

Zur Geschichte des Begriffes *coniectura* bei Nikolaus Cusanus

Der Einfluss von Platons *Staat* auf seine Bildung

Von Bogdana Paskaleva, Sofia

Einführung

Der ›Platonismus‹, eher der ›Neuplatonismus‹ des Cusanus gilt schon längst als ein *locus communis* in der sich mit der Renaissance in allen ihren Formen beschäftigenden Wissenschaft. ›Neuplatonismus‹ in einer modifizierten Form ist der genauere Begriff, da das gesamte Werk des Cusanus durchaus mit Hinweisen (direkten oder indirekten) auf Proklos¹ und Dionysios Areopagita² geprägt ist. Also kann mit einer großen Gewissheit festgestellt werden, dass der Kardinal seinen Zugang zu Platon selber meistens durch die Vermittlung spätantiker und mittelalterlicher Interpretationen gefunden hat. Dazu sollten auch Augustinus, die Naturphilosophie

-
- 1 RAYMOND KLIBANSKY, *The Continuity of Platonic Tradition during the Middle Ages. Outlines of a Corpus Platonium Medii Aevi*, London 1939; DERS., *Ein Proklos-Fund und seine Bedeutung*, Heidelberg 1929; HANS GERHARD SENGER, *Die Exzerpte und Randnoten des Nikolaus von Kues zu den lateinischen Übersetzungen der Proklus-Schriften 2.1. Theologia Platonis; Elementatio theologica*, in: *Cusanus-Texte*, III. Marginalien. 2. Proklus Latinus (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, 2. Abh., 1986), Heidelberg 1986; KARL BORMANN, *Die Exzerpte und Randnoten des Nikolaus von Kues zu den lateinischen Übersetzungen der Proklus-Schriften 2.2. Expositio in Parmenidem Platonis*, in: *Cusanus-Texte*, III. Marginalien. 2. Proklus Latinus (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, 3. Abh., 1986), Heidelberg 1986; CLAUDIA D'AMICO, *Die Produktivität der visio absoluta bei Cusanus: Die Vorgänger im mittelalterlichen Neuplatonismus*, in: ›videre et videri coincidunt‹: *Theorien des Sehens in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts*, hg. v. Wolfgang Christian Schneider/Harald Schwaetzer/Marc de Mey/Iñigo Bocken, Münster 2011, 97–110; DIES., *Nikolaus von Kues als Leser von Proklos*, in: *Nikolaus von Kues in der Geschichte der Platonismus*, hg. v. Harald Schwaetzer/Henrieke Stahl (Philosophie Interdisziplinär 19), Regensburg 2007, 33–61.
 - 2 LUDWIG BAUR, *Nikolaus Cusanus und Ps. Dionysius im Lichte der Zitate und Randbemerkungen des Cusanus*, in: *Cusanus-Texte*, III. Marginalien (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, 4. Abh.), Heidelberg 1941.

der Schule von Chartres,³ die Schriften von Albert dem Großen,⁴ der Einfluss von Heymericus de Campo gezählt werden. Es lässt sich also eine lange Reihe von Zwischengliedern bilden, die auf dem Weg von Platon zu Nikolaus von Kues stehen und diesen Weg überhaupt bahnen. Auf diese Weise wird eine Vorstellung von Cusanus erbaut als von einem »vermittelten« Platoniker, der keine »echte«, »lebendige« Begegnung mit Platon gehabt hat. Deswegen sind die Auseinandersetzungen mit den platonischen Implikationen bei Cusanus immer unter diesen Bedingungen gestellt worden. In seinen eigenen Schriften bekennt sich der Kardinal nie offen als ein Platoniker, also gehörte dieses Etikett nicht zu seinem Selbstverständnis.⁵

Jedoch befinden sich in der Bibliothek im St. Nikolaus-Hospital zu Kues, welche vor allem die vom Kardinal Nikolaus Cusanus besessenen Bücher bilden, zwei *codices* – der Cod. Cus. 177 und der Cod. Cus. 178 – die einige der eigentlichen platonischen Dialoge enthalten. Das Verzeichnis der Handschriften von Jacob Marx (1905 ausgefertigt) verbindet mit dem Namen Platons vier *codices*, von denen die unter den Nummern 185 und 186 in der Tat den Proklos-Kommentar zu *Parmenides* und die sogenannte *Theologia Platonica* desselben Autors enthalten.⁶ Dagegen sind die Nummern 177 und 178⁷ ausschließlich platonischen Dialogen gewidmet. Die Handschrift Nr. 177 ist ein aus mehreren kleineren Schriften bestehender Sammelband, den nur das gemeinsame Thema Platon hätte zusammenbringen können. Die hier dargestellten Dialoge sind die fol-

3 WERNER BEIERWALTES, *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, Frankfurt a.M. 1985, bes. 368–383; MARIA CECILIA RUSCONI, *Natürliche und künstliche Formen bei Thierry von Chartres und Nikolaus von Kues. Zwei verschiedene Auslegungen des Begriffes *necessitas complexionis**, in: *Ars imitatur naturam. Transformationen eines Paradigmas menschlicher Kreativität im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit*, hg. v. Arne Moritz, Münster 2010, 253–265.

4 Vor allem seine Dionysius-Kommentare, die Cusanus in ihrer Ganzheit besaß. Vgl. JORGE MARIO MACHETTA, *Die Präsenz Alberts des Großen im Denken des Nikolaus von Kues*, in: *Nikolaus von Kues in der Geschichte der Platonismus (Philosophie Interdisziplinär 19)*, hg. v. Harald Schwaetzer/Henriette Stahl, Regensburg 2007, 135–166; auch BAUR, *Nikolaus Cusanus und Ps. Dionysius (wie Anm. 2)*.

5 Vgl. die Forschung über das platonische Gedankengut in den Schriften von Cusanus: CHRISTOPH HORN, *Cusanus über Platon und dessen Pythagoreismus*, in: *Nikolaus von Kues in der Geschichte des Platonismus (Philosophie Interdisziplinär 19)*, hg. v. Harald Schwaetzer/Henriette Stahl, Regensburg 2007, 9–31.

6 JACOB MARX, *Verzeichnis der Handschriften-Sammlung des Hospitals zu Cues bei Bernkastel a. Mosel, Trier 1905, 172–173.*

7 Ebd., 164–167.

genden: *Phaidon*, *Die Apologie des Sokrates*, *Kriton*, *Axiochos* (der im 15. Jahrhundert noch als ein authentischer Dialog galt), eine zweite Übersetzung von *Phaidon*, *Menon* und *Phaidros*. Die die Dialoge umrahmenden Texte bestehen aus einführenden Auslegungen (die sogenannten *argumenta*), Briefen, persönlichen Widmungen und Mitteilungen, deren beteiligte Figuren vorwiegend zur italienischen Humanistenkultur aus der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts gehörten. Der *codex* lässt sich in vier Teile gliedern, die auf verschiedenen Arten Papier geschrieben sind und wahrscheinlich vier eigenständige Bücher gewesen sind, bevor sie zusammengebunden wurden. Die erste Version von *Phaidon*, die Übersetzungen von *Kriton*, *Die Apologie des Sokrates* und *Phaidros* gehören zum italienischen Humanisten Leonardo Bruni von Arezzo (1370 – 1443) und wurden von ihm selbst kommentiert. Die ersten drei bilden den ersten Teil des Buches, während *Phaidros* als ein vierter Teil am Ende des Bandes angehängt wurde. Der zweite Teil der Handschrift, der außer dem *Axiochos* noch zwei Aufsätze über den Tod in »platonistischem« Geist enthält, nämlich einen Ausschnitt aus den *Dialogen der Toten* des Lukian und Plutarchs *De principem ineruditum*, ist ein übersetzerisches Werk von Alamanno Rinuccino. Der dritte Teil besteht aus der zweiten Übersetzung von *Phaidon* und der von *Menon*. Der Übersetzer dieser zwei Dialoge wurde von Jacob Marx nicht identifiziert, aber nach späteren Forschungen stellte sich heraus, dass diese zwei Übersetzungen viel älter sind als alle anderen in demselben Band: Klibansky⁸ identifiziert den Übersetzer als Henricus Aristippus, der die frühesten mittelalterlichen lateinischen Versionen von *Phaidon* und *Menon* in den Jahren 1154 und 1156 verfasste.⁹

Es ist auch bekannt, dass Cusanus noch zwei Platon-Handschriften besaß, die aber im 18. Jahrhundert englischen Bibliophilen, den Gebrüdern Harley, vom damaligen Rektor des Hospitals zu Kues verkauft worden sind.¹⁰ Heute befindet sie sich in London.¹¹ Die erste – *Codex Harleianus* 2652 des

8 KLIBANSKY, *The Continuity of Platonic Tradition* (wie Anm. 1).

9 Die Beschreibung dieses Bandes verdanke ich Herrn Marco Brösch (Institut für Cusanus-Forschung, Trier; Bibliothek des St. Nikolaus-Hospitals, Bernkastel-Kues).

10 KLAUS REINHARDT, *Die Lullus-Handschriften in der Bibliothek des Nikolaus von Kues: Ein Forschungsbericht*, in: Ramon Llull und Nikolaus von Kues: Eine Begegnung im Zeichen der Toleranz. Akten des Internationalen Kongresses zu Ramon Llull und Nikolaus von Kues (Brixen und Bozen, 25.–27. November 2004) (Subsidia Lulliana 2), Turnhout 2005, 1–23, 4.

11 Vgl. PLATON, *Timaeus a Calcidio*, ed. Jand Hendrik Waszink (Corpus Platonicum Medii Aevi IV), London 1962.

British Museum – ist dadurch gekennzeichnet, dass sie (vermutlich erst später) falsch gebunden wurde, sodass die Reihenfolge der Blätter der Textordnung nicht entspricht. Jedoch enthält sie die ganze damals bekannte chalcidische Übersetzung des *Timaios* (bis 53^e) und darüber hinaus den Kommentar des Macrobius über das *Somnium Scipionis*. Im Jahre 1453, in Rom, bekam Cusanus auch die von Georgios von Trapezunt übersetzten *Gesetze* Platons in einem Bücheraustausch mit dem französischen Kardinal Jean Jouffroy. Dieser Band befindet sich heute auch in London, unter der Nummer Cod. Harl. 3261.¹²

Die Frage, inwiefern diese platonischen Texte einen Einfluss auf das cusanische Gedankengut ausgeübt haben, ist noch nicht zum bedeutsamen Problem der Wissenschaft geworden. Cusanus war aber ein aufmerksamer Leser – und das musste also auch für seine Platon-*codices* gelten. Deshalb liegt die Mutmaßung nahe, dass diese drei *codices* auch eine Rolle in seiner Philosophie gespielt haben. Das Folgende muss unbedingt betont werden: Mit dem Eigentum dieser drei, später vier, Bücher (die zu seiner Zeit wahrscheinlich noch nicht in drei Bänden gebunden waren, sondern mindestens sechs gewesen sind, sogar vermutlich zu verschiedenen Zeitpunkten erworben) besaß Cusanus schon das vollständige *Corpus Platonicum Medii Aevi*. Der Kardinal hat sich die Mühe gemacht, sich eigentlich das *ganze* zu seiner Zeit auf Latein zugängliche Werk Platons zu besorgen. Diese Tatsache muss auf ein besonderes Interesse an Platon hinweisen und erfordert auch die Aufmerksamkeit der Forscher für die direkte Beziehung des Cusanus zu Platon und nicht nur auf die Rolle der neuplatonischen Vermittler. Mit großer Wahrscheinlichkeit kann die Vermutung ausgesagt werden, dass Cusanus nicht nur »dem platonischen Geist getreu« blieb, sondern auch dem platonischen Buchstaben – in der Version, in der er diesen kannte, nämlich in den ihm zugänglichen lateinischen Übersetzungen. Es ist also wichtig auf die Frage näher einzugehen, wie der Kardinal mit den lateinischen Übersetzungen Platons, die er besaß, umgegangen ist. Hier versuchen wir zu zeigen, dass Cusanus diese Handschriften auch als wörtliche Quellen für seine eigenen Werke benutzte. In ihnen dürfte er Einzelheiten gefunden haben,

12 CONCETTA BIANCA, Le cardinal de Cuse en voyage avec ses livres, in: Les humanistes et leur bibliothèque. Actes du Colloque international, Bruxelles, 26–28 août 1999, ed. par Rudolf De Smet (Travaux de l'Institut Interuniversitaire pour l'Étude de la Renaissance et de l'Humanisme. Université Libre de Bruxelles 13), Leuven u. a. 2002, 25–36, 35.

die nicht nur das gesamte Panorama seiner philosophischen Ansichten verwandelten, sondern auch auf die konkrete, wörtliche und terminologische Ebene eine Wirkung ausübten. Hier wird unsere Aufmerksamkeit auf den cusanischen Begriff *coniectura* fokussiert. Die These lautet, dass Platons *Staat*, und zwar in seiner lateinischen Version im Cod. Cus. 178, eine erhebliche Bedeutung für diesen spezifisch cusanischen Begriff haben könnte. Schärfer ausgedrückt könnte man sagen – der *Staat* Platons in der Form von Cod. Cus. 178 spielte die Rolle, eine der Quellen für den ungewöhnlichen Begriff *coniectura* zu sein.

