

Lorenzo Valla und Nicolaus Cusanus*

Von Paul Richard Blum, Baltimore

Auf einer Tagung, die den ›römischen Jahren‹ im Wirken des Nikolaus von Kues gewidmet ist, kann man mit Fug und Recht einen Vergleich mit Lorenzo Valla (1407–1457) erwarten, der nicht nur ein Zeitgenosse war, sondern auch die letzten Jahre am päpstlichen Hof verbracht hat, und zwar wahrscheinlich dank einer Intervention des Kusaners,¹ vor allem aber, der mit Cusanus ein scharfsinniges Interesse an der Reform der Kirche und der Sprache sowie grundsätzlich des Denkens teilte. Diese drei Themen, Kirche, Sprache und spekulatives Denken, sollen daher auch die Themen meines Vortrags sein.

Die Kritik der Konstantinischen Schenkung

Zum Thema Kirche beschränke ich mich auf die Kritik der Konstantinischen Schenkung. Vallas Nachweis, dass die sogenannte Konstantinische Schenkung, auf der die weltliche Herrschaft des Papsttums beruhte, eine Fälschung ist, kann man im Rahmen seines Nachruhms sehen, wonach er als Begründer der Philologie und Textkritik als Denkform gilt. Da solche Kritik den Interessen des Königs von Neapel zu dienen schien, betonte Valla, dass er nicht gegen den Papst, sondern um der Wahrheit und der Religion willen das schriftlich festgestellt habe, was bisher niemand als er allein gewusst habe; zugleich schämt er sich nicht zu sagen, er schreibe um des Ruhmes willen.² Mit dieser Bemerkung zeigt Valla sich

* Diese Studie entstand im Rahmen des Forschungsvorhabens »Between Renaissance and Baroque: Philosophy and Knowledge in the Czech Lands within the Wider European Context« (GA CR 14–37038G). – Eckhard Kessler (1938–2018) in memoriam.

1 PETER J. CASARELLA, *Nicholas of Cusa's Theology of the Word* (PhD Thesis Yale University. ProQuest Dissertations and Theses), Ann Arbor 1992, 170.

2 LAURENTIUS VALLA, *Epistole*, hg. von Ottavio Besomi (*Thesaurus mundi bibliotheca scriptorum Latinorum mediae et recentioris aetatis* 24), Patavii 1984, Nr. 22, 248: »non odio pape adductum, sed veritatis, sed religionis, sed cuiusdam etiam fame gratia motum, ut quod nemo sciret, id ego scisse solus viderer.«

stolz als der Typ des Humanisten in der Nachfolge Petrarcas, der das Individuum vor allem dann schätzt, wenn dieses die eigene Person ist. Sodann erläutert Valla, die Wahrheit zu verteidigen habe mindestens denselben Rang wie der Kampf für das Vaterland, gehe es doch darum, das himmlische Vaterland zu erwerben.³ In diesem Falle gehe es um die Aufdeckung der Fälschung und deshalb auch um den Schutz der Kirche, die durch den Besitz des Kirchenstaates Schaden genommen habe.⁴

Da Valla in dieser kirchenpolitischen Frage wie auch sonst eine sowohl theologische als auch eine personale Argumentation verfolgt, könnte man

-
- 3 LORENZO VALLA, *De falso credita et ementita Constantini donatione*, hg. von Wolfram Setz (Monumenta Germaniae Historica. Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters 10), Weimar 1976, 57: »in defendenda veritate atque iustitia profundere animam summe virtutis, summe laudis, summi premii est. An vero multi ob terrestrem patriam defendendam mortis adiere discimen: ego ob celestem patriam assequendam [...]«; vgl. LORENZO VALLA, *Repastinatio dialectice et philosophie*, hg. von Gianni Zippel (Thesaurus mundi bibliotheca scriptorum Latinorum mediae et recentioris aetatis 21–22), 2 Bde., Patavii 1982, Bd. 1, Retractatio, 356.
- 4 Zur ekklesiologischen Bedeutung dieser Schrift s. SALVATORE I. CAMPOREALE, Lorenzo Valla: Umanesimo, Riforma e Controriforma: Studi e Testi (Studi e testi del Rinascimento europeo 12), Rom 2002, 463–589; *Lorenzo Valla e il De Falso Credita Donazione – Retorica, libertà ed ecclesiologia nel’400*. Auf Englisch in SALVATORE I. CAMPOREALE, Christianity, Latinity, and Culture: Two Studies on Lorenzo Valla. With Lorenzo Valla’s Encomium of Saint Thomas Aquinas, hg. von Patrick Baker/Christopher S. Celenza (Studies in the history of Christian traditions 172), Leiden/Boston 2014, 17–143. Vgl. auch GIOVANNI DI NAPOLI, Lorenzo Valla. Filosofia e religione nell’umanesimo italiano (Uomini e dottrine 17), Roma 1971, 259–272. Weiteres zur Konstantinischen Schenkung bei Valla und mit Blick auf Cusanus in RICCARDO FUBINI, Storiografia dell’umanesimo in Italia da Leonardo Bruni ad Annio da Viterbo (Storia e letteratura. Raccolta di studi e testi 217), Roma 2003, 249–290. GREGORIO PIAIA, Tra il Fulgoso e il Valla: La critica del Cusano alla Donatio, in: Nicolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien. Beiträge eines deutsch-italienischen Symposiums in der Villa Vigoni, hg. von Martin Thurner (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der Mittelalterlichen Theologie und Philosophie 48), Berlin 2002, 115–128. Zur nachfolgenden Diskussion STEFANO ZEN, Cesare Baronio sulla Donazione di Costantino tra critica storica e autocensura (1590–1607), in: Censura, riscrittura, restauro (Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa Classe di Lettere e Filosofia, serie 5, 2/1), Pisa 2010, 179–219; PAULINE MOFFITT WATTS, The Donation of Constantine, Cartography, and Papal Plenitudo Potestatis in the Sixteenth Century: A Paper for Salvatore Camporeale, in: Modern language notes 119,1 (2004), S88–S107, (das ›S‹ gehört zur Seitenzahl). DUANE HENDERSON, »Si non est vera donatio [...]« Die Konstantinische Schenkung im ekklesiologischen Diskurs nach dem Fälschungsnachweis, in: Nach dem Basler Konzil. Die Neuordnung der Kirche zwischen Konziliarismus und monarchischem Papat (ca. 1450–1475), hg. von Jürgen Dendorfer/Claudia Märkl (Pluralisierung & Autorität 13), Berlin 2008, 283–305.

