

Die Verwandlung der *Necessitas Complexionis* von
Thierry von Chartres zu Nikolaus von Kues.
Ein Versuch zur Systematisierung der *modi essendi*-Lehre *

Von Cecilia Rusconi, Buenos Aires

In den Kommentaren des Theodoricus Carnotensis zu *De Trinitate* von Boethius findet sich eine Lehre über vier *modi essendi*. Deren Terminologie ist im Wesentlichen auch bei Nicolaus Cusanus zu finden. Die Cusanus-Werke, in denen die vier *modi* wörtlich vorkommen, sind: *De docta ignorantia* II (1440), *De coniecturis* (1442), *De mente* (1450) und *De ludo globi* (1463).¹ Ebenfalls findet sich die Lehre im anonymen Traktat *Fundamentum naturae quod videtur physicos ignorasse*, den Maarten Hoenen 1995 als »Vorlage« von *De docta ignorantia* vermutete.² In diesem Traktat finden sich die Kapitel VIII bis X von *De docta ignorantia* II mit geringen Varianten wieder.

Abgesehen von der problematischen Beziehung zwischen beiden Texten, die ich in diesem Beitrag nicht behandeln werde, finden wir in beiden eine kritische Rezension der Lehre, die zwei ihrer Termini besonders betrifft, nämlich: die *necessitas complexionis* und die *possibilitas absoluta*. Die *necessitas complexionis* ist der Terminus, der vor allem bei Cusanus eine große Wandlung vollzieht.

Mit diesem Beitrag möchte ich etwas Licht in das begriffliche Dunkel der *necessitas complexionis* bringen, wobei mir die Verwandlung des Begriffs als roter Faden dient. Hierzu werde ich diesen roten Faden zuerst (I) in den Kommentaren des Theodoricus zu *De Trinitate* aufzeigen. Zweitens (II) werde ich versuchen, die Rolle desselben Begriffes im Kon-

* Da dieser Beitrag bereits 2013 verfasst und eingereicht worden ist, konnte Literatur, die später erschienen ist, nicht berücksichtigt werden.

1 Vgl. meinen Aufsatz: Commentator Boethii »De Trinitate« [...] ingenio clarissimus. Die Kommentare des Thierry von Chartres zu *De Trinitate* des Boethius als Quelle des Cusanus, in: MFCG 33 (2012) 247–290.

2 Vgl. MAARTEN J. F. M. HOENEN, *Ista prius inaudita*. Eine neuentdeckte Vorlage der *Docta ignorantia* und ihre Bedeutung für die frühe Philosophie des Nikolaus von Kues, in: *Rivista di Storia della Filosofia medievale* »Medioevo« XXI (1995) 375–476.

text der Lehre, die von Cusanus in *De docta ignorantia* II dargestellt und kritisiert wird, herauszuarbeiten. Zuletzt (III) werde ich dessen Wiedereingliederung in *De coniecturis* II, *De mente* und *De ludo globi* – mit besonderer Berücksichtigung von dessen Funktion in *De mente* – entsprechend auslegen.

I Die *necessitas complexionis* bei Theodoricus Carnotensis

Gleichwertigkeiten zwischen den Schemata *A* (*Librum hunc*) und *B* (*Lectiones* und *Glosa*)

Im ersten Buch des *Commentum* legt Theodoricus ein Lehrstück über die *Trinitas perpetuorum* vor, wobei er schreibt, dass »von dieser Dreieinigkeit ausgehend eine gewisse Dreieinigkeit der Ewigen hinabsteigt. Denn insofern die Einheit Einheit ist, erschafft sie (1) die Materie. Die Formen erschafft sie aber, insofern sie die Gleichheit der Einheit ist. Daraus, dass sie Liebe oder Verbindung ist, erschafft sie (3) den Geist.«³

Offensichtlich schöpft dieses hylemorphistische Schema die Struktur der Realität, die Theodoricus behandeln will, nicht aus. So stellt das IV. Buch ein neues Schema vor (das ich im Folgenden *A* nennen werde), nach dem die Wirklichkeit in fünf Seinsweisen begriffen werden soll. Theodoricus sagt: »Ich meine, dass die Gesamtheit der Dinge auf fünffache Weise betrachtet wird. Denn sie ist (*A. 1*) die Gesamtheit der Dinge in Gott, sie ist (*A. 2*) im erschaffenen Geiste, sie ist (*A. 3*) in der Zahl, sie ist (*A. 4*) in der Materie, und sie ist die Gesamtheit der Dinge (*A. 5*) in der Wirklichkeit.«⁴

3 *Librum hunc* II: »Ab hac igitur sancta et summa Trinitate descendit quedam perpetuorum trinitas. Unitas enim secundum hoc quod unitas est materiam creat. Formas uero rerum secundum hoc quod est unitatis equalitas. Ex eo quod amor est et conexio creat spiritum.« Für diesen gesamten Beitrag gilt: Die Zitate aus den Werken des Thierry von Chartres stammen aus: NIKOLAUS M. HÄRING (Hg.), *Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres and his School* (Studies and texts. Pontifical Institute of Mediaeval Studies 20), Toronto 1971.

4 *Librum hunc* IV 7: »Estimo quod quinque modis rerum consideratur universitas. Est enim rerum universitas in deo, est in spiritu creato, est in numeris, est in materia, est etiam rerum universitas in actu.«

Im folgenden Abschnitt ersetzt Theodoricus das dritte Glied, d. h. *numerus*, durch *natura*.⁵ So wird das Schema *A* zu *A*₁: »So scheint, dass (*A*_{1.1}) Gott, *deus*, alles ist, ebenso (*A*_{1.2}) der erschaffene Geist, *spiritus creatus*; alles ist auch (*A*_{1.3}) die Natur, *natura*, ebenso (*A*_{1.4}) die Materie. Gleichfalls bezweifelt keiner, dass (*A*_{1.5}) die wirklichen Dinge, *actualia*, alles sind.«⁶

Diese Äquivalenz zwischen *numerus* und *natura* wird im zweiten Buch der *Lectiones* und der *Glosa* unter die neue Formulierung *necessitas complexionis* subsumiert. Dort nimmt Theodoricus die *modi essendi*-Lehre wieder auf.

In den beiden Kommentaren versucht er darüber hinaus, diese ontologischen Modalitäten mit den spekulativen Wissenschaften: Theologie, Mathematik und Physik in Verbindung zu bringen. Seine Hauptabsicht ist, zu zeigen, dass aus der theologischen Perspektive, im Gegensatz zu derjenigen der Mathematik und der Physik, die Trinität keine Vielheit impliziert.

In diesem Kontext finden wir ein neues Schema für den ontologischen Bereich (das ich im Folgenden *B* nennen werde), das nur aus vier Gliedern besteht. Die folgende Passage der *Lectiones* fasst dieses Schema zusammen: »Und tatsächlich ist diese Gesamtheit (*B.1*) in der absoluten Notwendigkeit, *necessitas absoluta*, [...] was Gott ist. Sie ist ebenfalls (*B.2*) in der Notwendigkeit der Verknüpfung – *necessitas complexionis* – in einer gewissen Ordnung und Progression, jedoch unveränderlicherweise. Sie ist (*B.3*) in der absoluten Möglichkeit, *possibilitas absoluta*, [...] ohne jede Wirklichkeit. Sie ist auch (*B.4*) in der bestimmten Möglichkeit, *possibilitas determinata*: der Möglichkeit nach und aktuell.«⁷

Man kann diese Passage in einem gewissen Sinn als Parallele des bereits zitierten Textes aus dem IV. Buch des *Librum hunc* betrachten, da sie eine einzige Wirklichkeit behauptet, die sich in unterschiedlichen Modalitäten zeigt – fünf gemäß *A* oder vier gemäß *B*.