Der Begriff *coniectura* und die platonische Erkenntnistheorie bei Nikolaus Cusanus

Es ist schon bekannt und in der Wissenschaft viel besprochen, in welchem Maße die ganze cusanische Philosophie auf bestimmten erkenntnistheoretischen Ansätzen beruht.¹³ Die Frage, die zunächst gestellt wird, lautet: Inwiefern sind diese Ansätze platonischer oder neuplatonischer Natur, inwiefern sind sie durch die aristotelische (bzw. spätscholastische) Erkenntnistheorie beeinflusst? Nach der Meinung von Hans Gerhard Senger sind sie nur dem Wortlaut nach aristotelisch, aber in ihrer inhaltlichen Seite – eher platonisch. Im Großen und Ganzen sollte das letztendlich bedeuten, dass die Begriffe, mit denen die menschliche Vernunft (oder Geist – *mens humana*) operiert, nicht durch Abstraktionsprozeduren gewonnen sind, sondern durch die Entfaltung der in ihr in eingefalteter Form eingeborenen Ideen (*formae concreatae*). Damit ist die Vorstellung von der *mens humana* als *viva imago Dei*¹⁴ verbunden, die eine ganze, der realen Welt entsprechende, notionale Welt entfaltet.¹⁵

13 KLAUS KREMER, Erkennen bei Nikolaus von Kues. Apriorismus-Assimilation-Abstraktion, in: *Praegustatio naturalis sapientiae*. Gott suchen mit Nikolaus von Kues, Münster 2004, 3–49; HANS GERHARD SENGER, Die Sprache der Metaphysik, in: Nikolaus von Kues. Einführung in sein philosophisches Denken, hg. v. Klaus Jacobi, Freiburg/München 1979, 74–100; HELMUT MEINHARDT, Exaktheit und Mutmaßungscharakter der Erkenntnis, *ibid.*, 101–120; PIETRO SECCHI, Il concetto di *mens* in Niccolò Cusano, in: *Rinascimento* II, 49 (2009) 255–284.

14 Vgl. das Malergleichnis in *De mente* 12: h²V, n. 148, lin. 8; n. 149, lin. 1–22.

15 Es ist interessant hier die eigentümliche anthropologische Wende zu betrachten, die

Der allgemeine Eindruck, der aus dem cusanischen Werk herausströmt, ist insgesamt eher platonisch als aristotelisch – das beweist einmal die große Bedeutung der Schriften von Dionysius Areopagita und Proklos. Beide sollten als Autoren betrachtet werden, die schließlich den platonischen Dialog *Parmenides*¹⁶ und die Tradition seiner neuplatonischen Auslegung aufgreifen (jeder in seiner Weise). Die wissenschaftlichen Auseinandersetzungen mit dem komplizierten Bild der cusanischen Erkenntnistheorie setzen sich fort und scheinen keine endgültigen Antworten geben zu können. Dazu gehört auch das Problem der Einstellung des Cusanus gegenüber den zu seiner Zeit gängigen Diskussionen im Rahmen des Spätnominalismus¹⁷ und gegenüber der Debatte »Platon oder Aristote-

zwischen den Zeiten des Augustinus und des Cusanus stattgefunden hat. In seiner berühmten Predigt IX (od. *Tractatus de decem chordis*) macht Augustinus einen Vergleich bezüglich der Weise, in der sich die *imago Dei* im Menschen befindet und im Gottessohn Jesus Christus. Im Sohn ist das Bild Gottes wie das Bild des Kaisers in seinem Sohn; im Menschen ist es wie das Bild des Kaisers auf seiner Münze (d. h. als Abdruck und Abbild). Deshalb muss der Mensch für sich selbst die Position annehmen, dass er eine Münze Gottes ist: »tu nummus dei es« (AUGUSTINUS, *De decem chord.*, 9, 350–357; CCSL, XLI, 125–126). Dieses Gleichnis war im Mittelalter sehr beliebt und mehrmals wiederholt – z. B. bei Thomas von Aquin (THOMAS VON AQUIN, *S. th.*, I^o, q. 93, a. 1, ad 2) und Bonaventura (BONAVENTURA, *In Sent.*, I, dist. 31, p. II, a. 1, q. 1, Quaracchi, I, 540). Cusanus seinerseits kritisiert diese Konzeption implizit in seinem *Dialogus de ludo globi*, wo die Kreaturen wieder mal als göttliche Münzen geschildert sind, der Mensch dagegen aber ist schon keine Münze unter den anderen, kein *nummus Dei*, sondern *nummularius Dei* – er erhält eine höhere und ausgezeichnete Position in der Schöpfung als derjenige, der mit den Münzen operiert, sie zählt, sortiert, bewahrt usw., doch selber keine gewöhnliche Münze ist (»Est igitur intellectus ille nummus, qui et nummularius, sicut deus illa moneta, qua et monetarius«). Der menschliche Intellekt ist der »Bankier« Gottes (*De ludo*, II: h IX, n. 115; n. 119, lin. 19–20).

- 16 Über Cusanus und den *Parmenides*-Kommentar von Proklos: Vgl. vor allem BORMANN, Die Exzerpte (wie Anm. 1); KLIBANSKY, Ein Proklos-Fund (wie Anm. 1); auch SINGER, Die Exzerpte (wie Anm. 1).
- 17 Santinello argumentiert z. B. sehr überzeugend, dass Cusanus eine rein nominalistische Position vertrat (GIOVANNI SANTINELLO, *Il pensiero di Niccolò Cusano nella sua prospettiva estetica*, Padova 1958), Blumenberg glaubt, Cusanus sei für immer darüber unschlüssig geblieben (HANS BLUMENBERG, *Aspekte der Epochenschwelle: Cusaner und Nolaner*, Frankfurt a.M. 1976), während die »platonisch geprägten« Wissenschaftler wie Josef Koch, Klaus Kremer, Werner Beierwaltes auf einen eindeutigen »Platonismus« bei Cusanus beharren (BEIERWALTES, *Denken des Einen* [wie Anm. 3]; KREMER, *Erkennen bei Nikolaus von Kues* [wie Anm. 13]; JOSEF KOCH, *Die Ars coniecturalis des Nikolaus von Kues* [Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen. Geisteswissenschaften 16], Köln/Opladen 1956). Dies bleibt also immer noch eine ungeklärte Frage.

les«, welche von den byzantinischen Intellektuellen Ende der 1430er Jahre aufgenommen wurde.¹⁸ Es ist nicht ganz klar, ob Cusanus die reinen Formen der Platoniker völlig annimmt oder völlig verwirft – eher scheint er keine der beiden Positionen bedingungslos zu vertreten.

In Hinblick auf die begriffliche Ausrüstung der spezifisch cusanischen Erkenntnistheorie ist der Begriff *coniectura* ohne Zweifel von großer Bedeutung. Die *coniectura* besteht in dem einzigen Erkenntnisakt, der dem Menschen zugänglich ist – der Mutmaßung. Diese soll aber nicht nur als Akt des Begreifens einer bisher fremden, äußerlichen Entität angesehen werden, sondern als produktive Herstellung einer neuen notionalen Entität. Die menschliche *mens* begreift also in dem Maße, in dem sie eine notionale Kreatur in einer notionalen Welt gebiert. Am Anfange der Schrift *De coniecturis* wird dieser Vorgang folgenderweise beschrieben:

»Unde coniecturarum origo: Coniecturas a mente nostra, uti realis mundus a divina infinita ratione, prodire oportet. Dum enim humana mens, alta dei similitudo, fecunditatem creatricis naturae, ut potest, participat, ex se ipsa, ut imagine omnipotentis formae, in realium entium similitudine rationalia exserit. Coniecturalis itaque mundi humana mens forma existit uti realis divina.«¹⁹

Es ist schwierig, das cusanische Stufensystem der Erkenntnisvermögen eindeutig zu fixieren, da es sich in den verschiedenen Schriften verwandelt. Im Hinblick auf die Schrift *De coniecturis* kann die folgende Vorstellung aufgebaut werden: Die *ratio* (der Verstand) sollte als eine Erkenntnisfähigkeit angesehen werden, die nur für die diskursiven Denkvorgänge zuständig ist, zeitlich eingeschränkt und den Gesetzen der aristotelischen Logik untergeordnet ist. Über dem Verstand steht der *intellectus humanus*, der höhere Erkenntniskräfte besitzt (man spricht ihm intuitive und momenthafte Erkenntnis zu). Die höchste Einsicht wird aber überintellektuell erworben, im Akt des Überwindens des Intellekts. Unter der *ratio* steht die *imaginatio* (Einbildungskraft), die noch mit der Welt des

18 Zum Verhältnis des Cusanus zu diesen Diskussionen vgl. JOHN MONFASANI, Cardinal Bessarion's Greek and Latin Sources in the Plato-Aristotle Controversy of the 15th Century and Nicholas of Cusa's Relation to the Controversy, in: Knotenpunkt Byzanz. Wissensformen und kulturelle Wechselbeziehungen, hg. v. Andreas Speer, Philipp Steinkrüger (Miscellanea Mediaevalia 36), Berlin 2012, 469–480 und HANS GERHARD SENGEL, »in mari me a Graecia redeunte, credo superno dono«: Vom Wissensfrust zur gelehrten Unwissenheit. Wie platzte 1437/1438 der Knoten?, in: Knotenpunkt Byzanz, ebd. 481–495.

19 *De coni.* I, 1: h III, n. 5, lin. 2–8.

sinnlich Wahrnehmbaren verbunden ist, obwohl sie schon ohne Materie operiert. *Imaginatio* ist die Fähigkeit mit den Bildern oder Abbildern der Dinge zu handeln, öfters ist sie zusammen mit der *memoria* (Gedächtnis) betrachtet. Wie sich diese Erkenntnisstufen zum Begriff *mens* verhalten, ist nicht immer klar und eindeutig zu verstehen. Obwohl die Hierarchie der Erkenntnisfähigkeiten an vielen Stellen in allen cusanischen Werken erscheint, ist sie nie ein für alle Mal festgestellt. Die Position der *mens* bleibt normalerweise ungeklärt, manchmal wird sie sogar mit der *anima* als Ganzes identifiziert, manchmal mit dem *intellectus*, manchmal steht sie überhaupt außer der Hierarchie. Manchmal erscheint die Hierarchie in sehr vereinfachter Form, aus nur zwei Stufen bestehend usw. Im oben eingeführten Zitat z. B. sind die beiden Begriffe *mens* und *ratio* gleichgesetzt. Die *mens humana* stellt *entia rationalia* her, sie ist auch eine *similitudo* (Ähnlichkeit) der *divina ratio* (die *entia realia* produziert), also kann man behaupten, Cusanus verstehe hier unter *mens humana* eigentlich *humana ratio*. Nur zum Vergleich, wie unstabil diese Terminologie ist, können wir einen Abschnitt von *De docta ignorantia* einführen: »Non potest finitus intellectus rerum veritatem per similitudinem praecise attingere. [...] Intellectus igitur, qui non est veritas, numquam veritatem adeo praecise comprehendit etc.«²⁰ Also ist hier der *intellectus humanus* ins Spiel gebracht als die eigentliche Einsichtsfähigkeit des Menschen. Später aber, im Kapitel 4, lesen wir: »[...] omnia enim, quaecumque sensu, ratione aut intellectu apprehenduntur, intra se et ad invicem taliter differunt, quod nulla est aequalitas praecisa inter illa.«²¹ Hier ist schon eine ganze Reihe erwähnt – *sensus*, *ratio*, *intellectus* – zwischen denen es freilich Differenzen geben sollte, aber welche die Merkmale sind, die *ratio* von *intellectus* unterscheiden, bleibt unklar. In *De beryllo* findet man auch die *imaginatio*, die zwischen *sensus* und *intellectus* steht: »Sed conceptum non possumus de quiditate ipsius anguli maximi pariter et minimi facere, cum nec sensus nec imaginatio nec intellectus sentire, imaginari, concipere vel intelligere possint aliquid taliter simili illi etc.«²² Hier ist keine *ratio* zu finden, obwohl die Namen drei sind und die ihnen entsprechenden Infinitive – vier (ergo bleibt ein Infinitiv frei für eine

²⁰ *De docta ign.* I, 3: h I, p. 10, lin. 1–5.

²¹ *De docta ign.* I, 4: h I, p. 11, lin. 8–10.

²² *De beryl.*: h ²IX/1, n. 15, lin. 9–12.

eventuelle *ratio*, verstanden als das Vermögen, Konzepte zu bilden – *conicipere*).