seine Schrift für rein polemisch halten. Aber eine Interpretation, die das Polemische mit dem Sachlichen verknüpft, kann die Sache auch mittels der Polemik, und nicht neben ihr erkennen. Vorab können wir feststellen, dass Vallas Methode darin besteht, in juristischer Form (die Schrift ist als *declamatio*, d. h. als Gerichtsrede angelegt) die Interessen der Kirche und des Reichs gegen die Intervention herrschender Individuen zu verteidigen – und darin ist er Nikolaus von Kues ähnlich. Erst nach der politischen und spirituellen Ermahnung folgt in Vallas Schrift die philologische und sprachhistorische Kritik des Dokuments, die Vallas erwähnten Ruhm als Humanisten begründete.⁵

Fest steht für Valla, dass Kaiser Konstantin sich unmöglich des Kirchenstaats hätte entäußern wollen, und dass Papst Sylvester ein solches Geschenk (falls es denn eines gewesen wäre) unmöglich hätte annehmen können.

»Als ob es fromm wäre, eher das Reich abzulegen, als es um der Religion willen zu verwalten. Denn was die Empfänger angeht, so wäre diese Schenkung weder für sie ehrenhaft noch nützlich.«⁶

Der Begriff Staatsräson existiert für das 15. Jahrhundert noch nicht, aber seine Argumente wenden diese Denkform an, und wie ein Jahrhundert später bei Machiavelli dient das antike Rom als Modell. »Du [Caesar] bist sterblich, aber das Reich des Römischen Volkes soll unsterblich sein.«⁷ Darin, dass er eine Argumentation verwendet, welche die Autorität des Kaisers durch Verweis auf die Logik des Interesses für das Reich untergräbt, musste seine »Deklamation« wie ein persönlicher Angriff wirken.⁸ Paradoxerweise führen die beiden Unmöglichkeiten – die machtpolitische und die spirituelle – dazu, dass die Reichspolitik Konstantins gegen die spirituelle Aufgabe des Papstes ausgespielt wird, und somit trennt Valla Politik und Spiritualität, um letztere für seine Kirche und die Macht für seinen politischen Herrscher zu retten. Auf längere Sicht ist der Gedan-

5 Zweifel an seinen Verdiensten sind möglich, s. MARIO FOIS, *Il pensiero cristiano di Lorenzo Valla nel quadro storico-culturale del suo ambiente* (Analecta Gregoriana 174), Roma 1969, 331; RONALD K. DELPH, *Valla Grammaticus, Agostino Steuco, and the Donation of Constantine*, in: *Journal of the History of Ideas* 57 (1996) 55–77.

6 VALLA, *De falso credita* (wie Anm. 3) I (11) 66: »quasi religiosum sit magis regnum deponere quam pro tutela religionis illud administrare. Nam quod ad accipientes attinet, neque honesta erit illis neque utilis ista donatio.«

7 Ebd., I (15), 73: »Tu mortalis es, imperium populi Romani decet esse immortale [...].«

8 Vgl. SALVATORE I. CAMPOREALE, *Valla* 2002 (wie Anm. 4) 468.

ke, Herrschaft und Frömmigkeit gegeneinander auszuspielen, Teil einer philosophischen Agenda Vallas, denn in seiner Schrift über die Willensfreiheit⁹ vertritt der Humanist ebenfalls eine scharfe Trennung zwischen theologischer Argumentation und praktischem Leben: Das Göttliche stehe nicht zur Verfügung, und deshalb müsse das Handeln von Gottvertrauen getragen sein, ohne durch eigenes Handeln auch nur die Gewissheit der Freiheit zu haben, geschweige denn die der Gnade Gottes. Dass dies präreformatorische Töne sind, ist offenkundig. Und insofern liegt Vallas Rede gegen die Konstantinische Schenkung auf einer Linie mit der Rom-Kritik Luthers. Indem Valla Kirchenpolitik und Frömmigkeit als Sache der Persönlichkeit und der Gesellschaft zugleich ansieht, verstärkt er den humanistischen, anthropozentrischen Blick auf Sachfragen in Richtung auf eine Betonung des Individuums als letzte Instanz zur Bewertung von Grundsatzfragen: Was man selbst wisse, sei mitteilenswert und müsse – wenn es der Wahrheit entspreche – langfristig allen zugute kommen.¹⁰

Vergleichen wir damit die Kritik an der Konstantinischen Schenkung im dritten Buch von Cusanus' *De concordantia catholica*. Cusanus argumentiert als Jurist.¹¹ Was Cusanus sofort mit Valla vergleichbar macht, ist die genaue Quellenforschung, wie das in der humanistischen Rechtswissenschaft zum Handwerk gehört, denn er postuliert erstens den historischen Vergleich, zweitens Kritik gegenüber Zuschreibungen und drittens die Berücksichtigung des Geistes einer Zeit.¹² Er vergleicht erstens Dokumente, Dekrete und historische Zusammenhänge, und das besagt

9 LORENZO VALLA, Über den freien Willen = *De libero arbitrio*, hg., übers. und eingel. von Eckhard Kessler, Lat.-dt. Ausg. (Humanistische Bibliothek. Reihe 2, Texte 16), München 1987. Vgl. PAUL RICHARD BLUM, Philosophieren in der Renaissance, Stuttgart 2004, 74–76.