5 *Librum hunc* IV 7: »Ita videlicet quod Deus est omnia, spiritus creatus omnia, natura quoque omnia, materia iterum omnia, actualia quoque nemo dubitat esse omnia.«

6 *Librum hunc* IV 7: »Ita videlicet quod Deus est omnia, spiritus creatus omnia, natura quoque omnia, materia iterum omnia, actualia quoque nemo dubitat esse omnia.«

7 *Lectiones* II 9: »Et ea quidem uniuersitas est in necessitate absoluta in simplicitate et unione quadam omnium rerum que deus est. Est etiam in necessitate complexionis in quodam ordine et progressionem: inmutabiliter tamen. Est in possibilitate absoluta: in possibilitate tamen sine actu omni. Est etiam in determinata possibilitate: possibiliter et actu.« Vgl. e. g. *Glosa* II 12: »Res autem uniuersa talis est quod quatuor modis est.«

Die erste Seinsweise: (B.1) die *necessitas absoluta*, wird mit Gott identifiziert.⁸

Das zweite Glied von A – (A.2) *spiritus creatus* – kommt im neuen Schema nicht vor. Die zwei letzten Glieder des ersten Schemas – (A.4) die Materie und (A.5) die actualia – erscheinen in B unter den Formeln: (B.3) *possibilitas absoluta* und (B.4) *possibilitas determinata*. Schwieriger ist es, den dritten modus von A, der als *numerus* oder *natura* charakterisiert wurde, in B zu lokalisieren. Es wäre voreilig, ihn mit der verbleibenden Formel – (B.2) *necessitas complexionis* – zu identifizieren, solange wir deren Bedeutung nicht kennen.

Nun wird im *Librum hunc A.3* nicht genügend erklärt. Hingegen wird (B.2) die *necessitas complexionis* in den späteren Kommentaren relativ ausführlich behandelt.

In den *Lectiones* wird (B.1) die absolute Notwendigkeit als *complicatio omnium rerum* in der einfachen Einheit beschrieben, während (B.2) die Notwendigkeit der Verknüpfung als deren *explicatio* dargestellt wird. Thierry fügt an, die Alten hätten die Notwendigkeit der Verknüpfung »Schicksal« – *fatum* – genannt. Außerdem identifiziert er die göttliche Vorsehung mit der absoluten Notwendigkeit und bezeichnet das Schicksal als deren *explicatio*.⁹

Ferner meint er, dass die Formen, die in der absoluten Notwendigkeit eine einzige Form darstellen, in der Notwendigkeit der Verknüpfung einerseits viele sind, aber andererseits sich in ihrer Wahrheit, d. h. ohne Materie befinden und deshalb ohne Veränderlichkeit.¹⁰

Diese doppelte Charakterisierung macht die *necessitas complexionis* zum Gegenstand mathematischer Untersuchung.¹¹ Weil sie eben wie die absolute Notwendigkeit unveränderlich, aber gleichzeitig wie die determinierte Möglichkeit vielfältig ist, muss sie als Zwischenbereich zwischen dem Absoluten und dem Besonderen verstanden werden – ein Bereich, der von der Tradition den *mathematicalia* zugeschrieben wird.

8 Vgl. e. g. *Glosa* II 12: »Est namque in quandam simplicitatem complicata que est ipse deus.«

9 *Lectiones* II 6: »Que explicatio ab antiquis fatum dicitur. Fatum enim est explicatio diuine prouidentie. Diuina uero prouidentia est ipse deus. Et deus est ipsa diuina prouidentia que preedit fatum. Fatum uero est explicatio diuine prouidentie.« Vgl. BOETHIUS, *Consolat. Phil.* IV 6.

10 *Lectiones* II 66: »sunt in veritate sua [...] FORMIS dixit pluraliter [...]«

11 Vgl. e. g. *Lectiones* II 23.

Diese Identifizierung der *necessitas complexionis* mit den mathematischen Wesenheiten bietet uns einen Grund dar, um (A.3) *numerus* mit (B.2) der *necessitas complexionis* gleichzusetzen.

Doch präsentiert *A numerus* und *natura* als äquivalente Formeln. Wir müssen also noch im Werk des Theodoricus nach einem Element suchen, das die Begriffe *necessitas complexionis* und *natura* verbindet. In diesem Fall bietet die *Glosa* diese Möglichkeit an. Dort ist das gleiche Schema (B) wie in den *Lectiones* zu finden.¹²

Die Beschreibung ist aber ausführlicher. So berichtet Theodoricus über den Forschungsstand eines jeden der Modi, der im Fall des zweiten Elementes (B.2) besonders detailliert beschrieben wird, wobei die Charakterisierung der *necessitas complexionis* als »Schicksal« wieder auftaucht. So zählt er bei der Einführung des Begriffes der *necessitas complexionis* zehn Formeln auf, die gleichbedeutend seien.

Deshalb [so schreibt er] wird diese Gesamtheit, welche (B.1) die *necessitas absoluta* in sich in einer gewissen Einfachheit eingefaltet hat, in den Wahrheiten der Formen und der Bilder, die wir Ideen nennen, ausgefaltet. Und er ordnet sie mit Hilfe einer gewissen Ordnung in der Reihe der Ursachen, die auf diese Weise notwendigerweise existiert (...). Diese determinierte Notwendigkeit (B.2) wird Notwendigkeit der Verknüpfung genannt, weil wir, wenn wir auf ein Glied der Serie stoßen, nicht die Verbindung mit den anderen Ursachen vermeiden können. Diese nennen die einen (i) »natürliches Gesetz«, *lex naturalis*, (ii) andere »Natur«, *natura*, (iii) andere »Weltseele«, *anima mundi*, (iv) wieder andere »natürliche Gerechtigkeit«, *iustitia naturalis*, andere (v) »Ymarmenê«, andere (vi) Schicksal, *fatum*, andere (vii) »Parzen«, *parche*, andere schließlich (viii) »Intelligenz Gottes«, *intelligentia dei*.

Diesen acht Benennungen fügt Thierry selbst noch zwei andere hinzu: »Deshalb wird diese Notwendigkeit (ix) »bestimmte Notwendigkeit«, *necessitas determinata*, oder (x) »Notwendigkeit der Ordnung«, *necessitas ordinis*, genannt.«¹³

Wir finden nun unter den Synonymen der *necessitas complexionis* den Begriff *natura* (A.3) wieder. Wie wir schon gesehen haben, betrifft die

12 *Glosa* II 12: »Res autem uniuersa talis est quod quatuor modis est.«

13 *Glosa* II 21: »Hec uero determinata dicitur necessitas uel necessitas complexionis eo quod cum aliquam eius materiam incurrimus causarum reliquarum seriatam conexiōnem uitare non possumus. Quam alii legem naturalem, alii naturam, alii mundi animam, alii iusticiam naturalem, alii ymarmenem nuncupauerunt. At uero alii eam dixere fatum, alii parchas, alii intelligentiam dei. Quod si nullam eius causam attigerimus ei causarum conexiōni minime subiacemus. Et ideo determinata uel ordinis dicitur necessitas hec.«

necessitas complexionis das Thema der Mathematik. Außerdem sehen wir nun, dass *natura* als äquivalente Formel bezeichnet wird. Daraus dürfen wir vermuten, dass (B.2) *necessitas complexionis* und (A.3) *numerus – natura* bei Thierry austauschbar sind.