Was für ein Gebilde ist die Konjektur dann? Woher ist sie gekommen, Funktion welcher Erkenntnisfähigkeit ist sie? Für das Wort *coniectura* und die aus ihm abgeleiteten Formen sind insgesamt 206 Belege im cusanischen Werk zu finden.²³ Weiterhin ist das einer der Termini, die nicht von Anfang an das cusanische Werk durchdringen. Sein frühestes Auftauchen findet sich im ersten Kapitel des zweiten Buches von *De docta ignorantia*, betitelt »Correlaria praeambularia ad inferendum unum infinitum universum«. Zunächst wiederholt Cusanus die Überlegungen, dass keine Genauigkeit in der menschlichen Erkenntnis möglich ist, und bestätigt, es gelte für alle Wissenschaften und Künste (*scientiae, artes*). Wie diese menschlichen Geschöpfe zu verstehen sind, beschreibt er folgenderweise:

»Omnia igitur ex oppositis sunt in gradus diversitate, habendo de uno plus, de alio minus, sortiendo naturam unius oppositorum per victoriam unius supra aliud. Ex quo rerum notitia rationabiliter investigatur, ut sciamus, quomodo compositio in uno est in quadam simplicitate et in alio simplicitas in compositione, et corruptibilitas in incorruptibilitate in uno, contrarium in alio, – ita de reliquis prout extendemus in libro Coniecturarum, ubi de hoc latius agetur. Sufficiant ista pauca pro mirabili potestate doctae ignorantiae ostendenda.«²⁴

Diese Erwähnung des *liber Coniecturarum* sollte bedeuten, dass Cusanus beim Anfang des Schreibens des zweiten Buches von *De docta ignorantia* schon das Schreiben von *De coniecturis* begonnen hatte oder mindestens die Idee konzipiert hatte, so ein Buch zu schreiben. Sicherlich ist aber diese Anmerkung nicht der letzte Gebrauch des Wortes *coniectura* im Rahmen von *De docta ignorantia*. Der Titel der künftigen Schrift *De coniecturis* beginnt immer wieder im zweiten und dritten Buch aufzutreten,²⁵ mit dem Versprechen, dass bestimmte Probleme, die aus den in *De docta ignorantia* ausgedrückten Thesen vermutlich entstehen könnten, ausführlicher in der anderen Schrift, nämlich *De coniecturis*, erörtert werden sollten.

23 Dieses Ergebnis wird mit Hilfe des Cusanus-Portals festgestellt (<http://www.cusanus-portal.de/>).

24 *De docta ign.* II, 1: h I, p. 95, lin. 4–12.

25 *De docta ign.* II, 4: h I, p. 123, lin. 7; p. 126, lin. 2; II, 8: h I, p. 140, lin. 10; p. 150, lin. 30; II, 11: h I, p. 159, lin. 5 (hier ist die Konjektur nicht als Titel eines Buches eingeführt, sondern als Charakteristik der menschlichen komparativen Erkenntnis benutzt); p. 160, lin. 2–3 (abgeleitete Formen *coniecturalis* und *coiecturando*); III, 1: h I, p. 187, lin. 7; p. 188, lin. 18 (in den beiden letzten: Titel *De coniecturis*).

In den Predigten ist der erste Gebrauch des Wortes *coniectura* im *Sermo XXIII* (*Domine, in lumine vultus tui*)²⁶ zu finden. Nach den Untersuchungen von Josef Koch, Rudolf Haubst und Ernst Hoffmann wurde festgestellt, dass die Predigten XXII–XXIV nicht früher als im Jahre 1439 entstanden sind, sogar eher Ende 1440 – Anfang 1441 (vor dem 5. Januar 1441).²⁷ Frühere Belege für den Gebrauch des Begriffs *coniectura* zeigen die cusanischen Werke nicht. Daraus könnte geschlossen werden, dass dieses Wort zu einem genau bestimmten Zeitpunkt zum Bestandteil des cusanischen Wortschatzes geworden war und dass dieser Zeitpunkt in den Jahren 1438–1440 zu lokalisieren ist, nämlich nach der Vollendung des ersten Buches von *De docta ignorantia*. Also hat Cusanus vor der Vollendung des Buchs I von *De docta ignorantia* weder den Begriff *coniectura* verwendet, noch die Absicht gehabt, ein abgetrenntes Buch darüber anzufertigen.²⁸

Eigentlich kann die Fragestellung auch im Lichte der folgenden Überlegung angesehen werden: Die beiden frühen großen Bücher von Cusanus – *De docta ignorantia* und *De coniecturis* – stehen im Verhältnis eines Diptychons zueinander. Das erste Buch von *De docta ignorantia* baute die Perspektive auf zur Rückführung der ontologischen und logischen Vielfältigkeit der Welt zu einem Einem. Da aber diese Rückführung keine Auskunft über die Bedingungen für das Bestehen der offenkundigen Vielfältigkeit in der Welt gab, sah es demnächst notwendig so aus, um der Vollständigkeit willen, dass auch eine Auslegung der Vielfalt hinzugefügt werden sollte. Deshalb wirkte *De docta ignorantia* als erster Teil eines virtuellen Diptychons, welcher über die Einheit spricht – auf dreifache Weise: über die absolute, über die eingeschränkte und über eine die bei-

26 *Sermo XXIII*: h XVI, n. 2, lin. 6, wo das *coniecturale lumen* als niedrigste Stufe in einen Aufstieg über das *rationale lumen* zum *intellectuale lumen* eingeordnet ist. Daraus könnten wir weitere Mutmaßungen über den *locus* des Ursprungs von Konjekturen im menschlichen Geist aussagen. Die sollte weder die *ratio*, noch der *intellectus* sein, sondern ein Erkenntnisvermögen, das unter diesen beiden steht.

27 RUDOLF HAUBST, *Praenotanda ad Sermones XXII–XXIV*, in: h XVI, 333.

28 Das Buch *De docta ignorantia* wirkt als ein konzeptuales Ganzes nicht zuletzt wegen der im zweiten Kapitel von Buch I strukturiert vorgelegten Inhaltsübersicht (»Elucidatio praeambularis subsequentium«; *De docta ign.* I, 2: h I, p. 5–8). Diese Übersicht ist allzu vollständig und nachvollziehbar, um vor dem ersten Buch geschrieben zu sein. Es ist wahrscheinlich, dass dieses Kapitel erst nach der Vollendung aller drei Bücher entstanden und am Anfang hinzugefügt ist. Wäre es möglich zu vermuten, dass der früheste Plan von *De docta ignorantia* nur auf das erste Buch beschränkt war?

den anderen verknüpfende Einheit; deswegen ist der Horizont dieser Schrift auf Gott als auf ein absolutes Eines bezogen, das die Zuständigkeit für die Einheit in der Welt übernimmt. In einem zweiten Teil sollten aber die vielfältigen Ausfaltungen dieses Einen geschildert werden, die sich zueinander nicht bloß durch Zufall verhalten, sondern eine einheitliche Vielfältigkeit erzeugen, wo die Nummer, das Maß und das Gewicht regieren.²⁹ Dieses komplementäre Projekt wurde in *De coniecturis* vollzogen – hier ist vor allem die cusanische Anthropologie dargestellt. Kurz gesagt, wird in *De coniecturis* eben die *mens humana* als diejenige Instanz beschrieben, welche die Zuständigkeit für die Vielfältigkeit in der Welt übernommen hat. Deshalb handelt es sich in *De coniecturis* um den Menschen als Maß oder Maßstab aller zusammengesetzten Gebilde, jedenfalls nicht im relativistischen Sinne. Von *De coniecturis* her wird die spezifische Stelle des Menschen im Universum für das cusanische Denken immer wichtiger.

Also kann es nicht anders sein, als dass der Mensch in *De coniecturis* die Hauptrolle spielt. Die Konjektur als solche ist nur dem Menschen zugänglich, sie ist ein Merkmal des Menschlichen überhaupt, sie ist das einzig mögliche Erkenntnisverhältnis des Menschen zur absoluten Wahrheit. Das macht sie aber überhaupt nicht illegitim – sogar umgekehrt, sie soll legitimiert werden. Eben das macht Cusanus in *De coniecturis*. Wie war er dazu gekommen, um für nötig zu halten, eine ausführliche Auseinandersetzung mit der Konjektur zu erzeugen? Die Konjektur kam als ein Name, der eine Eigenschaft des menschlichen Erkenntnisvermögens benennen musste – jedoch erschien der Name später als das Phänomen selbst. Schon am Anfang von *De docta ignorantia* lesen wir die berühmte Aussage:

»Non potest igitur finitus intellectus rerum veritatem per similitudinem praecise attingere. Veritas enim non est nec plus nec minus, in quodam indivisibili consistens, quam omne non ipsum verum existens praecise mensurare non potest; sicut nec circulum, cuius esse in quodam indivisibili consistit, non-circulus. Intellectus igitur, qui non est veritas, numquam veritatem adeo praecise comprehendit, quin per infinitum praecisius comprehendi possit, habens se ad veritatem sicut polygonia ad circulum, quae quanto inscripta plurium angulorum fuerit, tanto similior circulo. Numquam tamen efficitur aequalis, etiam si angulos usque in infinitum multiplicaverit, nisi in identitatem cum circulo se resolvat.«³⁰

29 Weish 11,21.

30 *De docta ign.* I, 3: h I, p. 10, lin. 1–10.

Wie Josef Koch bemerkt, werde in *De docta ignorantia* grundsätzlich eine erkenntnistheoretische Frage gestellt.³¹ Sogar hier, wo Cusanus argumentiert, wahre Erkenntnis könne nicht durch Vergleich und Verhältnis erworben werden, erschien ihm der beste Argumentationsweg, einen Vergleich einzuführen, und zwar einen Vergleich für ein Verhältnis. Das Verhältnis von Intellekt und Wahrheit bleibe für immer analog zum Verhältnis von Vieleck und Kreis. Ist das als eine Defizienz des menschlichen Erkenntnisvermögens anzusehen? Dies ist eher ein Merkmal seines Verfahrens – und eben um dieses Merkmal zu beschreiben, tritt später der Begriff *coniectura* auf. Die Konjektur sollte also als ein Relationsbegriff betrachtet werden – als die Form, in welche das besonders menschliche Verhältnis von Erkenntnisfähigkeit und Erkenntnisobjekt eingegossen wird. Das Problem, ergo, besteht noch am Anfang von *De docta ignorantia* – die Benennung dieses Problems taucht aber erst im zweiten Buch auf, wie gesagt, gleichzeitig mit der Ankündigung, es werde ein *liber Coniecturarum* geschrieben.

Wie und vor allem wo hat Cusanus das *passende* Wort, den tauglichen Terminus für dieses Merkmal des menschlichen Erkenntnisvermögens gefunden? Hier sprechen wir die Mutmaßung aus, die Quelle sei der *Staat* Platons, wie wir die Schrift heute im Cod. Cus. 178 lesen können.

Der Codex Cusanus 178

Der Cod. Cus. 178 enthält nur ein Werk – Platons *Der Staat*. Der Titel lautet *Platonis Celestis Politia traducta a Petro Candido*; außer der eigentlichen Übersetzung des Textes selbst sind etliche Einführungsaufsätze und Briefe hinzugefügt (sowohl vor und nach dem Text des Dialogs, als auch zwischen den einzelnen Büchern). Zunächst sind fünf Briefe veröffentlicht, die aus einem Briefwechsel zwischen dem Erzbischof von Mailand Francesco Pizolpasso (als Bischof tätig: 1435–1443), Humphrey of Lancaster, der auch Duke of Gloucester und Bruder des englischen Königs Henry V. (König in den Jahren 1414–1422) war, und dem Übersetzer Pier Candido Decembrio, der sein Werk dem Bischof und dem Duke widmet, stammen. Am Ende sind noch zwei abschließende Briefe zwi-

31 KOCH, Die *Ars coniecturalis* (wie Anm. 17).

schen Humphrey und Pier Candido hinzugefügt, deren vorletzter das Datum 10. April 1439, London, trägt. Dieser Band ist definitiv einheitlicher als der Cod. Cus. 177, er ist auf einmal in einer zusammenhängenden Schreibphase ausgearbeitet, auf Papier einer einzigen Art geschrieben, das Papier ist offensichtlich von hoher Qualität (Wasserzeichen: Schere), Großbuchstaben sind mit roter Tinte geziert. Für die Initiale der Kapitel sind Freiräume gelassen, wo vielleicht schöne und prachtvolle Initialen eingefügt werden sollten. Jedoch wurden sie nie hinzugefügt. Es ist klar, dass dieser Band als ein Qualitätsbuch konzipiert ist. Den Einführungsbrieffen folgt ein Inhaltsverzeichnis des *Staats*: Er ist in zehn Bücher eingeteilt, jedes Buch besteht aus kleineren *capitula*. Der Band ist weiter in zwei Hälften eingeteilt: Bücher I bis V sind von den Büchern VI bis X durch zwei weitere Schriften getrennt. Deren Autor ist wieder Pier Candido Decembrio und deren Adressaten sind Humphrey Lancaster und Alfonso de Cartagena, Bischof von Burgos. Gleich nach dem Ende des fünften Buches, wo schon die Überschrift *Liber sextus* steht, auf fol. 114^r, fängt eine Interpretation der *gesamten Politeia* an: »Ad illustrissimum et litteratissimum principem Humfredum ducem Cloucestrensem de omnibus Platonicae Politiae libris brevis adnotatio Petri Candidi incipit feliciter: Saepenumero admirari soleo, princeps illustrissime, etc.« Danach entfaltet sich die Auslegung aller zehn Bücher, so wie der Übersetzer sie begreift, im Sinne einer metaphorischen Beschreibung der zehn Jahrzehnte des menschlichen Lebens (die Glossierung auf fol. 114^v lautet: »Vita humana in centum annis terminatur«³²). Pier Candido versteht das menschliche Leben als *idealiter* aus zehn Jahrzehnten zusammengesetzt, deren jedem ein einzelnes Buch der *Politeia* entspricht. Auf fol. 115^v befindet sich ein weiterer Brief:

»Petri Candidi in libro sexto Platonicae Politiae ad praeclarissimum et eruditissimum praesulem Alfonso Hispanum Burgensem Episcopum praefacio incipit feliciter: Magnum benevolentiae etc.«

Das *capitulum primum libri sexti* (Untertitel: »Quod soli philosophi regno et principatu digni iudicentur et cuiusmodi philosophi natura habenda

32 »Das menschliche Leben wird in einhundert Jahren eingeschränkt.« James Hankins bemerkt, diese Interpretation könne nach Fulgentius' Auslegung der *Aeneide* modelliert worden sein. Weiterhin werde die Vorstellung von der hundertjährigen Dauer des menschlichen Lebens von Platon selber angedeutet – *Rep.*, 615b (JAMES HANKINS, *Plato in the Italian Renaissance*, Leiden 1991, 135, Anm. 54).

sit«³³) fängt erst auf fol. 116^v an. Der Gegenstand des Briefes ist wieder der *Dux Cloucestrensis*, d. h. Humphrey of Lancaster. Mit Alfonso de Cartagena, Bischof von Burgos, hatte Pier Candido eine lange Freundschafts- und Wissenschaftsbeziehung. In seiner Untersuchung *Plato in the Italian Renaissance* beschreibt James Hankins kurz die Entstehungsgeschichte dieser zweiten³⁴ Übersetzung des *Staats Platons*³⁵ – das Interesse Alfonsos an etlichen ethischen Fragen und der Wunsch von Pier Candido, sowohl Humphrey of Lancaster, als auch Alfonso de Cartagena und Francesco Pizolpasso als Patrone für sich zu gewinnen, erwiesen sich als Anlässe³⁶ für ihn, eine neue lateinische Version der *Politeia* zu verfassen. Das sechste Buch ist eben Alfonso gewidmet, das fünfte Giovanni Amideo, und das zehnte Francesco Pizolpasso, Bischof von Mailand. Alle anderen Bücher werden Humphrey of Lancaster gewidmet.³⁷

Im Unterschied zum Cod. Cus. 177 ist die Nr. 178 nicht mit »starke[n] Randbemerkungen von der Hand des Kardinals«³⁸ dicht versehen, man findet in den Marginalien nur die vom Übersetzer stammende Einteilung des Textes in kleineren Abschnitten dem Themenwechsel nach, die dem Leser dazu diente, sich leichter im Text zurechtzufinden. Diese Bemerkungen, zusammen mit den Briefen und mit der *brevis adnotatio*, fungierten gleichzeitig als ein textkommentierender Apparat.³⁹ Jedoch kann man mit großer Wahrscheinlichkeit vermuten, dass das Buch vom Kardinal gelesen wurde, da es zwei Randbemerkungen und ein Merkzeichen gibt, die den Autograph des Cusanus nachweisen. Die erste befindet sich auf fol. 132^r neben der Aussage Sokrates: »Quem igitur deorum in coelo auctorem habes ducem, cuius lumen visum optime videre faciat ac visibilia praestat intueri?« Die Bemerkung lautet: »nota: dicit deum solem */.«⁴⁰ Daraus könnte geschlossen werden, dass Cusanus nicht nur zu-

33 »Es wird geurteilt, dass nur die Philosophen der Regierung und der Herrschaft würdig sind; in welcher Weise soll die Natur des Philosophen vorgestellt werden.«

34 Die erste gehörte dem Vater von Pier Candido, Umberto Decembrio von Vigevano (ca. 1370 – 1427), und seinem Lehrer in Griechisch, Manuel Chrysoloras, und war gegen das Jahr 1402 veröffentlicht (vgl. HANKINS, Plato [wie Anm. 32], 105–117).

35 HANKINS, Plato (wie Anm. 32) bes. 124–126.

36 Selbstverständlich nicht die einzigen, vgl. HANKINS, Plato (wie Anm. 32).

37 HANKINS, Plato (wie Anm. 32) 133.

38 MARX, Verzeichnis (wie Anm. 6) 166.

39 HANKINS, Plato (wie Anm. 32) 136.

40 Die zweite Randbemerkung befindet sich auf fol. 143^v und lautet: »nota: per numero-

mindest das sechste Buch gelesen hat (eher den ganzen *Staat*), sondern auch das Sonnengleichnis⁴¹ für besonders *notabile* gefunden hat. Das Sonnengleichnis war zu dieser Zeit schon sehr gut bekannt und war vielfach und vielgestaltig in der Tradition erschienen – eigentlich beruht die ganze platonische und neuplatonische Lichtmetaphorik und Lichtmetaphysik zunächst auf dieser Stelle aus der *Politeia*. Also war das Sonnengleichnis vermutlich schon vorher in irgendwelcher Form auch dem Cusaner bekannt gewesen. Es findet sich eine Stelle im *Compendium*,⁴² wo dieses Gleichnis fast wörtlich wiederholt ist, natürlich unter verschiedenen Bedingungen und zu unterschiedlichem Zweck.⁴³ Im Lichte der kleinen Randbemerkung in Cod. Cus. 178, fol. 132^r kann man aber mit Gewissheit bestätigen, es handle sich auch um eine *direkte* Kenntnis, Ergebnis aus der Lektüre des Buches VI.⁴⁴

Dem Sonnengleichnis können wir auch eine weitere Funktion und Bedeutung in der neuplatonischen Tradition zusprechen – es selbst und das Umfeld, in dem es eingebettet ist (die Voraussetzungen für den »echten« Philosophen, die Rolle des Philosophierens in der ganzen menschlichen Welt und ihrer richtigen und gerechten Regierung, die spezifische Erkenntnistheorie Platons, die in dem aus dem Sonnengleichnis abgeleiteten

rum intellectum ad naturae notionem pervenire« (»merke, dass [er] durch das Verständnis der Nummern an einen Naturbegriff gelangt«). Diese Bemerkung erinnert an den Titel und den Inhalt des 2. Kapitels in *De coniecturis*: »Symbolicum exemplar rerum numerum esse. [...] Nec est aliud numerus quam ratio explicata. Adeo enim numerus principium eorum, quae ratione attinguntur, esse probatur, quod eo sublato nihil omnium remansisse ratione convicitur« (*De con.* I, 2: h III, n. 7. lin. 4–7). Das Merkzeichen befindet sich auf fol. 138^v. Wie später angesprochen wird, folgt Cusanus hier der *falschen* Übersetzung Pier Candidos – Platon spricht über die *Natur der Zahl*, nicht dass die Natur durch Zahlen erforscht wird (vgl. Anm. 53).

41 Das Sonnengleichnis befindet sich nach der Stefanus-Paginierung, streng genommen, in *Rep.* VI, 508a–509b, obwohl das Eintauchen in das Gleichnis einige Seiten früher aufgenommen wird. Die letzte Zeile von 509b enthält den bekannten Ausdruck [*epekeina tēs ousias presbeiai kai dynamei*] – »jenseits des Seins«, bezogen auf die Idee des Guten – der von Pier Candido so wiedergegeben ist: »cum tamen essentiam neutiquam sit, sed essentiam excellentia potestateque praecellat« (Cod. Cus. 178, fol. 133^r).

42 Vgl. *Comp.* I: h XI/3, n. 2, lin. 4–13.

43 Vgl. DANIEL O'CONNELL, Notes on color as *terminus lucis in diaphano* in Cusa's later writings, in: Spiegel und Porträt. Zur Bedeutung zweier zentraler Bilder im Denken des Nikolaus Cusanus, hg. v. Iñigo Bocken u. Harald Schwaetzer, Maastricht 2005, 247–260.

44 Das *Compendium* gilt als das vorletzte Werk des Cusanus, verfasst vermutlich 1463 oder sogar 1464, im Jahre seines Todes.

Liniengleichnis ausgeführt wird), legen den Beweis dar, wie bedeutsam für die gesamte platonisierende philosophische Tradition *die Theorie des Sebens und des Bildes* war.⁴⁵ Da die erste vollständige Erkenntnistheorie der Antike in einem doppelten Bildverhältnis inkorporiert ist,⁴⁶ wurde diese Bildhaftigkeit zu einem unumgänglichen Bestandteil des Platonismus. Das Problem, wie genau diese Bildhaftigkeit auszulegen ist, besteht noch, aber der erste Schritt seiner Lösung liegt zunächst in der Anerkennung seiner Wichtigkeit und seines Ausmaßes.

Also fährt das Sonnengleichnis fort und gießt sich in das nächste Bild ein – das Liniengleichnis, das sich offenkundig mit dem Erkenntnisprozess befasst. Und hier kommt der Punkt, der vielleicht auf Cusanus einen nicht geringen Einfluss ausgeübt hat, der nicht nur mit Platon verbunden ist, sondern auch mit der Übersetzung des Werkes von Pier Candido Decembrio und mit der Ausgestaltung eben dieses *codex*, mit allen seinen zusätzlichen Widmungsbriefen und weiteren Ausrüstungen. Eine bemerkenswerte Eigentümlichkeit des Bandes befindet sich auf fol. 207^v, der letzten Seite des ganzen *codex*. Hier ist eine Tabelle zu sehen. Sie bezieht sich auf das sechste Buch der *Politeia*, nämlich auf seinen letzten Teil, wo das berühmte Liniengleichnis entfaltet ist (vgl. Anhang 1). Auf fol. 134^f, nach der Randbemerkung »Deum omnem excellit essentiam« (vgl. Anm. 41), beginnt das »Capitulum decimum quartum: distinctio visibilis et intelligibilis partis et quaemadmodum ad corpus et animam sese habeant«⁴⁷ (beteiligte Figuren: Glaukon und Sokrates). Das ist das letzte Kapitel des

45 Vgl. BEIERWALTES, Denken des Einen (wie Anm. 3), 73–113, bes. der Teil »Realisierung des Bildes«.

46 Beim Sonnengleichnis können wir über ein doppeltes Bildverhältnis sprechen, in dem erstens die abstrakte Begrifflichkeit, nämlich der Erkenntnisvorgang, in einer bildhaften Weise beschrieben ist – durch das Gleichnis selber; und zweitens: Der bildhafte Inhalt der bildhaften Gleichnisstruktur hat noch einmal, auf einer zweiten Ebene, mit den Bildern zu tun, nämlich mit den sinnlich wahrnehmbaren Objekten, die dem Gesichtsinne als Bilder erscheinen. In anderen Worten ist die Sonne ein Bild und zugleich, auf einem anderen semantischen Niveau, ist sie die erforderliche Bedingung jedes weiteren Bildes. Eine ähnliche Doppelbildstruktur, originell cusanisch, finden wir z. B. in *De mente*, im Vergleich von Gott mit einem Maler, der sich selber ein Selbstporträt malt (*De mente* 12: h²V, n. 148, lin. 8; n. 149, lin. 1–22); natürlich beschäftigt sich dieses Malergleichnis eher mit der Anthropologie des Cusanus, aber das Verfahren ist vergleichbar.

47 »Kapitel 14: Unterscheidung zwischen dem sichtbaren und dem geistlich wahrnehmbaren Gebiet und in welcher Weise sich diese zwei Gebiete zum Körper und zur Seele verhalten«.

sechsten Buches und umfasst die *folia* von 133^r bis 134^v, wo am Ende der Seite »Platonis Atheniensis philosophi illustrissimi Celestis Politiae liber sextus explicit feliciter«⁴⁸ steht. Genau dieses Finale von Buch VI ist am Ende des Bandes, auf fol. 207^v, in tabellarischer Form zusammengefasst. In seiner Forschung *Plato in the Italian Renaissance* macht James Hankins eine sorgfältige Beschreibung der Übersetzung Pier Candidos der *Politeia* – offensichtlich war der Übersetzer sehr aufmerksam auf alle zusätzlichen Texte und bestand darauf, dass der Schreiber diese immer pünktlich wiederholte.⁴⁹ Trotzdem berichtet Hankins über eine solche Tabelle überhaupt nichts (obwohl er mit dem *codex* gearbeitet hatte, den er für die vollständigste Version der *Celestis Politia traducta a Perto Candido* hält die Kopie, gefertigt für den Erzbischof von Burgos Alfonso Garcia de Cartagena). Die Tabelle scheint kein richtiger Bestandteil der sorgsam zusammengesetzten Einheit des Buches zu sein. Der Text des Bandes endet auf fol. 206^v in der Mitte mit der kurzen Antwort von Pier Candido zum Brief des *Dux Cloucestrensis*, mit welchem Humphrey Lancaster über den Empfang der Übersetzung aller zehn Bücher des *Staats* berichtet. Danach bleibt fol. 207^r leer, als ob das Ende des Werkes schon gekommen wäre. Die Tabelle folgt erst auf der Rückseite, nämlich auf 207^v. Der Schreiber scheint der gleiche zu sein, aber die ganze Tabelle wurde mit viel kleineren Buchstaben geschrieben, darüber hinaus ist das Feld, auf dem sie gesetzt wurde, verschieden von den üblichen Schreibfeldern im Rest des Bandes. Der Text der *Platonis Politia* ist im Zentrum jedes Blattes schön eingeordnet, sodass es große Blattränder gibt, wo Glossierung und Überschriften hinzugefügt sein können. Die Tabelle ist dagegen im oberen Teil des fol. 207^v aufgeschrieben, keine rote Tinte wurde benutzt, jede Ordnung wurde verlassen, als ob es sich um eine persönliche Notiz handle. Deswegen sieht es so aus, als ob dieser Anhang eine spezielle Bedeutsamkeit hätte. Zunächst könnten wir ihn fast mit einer modernen explikativen Fußnote vergleichen. Die heutigen Platon-Auflagen sind reichlich mit Anmerkungen solcher Art ausgestattet, die unklare, problematische und komplizierte Stellen ein wenig erläutern versuchen, ohne damit eine vollständige Interpretation zu beanspruchen. Gleichermassen ist die Tabelle hier nur verfasst, um den komplizierten

48 *Rep.* VI, 509c–511e.