10 Vgl. SALVATORE I. CAMPOREALE, Valla 2002 (wie Anm. 4) 470f. Zur humanistischen Anthropologie vgl. PAUL RICHARD BLUM, Unbestimmtheit und Selbstbestimmung des Menschen im Philosophieren der Renaissance, in: Person und Rechtsperson. Zur Ideengeschichte der Personalität, hg. von Rolf Gröschner/Stephan Kirste/Oliver W. Lembcke (Politika 11), Tübingen 2015, 57–80 mit weiterer Literatur.

11 GREGORIO PIAIA, Tra il Fulgoso e il Valla (wie Anm. 4).

12 Besonders markant die Formulierung *De conc. cath.* III, 2: h XIV/3, n. 308, lin. 1 f.: »Si quis illas omnes scripturas illis sanctis attributas diligenter perlegeret et eorum tempora ad illa scripta applicaret [...]«. Das durchgehende Motiv ist allerdings das *argumentum ex silentio*: Die Quellen sagen nichts zur Schenkung. Vgl. RICCARDO FUBINI, Storiografia (wie Anm. 4) 206f.

für ihn, dass schon der faktische Zweifel an der Echtheit eben die Schenkung infrage stellt.¹³ Wir können das als vorgezogene Skepsis gegenüber dem Historismus verstehen: Wahr ist nicht alles, was behauptet wird; aber alle Fakten erhalten ihren Wahrheitswert nur dadurch, dass sie erzählt werden. Klugheit empfiehlt daher zweitens, sich nur auf sichere und anerkannte Schriften zu verlassen, denen ein Maß an Richtigkeit unterstellt werden kann. Drittens bezeichnet er, obwohl es sich um eine juristische Frage handelt, diese Frage der Glaubwürdigkeit mit dem humanistischen Wort »elegantius«.¹⁴ »Eleganz« bedeutet für die Humanisten die Angemessenheit von Rede und Sachverhalt, die in ihrer Stimmigkeit überzeugt. Stimmigkeit wiederum ist immer auch eine Frage des Publikums und der kulturellen Situation.¹⁵ Und der große Lehrer dieses Themas war der Zeitgenosse Lorenzo Valla, der dem Postulat der »Elegantia« ein ganzes Buch gewidmet hat,¹⁶ etwa zu der Zeit, als Cusanus in Basel war.

Ob Cusanus das Verständnis von Eleganz aus Valla bezog, weiß ich nicht. Aber zum Vergleich des Cusanus mit Valla kommt es gewiss darauf an, ob denn der Kirchenmann mit dem Kirchenkritiker auch in der Sprachkompetenz vergleichbar war. Angesichts der eigenwilligen Latinität des Kusaners, die ihm den Spott von Johannes Wenck einbrachte,¹⁷ ist es offenkundig, dass Cusanus sein Latein nicht an klassischen Vorbildern orientierte, wie Valla das propagierte. Aber er ist sich dessen sehr bewusst und thematisiert es. Gleich im Vorwort zu *De concordantia catholica* bringt Cusanus seine Entschuldigung vor, den klassischen Stil zugunsten der Sache aufzugeben:¹⁸ Wir sollten das nicht negativ, sondern

13 Ebd., III, 2: h XIV/3, n. 311, lin. 6–9: »[...] nec de Constantini donatione se maiorem arguere deberet, quae, si etiam indubia foret, quid in spirituali cathedra potestatis ecclesiasticae augere posset, quisque intelligit. Nam adhuc dubitaretur de eius validitate[...].«

14 Ebd., lin. 3–6: »[...] sufficienter quidem et multo elegantius veritas ipsa ex usitatis certis et approbatis sacris scripturis et doctorum scriptis absque haesitatione haberetur [...].«

15 TAMARA ALBERTINI, »Elegantia«, in: Historisches Wörterbuch der Rhetorik, Bd. II, Tübingen 1994, 991–1004.

16 *Elegantiarum libri sex*, in: LORENZO VALLA, *Opera omnia*, con una premessa di Eugenio Garin, 2 Bde., [Basileae: Henric Petri, 1540] (Monumenta politica et philosophica rariora 5–6), Torino 1962, Bd. I, 1–235.

17 Vgl. *Apol.* h II, n. 4–5.

18 *De conc. cath.* I, *Praefatio*, h XIV/1, n. 2, lin. 13–23: »Nos vero Alemanni, etiamsi non longe aliis ingenio minores ex discrepanti stellarum situ essemus effecti, tamen in ipso

als Bestätigung lesen, denn es ist selbst ein klassischer Topos, der später von Giovanni Pico¹⁹ und anderen verwendet wird: Die Sache selbst verlange eine grobe, eine fachliche, eine schmucklose Sprache. Es ist ein Topos, der Bewusstsein vom Sprachstil voraussetzt. Und um keinen Zweifel aufkommen zu lassen, dass er den Humanismus sehr wohl kenne, preist der Deutsche die Italiener für ihre Bemühungen um guten Stil und das Studium der Klassiker und entschuldigt die Deutschen dafür, dass sie nur mit Mühe anständiges Latein redeten.²⁰ Aber sofort reklamiert er einen viel gewichtigeren humanistischen Anspruch, nämlich sich nicht auf irgendwelche Redaktionen und Zusammenfassungen zu verlassen, sondern die Originale und nichts als die Originaldokumente sprechen zu lassen.²¹

Dass es gerade die Textkritik ist, die Cusanus und Valla vereint, geht aus den zwei Briefen von Cusanus an Valla hervor, die überliefert sind, weil der Empfänger sie zitiert und verwendet, um sich gegen seine Kritiker zu verteidigen. In dem ersteren Brief sagt Cusanus, er hätte gerne eine Abschrift eines bestimmten Buches Vallas (die *Annotationes* bzw. *Collatio* zum Neuen Testament), »weil es mir sehr gefallen hat, es ist auch nützlich zum Verständnis der Heiligen Schrift«. Valla fügt dem gleich noch ein weiteres Zeugnis hinzu, das für unseren Zusammenhang deshalb interessant ist, weil es zeigt, dass der Kardinal in der Lage war,

suavissimo eloquii usu aliis plerumque non nostro cedimus vitio, cum non nisi labore maximo tamquam resistenti naturae vim facientes Latinum recte fari valemus. [...] Non retrahat, rogo, quemquam a legendo incultus stilus.«

19 Vgl. den Briefwechsel Ermolao Barbaro und Giovanni Pico della Mirandola: ERMOLAO BARBARO/GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Filosofia o eloquenza?*, hg. von Francesco Bausi (Sileni 2), Napoli 1998.