Über diese Identifizierung hinaus scheint dieses Formellabyrinth zu ordnen eine Aufgabe zu sein, deren Ergebnisse ich noch nicht anbieten kann. Im Folgenden möchte ich mich vielmehr auf die vi. Formel der Aufzählung konzentrieren, d. h. auf den Begriff *fatum*, der – wie wir sahen – auch in den *Lectiones* als für den Begriff *necessitas complexionis* besonders signifikant gekennzeichnet wird.

Im Anschluss an diesen Text, in dem wir die zehn Formeln finden, erläutert Thierry den Modus der bestimmten Möglichkeit.¹⁴

So wie die *necessitas complexionis* wird auch sie durch die absolute Notwendigkeit charakterisiert. Dieses Erläuterungsmittel ermöglicht ihm, aus der vierteiligen Lehre der *modi essendi* ein dreieiniges Schema einzuführen, wo nur die *modi* der Aktualität ins Spiel gebracht werden. Thierry meint, sich auf die *Consolatio Philosophiae* des Boethius zu stützen, wenn er schreibt:

Dass aber dieselbe Gesamtheit der Dinge von diesen drei Modi verstanden wird – *his tribus modis* –, behauptet Boethius im Buch der *Consolatio*, indem er sagt, dass sie bezüglich der Vorsehung notwendig ist, und so sind sie (B.1) die absolute Notwendigkeit. In Beziehung aber zu uns sind sie mögliche und notwendigkeitsfreie Dinge und so sind sie (B.4) bestimmte Möglichkeit.¹⁵

Obwohl im Text von drei gesprochen wird (B.1, B.2 und B.4), werden nur zwei Modi erklärt, nämlich: (B.1) die absolute Notwendigkeit und (B.4) die bestimmte Möglichkeit. Der Modus der *necessitas complexionis* wird nicht ausdrücklich erwähnt. Wahrscheinlich nimmt Theodoricus ihn als selbstverständlich an, da der betreffende Text der *Consolatio* eben vom Schicksal handelt – die vi. Formel, die er selbst der *necessitas complexionis* angleicht.

14 CALCIDIUS, Timaios 11, in: PLATO LATINUS, Vol. 4: Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus, ed. Jan H. Waszink (Corpus Platonicum medii aevi), London/Leiden 1962, Calcidius, 176, 204: »quem noyn Graeci uocant.«

15 Glosa II 23: »Quod autem eadem rerum uniuersitas his tribus modis sit atque comprehendatur testatur Bo(eti)us in *Libro de consolatione* dicens eadem ad diuinam prouidentiam relata necessaria esse – atque sic sunt necessitas absoluta – relata uero ad nos possibilia esse et libera a necessitate. Atque sic sunt possibilitas determinata. Hanc igitur uniuersitatem in his diuersis modis considerat (el subrayado es mío).« Vgl. *Lectiones* II 6: »Quod Boethius in Libro de consolatione testatur.«

Sicher bildet Theodoricus seine Auslegung des Schicksals nicht nur aus den Texten des Boethius. Seine Kenntnisse mancher Passagen des *Timaios* und hauptsächlich der Kommentar des Chalcidius zu dieser Schrift haben dazu beigetragen. Es ist trotzdem interessant, die Passage der *Consolatio* zu untersuchen, insofern Theodoricus auf sie explizit hinweist.

Der boethianische Text lautet: »Betrachtet man diesen geordneten Plan im Hinblick auf die Einheit der göttlichen Intelligenz, so wird er (1) Vorsehung genannt; betrachtet man ihn im Bezug auf die Ereignisse, die er hervorruft und regelt, so haben ihn die Alten (2) *fatum* genannt [...].«¹⁶

Genau genommen erwähnt Boethius nicht drei Modi, wie Theodoricus behauptet, sondern eher eine einzige Instanz, die auf zweifache Weise verstanden wird, nämlich: bezüglich der göttlichen Intelligenz als (B.1) Vorsehung oder bezüglich der Ereignisse, die sie hervorruft und reguliert als (B.2) *fatum*. So kann die geordnete Reihe, die den göttlichen Plan darstellt, entweder bezüglich ihrer Transzendenz in der göttlichen Intelligenz oder bezüglich ihrer Immanenz in den veränderlichen Dingen erwogen werden.

Das Schicksal scheint im Boethiuszitat keine Zwischeninstanz darzustellen. Vielmehr meint es den göttlichen Plan, insofern er seinen Wirkungen innewohnt.

So kann man sagen: Insofern B.2 für Theodoricus eine Zwischeninstanz darstellt, entspricht es dem boethianischen *fatum*, das Thierry der *necessitas complexionis* angleicht, nicht.

Interessanterweise nähert sich die zitierte Passage des Boethius der Umstellung, welche die *necessitas complexionis* durch die kritische Auslegung in *De docta ignorantia* II des Nikolaus Cusanus erfährt.

16 BOETHIUS, *Consolatio Philosophiae* IV 6: »Qui modus cum in ipsa divinae intelligentiae puritate conspicitur, providentia nominatur; cum vero ad ea quae movet atque disponit refertur, fatum a veteribus appellatum est [...]. Nam providentia est ipsa illa divina ratio in summo omnium principe constituta quae cuncta disponit; fatum vero inhaerens rebus mobilibus dispositio per quam providentia suis quaeque nectit ordinibus [...] ut haec temporalis ordinis explicatio in divinae mentis adunata prospectum providentia sit [...].«

II Die Widerlegung der *necessitas complexionis* in *De docta ignorantia* II

Das VII. Kapitel von *De docta ignorantia* II hat als Titel: »Die Dreifaltigkeit des Alls«. ¹⁷ Um diese von der absoluten zu unterscheiden, bezieht sich Cusanus auf das Universum als eine eingeschränkte Dreieinigkeit. Diese eingeschränkte Dreieinigkeit wird auf diese Weise strukturiert: nämlich als (1) das Einschränkbare, (2) das Einschränkende und (3) die Verbindung beider. ¹⁸ Es wird dasjenige Einschränkbares genannt – *contrahibile* –, was fähig ist, eingeschränkt zu werden. Cusanus erklärt, dass diese Fähigkeit von der ewigen zeugenden Einheit abstammt. ¹⁹ Seinerseits liegt das Eigentümliche (2) des Einschränkenden – *contrahens* – darin, das Einschränkbare zu bestimmen. ²⁰ Deswegen stammt das Einschränkende von der absoluten Gleichheit der Einheit. ²¹ Ihrerseits stammt die Verbindung – die das Eingeschränkte oder Bestimmte darstellt – von dem Heiligen Geist, der die Verbindung zwischen Vater und Sohn ist. ²² Wenn das Einschränkbare als (1) Materie und das Einschränkende als (2) Form verstanden wird, muss man jedes Einzelding als ein aus Materie und Form Zusammengesetztes verstehen, und in diesem Sinne als (3) Verbindung der beiden.

Bisher haben wir ein der *Trinitas perpetuorum* des *Librum hunc* relativ ähnliches Schema. Zieht man aber, so Cusanus, diese drei Modi und den Modus der absoluten Einheit, von dem im ersten Buch die Rede war, in Betracht, so hat man vier *modi essendi*. Dadurch begegnen wir bei Cu-

¹⁷ *De docta ign.* II: h I, p. 81f.: »De trinitate universi«.