49 HANKINS, *Plato* (wie Anm. 32) 133.

Denkpfad Platons (bzw. Sokrates') anschaulicher zu machen. Aber so, wie sie am Ende des Bandes allein hinzugesetzt ist, steigert sich ihre Bedeutung dadurch, dass der Inhalt, der im Buch VI unbemerkt geblieben sein konnte, hier die besondere Aufmerksamkeit des Lesers auf sich zieht.

Die Tabelle ist als *Imago*⁵⁰ betitelt: »Imago, quae a Platone sexto libro proponitur de visibilis atque intelligibilis distinctione, traducta a P. Candido«. Das Wort *imago* ist dabei unterstrichen. Also ist die von Platon angebotene Erkenntnistheorie insgesamt als *imago* ausgegeben. Und da sie eine *imago* (ein Bild) ist, braucht sie, selbstverständlich, auch eine Deutung. Diese hermeneutische Prozedur ist von Pier Candido selbst unternommen: Das Wort *traducta* können wir als »übersetzt« verstehen, entweder auf *imago*, oder auf *distinctio* bezogen, d. h. die *imago* sei von Platon vorgeschlagen (*proponitur*) und von P. Candido übersetzt (*traducta*). Aber *traducta* kann auch anders verstanden werden, nämlich im Sinne von »übertragen«, »interpretiert«, »ausgelegt« (die erste Bedeutung des Wortes »Interpretation« ist vor allem »Übersetzung«). Dann würde die Tabelle als *traductio*, d. h. als hermeneutische Umgestaltung und Erörterung des platonischen Textes betrachtet, die wieder von P. Candido ausgefertigt wurde. Weiterhin wirkt hier das Wort *imago* ein wenig eigentümlich, da das übliche Wort für ein Gleichnis eher *similitudo* oder *aenigma* ist.⁵¹ Vielleicht hatte das Wort »Bild« eine Bedeutung, die sich von der des Wortes »Gleichnis« unterschied. Anhand dieses Beispiels können wir deutlich sehen, wie groß der Eingriff des Übersetzers bei der Rezeption jeglichen Autors sein kann.

Wir können bemerken, dass die Tabelle eine klare Hierarchie der Erkenntnisvermögen darstellt, die dem sehr ähnlich ist, was normalerweise bei Cusanus als Erkenntnisaufstieg⁵² ausfindig gemacht wird. Dabei ist das

50 Dabei ist der Zusammenhang mit dem entsprechenden Text aus Buch VI durch eine Randbemerkung auf fol. 133^v erzeugt, wo die Marginalie »Imagines« steht.

51 Vgl. andere Randbemerkungen – auf fol. 118^v: »Similitudo«; fol. 119^r: »Similitudo naturarum ad principes civitatis«; fol. 131^r: »Quis similis caeco« usw. Zum Vergleich steht auf fol. 128^r die folgende Randbemerkung: »Humana imago deo similis«, wo *imago* und *similis* als zwei separate Begriffe erscheinen.

52 Die Stufen des Erkenntnisaufstiegs und überhaupt die Vorstellung, dass menschliches Erkennen stufenweise immer nach »oben« ziehen sollte, sind natürlich auch allen anderen sog. Platonikern zwischen Platon und Cusanus bekannt. Cusanus hätte ähnliche Ideen bei Proklus oder Ps.-Dionysius antreffen können, damit würde aber die Bedeu-

platonische Liniengleichnis (oder Linienbild), zumindest nach der Auslegung des Übersetzers, nicht bloß hierarchisch, sondern auch analog konstruiert. Wäre es möglich, Anknüpfungspunkte zu finden, welche die cusanische Erkenntnistheorie mit der platonischen (und nicht nur neuplatonischen!) zusammenführen und den Einfluss dieses *codex* auf Cusanus belegen können?

Der Cod. A 14 der Seminarbibliothek in Brixen

In einem Aufsatz für die Zeitschrift *Rinascimento* vom Jahre 1969⁵³ berichtet Giovanni Santinello über einen *codex*, der sich heute in der Seminarbibliothek in Brixen befindet und die Signatur A 14 trägt. Dieser Band enthält den *Staat* Platons in der Übersetzung von Pier Candido, dieselbe, die im Cod. Cus. 178 zu lesen ist, und die *Rhetorik* des Aristoteles in der Übersetzung von Georgios von Trapezunt. Da die Handschrift einen autographischen Eingriff von Seiten des Kardinals aufweist, liefert Santinello eine ausführliche Beschreibung dieses Bandes. Danach beschäftigt er sich nur mit den von Cusanus stammenden Randbemerkungen über den *Staat*:

»Der *codex* von Brixen stellt die Arbeit Decembrios in ihrer Ganzheit dar: Zuerst kommt der Briefwechsel (fünf Briefe) zwischen Pizolpasso, Humphrey, Duke von Gloucester und dem Übersetzer; danach folgen der Index der Bücher und der Kapitel, die zehn Bücher Platons, je mit einer Einführung von Decembrio versehen, und am Ende – die zwei abschließenden Briefe von Humphrey und von Decembrio.«⁵⁴

Santinello bemerkt, der gleiche Inhalt finde sich auch in den anderen Handschriften, welche diese Übersetzung enthalten. Danach beschreibt der Autor die Arbeit, die Cusanus selber an diesem Band ausgeführt hat:

»Die Hand des Cusanus hat eine dreifache Aufgabe erledigt: Sie hat an den Rändern oder im Text selbst die häufigen Fehler und Auslassungen des Kopisten korrigiert; hat teilweise die Glossierung vervollständigt [...]; und am Ende des Werks Platons hat Cusanus eine autographische Seite hinzugefügt, in welcher er die Erkenntnistheorie aus dem berühmten Fragment [*Imago que a Platone sexto libro proponitur* ...] schematisch wiedergibt.«⁵⁵

tung des eigentlichen platonischen Textes und der Autorität Platons für Cusanus nicht vermindert.

53 GIOVANNI SANTINELLO, Glosse di mano del Cusano alla Repubblica di Platone, in: *Rinascimento* II 9 (1969) 117–145. Übersetzung der Autorin.

54 Ebd., 118.

55 Ebd., 118.

Im Anhang, in dem Santinello die von ihm edierten Randbemerkungen veröffentlicht, findet sich auch dieselbe Tabelle, die im Cod. Cus. 178, fol. 207^v anzutreffen ist, die aber in A 14 auf fol. 174^v (nach der älteren Paginierung) aufgeschrieben ist (vgl. Anhang 1).⁵⁶ Darüber hinaus sind die Randbemerkungen, welche die Hand des Kardinals belegen, meistens im zweiten Teil des *Staats*, der genau mit dem VI. Buch anfängt. Im ersten Teil gibt es nur drei cusanische *glossae*, dagegen gibt es nach dem Anfang des VI. Buches nur vier von der Hand des anderen Schreibers. Alle *glossae* sind mit roter Tinte unterstrichen.⁵⁷ Die Verteilung der cusanischen Randbemerkungen ist aber sehr unregelmäßig, offenbar hat er diejenigen Bücher sorgfältig gelesen und glossiert, die für ihn von größtem Interesse waren – das sind die Bücher VI und X, und vor allem Buch VI, in dem der Kardinal 30 Randbemerkungen eingefügt hat. (Zum Vergleich: In den Büchern VII bis X sind es insgesamt elf, im Buch X sieben, vier bleiben für die anderen drei Bücher VII bis IX⁵⁸).

Was an dieser Beschreibung auffällig ist, ist die Tatsache, dass der Kardinal sich so gründlich mit dem *Staat* Platons befasst, dass er sogar eine eigene Glossierung angefertigt und die vielen Fehler in der in seinem Besitz befindlichen Kopie korrigiert hat. Zunächst wirkt die Beschreibung Santinellos so, als ob der Cod. Cus. 178 von Cod. A 14 abhängig wäre. Das würde dann bedeuten, dass der Cod. Cus. 178 bloß eine spätere Kopie des Bandes von Brixen ist und die Ähnlichkeiten zwischen der *Imago de distinctione* und der cusanischen Theorie des Erkennens von *De coniecturis* einfach daran liegen, dass der Kardinal selber Autor der beiden ist. Jedoch bietet Santinello eine abweichende Interpretation der Daten: Nicht der Cod. Cus. 178 sei von dem Cod. A 14 abhängig, sondern umgekehrt. Dafür führt Santinello verschiedene Nachweise, die wichtigsten davon sind seiner Meinung nach die *glossae*:

»Cusanus besaß schon eine Kopie des *Staats*, die auch die Glossierung und die Tabelle am Ende einschließt und die sehr korrekt war. Das ist der heutige C [=Cod. Cus. 178]. Danach ließ er anfertigen oder hatte schon in den Händen eine andere Kopie des platonischen Werkes, (zu der die *Rhetorik* des Aristoteles hinzugefügt wurde): der heutige B [=Cod. A 14 von Brixen], der nur teilweise korrigiert und glossiert wurde. Der Kardinal unternahm es, diese Kopie von Grund auf zu korrigieren, ausgehend von seinem Codex C, und zu vervollständigen, indem er die Glossierung abschrieb und von Zeit zu

⁵⁶ Ebd., 145.

⁵⁷ Ebd., 118–119.

⁵⁸ Ebd., 120.

Zeit vereinfachte (eine kleine Auswahl aus den *Glossae*, die er in C fand), danach fügte er mit eigener Hand, auf dem Verso des letzten Blattes des *Staats*, die *Imago que a Platone* hinzu, die er wieder in C antraf. Deswegen sind die autographischen Randbemerkungen in B und die autographische Seite mit der *Imago* nur aus der Feder, aber nicht aus dem Kopf des Cusaners herausgekommen.⁵⁹

Diese Hypothese belegt Santinello mit einem von ihm ausgeführten Vergleich zwischen den beiden cusanischen Bänden und dem Cod. Ambrosianus I 104 sup. Er gehörte eigentlich dem Übersetzer Pier Candido Decembrio und ist dem Inhalt, der Einteilung und der Glossierung nach völlig identisch mit dem Cod. Cus. 178, einschließlich der Tabelle. Auf dem Verso des letzten Blattes steht, von der Hand Pier Candidos geschrieben, ein Verzeichnis der Personen, für welche Kopien von diesem Buch gemacht wurden: Darunter finden wir den Namen des Cusanus nicht, immerhin ist der Name Francesco Pizolpasso zu lesen.⁶⁰ Also liegt der Cod. Ambr. I 104 sup. vielen anderen zugrunde, auch der Kopie des Bischofs Alfonso von Burgos, die Hankins für die vollständigste Version der Übersetzung Pier Candidos hält. Pier Candido hat selber die Tabelle ausgefertigt, da auch sie im Cod. Ambr. I 104 sup. zu lesen ist. Er zeigte auch ein besonderes Interesse für das Sonnen- und Liniengleichnis, wie Santinello mit einem Zitat von Pier Candidos Werk *De anima et eius immortalitate* nachweist.⁶¹ Santinello versucht anhand der von Cusanus ausgewählten und kopierten *glossae* Pier Candidos eine Skizze der cusanischen Lektüre des *Staats* zu zeichnen. Jedoch gesteht er selbst, die von der Hand des Kardinals stammenden Randbemerkungen im Cod. A 14 erläuterten eher die Interessen des Übersetzers als die des Lesers.

Nur zwei Randbemerkungen schätzt Santinello als völlig originell und cusanisch ein – diejenigen, die im Cod. Cus. 178 zu finden sind und von denen es im Brixner Band keine Spur gibt.⁶²

59 Ebd., 122.

60 Ebd., 124. Vgl. auch VITTORIO ZACCARIA, Pier Candido Decembrio traduttore della Repubblica di Platone, in: Italia medioevale e umanistica II (1959) 197, (nach SANTINELLO, Glosse di mano del Cusano, wie Anm. 53).

