oder von Seelenteilen sprechen.<sup>25</sup> Von hier aus ergibt sich auch das wunderbare Bild, welches den Menschen als das *mirabile Dei opificium* beschreibt: das Sich-Ausweiten des Lebens wie von einem Mittelpunkt, beginnend bei den Sinnen, als ob sie etwas Flüssiges wären, das sich dann über ein Netz von organischen Adern bis zum Verstand (*ratio*) ausbreitet und in das unbegrenzte Meer (*mare interminum*) der Vernunft (*intellectus*) einmündet.<sup>26</sup> Und schließlich ist noch das Bild der kleinen Welt zu erwähnen, des menschlichen Mikrokosmos, das

<sup>24</sup> Ebd. II, 14: h III, N. 140, Z. 3f.

<sup>25</sup> Ebd. Z. 7–16.

<sup>26</sup> Ebd. N. 142, Z. 1–9.

Cusanus in der antik-mittelalterlichen Tradition vorfand. Bei Cusanus dient dieses Bild dazu, um in der Einheit der menschlichen Natur die auf menschliche Weise eingeschränkte Präsenz aller Seinsstufen zu verdeutlichen. Die Teilhabe des Menschen, einerseits an der intelligenten und engelhaften göttlichen Welt, andererseits an der organischen und anorganischen Welt des sensiblen Universums, bringt die Gefahr des Dualismus nicht mehr mit sich. Wie die Leibnizsche Monade ist der Mensch nicht eine Summe von Teilen, sondern ein Ganzes im Ganzen. Er ist Zentrum und Kreis; und aus dem eigenen Zentrum breitet sich das eigene Sein im Kreis aus, im Kreis der menschlichen Natur, die alles auf menschliche Weise einfaltet.<sup>27</sup>

### III Der Tod in cusanischem Verständnis

1. Aus der Situation des Menschen und aus der Sicht seiner Zusammensetzung von Seele und Leib folgen verschiedene Denkweisen des Cusanus über die Wirklichkeit des menschlichen Todes. Es fehlen bei ihm nicht Reflexionen über den Tod als Befreiung der Seele, die im Körper lebt wie ein Gefangener im Kerker, etwa in der Martinspredigt: »... in carne corporea incarceratus spiritus«, der sich »via paupertatis et modicitatis« vervollkommnet. Für ihn ist es Gewinn, »ut e carcere exutus spiritus ad libertatem caelestem ... se convertat.«<sup>28</sup> In ähnlicher Weise spricht sich Cusanus in der Predigt *Promisi hodie* aus: »anima spiritualis ... in corpore ut in carcere seu ut nauta in navi.«<sup>29</sup> In diesen Texten wird der Tod, wie im platonischen *Phaidon*, als Befreiung des Geistes vorgestellt.

2. Aus der aristotelischen Auffassung der Seele als Entelechie oder substantieller Form des Leibes entspringt ein mehr komplexer Begriff des Todes. Denn die Verbindung einer Form als formender Kraft mit einem organischen Leib ist naturgemäßer als jede andere. Tod eines organischen Leibes bedeutet, daß die Einheit nach innerlichem, fort-dauerndem Mitleben der Trennung gewichen ist. Zum Tod als Trennung liest man in *De docta ignorantia* III:

<sup>27</sup> Ebd. NN. 143f.

<sup>28</sup> *Sermo* XL: h XVII, N. 16, Z. 2–5; N. 18, Z. 8–11.

<sup>29</sup> *Sermo* CLIII (146): V<sub>2</sub>, fol. 49<sup>vb</sup>.

»Der Mensch aber ist aus Körper und Seele geeint, deren Trennung ist der Tod. . . Es geschah zeitlich und räumlich eine Trennung, so daß in der Todesstunde Seele und Leib nicht am gleichen Ort und zur gleichen Zeit beisammen waren.«<sup>30</sup>

Ein wenig weiter spricht Cusanus von der Trennung des Intellekts von den sinnlichen Vorstellungsbildern. Über die Zeit erhoben ist er frei und losgelöst von ihnen.<sup>31</sup> In diesem Kontext ist auch bedeutungsvoll der Gegensatz zwischen dem ewigen Leben der Seligen und dem »geistigen Tode« der Verdammten.