¹⁸ *De docta ign.* II: h I, p. 82, lin. 15f.: »Non potest enim contractio esse sine contrahibili, contrahente et nexu [...].«

¹⁹ *De docta ign.* II: h I, n. 82, lin. 21f.: »Quomodo enim quid esset, si non potuisset esse? Possibilitas igitur ab aeterna unitate descendit.«

²⁰ *De docta ign.* II: h I, p. 83, lin. 1–3: »Unde cum contrahens sit adaequans possibilitatem ad contracte istud vel aliud essendum [...].«

²¹ *De docta ign.* II: h I, p. 82, lin. 23–p. 83, lin. 6: »Ipsum autem contrahens, cum terminet possibilitatem contrahibilis, ab aequalitate unitatis descendit [...]. Unde, cum contrahens sit adaequans possibilitatem ad contracte istud vel aliud essendum, recte ab aequalitate essendi, quae est verbum in divinis, descendere dicitur. Et quoniam ipsum verbum, quod est ratio et idea atque rerum necessitas, possibilitatem per ipsum tale contrahens necessitat et constringit.«

²² *De docta ign.* II: h I, p. 83, lin. 17–19: »Hunc autem nexum a Spiritu sancto, qui est nexus infinitus, descendere manifestum est.«

sanus unserem Schema *B* wieder. Denn der erste Modus ist (*B.1*) die *necessitas absoluta*. Der zweite ist (*B.2*) die *necessitas complexionis*.²³ Der dritte entspricht (*B.4*) der *possibilitas determinata*. Der letzte betrifft (*B.3*) die *possibilitas absoluta*.

Wie es Thierry in der *Glosa* gemacht hat, so bietet auch Cusanus in diesem neuen Kontext den Stand der Forschung über (*B.2*) die *necessitas complexionis* an. Dabei bringt er sechs Formulierungen zusammen, die als äquivalent verstanden werden sollen. Wir finden eine erste Version im Kapitel VII, während die zweite im Kapitel IX zu finden ist. Im Kapitel VII berichtet Cuanus, manche hätten das Einschränkungende als (i) Form – *forma* – oder (ii) Weltseele – *anima mundi* – bezeichnet [...]. Andere hätten das als (iii) Schicksal – *fatum* – verstanden, das substantiell existiert. Letztlich haben andere, die Cusanus als die *Platonici* identifiziert, es als (iv) *necessitas complexionis* bezeichnet.²⁴

Im Kapitel IX kommt der Forschungsstand mit einigen Änderungen wieder vor. Statt *forma*, wie im Kapitel VII zu lesen ist, findet man nun (v) *mens* und (vi) *intelligentia*.

Gleich danach diskutiert Cusanus die Stellung der sogenannten *Platonici* über die *necessitas complexionis*. Den *Platonici* nach sind die Formen nur wahr, indem sie in der Notwendigkeit der Verknüpfung *in se* sind.²⁵ Die Weltseele ist gleichzeitig *explicatio* der absoluten Notwendigkeit und *complicatio* der bestimmten Möglichkeit. In der Absicht diese Syntese aus *explicatio* und *complicatio* auszudrücken, hätten die *Platoniker* die *necessitas complexionis* als *numerus se ipsum movens* bezeichnet, soweit sie aus demselben und dem Anderen – d. h. aus Einheit und Andersheit – bestehe.²⁶

23 Vgl. *De docta ign.* II: h I, p. 83.

24 *De docta ign.* II: h I, n. 129: »hinc ipsum contrahens quidam formam aut animam mundi et possibilitatem materiam vocaverunt; alii fatum in substantia, alii, ut *Platonici*, necessitatem complexionis, quoniam a necessitate absoluta descendit, ut sit quasi quaedam contracta necessitas et forma contracta, in qua sint omnes formae in veritate.«

25 *De docta ign.* II: h I, n. 142: »[...] concedentes formam, ut in materia est, per hanc operationem mentis mediante motu esse imaginem verae intelligibilis formae, et ita non veram, sed verisimilem.«

26 *De docta ign.* II: h I, n. 145: »ideo ipsam propter discretionem et ordinem 'numerus se moventem' dixerunt ac esse ex eodem et diverso affirmarunt«. Zum Ausdruck *numerus se moventem* vgl. ARISTOTELES, *De anima*, 404 b30.

Viele Christen seien auch der Meinung der Platonici gewesen. Diese Übereinkunft erfolgte im Rahmen des Universalienproblems. Dieses habe die Platoniker dazu geführt, Zwischeninstanzen einzusetzen, die nicht wahrnehmbar, aber gleichzeitig vielfältig wären, so dass sie für Ursachen des Wahrnehmbaren gehalten werden konnten.

Auf Grund dieser Kritik entfaltet Cusanus seine eigene Position. Einerseits meint er, es müsse eine ontologische Priorität der Wesenheiten im göttlichen Geiste geben. Andererseits könne diese Priorität sich nicht in eine Vielfältigkeit entfalten, so wie die Platoniker die Weltseele verstanden hätten, da in der Einheit alles eins sei. Die Notwendigkeit der Verknüpfung befindet sich also im All nur zusammen mit der Möglichkeit, durch die sie verschränkt wird. Immer wenn man versucht, die Form von der Kontraktion zu lösen, erhält man eine Vereinigung in der absoluten Form, da das Absolute nicht mehr als Eines sein kann.²⁷

Zusammengefasst lehnt Cusanus die *necessitas complexionis* als vermittelnde Instanz ab. Die Gestalten der Dinge sind nur verschieden, wenn sie mit der Möglichkeit in Verbindung sind.

So erlangt die *necessitas complexionis* durch die Kritik des Cusanus die Bedeutung wieder, welche das Schicksal – *fatum* – in der zitierten Passage der *Consolatio* hatte. Sie wird nicht als Vermittlerin verstanden, sondern als eine Wirklichkeit, die entweder in der einfachen Einheit als transzendent oder in der Vielheit der Geschöpfe als immanent zu verstehen ist.²⁸

Die Kritik des Cusanus führt denn zu einer Umstrukturierung des Schemas der *modi essendi*, die den zweiten Seinsmodus in den ersten und den vierten auflöst, so dass *B.2* entweder mit *B.1* oder mit *B.4* zusammenfallen muss. So wandelt sich das vierteilige Schema *B* in das dreieinige Schema *C*, das aus drei Gliedern besteht: (*C.1*) *necessitas absoluta*, (*C.2*) *possibilitas determinata* und (*C.3*) *possibilitas absoluta*.

Allerdings bleibt in der Sicht des Cusanus etwas von der *necessitas complexionis* bestehen. Tatsächlich erscheint *B.2* in *De coniecturis* II wieder. Jedoch bekommt sie dort einen ganz neuen anthropologischen Charakter, der sich später in *De mente* noch verstärken wird.