61 Ebd., 125.

62 Ebd., 133–134.

Coniecturatio im Cod. Cus. 178

Schon Anfang der 1950er Jahre hat Josef Koch in seinem Bericht vor der Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, »Die *Ars coniecturalis* des Nikolaus von Kues«, die folgenden Bemerkungen gemacht: Die Schrift Kochs, die sich als Resultat aus seiner Arbeit an der kritischen Edition von *De coniecturis* ergeben hat, enthält eine grundsätzliche Analyse dieses cusanischen Werks – sowohl seiner Entstehungsgeschichte und der damit verbundenen Rätselfragen, als auch seiner inhaltlichen Eigenschaften. Grob wiedergegeben, lautet die These Kochs folgendermaßen: Zwischen der Entstehungszeit von *De docta ignorantia*, wo der *liber Coniecturarum* angekündigt ist, und derjenigen der eigentlichen Schrift *De coniecturis* solle eine Zeitspanne gelegen haben, die länger war, als man bisher behauptete. Koch nimmt die Möglichkeit an, *De coniecturis* habe mehr als einer Redaktion des Autors unterlegen, deswegen bleibe das Werk ohne Datumsangabe am Ende. Cusanus habe in dieser Zeitspanne seine Vorstellung von *coniectura* und seinen allgemeinen Plan, den er in *De docta ignorantia* schon ankündigte, *grundsätzlich verändert*, und zwar – in Richtung einer »Wendung von Aristoteles zu Plato«. ⁶³ Das ergibt sich als Schlussfolgerung aus dem von Koch unternommenen Vergleich der Stellen in *De docta ignorantia*, an denen Cusanus über den Inhalt seiner künftigen Schrift Hinweise gibt, zu den dazu entsprechenden Stellen in *De coniecturis* selbst. Koch behauptet wie folgt:

»Aus dieser Divergenz zwischen den Ankündigungen in *De doct. ign.* und den tatsächlichen Ausführungen in *De con.* muß man nun nicht nur den Schluß ziehen, daß zwischen beiden Schriften eine größere Zeitspanne liegt [...], sondern vor allem, daß er in der Zwischenzeit sich intensiv mit dem Studium platonischer oder neuplatonischer Texte befaßt hat. Ich muß das so unbestimmt aus dem einfachen Grund formulieren, weil ich bisher »die neue Quelle« nicht kenne. Cusanus selbst verrät sie uns nicht. In *De doct. ign.* zitiert er mancherlei Autoren, in *De con.* findet sich nicht *ein* ausdrückliches Zitat! Wenn man nun bedenkt, wie oft Cusanus sich durch Lektüre zu neuen philosophischen Versuchen anregen ließ, kann man auch bei dieser Schrift eine Befruchtung von außen annehmen. Jedenfalls ändert er seine ursprüngliche Konzeption, und das macht nun auch verständlich, daß er an *De doct. ign.* Kritik übt.« ⁶⁴

63 KOCH, Die *Ars coniecturalis* (wie Anm. 17) 34.

64 Ebd., 35.

Auf Seite 42 stellt Koch eine Tabelle vor, in der er die neue Konzeption von Cusanus systematisiert. Diese neue Konzeption, die mutmaßlich von der Lektüre irgendwelcher platonischen oder neuplatonischen Texte angeregt wurde, zeigt eine auffällige Nähe zur der Tabelle, die im Cod. Cus. 178 auf fol. 207^v zu finden ist. Eine vereinfachte Version derselben Tabelle ist in der kritischen Ausgabe von *De coniecturis* beigefügt.⁶⁵

Diese »neue Konzeption«, die in einem größeren Maße platonisch sein sollte, im Vergleich zur Konzeption in *De docta ignorantia*, nennt Koch *ars coniecturandi*, *ars coniecturalis* oder *ars generalis coniecturandi*.⁶⁶ Die neue »Kunst der Mutmaßungen« beruht auf einer neuen Kosmologie bzw. Epistemologie, welche die Welt als in vier Regionen aufgeteilt anschaut, die hierarchisch untereinander verknüpft sind: der Körper, die Seele, die Intelligenz und Gott (als das Eine), jeder von ihnen entspricht eine mathematische Entität (dreidimensionaler Körper, Fläche, Linie, Punkt). Einen solchen kosmischen Aufbau konnte Cusanus in vielen neuplatonischen Texten antreffen (u. a. auch bei Proklos, dessen *Theologia Platonis* er von Konstantinopel mitbrachte, aber nicht nur; Honecker vermutet eine Anregung für das Schreiben von *De docta ignorantia* durch eine wieder von Konstantinopel mitgenommene Dionysios-Handschrift⁶⁷) – er wurde meistens vom Dialog *Timaios* und dem akademischen Pythagoreismus⁶⁸ inspiriert. Jede Region hat ihre eigene Wahrheit:

»In der Region der Intelligenzen sind die Dinge *wahr*, in der des Verstandes stehen sie in einer »entfernteren Ähnlichkeit mit dem Wahren«, in der der Sinneserkenntnis nur noch wie »in einer ganz entfernten Abschattung«. Die Sinne haben es nicht mehr mit den Dingen, sondern nur noch mit Zeichen der Dinge zu tun. Wer denkt bei dieser Abstufung nicht an Platons Höhlengleichnis (*Rep.* VII)? In der Höhle die Schatten und das Echo, draußen zuerst die Kunst Dinge, dann die wirklichen Dinge und endlich über ihnen die Sonne. Der Befreite hat der Reihe nach in seiner Erkenntnis an allen vier Stufen Anteil. Trotz aller Verschiedenheit bleibt die Ähnlichkeit der Abstufung frappant. Wir wissen aber nichts darüber, ob Cusanus damals Platons *Politeia* kannte.«⁶⁹

65 *De coni.*, h III, 225 (Anm. 48, ad n. 169).

66 Sehr wohl bemerkend dazu das Spiel mit dem lullistischen Begriff *ars generalis*.

67 MARTIN HONECKER, Die Entstehungszeit der *Docta ignorantia* des Nikolaus von Cues. Zu ihrem Halbjahrtausendjubiläum, in: Historisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft 60 (1940) 124–141, 140.

68 Das Problem, ob diese mathematischen Überlegungen ursprünglich pythagoreisch waren oder ob sie ihre Wurzel erst in der Alten Akademie Platons gefunden haben, lassen wir für den Moment beiseite.

69 KOCH, Die *Ars coniecturalis* (wie Anm. 17) 38.

Also, behauptet Koch, aufgrund einer Analyse von *De coniecturis* verweise die kosmologische und epistemologische Wende, die im Vergleich zu *De docta ignorantia* sich verwirklicht hat, eben auf die *Politeia* und deren Höhlengleichnis. Das Höhlengleichnis, das sich am Anfang des siebten Buches entfaltet (*Rep.* VII, 514a–518b), befindet sich aber im direkten Anschluss an das am Ende des sechsten Buches dargestellte Liniengleichnis und das ihm vorausgehende Sonnengleichnis. Die Sonne spielt auch im Höhlengleichnis eine Rolle, nämlich in der Konklusion, wo Sokrates einen offenkundigen Rückverweis auf das im Buch VI geäußerte Sonnengleichnis macht (*Rep.* VII, 517b–c):

»[...] was ich wenigstens sehe, das sehe ich so, daß zuletzt unter allem Erkennbaren und nur mit Mühe die Idee des Guten erblickt wird, wenn man sie aber erblickt hat, sie auch gleich dafür anerkannt wird, daß sie für alle die Ursache alles Richtigen und Schönen ist, im Sichtbaren das Licht und die Sonne, von der dieses abhängt, erzeugend, im Erkennbaren aber sie allein als Herrscherin Wahrheit und Vernunft hervorbringend, und daß also diese sehen muß, wer vernünftig handeln will, es sei nun in eigenen oder in öffentlichen Angelegenheiten.«⁷⁰

Eigentlich sind diese drei Gleichnisse nicht zufällig von Platon nacheinander eingereiht. Sie sind bildhafte Variationen eines und desselben Themas: der Aufstieg menschlicher Erkenntnis und der Abstieg ontologischer Eigenschaften.

Sehen wir näher, wie Pier Candido Decembrio das Liniengleichnis (*imago de visibilis atque intelligibilis distinctione*) in seiner Tabelle erläutert: Es gibt zunächst zwei Bereiche: das mit dem Gesichtssinn Wahrnehmbare – *visibile [horaton]*, und das mit dem Intellekt Wahrnehmbare – *intelligibile [noēton]*.⁷¹ In den beiden Bereichen gibt es etwas, was unklar ist – *obscurum [asapheia]*, und was klar ist – *clarum [saphēneia]*. Unter der Tabelle ist die Anmerkung gemacht, dass in beiden Bereichen das Verhältnis von *clarum* und *obscurum* dem Verhältnis von *verum* und *non verum* entspricht, d. h. diesem Verhältnis proportional ist. Weiterhin ist diese Analogie in Wörter gekleidet, die uns sehr wohl an den cusanischen Wortschatz erinnern: »[...] ut se habeant ad invicem secundum magis et minus ad veritatem, sic proportionaliter secundum magis et minus ad claritatem se habent«. Diese Idee der Beziehung *secundum magis*

70 PLATON, *Der Staat*, in: Platon. Werke in acht Bänden, Griechisch und Deutsch, Bd. IV, übers. v. Friedrich Schleiermacher, Darmstadt 1971, 563–565.

71 In eckigen Klammern sind die von Platon verwendeten Ausdrücke gekennzeichnet; vgl. *Rep.* VI, 509d–511e.

et minus ad veritatem dürfte Cusanus sehr gefallen haben, da menschliche Erkenntnisfähigkeit (nach seiner Auffassung) eben die verschiedenen Stufen der Annäherung an die Wahrheit zu begreifen versucht. Wo es *magis* und *minus* gibt, gibt es kein *maximum* oder *minimum* schlechthin, jedoch bleiben die letzteren das Maß, nach dem diese *magis et minus* erwogen sein müssten. So einen Ausdruck gibt es aber bei Platon selbst nicht. Wir finden ihn erst in Pier Candidos *Imago de distinctione* auf fol. 207^v.

Beim *visibile* sind das *obscurum* die Bilder – *imagines* [*eikones*], und das *clarum* – die Gegenstände, deren Bilder sie sind (*quorum imagines* [*hōi touto eoike*]). Unter »Bildern« versteht hier Sokrates eigentlich Abbilder. Die Beispiele, die er nennt, sind Schatten, Spiegelbilder in Wasser und anderen Flächen usw. (*skiai; en tois hydasi phantasmata kai en tois hosa pykna te kai leia kai phana*) (510a1–4). Die Gegenstände der Bilder sind die Tiere, die Pflanzen und alles, was vom Menschen erzeugt ist (*ta te peri hēmas zōa kai pan to phyteuton kai to skeuaston holon genos*) (510a7–8).⁷² Dieselbe Einteilung wiederholt sich im Bereich des *intelligibile*, wo aber der Sachverhalt wesentlich komplizierter ist und durch die Begriffe der Ideenwelt formuliert: Das *obscurum* lautet hier: »Quod ex suppositionibus principiis / non ad principia / sed ad finem procedit per imagines visibiles atque mathematicas«. Der entsprechende Text im *Staat*: [*ex hypotheseōn, ouk ep' archēn poreuomenē* [sc. *psychē*], *all' epi teleutēn*] (510b4–5) – in diesem Bereich, der mit dem Bereich des *clarum* in der vorigen Einteilung zusammenfällt, bewegt sich die Seele nach vorne, indem sie von Hypothesen (*suppositiones principia*), Annahmen ausgeht und nicht an einen Anfang gelangt, sondern an ein Ende, an eine Konklusion oder Schlussfolgerung [*teleutē*]. In der zweiten Abteilung, der des eigentümlichen *clarum* des geistigen Bereiches, verfolgt die Seele einen anderen Pfad: »Quod ex suppositionibus non principiis ad principium cuius non est suppositio sine imaginibus per species ipsas procedit quam scientiam dialecticam vocat metaphisicam« [*ep' archēn anypotheton iousa* [sc. *psychē*] *kai aneu hōnper ekeino eikonōn autois eidesi di' autōn tēn methodon poioumenē*] (510b7–8), [*hou autos ho logos haptetai tēi tou dialegesthai dynamei*] (511b5–6), [*saphesteron einai to hypo tēs tou*

72 Dieses Verständnis von Abbildern als Schatten und Silhouetten, den eigentlichen Körpern entgegengesetzt, ruft noch einmal die Erinnerung an das Höhlengleichnis zurück.

dialegesthai epistēmēs tou ontos te kai noētou theōroumenon] (511c5–6). Die Hypothese ist durch den Ausdruck *suppositio principium* übertragen. Bei der zweiten Abteilung geht die Seele wieder einmal von einer Hypothese aus, erreicht aber keine Schlussfolgerung, sondern einen Anfang, dem keine Hypothese vorausgeht, also einen absoluten Anfang. Hier braucht die Seele keine Bilder mehr, sie bewegt sich durch die Ideen selbst ([*eidē auta*], *species ipsae*). Genau darin besteht die dialektische Wissenschaft (*scientia dialectica*), die von Pier Candido mit der Metaphysik gleichgesetzt ist.