20 *De conc. cath.* I, *Praefatio*, h XIV/1, n. 2, lin. 10. Es handelt sich möglicherweise um eine Antwort auf eine boshafte Bemerkung des Humanisten Poggio Bracciolini; vgl. HERMANN SCHNARR, *Frühe Beziehungen des Nikolaus von Kues zu italienischen Humanisten*, in: *Nicolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien. Beiträge eines deutsch-italienischen Symposiums in der Villa Vigoni*, hg. von Martin Thurner (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der Mittelalterlichen Theologie und Philosophie 48), Berlin 2002, 187–213; 201 f.

21 *De conc. cath.* I, *Praefatio*, h XIV/1, n. 2, lin. 19 – n. 3, lin. 9: »Originalia enim multa longo ab usu perdita per veterum coenobiorum armaria non sine magna diligentia collegi. Credant igitur, qui legerint, quia omnia ex antiquis originalibus, non ex cuiusquam abbreviata collectione, huc attracta sunt. [...] Et in qualibet investigabo ex antiquis approbatis litteris, quae fuerint necessaria ad intelligendum subsistentiam, naturam, compagine et iuncturas cum membris [...]«

die philologischen Fähigkeiten Vallas wertzuschätzen. In diesem Falle preist Cusanus Vallas Übersetzerqualität und schlägt Papst Nikolaus V. vor, ihn als Sekretär einzustellen.²²

Reden über Sprache

Als Humanist interessiert sich Lorenzo Valla für die linguistischen Manifestationen von Metaphysik. Das impliziert für ihn, dass man auf die Leistung der Sprache achten muss, auf etwas zu verweisen. Es geht also nicht um eine naive Korrelation von Worten und Dingen, sondern um die menschliche Fähigkeit, auf etwas zeigen zu können. Der semiotische Sachverhalt, dass Wörter als Zeichen für die Sache stehen, führt ihn dazu zu denken, dass Bezeichnung an sich eine Qualität sei. Während das Ohr den Klang höre, nehme die Seele die Bedeutung auf, indem beide Wörter wahrnehmen.²³ Daraus folge überraschenderweise, dass so wie Holz »Holz« heiße, so hätten auch unkörperliche Dinge Namen, also heiße Wissenschaft »Wissenschaft«, und ganz allgemein ein Ding »Ding«.²⁴ Wenn aber ›Ding‹ nichts als Ding bezeichne, dann sei »das Ding« die Vokabel für das Wort, das alle Dinge als Dinge bezeichne: »res est vox sive vocabulum, omnium vocabulorum significationes suas complectens.«²⁵ Genauer, ›Ding‹ ist das Wort für die Leistung von Wörtern, Sachen zu bezeichnen. Insofern übersteigt ›Ding‹ noch die Signifikationsleistung des Wortes ›Zeichen‹. Wenn dieses Wort ›Ding‹ aber alle Dinge bezeichnet, dann auch Gott als ein Ding unter vielen anderen. Ein Begriff oder eine Eigenschaft, die über die ontologischen Differenzen und Stufen hinweg Gültigkeit behält, ist

22 LORENZO VALLA, *Opera* (wie Anm. 16) Bd. 1, 340. Auch in REMIGIO SABBADINI, *Studi sul Panormita e sul Valla*, Firenze 1891, 127f. (nachgedruckt in Valla, *Opera*, Bd. 2, 433f.). Vgl. SALVATORE I. CAMPOREALE, *Lorenzo Valla. Umanesimo e teologia*, Firenze 1972, 360: »hunc librum vestrum [...] quoniam multum mihi placet, et utilis est pro intellectu Sacrae Scripturae.« Ediert auch in: VALLA, *Epistole* (wie Anm. 2) 333. Englisch in PETER CASARELLA, *Theology* (wie Anm. 1) 437–439.

23 LORENZO VALLA, *Repastinatio* (wie Anm. 3) Bd. 1; *Retractatio* I 14, 22, 123: »[...] sonos auris, significationes animus, voces ambo percipiant.«

24 Ebd., nr. 23: »Nam sicuti ligno nomen est ›lignum‹ [...] item rerum incorporalium ut scientie est nomen ›scientia‹, [...] denique ita rei ›res.«

25 Ebd., nr. 24. Vgl. JAN A. AERTSEN, *Medieval Philosophy As Transcendental Thought: From Philip the Chancellor (ca. 1225) to Francisco Suárez*, Leiden 2012, 571–573.

in scholastischer Terminologie ein *transcendentale*; daraus folgt, dass für Valla *res* das Transzendente schlechthin ist. Hier macht Valla einen Unterschied zwischen der Funktionsweise und dem Gehalt: Wörter wie *spiritus*, *substantia*, *essentia* – und erst recht *res* – übersteige nämlich das Wort *Deus*, insofern sie ein weiteres Bedeutungsspektrum hätten. In Gott haben wir also den Sonderfall, dass das Wort ein einzelnes Ding bezeichnet, das inhaltlich alle Dinge transzendiert. Grundsätzlich gilt, dass Wörter Dinge bezeichnen können, die wiederum an und für sich universal sind. »Gott« ist dann das Wort, das ein Universales bezeichnet nicht aufgrund einer semantischen Hierarchie, sondern weil es das Ding ist, das alle anderen Dinge transzendiert.²⁶ Gott ist damit nicht *transzendental*, sondern wirklich *transzendent*. Die Universalität von ›Ding‹ liegt also in seiner Bezeichnungsfunktion, während die semantische Kraft der menschlichen Sprache auch auf Dinge verweisen kann, die an sich universal sind. Daraus folgt die Mahnung zur Vorsicht, semantische Universalität nicht mit inhaltlicher Universalität zu verwechseln. ›Gott‹ ist einerseits kein Abstraktes, andererseits verweist das Wort nicht auf Dinge, sondern auf Gott.²⁷ Darauf kommt es Valla nämlich an, die terminologischen Irrtümer des scholastischen Aristotelismus rückgängig zu machen und die Leser zum wahren Theologisieren zu bringen.²⁸ Was den Gottesbegriff im Einzelnen angeht, so argumentiert Valla, dass Sätze wie »Gott ist ein vollkommenes ewiges Lebewesen [*zoon*]«, unsinnig seien, weil Lebewesen als körperlich definiert seien.