27 So lautet die Formulierung, die Cusanus wahrscheinlich von Chalcidius aufnimmt: *fatum in substantia. De docta ign. II: h I, n. 149: »Quod tamen necessarium est scimus ex docta ignorantia, quae diversitatem in Deo ostendit identitatem.«*

28 *Commentarius in Platonis Timaeum* pars 2 c. 158, p. 191 l. 18: »Nunc, quoniam quid rerum sit providentia quid ue fatum in substantia positum [...].«

III Das Wiederaufleben der *necessitas complexionis*

Wie *De docta ignorantia* II handelt auch *De coniecturis* II von der Teilhabe der Einheit. Die Neuigkeit des Werkes besteht darin, dass diese Teilhabe aus einer epistemologischen Perspektive – d. h. im Kontext des Verhältnisses *veritas – coniectura* – behandelt wird. Tatsächlich definiert Cusanus die Mutmaßung wie »eine bejahende Feststellung, die in der Andersheit am Wesen der Wahrheit teilhat.«²⁹

Im ersten Buch wird die Teilhabe nach vier Einheiten schematisiert, die als geistige Einheiten geschildert werden.³⁰ Cusanus bedient sich der Symbolik der Zahlenreihe $1/10/10^2/10^3$, um die vier onto-gnoseologischen Einheiten darzustellen: (1) eine einfache Einheit, die mit Gott identifiziert wird; (2) eine zehnwertige Einheit, die mit der Intelligenz symbolisiert wird; (3) eine hundertwertige Einheit, welche mit der Seele gleichzusetzen ist, und (4) eine tausendwertige Einheit, die den Körper darstellt.³¹

In der Absicht, die Unterschiede der Seinsweise zu behandeln, nimmt Cusanus im Kapitel 9 des zweiten Buches – *De differentiis modorum essendi* – dieses Schema wieder auf.

So wie es in *De docta ignorantia* II gemacht wurde, beschäftigt er sich dabei mit dem Bereich der *contractio*, wobei nur drei Glieder berücksichtigt werden – *B.2*, *B.3* und *B.4*. Da diese Behandlung der Wirklichkeit unter Berücksichtigung der Wahrheit stattfindet, finden wir drei Mutmaßungssorten, welche den drei letzten Einheiten des ersten Buches entsprechen: (1) die vernünftige (wahre) Mutmaßung, (2) die verstandesartige (wahrähnliche) Mutmaßung und (3) die sinnliche (undeutliche) Mutmaßung.³²

Der Prozess der Teilhabe der *unitas coniecturalis* am *coniecturabile* besteht dennoch aus vier Gliedern, die diesmal als *elementa* bezeichnet werden.³³ So haben wir ein neues Schema *B₁*. Das besteht aus (*B_{1.1}*)

29 *De coni.* I, 11: h III, n. 57, lin. 10f.: »Coniectura igitur est positiva assertio, in alteritate veritatem, uti est, participans.«

30 *De coni.* I, 4: h III, n. 14, lin. 17: »Has mentales unitates vocalibus signis figurat.«

31 *De coni.* I, 4: h III, n. 13, lin. 2–5: »Ita quidem in initio numeri simplicissimam intuetur unitatem, post haec denariam, quae radix est aliarum, deinde centenariam, denariae quadratam, ultimo millenariam cubicam.«

32 *De coni.* II, 9: h III, n. 117, lin. 5f.: »Nam, ut aliae sunt confusae sensibiles coniecturae, aliae verisimiles rationales, aliae vere intellectuales [...].«

33 *De coni.* II, 9: h III, n. 117, lin. 9f.: »Habet enim ipsa coniecturalis unitas in coniecturabile pergens elementa sua quattuor [...].«

necessitas seu unitas absoluta, ($B_{1,2}$) *secunda necessitas* oder *necessitas consequentiae*, ($B_{1,4}$) *modus actualis* und ($B_{1,3}$) *modus essendi in possibilitate*.³⁴

$B_{1,1}$ ist das einzige Glied von B_1 , das namentlich mit B zusammenfällt. Seinerseits ist $B_{1,2}$ noch einmal schwierig zu erkennen. Dennoch kann man denken, dass der Begriff *necessitas consequentiae* es ermöglicht, im Kontext der vier Einheiten von *De coniecturis* eine logische Verbindung zwischen *necessitas absoluta* und *necessitas secunda* festzusetzen, welche im ersten Buch von der Zahlenreihe gegeben wird.

So stellt *De coniecturis* die *modi essendi* aus einer epistemologischen Perspektive dar. Im Rahmen dieser neuen Perspektive steht die aus dem ontologischen Bereich hinausgeworfene *necessitas complexionis* wieder auf.

Die Verbindung, welche die *modi essendi* in *De coniecturis* zur Erkenntnis aufweisen, ermöglicht in *De mente* ihre Einsetzung in der Formulierung des B -Schemas, wobei sie als Erkenntnisweisen verstanden werden sollen.³⁵

Im Kapitel VII von *De mente* stellt Cusanus nochmals die Stellungnahmen der Platoniker und Aristoteliker einander gegenüber. Sowohl die einen als auch die anderen meinten, dass der Geist eine lebendige Zahl sei, die Unterscheidungen bildet. Die Platoniker aber fänden, dass er

»[...] dabei im Sinne einer Zusammenfassung und im Sinne einer Auseinandertrennung vorgeht und zwar entweder an Hand der ($B.1$) Einfachheit und absoluten Notwendigkeit – *modum simplicitatis ac necessitatis absolutae* – oder der ($B.3$) absoluten Möglichkeit – *possibilitatis absolutae* – oder ($B.2$) der Notwendigkeit der Verknüpfung [...] – *necessitatis complexionis vel determinatae* –, oder endlich der ($B.4$) determinierten Möglichkeit – *possibilitatis determinatae*.«³⁶

34 *De coni.* II, 9: h III, n. 117, lin. 11–21.

35 Ich habe eine erste Fassung dieses Themas in: Die Auffassung der Mathematik bei Cusanus und das daraus entstehende Gewissheitsproblem, in: *Texte und Studien zur europäischen Geistesgeschichte*; Reihe B; Bd. 4, Münster 2012, 157–168, publiziert.

36 *De mente*, 7: h V, n. 97, lin. 8–16: »Credo omnes, qui de mente locuti sunt, talia vel alia dixisse potuisse, moti ex his, quae in vi mentis experiebantur. De omni enim harmonia iudicium in mente reperiebant mentemque ex se notiones fabricare et sic se movere, quasi vivus numerus discretivus per se ad faciendum discretiones procederet, et iterum in hoc collective ac distributive procedere aut secundum modum simplicitatis ac necessitatis absolutae vel possibilitatis absolutae vel necessitatis complexionis vel determinatae vel possibilitatis determinatae aut ob aptitudinem perennis motus.« Ich benutze in diesem Fall die Übersetzung von MARTIN HONECKER, *Der Laie über den Geist*, Hamburg, 1949, 39. Vgl. meinen Aufsatz: Die Auffassung der Mathematik bei Cusanus und das daraus entstehende Gewissheitsproblem, in: *Texte und Studien zur europäischen*

Auf diese Weise begegnen wir in *De mente* dem Schema *B* wieder.

Durch den Prozess der Einigung und Einteilung gleicht sich der Geist dem Erkannten an. Diese Angleichung führt zu drei Erkenntnisebenen. Jede hängt mit einem oder mehreren der vier *modi* zusammen. Die erste (1) entspricht der Erkenntnis, die der Geist als Seele erlangt, das heißt, der empirischen Erkenntnis, die durch das vermittelt wird, was Nikolaus den Geist der Arterien nennt.³⁷ Die Ebene der empirischen Erkenntnis bringt Cusanus mit den zwei *modi* der Möglichkeit zusammen: der (*B.4*) *possibilitas determinata* und der (*B.3*) *possibilitas absoluta*. Die zweite und die dritte Ebene entsprechen der Erkenntnis des in sich bestehenden Geistes, das heißt »des Geistes an sich [...]«. Diese Erkenntnisebenen sind: (2) die Erkenntnis, die der Geist erlangt, indem er auf seine Unwandelbarkeit blickt, die (*B.2*) Notwendigkeit der Verknüpfung genannt wird, und (3) die einsichtige Erkenntnis, die der Geist erlangt, wenn er auf seine Einfachheit blickt.³⁸ Die letzte entspricht der (*B.1*) absoluten Notwendigkeit.