Aus diesen vier Bereichen werden auch vier Stufen der Erkenntnis abgeleitet, denen vier verschiedene Stufen von Wahrheit gegenübergestellt sind: 1. *coniecturatio, opinio ac non veritas [eikasia]*; 2. *fides, opinabile [pistis]*; 3. *mens, scientia ac scibile, veritas [dianoia]*; 4. *intelligentia ac intellectus [noēsis]* (511d–e).⁷³ Diese Abstufung ist offensichtlich dem ähnlich, was wir als Abstufung der Erkenntnis bei Cusanus finden können. Beigebracht werden sollten auch die zwei Tabellen – die auf Seite 225 der kritischen Ausgabe (vgl. Anhang 2) und die auf Seite 42 der Untersuchung »Die *Ars coniecturalis*« (cfr. supra), beide von Josef Koch. Wir können unsere Aufmerksamkeit besonders auf den Begriff *coniecturatio* als erste Stufe des Erkennens richten und auf den Intellekt als letzte. Das ist der Fall auch in *De coniecturis*, n. 169, obwohl die zwei Zwischenstufen verschieden sind (vgl. Tabelle). Es scheint so, als ob Cusanus die *imagines* auf der ersten Stufe als *cognitio sensitiva* verstanden hätte (das ist auch bei Platon der Fall) und das Konjektur-bildende Verfahren (*coniecturatio* als die Tätigkeit, Konjekturen festzustellen) auf je eine von vier Stufen der dem Menschen zugänglichen Erkenntnis bezogen hätte. In der Version der Tabelle auf Seite 42 des Koch'schen Aufsatzes ist Gott auf die höchste Stufe – die vierte – gestellt. Das ist beim menschlichen Erkennen nicht möglich, da Gott immer jenseits aller Kenntnis bleibt. Darüber sind alle neuplatonischen Quellen einig. Er be-

73 Bei Marsilio Ficino ist die o. g. Hierarchie folgendermaßen widergegeben: 1. *assimilatio sive imaginatio*; 2. *fides*; 3. *cogitatio*; 4. *intelligentia*. Hier interpretiert Ficino die griechische *eikasia* als Ähnlichsein oder Einbildungskraft – offensichtlich ist er über seine Wahl nicht schlüssig, aber sicherlich befindet sich für ihn diese niedrigste Erkenntnisstufe höher als in der Interpretation von Pier Candido und vermutlich sogar bei Platon, wo die *coniecturatio* eher noch mit dem sinnlich Wahrnehmbaren zu verbinden ist. Das Wort *eikasia* trägt die beiden Bedeutungen.

findet sich auf einer fünften, noch höheren Stufe. Strikt neuplatonisch formuliert, ist er ganz und gar außer der Seinsordnung – dazu hat Koch recht, als er sagt, diese ontologische Vorstellung könne nicht von der scholastischen Metaphysik der Seinsanalogie umfasst werden, deshalb versuche Cusanus in *De coniecturis* die Wege der platonisierenden Metaphysik der Einheit.

Im vierten Kapitel der *pars prima* von *De coniecturis* führt Cusanus eine Lehre über »die vier Einheiten« (*De quattuor unitatibus*) ein.⁷⁴ Diese sind: 1. Gott (*deus*); 2. die Intelligenz (*intelligentia*); 3. die Seele (*anima*); 4. der Körper (*corpus*). Das sind alle möglichen Stufen, welche die *mens* unterscheiden kann. Hier ist die *mens* als etwas beschrieben, das kein Teil der Hierarchie ist, sondern die ganze Hierarchie in unterschiedlichen Formen von *visiones* sich einsichtig machen kann, alle Stufen durchläuft und eingreift (*complectitur*): »Contemplatur itaque mens ipsa universam suam entitatem in his quaterne distinctis unitatibus.«⁷⁵; »Quod aliud non est quam mentem omnia complecti vel divine, vel intellectualiter, vel animaliter, vel corporaliter [...]«.⁷⁶ Diese ist die ontologische Hierarchie, die aus vier Stufen gebildet ist. Was aber die Erkenntnistheorie anbetrifft, sind nur die Stufen 3 bis 4 relevant, also ohne Gott. Das wird offenkundig im IX. Kapitel, wo die *Figura P*⁷⁷ eingeführt wird. Die *Figura P* erklärt die möglichen Sphären und Niveaus der Erkenntnis der Seele. Deshalb ist es bemerkenswert, dass sie sowohl aus drei, als auch aus vier Teilen zusammengesetzt ist. Hier sind Gott und das Nichts die entgegengesetzten Basen der zwei Dreiecke.⁷⁸ Dazwischen befinden sich die drei *coela* oder *mundi*, die alles Begreifbare einschließen und die in einer anderen Version in der *Figura U*⁷⁹ erläutert werden. Wenn aber die *Figura P* auf die menschliche Seele angewendet wird,⁸⁰ wird ebenso klar,

74 *De coni.* I 4: h III, n. 13–16.

75 *De coni.* I 4: h III, n. 13, lin. 11–12.

76 *De coni.* I 4: h III, n. 15, lin. 2–7.

77 *De coni.* I 9: h III, n. 41 ff.

78 *De coni.* I 9: h III, n. 42, lin. 1–2.

79 *De coni.* I 12–13: h III, n. 61 ff. (*De tribus mundi*).

80 *De coni.* II 16: h III, n. 157, lin. 3–10: »Concipito itaque animam humanam ut P figuram ex intellectuali unitate et sensuali alteritate. Descendente igitur lumine intelligentiae in umbram sensualem atque ascendente sensu in intellectum per gradus ternos medio loco duo exoriuntur, quae rationis nomen habere suppono. Superior autem huius rationis portio, quae intellectui prior reperitur, apprehensiva, inferior vero phantastica seu imaginativa, si placet, hiis aut aliis vocentur nominibus.«

dass die Seele (*anima*) aus vier Teilen (*quasi elementa*) gebildet ist, indem der mittlere in zwei weitere eingeteilt wird. So entsprechen die folgenden Namen den vier Stufen des Erkennens in der menschlichen Seele: 1. *intellectus (intelligentia)*; 2a (= 2.) *portio apprehensiva rationis*; 2b (= 3.) *portio phantastica seu imaginativa rationis*; 3 (= 4.) *sensus*. Es ist nicht so bedeutsam, welche Namen die verschiedenen rationalen Teile der Seele bekommen (*si placet, hiis aut aliis vocentur nominibus*), das Wichtige ist, dass die Teile insgesamt vier ergeben, wie sie auch später, in n. 169 (cfr. Anhang 2), ausgelegt werden. So entspricht die Einteilung der kognitiven Vermögen der Seele nicht nur der graphischen Einteilung der Figura P, sondern auch, der Struktur nach, der Tabelle Pier Candidos: vier Stufen des Erkennens, die erste ist sinnlich (*sensus: visibile obscurum, imagines, coniecturatio ac non veritas*), die letzte intellektuell (*intelligentia ac intellectus: intelligibile clarum, magis veritas*). Die beiden mittleren beziehen sich auf die *ratio* (Verstand), wobei die untere sich eher an die Sinne annähert, die obere eher an die Vernunft. Das andere, das in *De coniecturis* an die Tabelle erinnert, ist die Metaphorik *clarum – obscurum*, oder *lux – tenebrae*; darüber hinaus ist es zu unterstreichen, dass die eigenständigen Niveaus des Erkennens nicht durch feste Grenzen voneinander abgetrennt sind, sondern sie befinden sich in einer allmählichen kognitiven Abstufung, wo keine fixierte Schwelle das eine vom anderen abgrenzt, sie gehen ineinander über. Ihr wechselseitiges Verhältnis könnte am besten durch die Worte Pier Candidos erörtert werden: »ut se habeant ad invicem secundum magis et minus ad veritatem, sic proportionaliter secundum magis et minus ad claritatem se habent.« Dürfen wir auch, historisch gesprochen, vermuten, sogar der Begriff *coniectura* werde von Platons *Staat* in seiner Übersetzung von Pier Candido Decembrio dem Cusanus angewiesen?

Als Quellen für den Terminus *coniectura* sind in der kritischen Ausgabe⁸¹ die folgenden Autoren aufgelistet: 1. Lullus – aber nur als Vorbild für den Ausdruck *ars coniecturalis* mit seiner Idee von einer *ars generalis*; 2. Chalcidius, *In Tim.* CCXXXI; 3. Augustinus, *De libero arbitrio* III 10, 30; *Sermo* 294, c. 8; 4. Iohannes Scottus, *De div. nat.*, V, 4; 5. Iohannes Gerson, *Opusculum ad elucidationem scolasticam theol. myst.* cons. 11, 6, 42 sqq. Von diesen ist für uns die interessanteste Quelle der *Timaios*-Kommentar von Chalcidius: »Ex coniectura siquidem nascitur opinio,

81 h III, 189.

ex opinione intellectus, ut idem Plato docuit in Politia.«⁸² Wie schon bemerkt wurde, ist es bekannt, dass Cusanus auch eine Kopie des mit einem Kommentar von Chalcidius ausgestatteten Dialoges *Timaios* besaß (Übersetzung desselben Chalcidius in der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts) – der Cod. Harl. 2652, der sich heute im British Museum in London befindet.⁸³ Auch Chalcidius hat die *eikasia*⁸⁴ als *coniectura* verstanden und wo er die *coniectura* erwähnt, tut er das im Hinblick auf Platons *Staat*. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass Chalcidius diese Bemerkung genau im Hinblick auf das Liniengleichnis macht. Jedoch müssen wir auch betonen, dass der Cod. Harl. 2652 in seinem heutigen Zustand nur einen kleinen Teil des Kommentars enthält, nämlich den »Prologus ad Osium« (fol. 61^r), während der o. g. chalcidische Hinweis auf die *Politeia* im eigentlichen *corpus* des Kommentars steht. Die falsche Bindung des Cod. Harl. 2652 erweckt den Anschein, einige Folien hätten sich im Laufe der Zeit verloren, aber dies ist nicht sicher.

Platons *Staat* und der Begriff *coniectura* im Werke des Cusanus

Die Frage, ob es möglich ist, dass dieser Begriff ›direkt‹ von Platon (nämlich Platons *Staat*) übernommen sein könnte, hat mindestens zwei Dimensionen. Die erste ist die geschichtliche – wann hat Cusanus den Cod. Cus. 178 erworben und gelesen? Ist es historisch plausibel, die Vermutung auszudrücken, Cusanus habe diesen Band genau während des Schreibens von *De docta ignorantia* erhalten und gelesen, und zwar nachdem er die Arbeit an Buch I abgeschlossen hatte? Die zweite Frage ist das Interpretationsproblem dem Inhalt nach – zunächst steht zwischen Platon und Cusanus die nicht unbedeutende Figur des Übersetzers, der ein bestimmtes griechisches Wortsystem⁸⁵ mit lateinischen Ausdrucksmitteln umgestaltet hatte;⁸⁶ dann kommt die Interpretation des Cusanus selbst,

82 *In Tim.* CCXXXI, ed. J. H. Waszink 245, 13–14.

83 REINHARDT, *Die Lullus-Handschriften* (wie Anm. 19) 4.

84 Vgl. Anm. 73.

85 Ob man bei Platon über ein *Begriffssystem* reden könnte, ist fraglich.

86 Zu den übersetzerischen Grundsätzen von Pier Candido Decembrio vgl. HANKINS, *Plato* (wie Anm. 32) 121–123.

nämlich: Wie hat er, als Verfasser seiner originellen Philosophie und Theologie, diese Begriffe verstanden und in die eigenen Texte inkorporiert?

Nach Angaben von Hankins wurde die ganze Übersetzung des platonischen *Staats* in den Jahren 1437 – 1440 vollzogen. Im Juni 1439 informierte Pier Candido Decembrio seinen Auftraggeber Humphrey of Lancaster, das ganze Werk sei abgeschlossen. Die »fein gebundene und illuminierte Handschrift« wurde im Juni 1440 durch den mailändischen Botschafter nach England geschickt und erst 1441 dem Duke vorgelegt.⁸⁷ Wäre es dann möglich, dass die Lektüre dieses platonischen Werkes in genau dieser Übersetzung einen Einfluss schon auf das früheste echt philosophische, sozusagen programmatische Werk⁸⁸ des Cusanus ausgeübt hätte? Am Ende von *De docta ignorantia* gibt Cusanus das Datum des Abschlusses der Schrift an: 12. Februar 1440, Cusa (am Ende der »Epistula auctoris ad dominum Iulianum cardinalem.«⁸⁹) In demselben Widmungsbrief, der als *conclusio* aller drei Bücher der Schrift hinzugefügt ist, deutet Cusanus noch etwas über das Anfangsdatum an: »[...] quae [sc. haec = der Inhalt des hier vorgestellten Buches] iam dudum attingere variis doctrinarum viis concupavi, sed prius non potui, quousque in mari me ex Graecia redeunte, [...] ad hoc ductus sum, ut incomprehensibilia incomprehensibiliter amplecterer in docta ignorantia [...]«.⁹⁰ Also, behauptet man, die Schrift *De docta ignorantia* wurde nach der Rückfahrt des Cusanus von seiner Mission in Konstantinopel nach Europa verfasst.⁹¹

Cusanus fuhr nach Europa am 27. November 1437 zurück,⁹² zunächst nach Venedig, von wo er vorher, einige Monate früher, Ende Juli 1437, auch seinen Abschied von der europäischen Küste nahm.⁹³ Die Rückfahrt

87 HANKINS, Plato (wie Anm. 32) 126.

88 HERMANN SCHNARR, *Docta ignorantia* als philosophisches Programm, in: MFCG 22 (1995) 205–234.

89 *De docta ign.* III, Epistula auctoris: h I, p. 264, lin. 18.