3. Wenn man dagegen im Rahmen einer dialektischen Auffassung die Bezogenheit von Seele und Leib als Einheit und Andersheit denkt, dann wird der Tod als Vergänglichkeit (*corruptio*) vorgestellt. Vergänglichkeit aber bedeutet »Sieg der Andersheit.«<sup>32</sup>

4. Zusammenfassend können wir sagen: Erstens: Tod ist Befreiung; zweitens: Tod ist Trennung; drittens: Tod ist Vergänglichkeit. Viertens: Der Tod wird auch als Auflösung des Zusammengesetzten in seine Bestandteile konzipiert. Diese Auffassung findet sich in der kosmologischen Konzeption des Cusanus, wo er von der »Beschaffenheit der Erde« spricht. Die Einheit der Welt besteht aus »wechselseitigen proportionalen Beeinflussungen aller einzelnen Sterne. So können wir nämlich nicht wissen, ob etwas schlechthin vergänglich ist oder nur hinsichtlich dieses oder jenes Seinsmodus«, so daß der Modus zugrunde geht, »ohne daß für den Tod Platz sei, wie Vergil sagt.«<sup>33</sup>

»Und wer könnte wissen, ob alle Einflüsse, die vorher in der Zusammensetzung eingeschränkt waren, in der Auflösung zurückkehren, so daß ein Lebewesen, das jetzt als Individuum einer bestimmten Art in der Erdregion als Einschränkung aus allem Einfluß der Sterne existiert, so sich auflöst, daß es zu seinen Ursprüngen zurückkehrt, oder ob nur die Form zu ihrem Urbild oder zur Weltseele zurückkehrt . . ., oder die Form nur zu dem ihr zugehörigen Stern zurückkehrt . . ., die Materie aber zur bloßen Möglichkeit zurückkehrt, wobei der einheitstiftende Geist in der Sternbewegung verbleibt? . . . Oder finden die Formen einer jeden Region in einer höheren Form, etwa der geistigen, ihre Ruhe und erreichen durch sie jenes Ziel, welches das Ziel des Universums ist?«<sup>34</sup>

<sup>30</sup> *De docta ign.* III, 7: h I, S. 140, Z. 10f. u. Z. 19–21 (NN. 223 u. 224).

<sup>31</sup> Ebd. S. 141, Z. 28–S. 142, Z. 1 (N. 226).

<sup>32</sup> *De coni.* II, 11: h III, N. 129, Z. 20.

<sup>33</sup> *De docta ign.* II, 12: h I, S. 108, Z. 30–S. 109, Z. 5 (N. 172); vgl. VERGIL, *Georgica* 4. 226; diese Stelle ist bei MACROBIUS, *Comm. in somn. Scip.* 2, 12, 26 zitiert. Die unmittelbare Quelle des Cusanus dürfte daraus geschöpft haben.

<sup>34</sup> *De docta ign.* II, 12: h I, S. 109, Z. 11–24 (N. 173).

Diese Eschatologie, in der Denkweise der »belehrten Unwissenheit« ausgedrückt, akkumuliert eine Vielheit von Möglichkeiten, nicht zu dem Zweck, um eine endgültige Lösung, die absolut wahre, zu finden, sondern um den die Wahrheit verbergenden Schleier als göttliches Geheimnis zu bewahren. Die Fragen bleiben hinsichtlich der Wissenschaft unaufgelöst.