Wie Theodoricus verbindet auch Cusanus die *modi* mit den spekulativen Wissenschaften. In diesem Zusammenhang wird der Erkenntnisbereich der *necessitas complexionis* mit der Mathematik verbunden. Indem der Geist

Geistesgeschichte; Reihe B; Bd. 4, Münster 2012, 157–168. Es ist so zu verstehen, dass Cusanus sich auf die verschiedenen Thesen – *talia vel alia dixisse* – der *Platonici et Peripatetici* bezieht. So kann *aut* die Konjunktion einer exklusiven Disjunktion sein – d. h. entweder oder –, die sich auf das Verb *reperiebant* bezieht. Das heißt: *omnes, qui de mente locuti sunt* (sowohl *Platonici* wie *Peripatetici*) [...] *reperiebant* [...] *mentem* [...] *collective ac distributive procedere*. Vgl. Meinen Aufsatz: Commentator Boethii ›De Trinitate‹ [...] ingenio clarissimus. Die Kommentare des Thierry von Chartres zu *De Trinitate* des Boethius als Quelle des Cusanus (wie Anm. 1).

37 *De mente*, 8: h V, n. 112, lin. 5–7: »Dicunt physici, quod anima est inmixta spiritui tenuissimo per arterias diffuso, ita quod spiritus ille vehiculum sit animae, illius vero spiritus vehiculum sanguis.« Diese Schicht umfasst die Wahrnehmung – *sensus* –, die Vorstellungskraft – *imaginatio* – und den Verstand – *ratio*.

38 *De mente*, 7: h V, n. 105, lin. 8–12: »Unde respiciendo ad suam simplicitatem, ut scilicet est non solum abstracta a materia, sed ut est materiae incommunicabilis seu modo formae inunibilis, tunc hac simplicitate utitur ut instrumento, ut non solum abstracte extra materiam, sed in simplicitate materiae incommunicabili se omnibus assimilet.« RENATE STEIGER, Der Laie über den Geist (Schriften des Nikolaus von Kues in deutscher Übersetzung 21; Philosophische Bibliothek 432), Hamburg 1995, 63 übersetzt: »Daher schaut der Geist auf seine Einfachheit, wie sie nämlich nicht allein von der Materia abgetrennt ist [...]«. Ich halte es für unwahrscheinlich, dass der Nebensatz sich auf »simplicitatem« und nicht eher auf »mens« bezieht.

auf seine Unwandelbarkeit blickt, hebt er die wahrnehmbare Erkenntnis auf, damit er das, was nicht wahrnehmbar ist, erkennen kann, das heißt die reinen Formen. Dieser Bereich ist das, was Cusanus »Notwendigkeit der Verknüpfung« nennt: »So sagen wir, dass die Wahrheit der Dinge im Geist in der Notwendigkeit der Verknüpfung ist, nämlich in der Weise, wie es die Wahrheit des Dinges erfordert [...].«³⁹

So versteht man, dass in der Notwendigkeit der Verknüpfung der Geist die Wesenheit derselben Dinge erkennt, die er durch die Wahrnehmung *coniecturaliter* erkennt. Dieses scheint aber nicht so zu sein, wenn man in Betracht zieht, dass laut Cusanus die *mathematicalia* außerhalb des Geistes nicht bestehen, also: »[...] daß wir aus der Kraft des Geistes die mathematischen Figuren hervorbringen.«⁴⁰ Darüber hinaus behauptet Cusanus, dass es keine Erkenntnis der Wesenheiten geben kann. Deshalb darf man ihn nicht so auslegen, als ob er sagte, dass der Geist in sich die Urbilder der wirklichen Dinge enthält. Was soll man denn in diesem Kontext unter Wahrheit der Dinge verstehen? Mit anderen Worten, wie soll man nun den Bereich der *necessitas complexionis* interpretieren?

Das, was Cusanus unter wahrer Erkenntnis versteht, lässt sich besser begreifen, wenn man seine Analyse des Begriffes des Dreiecks in demselben Werk betrachtet.

Das Dreieck ist für ihn ein rein mentaler Begriff. Wenn der Geist diesen Begriff ausdrücken will, definiert er ihn. Diese Definition stellt die Idee des Dreiecks mit voller Genauigkeit dar. Das bedeutet, dass es aus einer erkenntnistheoretischen Perspektive zwischen dem Dreieck und seiner Definition eine Gleichheitsbeziehung gibt. Mit anderen Worten – die für Cusanus eigentlich unzeitgemäß sind – ist der Satz »Das Dreieck ist eine Figur von drei Ecken« ein analytischer Satz, d. h. ein Satz, in dem das Prädikat schon im Subjektbegriff enthalten ist. Wenn in der Mathematik der Geist es nur mit sich selbst zu tun hat, ist er selbst gleichzeitig die Definition und das Definierte, d. h. sowohl das Subjekt als auch das Prädikat der Definition. Deshalb ist die Idee des Dreiecks das genaue Urbild jedes Dreiecks, weil jedes Dreieck, das in der Vorstellungskraft gebildet wird, genau eine von drei Ecken gebildete Figur ist.

39 *De mente*, 7: h V, n. 103, lin. 1 rf.: »Sic dicimus veritatem rerum in mente esse in necessitate complexionis, scilicet modo, quo exigit veritas rei [...].«

40 *De mente* 3: h V, n. 70, lin. 2f.: »Tu nosti, orator, quomodo nos exserimus ex vi mentis mathematicales figuras.«

Ich glaube, dass Cusanus diesen analytischen Charakter der mathematischen Begriffe meint, wenn er schreibt, dass das Wort *trigonus* das *praecisum vocabulum* der dreieckigen Figur darstellt. *Praecisum* besagt also das, was seine Definition weder übertrifft noch von ihr übertroffen wird. Anders gesagt ist *praecisum* das, dessen Benennung auch dessen Definition ist.

Weil allen mathematischen Begriffen diese Analytizität zugeschrieben werden kann, behauptet Nikolaus: »Wenn ›Dreieck‹ der genaue Name der dreiwinkligen Figur ist, dann kenne ich auch die genauen Namen aller Vielecke. Dann weiß ich nämlich, dass der Name der vierwinkligen Figur ›Viereck‹ sein muss, der fünfwinkligen ›Fünfeck‹ und so fort.«⁴¹

Hinsichtlich der ausserhalb des Geistes existierenden Wesenheiten ist es offensichtlich, dass der Geist nicht nur von sich selbst, sondern eben von etwas anderem handeln muss. In diesem Fall kann er keinen analytischen Satz bilden. Der Satz: »Der Mensch ist ein denkendes Wesen« muss also als synthetischer Satz betrachtet werden.