90 *De docta ign.* III, Epistula auctoris: h I, p. 263, lin. 1–5.

91 Natürlich bleibt auch die Frage, ob die Offenbarungsbehauptung über das *supernum donum* für bare Münze genommen werden sollte, bzw. ob auch die Selbstdatierung des Kardinals glaubwürdig ist. Es ist jedenfalls klar, dass der Offenbarungsbericht in der »Epistula auctoris« auch die Merkmale einer Selbststilisierung trägt (vgl. SENGER, Vom Wissensfrust zur gelehrten Unwissenheit [wie Anm. 18]).

92 AC I/2, n. 334.

93 Ebd., n. 317.

endete am 8. Februar 1438, als die Hauptflotte des byzantinischen Kaisers Johannes VIII. Paläologus in Venedig zugelassen wurde. Das bedeutet, dass *De docta ignorantia* nicht früher als Februar bis März 1438 angefangen wurde, wieviel früher auch immer das darin geäußerte System von Konzepten schon durchdacht worden war. Weiterhin können wir auch betonen, dass die ursprüngliche Idee vermutlich im Laufe der Entstehung wesentlichen Änderungen unterlag – wie das Auftauchen des Begriffes *coniectura*.

Anfang März 1438 befand sich Cusanus in Ferrara wegen des Konzils.⁹⁴ Am 16. April 1439 schrieb Francesco Pizolpasso, der Erzbischof von Mailand (der sich zu dieser Zeit noch in Basel befand, um die Konfrontation mit Papst Eugen IV. zu verhindern), an Cusanus einen langen Brief,⁹⁵ aus dem offenkundig wird, was für eine nahe Freundschaft zwischen den beiden Kirchenmännern bestand.⁹⁶ Hier sollte in Erinnerung gerufen werden, dass dieser Bischof von Mailand, Francesco Pizolpasso, als führende Figur in dem im Cod. Cus. 178 veröffentlichten Briefwechsel auftrat und dass die Übersetzung des zehnten Buches eben ihm gewidmet wurde. Er war derjenige (neben dem Duke von Gloucester), unter dessen Wohlwollen die Übersetzung durchgeführt wurde. Und jetzt sehen wir ihn als einen Bekannten und Freund von Cusanus.

Die Monate Mai und Juni 1438 verbrachte Cusanus in Ferrara, doch im Juli finden wir ihn schon als päpstlichen Gesandten in Ulm,⁹⁷ von Ende Juli bis Mitte November war er in Nürnberg,⁹⁸ ab 1. Dezember 1438 befand er sich schon in Münstermaifeld.⁹⁹ Das ganze Jahr 1439 war mit Fahrten zwischen Koblenz und Mainz verbunden. Am 4. August fuhr Cusanus von Koblenz nach Frankfurt zu Schiff.¹⁰⁰ Bis zum 12. Februar

94 Ebd., n. 339–340.

95 Ebd., n. 349.

96 Der Brief endet mit Grüßen von Tommaso Parentucelli, dem künftigen Papst Nikolaus V., der später Cusanus zum Kardinal ernennen wird, und von Kardinal Albergati, dessen Sekretär Parentucelli war.

97 AC I/2, n. 362.

98 Ebd., n. 364; n. 373–376.

99 Ebd., n. 377.

100 Ebd., n. 397, 398. Der zweite Eintrag ist ein Brief von Cusanus an Tommaso Parentucelli, vom 4. August 1439, in dem von Cusanus inzwischen erwähnt wird, er habe *De Theologia Platonis* zu Ambrogio Traversari geschickt, damit er diese Schrift (vermutlich von Konstantinopel mitgebracht) ins Lateinische übersetze. Aufgrund seiner Befürchtung, dass Traversari die Aufgabe nicht schnell genug erfüllen würde, bittet Cusanus seine florentinischen Freunde, Traversari dazu anzuregen.

1440 als Datum der Vollendung von *De docta ignorantia*¹⁰¹ befand er sich in der Rhein-Mosel-Region, aber meistens unterwegs und mit weitergehenden kirchenpolitischen Fragen des Baseler Konzils beschäftigt. Wie war er instande noch Platon zu lesen oder seine eigene Schrift *De docta ignorantia* zu verfassen? Martin Honecker bemerkt in seinem Aufsatz »Die Entstehungszeit der *Docta ignorantia* des Nikolaus von Cues«¹⁰² bemerkt, »[d]er Cusaner hat sich nun aber nicht etwa in die Einsamkeit zurückgezogen, um sich ausschließlich seinen wissenschaftlichen Plänen zu widmen [...].«¹⁰³ Nach seiner Rückkehr von Konstantinopel war Nikolaus Cusanus »in der Folge ein ganzes Jahrzehnt lang, bis zur Beendigung des Baseler Schisma, in Deutschland für die Sache des römischen Papstes eifrig tätig.«¹⁰⁴ Erst Ende Januar 1440 konnte Cusanus zurück zu seinem Heimatort fahren, um »die letzte Hand an das Manuskript der *Docta ignorantia*«¹⁰⁵ zu legen.

Die Schrift musste also relativ schnell angefertigt worden sein, im Rahmen einer zweijährigen Periode, was für ihr Ausmaß von drei Büchern eine ziemlich hohe Geschwindigkeit beim Schreiben bezeugt. Dazu gehört natürlich auch die Rücksicht darauf, dass »Nikolaus von Cues in dieser Zeit eben nicht viel Muße zur Abfassung einer so tiefgründigen Schrift, wie sie die *Docta ignorantia* darstellt, zur Verfügung gehabt hat.«¹⁰⁶ Wenn aber Pier Candido die Arbeit an der Übersetzung im Juni 1439 abschloss und der Duke of Gloucester erst im Jahre 1441 *seine* Kopie erwarb (wie Hankins schreibt,¹⁰⁷) wäre es dann möglich, dass Cusanus dieses Werk früher gesehen haben könnte? Als Vermittler der *Platonis Celestis Politia* diente für Cusanus vermutlich eben Francesco Pizolpasso, aber zu welcher Zeit schickte er die Kopie von Mailand über die Alpen? Die Beziehung zwischen Cusanus und Pizolpasso bestand vermutlich schon seit dem ersten Aufenthalt des Cusanus in Rom 1427, aber wurde sicherlich erneuert in den Jahren des Baseler Konzils, an dem Pizolpasso als Vertreter Papst Eugens IV. und als Bischof von Pavia teil-

101 Ebd., n. 426.

102 HONECKER, Die Entstehungszeit (wie Anm. 67).

103 Ebd., 128.

104 Ebd., 129.

105 Ebd., 137.

106 Ebd., 138.

107 HANKINS, Plato (wie Anm. 32).

nahm (seit 1432). Dieses Verhältnis war sehr eng in den folgenden Jahren.¹⁰⁸ Obwohl die Übersetzung der *Platonis Celestis Politia* offenbar vom mailändischen Bischof unterstützt und angeregt wurde (dies beweist auch die Korrespondenz zwischen Pizolpasso und P. Candido Decembrio), findet sich in seiner Bibliothek keine Kopie dieses Textes.¹⁰⁹

Santinello äußert Unsicherheit über die Herkunft der beiden Kopien von Platons *Staat*, die Cusanus besaß. Er sagt, er könne diese Herkunft nicht näher spezifizieren. Jedoch gibt er eine kurze Übersicht des Briefwechsels zwischen Pizolpasso und Cusanus sowie zwischen Pizolpasso und Pier Candido in den Jahren 1437–1439.¹¹⁰ Pizolpasso führt Cusanus in seinen Briefen an Pier Candido als einen Unbekannten ein, er preist ihn als *peritus Theutonicus, introductus graecae linguae, ceterum alias eruditissimus*, macht eine ganze Präsentation des *Nicolaus noster de Cusa*.¹¹¹ Anhand der Korrespondenz lässt sich vermuten, Cusanus habe die Arbeit an dieser Übersetzung, die bis 1440 reicht, und ihre Entwicklung sorgsam verfolgt. Eine schärfere Konjektur wäre zu sagen, Cusanus habe die schöne Kopie des mailändischen Bischofs (also den heutigen Cod. Cus. 178) entliehen, damit er auf dessen Grundlage seine eigene Kopie anfertigen lassen könnte. Diese eigene Kopie wäre dann der heutige Cod. A 14 von Brixen. Die Arbeit dauerte eine bestimmte Zeit an, wobei Cusanus selbst stark daran beteiligt war – er studierte den Text sorgfältig, korrigierte die Fehler des Schreibers, kopierte einen Teil der Glossierung (die Tabelle am Ende eingeschlossen). Zu dieser Zeit war Nikolaus noch kein Kardinal und Bischof von Brixen. Aus irgendwelchen Gründen, vielleicht nach dem Tode Pizolpassos 1443, blieb das bessere Buch bei Cusanus und wurde Teil seiner Bibliothek, die er auf seine Reisen mitnahm. Der andere Codex war jetzt nicht mehr nötig und da er auch von schlechterer Qualität war, ließ ihn Cusanus irgendwo unterwegs zurück, vielleicht in Brixen.

108 ANGELO PAREDI, *La biblioteca del Pizolpasso*, Milano 1961, 37–40, 54–55.

109 Ebd., 130–132. Wir finden heute nur eine Platon-Handschrift in dieser Bibliothek – Cod. M. 4. Sup. – deren Inhalt eigentlich stark an den Cod. Cus. 177 erinnert: Darin befinden sich die Dialoge *Kriton* und *Apologie des Sokrates* in der Übersetzung von Leonardo Bruni von Arezzo und *Axiochos* (zusammen mit dem Text Plutarchs *ad principem!*) in der Übersetzung von Alamanno Rinuccio. Zusammengebunden sind auch die Briefe Platons, übersetzt von Bruni und von Francesco Filelfo.

110 SANTINELLO, *Glosse di mano del Cusano* (wie Anm. 53) 129–131.

111 Ebd.

Abschließende Bemerkungen

Wir haben gesehen, dass der Begriff *coniectura* zu einem bestimmten Zeitpunkt im cusanischen Werk erscheint – am Anfang des zweiten Buches von *De docta ignorantia*. Zu dieser Zeit war die Idee der *ars coniecturalis* als notwendige Ergänzung der *ars doctae ignorantiae* noch unsicher und unbestimmt, da die letzte Bearbeitung von *De coniecturis* ein erheblich abweichendes Bild zeigt von demjenigen Entwurf, der in *De docta ignorantia* zu lesen ist. Die Entwicklung entfaltet sich in eine Richtung, die immer näher an den Platonismus rückt. Unserer Mutmaßung nach, ist dieser Platonismus kein bloßer Neuplatonismus, verbunden einfach mit den Schriften von Proklus und Dionysios (wahrscheinlich von Konstantinopel mitgebracht). Die eigentlichen Texte Platons sollten dabei eine Rolle gespielt haben. An zweiter Stelle ist die Bedeutung der früheren Übersetzungen dieser Texte (erste Hälfte des 15. Jahrhunderts) auszuzeichnen – von denen Cusanus Kopien in seiner Bibliothek besaß. Hier ist dies durch die Entwicklung des Konjekture-Begriffs nachgewiesen worden. Problematisch und wahrscheinlich noch offen bleibt die präzise Datierung der Entstehungszeit dieses Begriffes.

Anhang I¹¹²

Imago quae a Platone sexto libro proponitur de visibilis atque intelligibilis distinctione traducta a P Candido

visibile		intelligibile	
obscurum	clarum	obscurum	clarum
Imagines	Quorum imagines	Quod ex suppositionibus principii/non ad principia/sed ad finem procedit per imagines visibiles atque mathematicas	Quod ex suppositionibus non principii ad principium suppositio cuius non est sine imaginibus per species ipsas procedit quam scientiam dialecticam vocat metaphisicam
coniecturatio opinio ac non veritas	fides opinabile	Mens Scientia ac scibile veritas	Intelligentia ac intellectus
Non veritas	Magis quodammodo veritas	Minus quodammodo veritas	Magis veritas

In quolibet ut se habeant ad invicem secundum magis et minus ad veritatem/sic proportionaliter secundum magis et minus ad claritatem se habent

112 Cod. Cus. 178, fol. 207^v (auch bei SANTINELLO, Glosse dal mano del Cusano [wie Anm. 53] 145).

Anhang 2¹¹³

Haec [sic!] paragraphus ob negligentem terminorum usum non facile intelligi potest. Quae Nicolaus docet, sequens tabula monstret:

	perfectio actualis	subtilitas
cognitio intellectualis	perfecta sicut corpus (quod actu tantum existere potest)	subtilis sicut punctus [...]
cognitio rationalis	contractior et imperfectior quam cognitio intellectualis, sed perfectior quam cognitio imaginativa et sensitiva sicut superficies	⟨minus⟩ subtilis ut linea [...]
cognitio imaginativa	magis contracta, perfecta ad cognitionem sensitivam, imperfecta ad cognitionem intellectualem et rationalem sicut linea	grossa ut superficies [...]
cognitio sensitiva	individualiter contractissima, imperfectissima sicut punctus	grossissima ut corpus [...]

113 h III, 225: Annotatio 48 ad n. 169 von *De coniecturis*