## DISKUSSION\*

(Gesprächsleitung: Prof. Dr. Wilhelm Dupré, Nijmegen)

DUPRÉ: Es gibt verschiedene Fragen, die sich zumindest mir hier aufdrängen. Vielleicht könnte man eben dort anfangen, wo das Thema Form und Wirklichkeit eingeführt wurde. Der Löffelschnitzer, der dem Löffel seine Form verleiht. Wo kommt die her?

KREMER: Vielleicht darf ich noch einmal für das Auditorium die Sache mit dem Löffelschnitzen vortragen. Was will Cusanus daran verdeutlichen? Der Löffelschnitzer sucht sich ein edles Holz aus und versucht zunächst, die Löffelform herauszuarbeiten. Nachdem er sie herausgearbeitet hat, poliert er weiter, bis daraus die Spiegelform wird, so daß wir also zwei Formen haben, die Löffelform und die Spiegelform. Jetzt ist folgendes interessant: Die Spiegelform hat als solche vor der Existenz des Löffels nicht existiert. Sie ist aber andererseits von der Löffelform unabhängig. Denn am Löffel kann der Stiel oder sonst etwas abgebrochen sein, die Spiegelform bleibt erhalten, und außerdem ist ja die Spiegelform nicht auf die Löffelform eingeschränkt. Sie kann sich an vielen anderen möglichen Formen explizieren. Das bedeutet aber nun: Da die Spiegelform für den Geist steht, wird damit die Selbständigkeit und Unabhängigkeit des Geistes gegenüber der Löffelform, für die die Seele steht, dargestellt. Aber jetzt taucht natürlich sofort das Problem auf: Wie ist es dann mit der Einheit der Seele bestellt, die Cusanus auf der anderen Seite immer wieder betont? Und es ist ganz interessant, daß er nach Darlegung dieses Löffelgleichnisses sagt: So hat Gott aus der geeigneten Materie die Proportion der animalischen Natur herausgeführt und ihr den Geist hinzugefügt. Und Santinello hat m. E. sehr zu Recht bemerkt, daß es Cusanus an dieser Stelle nicht so recht gelingt, die Einheit der menschlichen Geist-

\* Herr Santinello konnte krankheitshalber den Vortrag selbst nicht halten. Kremer übernahm dies und versuchte auch zu antworten.

seele zu retten. Das Gleichnis vom Löffelschnitzer ist zwar ein sehr schönes Gleichnis, aber ich würde Herrn Santinello darin zustimmen, daß es die Einheit der Seele nicht besonders gut veranschaulicht. – Wie denkt Cusanus sonst über die Einheit der Seele zu ihren Kräften? Wir haben die vier Grundkräfte in der Seele bzw. im Geist: die Sinnlichkeit, die Vorstellungskraft, dann den Verstand und schließlich die Vernunft als krönenden Abschluß sowie gelegentlich, in *De mente* natürlich besonders, noch die darüberstehende *intellectibilitas*, die wir jetzt aus dem Spiel lassen können. Cusanus sagt so: Die Seele faltet diese Kräfte ein. Die Seele besteht nicht aus der Substanz der Seele und den Akzidentien der von ihr unterschiedenen Vermögen, wie das wohl bei Thomas von Aquin vorliegt, sondern die Seele faltet alle diese Kräfte ein bzw. besteht aus ihnen, so daß die Seele bzw. der Geist als ganzer Sinnlichkeit, Einbildungskraft, Verstandes- und Vernunftkraft genannt werden kann. Umgekehrt lehrt Cusanus, daß, da jede dieser vier Kräfte eine Kraft des Geistes ist, sie auch Geist sind, so wie die Teile einer Linie auch Linie sind. Aber deswegen ist die Sinnlichkeit nicht Einbildungskraft, und die Einbildungskraft ist nicht Verstand oder Vernunft. Auf diese Weise gelingt es ihm viel besser, die Einheit der Seele bzw. des Geistes verständlich zu machen.