Es ist unübersehbar, dass Vallas Sprachkritik in eine kritische philosophische Theologie übergeht, und das hat er mit Cusanus gemeinsam. Jan Aertsen verweist auf eine Notiz zu Proklos: »unum perfectivum et salvativum«; das wirklich Transzendente ist Vervollkommnung und Heil von allem.²⁹ Wahrscheinlich ist es am plausibelsten, die Vergleich-

26 LORENZO VALLA, *Repastinatio* (wie Anm. 3) 123, nr. 24: »significationis autem dignitate cuncta alia transcendit, cum sit ipse ceterarum rerum auctor.«

27 JAN A. AERTSEN, *Medieval Philosophy* (wie Anm. 25) 576: »›Thing‹ and ›God‹ have in common that both terms imply a transcending movement. They express, however, different senses of transcendence. The signification of ›thing‹ is universal; as referring to all things, *res* is the only transcendental; it expresses a semantic transcendence. The transcendence of the word ›God‹ is based on the dignity of its signification; it expresses a causal transcendence, since it refers to the ›author‹ of all things.«

28 LORENZO VALLA, *Repastinatio* (wie Anm. 3) 7, Proemium, nr. 18: »[...] ut ab errore quoad possum revocem et ad vere theologandum posteriores reducam [...]«

29 JAN A. AERTSEN, *Medieval Philosophy* (wie Anm. 25) 561, nach Bormann, *Cusanus Texte III*, 149.

barkeit an Cusanus' Bezeichnungstheorie im *Compendium* zu zeigen. Auf den ersten Eindruck hin könnte man meinen, Cusanus' Theorie sei eine gewöhnliche Abstraktionslehre, etwa wenn er sagt, es müssten »die Dinge, die durch sich selbst nicht in die Erkenntnis eines anderen eingehen können, in diese durch ihre Bezeichnungen eingehen.«³⁰ In demselben Sinne könnte man, wenn man wollte, auch die These verstehen, dass die »natürlichen Zeichen [...] die Erkenntnisbilder [*species*] der bezeichneten Einzeldinge« seien.³¹ Tatsächlich aber ist es klar, wie auch in anderen Texten des Cusanus, dass er die aristotelisch-scholastischen Erwartungen terminologisch bedient und dann durchbricht. Das wird z. B. im Kapitel IV, n. 10 klar, wo es heißt, dass »nur der Mensch nach dem Zeichen sucht, das von jeder materiellen Konnotation losgelöst und rein formal ist und die reine Form des Dings, die ihm das Sein gibt, repräsentiert.«³² Wenn Cusanus dann noch hinzufügt, dass ein Zeichen in dieser Verwendungsweise in dem Maße von den Sinnesobjekten entfernt sei, in dem es den Intellektdingen am allernächsten sei,³³ dann gibt er zu erkennen, dass er in neuplatonischen Kategorien der Emanation und der Hierarchie denkt oder wiederum diese Art von Erwartungen bedient. Aber wir können die Zeichentheorie statt auf neuplatonisches Emanationsdenken auch auf Vallas Semiotik beziehen. Denn diese Formel, dass es Zeichen geben soll, die an sich immateriell und daher in der Lage sind, das zu vertreten, was dem Seienden das Sein gibt, diese Formel würde Valla für das Wort Gott haben gelten lassen: Es ist immateriell, nicht weil es aristotelisch ›allgemein‹ ist, sondern weil ›Gott‹ der Begriff für das Sein geben schlechthin ist.

Wiederum aristotelisch beschreibt Cusanus das quantitative Verstehen von Sinnesdingen: Es ist das Zeichen ›Quantität‹, welches ein quantitativ

30 NIKOLAUS VON KUES, *Compendium* (Kurze Darstellung der philosophisch-theologischen Lehren); lat.-dt. = *Compendium*, hg. von Bruno Decker/Karl Bormann, Hamburg 1970, Kap. 4, 8, S. 13, lat.: S. 12: »[...] res quae per se in notitiam alterius intrare nequeunt, per suas designationes intrent.«

31 Ebd., Kap. 5, 14, S. 19, lat.: *Comp.* 5: h XI/3, n. 14, lin. 1: »Signa igitur naturalia species sunt singularium signatorum.«

32 Ebd., Kap. 4, 10, S. 14. *Comp.* 4: h XI/3, n. 10, lin. 10–12: »Solutus vero homo signum quaerit ab omni materiali connotatione absolutum penitusque formale, simplicem formam rei, quae dat esse, representans.« (Übersetzung vom Verfasser).

33 Ebd., lin. 11 f.: »[...] remotissimum quoad res sensibiles, est tamen propinquissimum quoad intellectuales.«

bestimmtes Objekt quantitativ erkennbar macht, und zwar so, dass das Objekt in seiner Quantität nicht erkennbar wäre, wenn es den Begriff der Quantität nicht gäbe; dann aber wird nicht das Objekt selbst erkannt, sondern seine quantitative Bestimmung leuchtet nur mittels des Quantitäts-Zeichens ein. Also erkennt man und erkennt nicht. Hier ist Aristoteles wieder hilfreich: Die sinnliche Erkenntnis eines quantitativen Sinesdings ist eine Erkenntnis *per accidens*.