So wie in der Mathematik der menschliche Geist unter seinen eigenen Begriffen Beziehungen feststellt und deswegen eine genaue Erkenntnis seiner Begriffe hat, so hat der unendliche Geist auch eine genaue Erkenntnis seiner Schöpfungen. Wenn man auch diese Erkenntnis in der Form eines Satzes systematisieren will, sollte man sagen, dass für den unendlichen Geist der Satz: »Der Mensch ist ein denkendes Wesen« doch ein analytischer Satz ist. Cusanus fährt fort: »Gleicherweise sage ich: Wüßte ich den genauen Namen eines einzigen Werkes Gottes, so wüßte ich recht wohl alle Namen aller Werke Gottes, und was immer man wissen kann. Und weil das Wort Gottes die Genauigkeit jedes nennbaren Namens ist, steht fest, dass man allein im Wort alles und jedes einzelne wissen kann.«⁴²

41 *De mente* 3: h V, n. 70, lin. 7–9: »Si ›trigonus‹ est praecisum vocabulum figurae triangularis, tunc scio praecisa vocabula omnium polygonarum. Scio enim tunc, quod figurae quadrangularis vocabulum esse debet ›tetragonus‹ et quinquantulus ›pentagonus‹ et ita deinceps.«

42 *De mente* 3: h V, n. 70, lin. 10–17: »Et ex notitia nominis unius cognosco figuram nominatam et omnes nominabiles polygonias. Pariformiter aio, quod, si scirem praecisum nomen unius operis dei, omnia nomina omnium dei operum et quidquid sciri posset non ignorarem. Et cum verbum dei sit praecisio omnis nominis nominabilis, solum in verbo omnia et quodlibet sciri posse constat.«

Die genaue Erfassung der Wesenheit – und damit die wahre Erkenntnis – findet also auf zwei Ebenen statt, nämlich einerseits in der unendlichen Erkenntnis bezüglich der realen Dinge und andererseits in der endlichen Erkenntnis bezüglich der mentalen.

Zusammenfassend kann man sagen: die gewisse Erkenntnis wird verdoppelt. Tatsächlich gibt es: (*a*) die gewisse Erkenntnis der realen Dinge, die nur Gott zugeschrieben werden kann, und (*b*) die gewisse Erkenntnis der mentalen Dinge, die dem Menschen zu eigen ist.⁴³ Allerdings ist der endliche Geist Abbild Gottes. So muss es zwischen *a* und *b* ein Urbild-Abbild-Verhältnis geben. Dadurch wird die Linie, welche die *mathematicalia* mit den realen Dingen verbindet, auseinandergebrochen: das Wiedererscheinen der *necessitas complexionis* in *De mente* findet also in *De mente* nicht als Zwischeninstanz, sondern als *imago dei* statt.⁴⁴

Die Lehre der *modi essendi* erscheint in *De ludo globi* zum letzten Mal bei Cusanus. Diesmal präsentiert Cusanus ein dreiteiliges Schema der *modi essendi*, dessen Mittelglied doppelt ist. Die anschaulichste Passage lautet wie folgt:

»So sehe ich das Gezeichnete (1) vor dem Zeichen, (2) im Zeichen und (3) nach dem Zeichen. Vor dem Zeichen sehe ich das Gezeichnete, wie es vom Zeichen bezeichnet ist. Im Zeichen als Wahrheit im Bilde. Und nach dem Zeichen als das Gezeichnete, wie es vom Zeichen bezeichnet ist. Das erste Gezeichnete ist unendliche Wirklichkeit. Das letzte Gezeichnete ist unendliche Möglichkeit. Das mittlere Gezeichnete ist zweifach, entweder wie das erste im Zeichen ist oder wie das Zeichen im letzten ist. Das erste [...] nennt man (*B.1*) die absolute Notwendigkeit selbst[...]. Das letzte Gezeichnete [...] wird auch (*B.3*) absolute und unbestimmte Möglichkeit genannt. Zwischen diesen äußersten Seinsweisen sind zwei: Die eine zieht die Notwendigkeit zusammen in ein Verknüpftes und heißt (*B.2*) Notwendigkeit der Verknüpfung, wie z. B. die Notwendigkeit Mensch zu sein. Denn diese Notwendigkeit, die zum Mensch-sein zusammengezogen ist, verknüpft die (Bedingungen), die notwendig sind für diese Seinsweise, die Menschheit genannt wird[...]. Die andere Seinsweise erhebt die Möglichkeit zum Wirklichen

43 Man muss aber in Betracht ziehen, dass *a* natürlich *b* enthalten muss, da *a* unendlich ist und Nikolaus das Unendliche als absolut versteht. In diesem Sinne gehört die gewisse Erkenntnis des endlichen Geistes auch zur gewissen Erkenntnis des unendlichen Geistes. Das bedeutet aber nicht, dass die Inhalte von *b* – des endlichen Geistes – verdoppelt werden. Diese gehören zu *a* nur, indem sie ursprünglich zu *b* gehören. Deswegen schreibt Cusanus in *De mente* 6: h V, n. 96, lin. 21–24: »Daraus entnimmst du, dass zwischen dem göttlichen Geist und den Dingen nicht vermittelnd die Zahl steht als etwas, das wirkliches Sein hätte, sondern die Zahlen der Dinge sind die Dinge selbst.« *De mente* 6: h V, n. 96, lin. 15f.: »Ex quo habes inter mentem divinam et res non mediare numerum, qui habeat actuale esse [...]«

44 Vgl. die Unterscheidung zwischen *imago* und *explicatio* in *De mente* 4: h V, n. 74.

durch die Bestimmung und heißt (B.4) bestimmte Möglichkeit, so wie es dieser Gulden ist oder dieser Mensch.«⁴⁵

Statt als Erkenntnismodi behandelt zu werden, wie es in *De mente* der Fall ist, werden die Modi in *De ludo globi* als Objekt der Erkenntnis thematisiert. In diesem Kontext erklärt Cusanus, dass der Geist nur die bestimmten Modi, d. h. (B.2) die *necessitas complexionis* und (B.4) die *possibilitas determinata* direkt erkennen kann. Die Notwendigkeit der Verknüpfung wird durch den Intellekt erkannt, während die bestimmte Möglichkeit durch den Verstand zu erkennen ist. Im Gegenteil werden B.1 und B.3 – d. h. die absoluten Modi – nur negativ erkannt, da sowohl das Übermaß des einen wie auch die Kleinheit des anderen über die intellektuelle Fähigkeit hinausgehen.⁴⁶

Nun befindet sich die erste Passage des Werkes, wo der Begriff *necessitas complexionis* zu lesen ist, im Rahmen des Vergleiches zwischen Makrokosmos – dem Universum – und Mikrokosmos – dem Menschen. Cusanus schreibt: »Wir können nicht leugnen, dass der Mensch Mikrokosmos genannt wird, das bedeutet kleine Welt, die eine Seele hat. So wird auch gesagt, dass die große Welt eine Seele hat, einige nennen sie Natur, andere Weltgeist, der alles inwendig ernährt, eint, verbindet, hegt und bewegt [...]. Diese Seele wird auch von vielen Notwendigkeit der

45 *De ludo* II: h IX, n. 118, lin. 5–21: »Sic video signatum ante signum, in signo et post signum. Ante signum ut veritas, quae est ante suam figuram. In signo ut veritas in imagine. Et post signum ut signatum a signo est signatum. Primum signatum est infinita actualitas. Ultimum signatum est infinita possibilitas. Medium signatum est duplex, aut ut primum est in signo aut ut signum est in ultimo. Primum signatum, quod infinitam dixi actualitatem, dicitur ipsa absoluta necessitas [...]. Ultimum signatum, scilicet, infinita possibilitas, dicitur et absoluta et indeterminata possibilitas. Inter illos essendi extremos modos sunt duo: unus est contrahens necessitatem in complexum et vocatur necessitas complexionis, ut necessitas essendi hominem. Illa enim essendi necessitas ad hominem contracta complicat ea, quae ad istum essendi modum sunt necessaria, quae humanitas dicitur [...]. Alius elevans possibilitatem in actum per determinationem et vocatur possibilitas determinata, ut est iste florenus aut iste homo.«