BLUM: Ich möchte an die Anwendung der Dialektik von Einheit und Andersheit bei der Frage des Todes anknüpfen. Das Problem ist einerseits das Problem der Individuation oder des Individuums, sodann entsteht das Problem, das in dieser Dialektik vor allem in bezug auf *De coniecturis* dargestellt worden ist. Man kann von einer Nobilitierung des Leibes durch den Geist und umgekehrt von einem Abstieg des Geistes in den Leib sprechen. Im Tod wird diese Dialektik schlicht zerschnitten. Nun besagt die Dialektik aber eine Funktion, und wenn es in der zitierten Reaktion auf den Averroismus heißt, der Geist ist Seele wegen seiner Aufgabe (*officium*), dann verliert der Geist seine Aufgabe, wenn er aufhört, Seele zu sein. Denn Seele sein heißt: im Leib sein. Was bedeutet dann der Tod? Aristotelisch gesehen ist das ganz einfach: Ende der Leib-Seele-Einheit ist der Tod. Im christlichen Horizont bzw. in der platonischen Tradition, die die christliche Denkweise bekanntlich mitformuliert hat, entsteht dieses Problem erst richtig. Diese Dialektik von Einheit und Andersheit, bezogen auf den Tod, ist mir nicht klar.

KREMER: Ob ich Ihnen weiterhelfen kann, weiß ich nicht. Ich möchte nur noch folgendes sagen. Mit Einheit-Andersheit in *De coniecturis* hat Cusanus offenbar ein anderes, und zwar, so würde ich meinen, ein

ganzheitliches Verstehensmodell des Menschen gewonnen. Das ist imponierend, aber offenbar ist er damit doch nicht zufrieden. *De coniecturis* ist 1443 vollendet, *De mente* 1450. Er verläßt daher die frühere Position wieder, so daß ich meine, daß Cusanus selbst keine endgültige Antwort in dieser Sache vorgelegt hat.

DUPRÉ: Ich möchte noch eine kleine Bemerkung dazu machen. In *De mente* stellt Cusanus diese Problematik ausdrücklich dar und zwar, indem er den Philosophen fragen läßt: Wie ist das jetzt, wenn wir sterben? Gehen wir dann in der platonischen Weltseele auf, oder geht unser Geist in dem einen alles umfassenden aristotelischen Geist auf? Cusanus möchte weder das eine noch das andere als Antwort haben. Vielleicht können Sie diesen Gedanken noch mitberücksichtigen.

KREMER: Cusanus wendet sich gegen die Auslegung des Aristoteles, daß es nur eine einzige Vernunft gäbe, die in allen Menschen tätig sei. Diese Auslegung von *De anima* III 5 läßt sich nicht halten. Denn dort heißt es ganz klar, daß das zweifache Prinzip, das tätige und leidende, *in* und damit in jeder Seele ist. Ich denke, damit ist der averroistischen Interpretation der Boden entzogen. Aber er hat sie vorgetragen, und sie hat Geschichte gemacht. Gleichzeitig wendet Cusanus sich gegen die Auflösung unserer Seelen in die Weltseele beim Tod. Und zwar mit folgendem Grund: Nach Cusanus muß ein Verhältnis bestehen zwischen dem Leib und seiner Seele. Und da jeder Leib von jedem anderen Leib unterschieden ist, besteht in jedem Leib eine jeweils singuläre Proportion zu seinem Geist. Wie daher diese singuläre Proportion eines Leibes zu seinem Geist nicht vervielfältigt werden kann, so kann auch nicht der eine Geist vervielfältigt werden, so daß *ein* Geist in allen sei. Es muß also so viele Geiste geben, wie es auch verschiedene Leiber gibt. Aus demselben Grund lehnt Cusanus auch die Auflösung der Seelen in eine Weltseele ab.

PASSOW: Ich erinnere mich, irgendwo bei Cusanus gelesen zu haben, daß er von der Humanseele und der Weltseele spricht. Das habe ich so verstanden, daß eben die Humanseele die Weltseele plus Geist, etwas naiv gesagt, darstellt. Und daß sich beim Tod dann Weltseele und Geist trennen.