Mit Blick auf Valla sehen wir schon, dass auch Cusanus sich dafür einsetzt, der sprachlichen Verfasstheit der Erkenntnis keinen naiven und automatischen ontologischen Status zuzuweisen. Das wird radikal klar, wenn er die Maulwürfe, die im Dunkeln ihrer Welt kein Sehvermögen brauchen, als Beispiel dafür nimmt, dass »alle Lebewesen genau so viele *species* aus den Sinnesobjekten ableiten, wie sie zur Selbsterhaltung benötigen.«³⁴ In diesem Sinne gelangt Cusanus zu einer rein sprachtheoretischen Epistemologie: »Es ist das sinnliche Wort, das sich selbst und alles Sinnliche herstellt.«³⁵ Von dort treibt Cusanus das Argument weiter und behauptet, dass es der Geist sei, der das Wort forme, und zwar um sich selbst manifest zu machen, und in diesem Sinne stellt sich das Wort nicht nur als Repräsentanten des Dinges dar, sondern auch als Zeichen für den Geist.³⁶ Hierauf folgt dann der berühmte Kartographen-Vergleich. Diesen brauchen wir an dieser Stelle nicht (oder noch nicht) zu interpretieren, denn was klar wird, ist, dass Cusanus mit Valla die sprachliche Verfasstheit der Wirklichkeit hervorhebt, was enorme Folgen für die Metaphysik und die Auffassung von Realität hat. In demselben semiotischen Sinne können wir dann auch die Bestimmung des *aliud* in *De non aliud* lesen: *Aliud* verweist auf ein *aliquid*, das eines philosophisch-theologischen *non-aliud* als nicht-semiotischer Transzendenz bedarf.³⁷

34 Ebd., Kap. 6, 16, S. 20 (ich übersetze »bene essere« mit »Selbsterhaltung«).

35 Ebd., Kap. 7, 19, S. 26: »Verbum enim sensibile se et omnia sensibilia facit.« Die hier benutzte Ausgabe übersetzt S. 27: »Denn das Wort macht sich sinnenfällig und ebenso alles andere.« Das mag korrekt sein, verschleiert aber die intendierte Semiotik.

36 Ebd., Kap. 7, 20.

37 *De non aliud* 17: h XIII, n. 82, p. 43, lin. 20–25: »Aliquid autem quid aliud est. Deus igitur, si intelligeretur, utique »non esse aliud« intelligeretur. Unde si non potest intelligi esse id, quod per aliud et aliquid significatur, nec aliquid intelligi potest, quod per aliquid non significatur: ideo Deus, si videretur, necesse est quod supra et ante quid aliud et supra intellectum videatur.« Vgl. JAN A. AERTSEN, *Medieval Philosophy* (wie Anm. 25) 564.

Sehen wir uns zum Vergleich Vallas Bezeichnungstheorie an. Die Unterscheidung Substanz/Akzidens schafft er *de facto* ab, indem er behauptet, dass die Kategorien nicht wirklich kontingent sind, da ja, in seinem Beispiel, Wärme nicht vom Feuer abwesend sein kann und somit zum »Wesen« des Feuers gehört.³⁸ Bekanntlich reduziert Valla daher die Kategorien auf Qualität und Aktion. Dementsprechend reduziert sich auch das Zeichengeben auf Konvention, indem »die Menschen, wenn sie etwas erkennen, die Laute anpassten und in diesem Sinne ›Zeichen‹ nannten.« Schriftzeichen sind in diesem Sinne »Zeichen von Zeichen«.³⁹ Hieraus folgt die bereits erwähnte Diskussion um die *res*. Das Sein und das Bezeichnen einer Sache ist dasselbe. Oder: Ontologie ist möglicherweise nur eine Überbeanspruchung der sprachlichen Bezeichnung.

In diesem Lichte können wir nun auch den bekannten Vergleich mit dem Löffelschnitzer in *Idiota de mente* lesen – gewiss nicht erschöpfend, aber im Rahmen der Vergleichbarkeit. Denn Valla hatte ja versucht, uns die Verwunderung zu nehmen, dass beispielsweise Holz »Holz« heißt.⁴⁰ Er hatte betont, dass es sich um eine menschliche, arbiträre Zuschreibung handele (*ab institutione*).⁴¹ Zunächst scheint der Idiota des Kusaners die aristotelische Formenlehre anzuwenden: Das Artefakt existiert als Form zunächst im Sinn des Herstellers; also der Löffel kommt zustande, indem die Form des Löffels auf das Holz übertragen wird. Aber da wir bei Cusanus immer ganz genau lesen dürfen, können wir den Satz: »Coclear extra mentis nostrae ideam aliud non habet exemplar«⁴² – anstatt ihn aristotelisch abzunicken, wie eben angedeutet – auch so lesen: Das einzige Paradigma des Löffels ist die Idee im Geiste des Schnitzers, denn eine andere Idee außerhalb davon gibt es nicht. Das ist eine starke Behauptung, die nach Transzendentalphilosophie klingt. Man kann es auch Platonismus ohne platonische Ideen nennen. Zudem behauptet der Idiota weiterhin, dass die »Löffelheit« in dem Holzlöffel wie in einem Abbild aufstrahlt.⁴³ Das kann man so verstehen, dass die sichtbare Wirklichkeit

38 LORENZO VALLA, *Repastinatio* (wie Anm. 3) Bd. I, 112f. (*Retractatio* I 13).

39 Ebd., Bd. I, 123 (*Retractatio* I 13).

40 Siehe Zitat Anm. 24.

41 LORENZO VALLA, *Repastinatio* (wie Anm. 3) Bd. I, 123 (*Retractatio* I, 14, n. 22).

42 *De mente* 2: h V, n. 62, lin. 8.