46 *De ludo* II: h IX, n. 119, lin. 8–18: »Omnia quae sunt, intelligibilia sunt, sicut omnia colorata sunt visibilia. Excedunt aliqua visibilia visum, ut excellens lux. Et aliqua adeo minuta sunt quod non immutant visum; et illa directe non videntur. Videntur enim excellentia lucis solaris negative, quia id quod videtur non est sol, cum tanta sit lucis eius excellentia quod videri nequeat. Sic id quod videtur non est indivisibilis punctus, cum ille sit minor quam quod videri potest. Eo modo intellectus videt negative infinitam actualitatem seu deum et infinitam possibilitatem seu materiam. Media affirmative videt in intelligibili et rationali virtute. Modo igitur essendi, ut sunt intelligibiles, intellectus intra se ut vivum speculum contemplatur.«

Verknüpfung genannt, von andern Schicksal in der Substanz, welches alle Dinge in Ordnung entfaltet.«⁴⁷

Soll man verstehen, dass trotz der Kritik von *De docta ignorantia* und der Begrenzung auf den erkenntnistheoretischen Bereich, die in *De mente* zu finden ist, die zitierten Passagen den Modi ihre ontologische Position wiedergeben? Ich wage nicht zu behaupten, dass Cusanus hier die Weltseele, die er in *De mente* als Zwischeninstanz abgelehnt hat, als parallele Instanz der menschlichen Seele vorstellt. Vielmehr berichtet er, dass *es gesagt wird*, dass sowohl der Mensch als auch die Welt eine Seele haben.

Jedenfalls muss man Folgendes in Betracht ziehen: Wenn die *necessitas complexionis* etwa ihre ontologische Funktion wiedererlangt hat, betrifft sie den Menschen nicht. Der Parallelismus zwischen der menschlichen und der Weltseele ermöglicht es, den Menschen vom Rest der Geschöpfe zu trennen, so dass der Mensch von der Weltseele unabhängig wird.

Diese Trennung wird mittels der Termini (iv) *fatum* und (v) *fortuna* durchgeführt. Cusanus meint, die Platonici sind Vergils Behauptung – *Fortuna omnipotens et ineluctabile fatum* –⁴⁸ gefolgt, wenn sie die Notwendigkeit der Verknüpfung *fortuna* genannt haben: »Diese sprechen von Geschick und Bestimmtheit aller Dinge in ihrem eigenen Sein; und sie nennen dieses Notwendigkeit der Verknüpfung, weil nichts dieser Bestimmtheit widerstehen kann.«⁴⁹

Jedoch – so Cusanus – kann die *fortuna* weder günstig noch ungünstig sein, sofern sie eben eine Bestimmtheit darstellt, die den Bereich der Ethik nicht betrifft.⁵⁰ Der Mensch wird also von der *fortuna* nicht bestimmt. In anderen Worten wird die menschliche Seele der Weltseele nicht subsumiert; eben weil der Mensch keine Natur ist.

47 *De ludo* I: h IX, n. 40, lin. 2–10: »Non possumus negare hominem dici microcosmum, hoc est parvum mundum, qui habet animam. Sic et magnum mundum animam habere, quam naturam quidam dicunt, alii spiritum universorum [...]. Dicitur etiam haec anima necessitas complexionis a plerisque, ab aliis fatum in substantia, omnia ordinate explicans.«

48 Vgl. *Aen.* VI 724; VIII 334; ABELARDO, Introd. I, PL 178, 1027BC.

49 *De ludo* I: h IX, n. 57, lin. 7–9: »Hi enim fortunam aiunt ordinem et dispositionem rerum omnium in suo proprio esse; et illam vocant necessitatem complexionis, quia nihil illi dispositioni resistere potest.«

50 *De ludo* I: h IX, n. 57, lin. 9–n. 58, lin. 2: »Nec adversa nec prospera dicitur dispositio seu fortuna illa nisi quantum ad nos et secundum explicationem rerum actu et opere [...]. Sed neque haec fortuna, quae anima mundi supra nominatur, in nostro regno disponit illa quae hominis sunt.«

Zusammenfassend wird, insofern der menschliche Geist von der Natur getrennt wird, in *De ludo globi* die Notwendigkeit der Verknüpfung als Zwischeninstanz zwischen Gott und dem Menschen wieder abgelehnt.

Schlussbemerkungen

Man müsste den Vergleich zwischen den Auslegungen der *necessitas complexionis* in *De docta ignorantia* II und in *De ludo globi* ausführlicher studieren, um den ontologischen Status, der sich im Kontext dieses zweiten Werkes findet, besser zu schätzen. Diese Auswertung geht über die Absicht dieses Beitrags hinaus.

Ich habe versucht, die historischen Wandlungen des Begriffes *necessitas complexionis* darzustellen. Wir haben gesehen, wie der Begriff im Bezug zu den anderen *modi* des Seins seine Rolle ändert. Im Laufe dieser Änderungen behält jedoch die *necessitas complexionis* ihre traditionelle Vermittlerrolle, die sie zum Gegenstand der Mathematik macht. Cusanus äußert sich in *De docta ignorantia* II gegen diese Vermittlerrolle. Die *necessitas complexionis* muss entweder als Transzendenz des Prinzips – *necessitas absoluta* – oder als dessen Immanenz – *possibilitas determinata* – angeglichen werden.

Die des ontologischen Bereiches verwiesene *necessitas complexionis* erscheint dennoch in *De coniecturis* und – vor allem – in *De mente* als erkenntnistheoretischer Begriff wieder, wobei sie als reine Erkenntnis der endlichen *mens*, was eine gewisse Erkenntnis mit sich bringt, verstanden wird.

Schließlich gewinnt die *necessitas complexionis* in *De ludo globi* ihren ontologischen Charakter als Bestimmtheit desjenigen, was nicht menschlich ist, wieder.

Lesen wir alle diese Werke des Cusanus gemeinsam, so erhalten wir eine relativ kohärente Darstellung der Notwendigkeit der Verknüpfung. Sie stellt dann die Notwendigkeit des Geschöpfes dar. Wie wir aber in *De mente* gesehen haben, hat Cusanus den Bereich des Geschöpfes in gewissem Maße verdoppelt. Die Kohärenz seiner Auslegung der *necessitas complexionis* besteht also darin, ihren Charakter konsequenterweise zu verdoppeln; es gibt einerseits das, was der unendliche Geist bestimmt:

die natürliche Bestimmung des Universums; andererseits aber auch das, was der endliche Geist bestimmt: die begriffliche Bestimmung dieses Universums, die der endliche Geist durchführt.

So kann man die Beschreibung der *necessitas complexionis* in *De ludo globi* in Zusammenhang mit der von *De mente* interpretieren, wenn man in Betracht zieht, dass der Geist nicht Ausfaltung – *explicatio* – der absoluten Einheit bzw. der absoluten Notwendigkeit ist, sondern deren Bild, d. h., dass er nicht nur Geschöpf, sondern auch Schöpfer ist.

Die Notwendigkeit der Mathematik, die nach Cusanus den Bereich der menschlichen Notwendigkeit der Verknüpfung darstellt, spielt denn bei ihm eine ganz neue und interessante Rolle: Sie gehört einerseits dem Menschen und insofern entspricht sie keiner Wirklichkeit. Indem sie aber ein Geschöpf zweiter Ordnung darstellt, entspricht die mathematische Notwendigkeit der äußerlichen Notwendigkeit des Universums.

Solche Subsumption der *necessitas complexionis* unter der endlichen *mens* ist dank einer innovativen Eigenschaft der Philosophie des Cusanus möglich, nämlich: die neue Auslegung der Mathematik als Erbe des endlichen Geistes.