KREMER: Die Konzeption, die wir bei Platon und den Neuplatonikern haben, daß, wie es für den menschlichen Leib eine diesen menschlichen Leib belebende Seele gebe, so auch der Kosmos durch eine einzige Weltseele belebt werde, hat Cusanus abgelehnt. Aber trotzdem spricht er in einem gewissen Sinne wie die Platoniker von der Weltseele als einem Prinzip, das die Weltordnung durchdringt.

Jedoch nicht mehr im Sinne einer eigenständigen Seele, die sich so zum Universum verhielte, wie sich bei uns die Individualseele zu unserem Leibe verhält.

BEIERWALTES: Ich möchte noch an die Frage anknüpfen, die Herr Blum gestellt hat. Es ist hier die Rede gewesen von Befreiung, von Trennung, von Auflösung – ein Gedanke, der aus der Tradition stammt und den Cusanus favorisiert hat. Mir scheint das Modell Einheit und Andersheit oder: Durchdringung der Einheit in der Andersheit, die Aufhebung der Andersheit in die Einheit, für das Leben das plausibelste zu sein, obwohl die Schrift *De coniecturis* früher ist als *De mente*. Denn die Differenz, gerade in *De mente*, zwischen Löffelform und Spiegelform bleibt ja. Die Frage ist aber dennoch, was oder wer bleibt, wenn der Tod Rückzug oder Entzug der Einheit aus dem Materiellen bzw. aus dem Leib bedeutet? Wohin zieht denn diese Einheit sich zurück? Ist das sozusagen die Umkehrung der ersten Bewegung, nämlich der *explicatio*, zu einer *reductio* in die Einheit? Nur eine *reductio* der Einheit in sich selbst? Ich glaube, man muß sagen, daß dieser Gedanke von Cusanus nicht zu Ende gedacht worden ist. Nicht aus Unfähigkeit, sondern weil die Frage einfach nicht zu lösen ist.

KREMER: Die Seele ist, wie Santinello selber in diesem Referat betont hat, mit dem Leib lebenslang gewissermaßen zusammengewachsen. Daher stellt sich die Frage: Wird sie selbst denn jetzt nicht auch vom Tod beeinträchtigt? Der Tod müßte irgendwie doch auch die Seele betreffen! Nicht nur, indem sie jetzt ein mehr oder weniger geliebtes oder unliebsames Prinzip endlich los wird, sondern indem sie etwas vermißt, mit dem sie zusammengewachsen war. In welcher Wirkung auf die Seele zeigt sich das? Das Referat hat diese Problematik nicht behandelt.

von BREDOW: Ich möchte nur eine ganz kurze Bemerkung machen. Ich habe den Eindruck, daß Herr Santinello absichtlich nicht den späten Cusanus mit hereingezogen hat. Wenn ich nur überlege, was etwa im *Globuspiel* zu diesen Fragen gesagt wird, dann ist das meiner Auffassung nach ein wesentlicher Fortschritt in der Problematik. Sie wird niemals ganz gelöst. Aber es wird mehr gesagt als in *De mente*. Auch wesentlich mehr als in *De coniecturis*.

DUPRÉ: In *De mente*, wo Cusanus über die Namen nachdenkt, geht es ihm vor allen Dingen darum, daß es für uns Menschen ein Wissen gibt, das nicht im Sinne einer aristotelischen Abstraktionslehre begriffen werden kann. Und dieses Wissen, ein uns anerschaffenes Urteil (*iudicium concreatum*), ist, wie mir scheint, für ihn ein Hinweis darauf,

daß wir Menschen schon hier in diesem Leben einer Wirklichkeit zugewandt sind, die von der Zeit nicht wirklich berührt werden kann, auch wenn sie die Kraft ist, die in allen möglichen Konstellationen durch die Zeit hin wirksam wird.