43 *De mente* 2: h V, n. 63, lin. 8–10: »Sic vides formam coclearitatis simplicem et insensibilem in figurali proportione huius ligni quasi in imagine eius resplendere.«

nichts anderes ist als die Visualisierung des Gedankens, und der erfasst sie nicht, sondern stellt sie her. Während Cusanus betont, dass in der Tat der Name willkürlich (*ad beneplacitum*) gegeben wird, stellt er zugleich fest, dass dann aber Form und Name vereint sind und nicht etwa zweierlei wären.⁴⁴ Die traditionelle Lehre, wonach nichts im Verstand ist, das nicht zuvor in den Sinnen war, das Mantra aller Empiristen, wird zwar zitiert, aber gegen den Strich: Es ist der Verstand, eine Bewegung des Verstandes, wodurch die Dinge geordnet und unterschieden werden.⁴⁵ Falls wir aber gerade beim transzendentalen Idealismus angekommen zu sein glauben, fügt der Idiota hinzu: Da – wie eingangs betont – die Idee der Sache nicht außerhalb des Verstandes zu finden ist, verfällt der Mensch aufs Ausdenken von Vermutungen und Meinungen.⁴⁶

Das ist ganz parallel zu Vallas Kritik der Transzendentalien: Insofern ›Ding‹ die universellste Bezeichnungsleistung erbringt, ist es auch das einzige Transzendente, und es ist als solches geeignet, das Seiende zu entthronen. Denn *ens* sagt nichts anderes als: »ea res quae est«, stellt also einen Sachverhalt einer Sache fest. Vallas grammatisches Argument ist, dass im Griechischen das Wort »on« ein deklinierbares Partizip sei, dem Aristoteles unsachgemäß den Artikel »to« vorangestellt habe, so dass es wie ein Nomen aussehe. Die Bedeutung der Sache ›Seiend‹ erhelle dagegen nur aus dem Verb, zu dem ›seiend‹ ein Partizip sei.⁴⁷ Mit anderen Worten, in der peripatetischen Philosophie ist das Wort ›Seiend‹ hypostasiiert worden: »Das hat Aristoteles noch dadurch verschlimmert, dass er ›to on ê on‹, ›ens prout ens‹, sagte, als ob das, was ist, *nicht* sein könnte. Das zweite *ens* ist nämlich ein Partizip.«⁴⁸ Daraus folgt, dass das

44 *De mente* 2: h V, n. 64, lin. 3–4.

45 Ebd., lin. 8–11: »Nam motus rationis est circa res, quae sub sensu cadunt, quarum discretionem, concordantiam et differentiam ratio facit, ut nihil sit in ratione, quod prius non fuit in sensu.«

46 Ebd., lin. 13–15: »Verum cum non reperiatur forma in sua veritate in his, circa quae ratio versatur, hinc ratio in coniectura et opinione occumbit.« Hans Gerhard Senger hat dafür den Begriff ›Transzendentalienabstinenz‹ geprägt: HANS GERHARD SENGER, Warum es bei Nikolaus von Kues keine Transzendentalien gibt und wie sie kompensiert werden, in: Die Logik des Transzendenten: Festschrift für Jan A. Aertsen zum 65. Geburtstag, hg. von Martin Pickavé (*Miscellanea mediaevalia* 30), Berlin 2003, 554–577; 554.

47 LORENZO VALLA, *Repastinatio* (wie Anm. 3) Bd. 1, 12, nr. 3–4 und nr. 5: »Sed significatio e suo participio elucebit.«

48 Ebd., Bd. 1, 15, nr. 15: »Quod Aristoteles adiectione facit ineptius, dicens ›τὸ ὄν ἢ ὄν‹

Bezeichnen eine Leistung des Aufzeigens ist, aber nicht des Zeigens eines ontologischen Sachverhaltes, sondern nur der Bezeichnungsleistung, und die liegt in der Sprache der Sprechenden.

Seinshierarchie?

Aus Vallas Sprachkritik folgt eine Kritik der Metaphysik und der philosophischen Theologie, die wir mit Cusanus vergleichen können. Vallas Unterscheidung zwischen der Allgemeinheit der Bezeichnung und der Universalität der Sache führt ihn dazu, die *Arbor Porphyriana* abzulehnen, weil die Verallgemeinerung von Begriffen keine Steigerung der Allgemeinheit der Sache abbildet, was sich für ihn in der Unsinnigkeit von Termini wie *species specialissima* und *genus generalissimum* zeigt: Genus und Spezies sind prinzipielle Bezeichnungen oder Argumentations-Topoi, aber keine steigerungsfähigen Sachverhalte, was sich schon mittels analoger Begriffsbildungen als abwegig zeigen lässt wie *forma formalis* oder *corpus corporale*: »Was in der Grundform unsinnig ist, wird im Superlativ völlig absurd.«⁴⁹ Daher fordert er, dass die erste Unterscheidung nicht negativ (*corpus* gegen *non-corpus*), sondern positiv sein müsse: nämlich *corpus* gegen *spiritus sive anima*.⁵⁰ Hier verwendet Valla den Ausdruck *distributio*: Der Baum teilt nicht die Wirklichkeit auf, sondern indiziert, wie die Begriffe sich in ihrer Bezeichnungsleistung aufteilen.⁵¹ An der Spitze des Baums stehen dementsprechend weder Substanz noch Seien-

›ens prout ens‹: quasi id quod est, possit non esse. Est enim hoc secundum ›ens‹ participium. «

49 Ebd., Bd. 1, lib. 1, cap. 1, 10, nr. 7: »Que verba si in positivo absurda sunt, profecto erunt in superlativo absurdissima.« Zu Porphyrios' Baum s. PAUL RICHARD BLUM, Dio e gli individui: L'»Arbor Porphyriana« nei secoli XVII e XVIII, in: Rivista di filosofia neo-scolastica 91 (1999) 18–49; auf Englisch in PAUL RICHARD BLUM, Studies on Early Modern Aristotelianism (Scientific and Learned Cultures and Their Institutions 30/7), Leiden/Boston 2012, Kap. 15, 275–312.

50 LORENZO VALLA, *Repastinatio* (wie Anm. 3) Bd. 1, *Retractatio* I 7, 46–50; 46f.: »Substantia‹ summum genus ponitur, utpote predicamentum; ›corporea‹ et ›incorporea‹ differentie dicuntur, que semper bine constituuntur: que cum rediguntur in substantivum faciunt speciem, ut ex ›corporea‹ fiat ›corpus‹. Verum ›incorporea‹ non est suum substantivum sortita apud hos [sc. Porphyrios und die Kommentatoren]: ad meam autem legem erit ›spiritus‹ sive ›anima‹.«

51 Überschrift von *Retractatio* I 7 ebd., Bd. 1, 46: »Substantiae distributio contra Porphyrium et alios.«

des, sondern *res*, das Ding, das wie gesagt aufgrund seiner Allgemeinheit das einzige Transzendente ist. Daraus folgt dann, dass das geistige ›Ding‹ in *creans* und *creatum* unterschieden werden kann.⁵² Weder Gott noch die Schöpfung sind negativ definiert, wie das die meisten philosophischen Theologien tun würden. Denn Gott ist nicht bloß apophatisch als der Nicht-Träger aller virtuellen Attribute verstanden, wie das in der negativen Theologie gelehrt wird, noch ist die Welt der Abfall von Gott, das ungöttliche Zeug, von dem man sich wundern muss, dass der Allmächtige davon weiß und sich damit befasst, wie es dem neuplatonischen Denkmuster nach befürchtet werden könnte. Vielmehr ist Gott der Referent der Bezeichnungsleistung ›geisthaft‹, und dieser Referent kann wiederum nach seiner Leistung als aktiv oder auch passiv denotiert werden.⁵³ Damit ist keine theologische Festlegung erbracht, sondern nur aufgezeigt, wie die Sprache des Menschen redet.

Grundvoraussetzung dieser Behauptungen ist die Annahme, dass *species* und *genus* semantisch sich wie Teil und Ganzes verhalten.⁵⁴ Die ›unteren‹ Zweige des Baums bezeichnen daher nicht *species*, sondern Teile von *res*. Das führt zu folgender überraschenden Konsequenz: Der Mensch als beseelter Körper ist nicht etwa eine *species*, sondern ein Bastard aus Körper und Geist. Die Alternative wäre, dass Geist oder Seele keine Substanzen seien, sondern nur eine Funktion des Körpers, so dass getrost auch gesagt werden könnte, dass Bäume und Pflanzen Seelen haben. Das ist, wie Valla feststellt und wir mit Blick auf die gegenwärtige *philosophy of mind* bestätigen können, immer wieder versucht worden. Aber wenn wir daran festhalten wollen, dass sowohl die Seele als auch der Körper eine Substanz ist und dass der Mensch aus beiden besteht, dann ist der Mensch eine Anomalie. Und das ist gut so. Es ist wie eine Mischung aus schwarzen und weißen Schafen.⁵⁵ Den Menschen als semiotische Anomalie zu verstehen, hat eine weitere Konsequenz: Wenn etwas, das wahr ist, semiotisch undeutlich bleibt und insofern positiv bezeichnet werden kann, dann gilt das *a fortiori* auch für Christus, der wiederum nicht in das Distributionsschema Mensch/Gott passt:

52 Ebd., Bd. 1, 49 f.

53 Ebd., Bd. 1, 50, I 7, n. 1.

54 Ebd., Bd. 1, 48, I 7, n. 6.

55 Ebd., 49.

»Itaque id per se distribuemus in ›humanum‹ et ›non humanum‹. Christum excipio ab animali, qui non est homo tantum, sed etiam Deus est.«

(Deshalb teilen wir es [*animal* das Tier] auf in menschlich und nicht menschlich. Christus nehme ich vom Tier aus, insofern er nicht nur Mensch, sondern auch Gott ist.)⁵⁶

Der Herausgeber hat Führungszeichen bei *humanum* und *non humanum* eingeführt, handelt es sich doch auch um eine metasprachliche Verwendung dieser *termini*. Wir müssen aber beim Lesen diese metasprachliche Geste übersehen, weil sie eine Eindeutigkeit der direkten und der semantischen Referenz vortäuscht, die nicht dem Text entspricht, denn Valla entwickelt ja erst eine semiotische Analyse ontologischer Ansprüche, die zu untergraben sein Ziel ist. Wir verteilen nicht nur den Begriff des Tieres auf verschiedene Sachverhalte, wir glauben auch naivsprachlich und daher irrtümlich, dass in Wirklichkeit manche Tiere Menschen sind, andere nicht, was, wenn man es so formuliert, offenkundig Unsinn ist.

Es sei noch einmal betont, dass es Valla nicht um eine Ontologie, nicht einmal um eine sprachtheoretisch untermauerte Metaphysik geht, sondern darum zu zeigen, dass es die Sprache ist, die Seinshierarchien aufbaut und kraft dieser Leistung auch erschüttert. Mit Valla wissen wir nichts Faktisches über die Doppelnatur des Menschen und schon gar nichts über die Inkarnation. Aber wir wissen, dass wir sprachlich Ontologien aufbauen, die sich der außersprachlichen Kontrolle, und das heißt überhaupt der Verifikation entziehen. Und hierin geht er mit Cusanus konform. Hätten Vallas und Cusanus' Lehrer die *Arbor Porphyrii* als bloßes semiotisches Spiel gelehrt, so wie Sokrates im *Sophistes* die Dichotomien einführt, um sich darüber lustig zu machen (d. h. die Dichotomien, die beim Schema von Genus und Differenz im Hintergrund stehen, und die dann im 16. Jahrhundert Petrus Ramus wieder einführt) – also hätten die mittelalterlichen Rezipienten des Porphyrios den Baum nicht für Erkenntnis, sondern für ein Instrument gehalten, hätten Valla und Cusanus damit kein Problem gehabt. Da der Baum aber immer als die objektive Partition des Seienden und als ontologische Hierarchie von oben nach unten verstanden wurde, mussten beide zeigen, worin die Erkenntnisleistung von *genus* und *species* wirklich liegt.

56 Ebd., 50.

Dieser Baum wird beim Kusaner nicht namentlich genannt, aber er steht offenbar im Assoziationszusammenhang, wenn die Relation von Individuum und Begriff thematisch werden. In Kapitel III von *De coniecturis* II befaßt Cusanus sich mit genau dem Problem der Differenz, das die *Arbor Porphyriana* abgesteckt hatte. Anstatt davon zu sprechen, was denn ein *genus* und was eine *species* sei, legt der Autor den Akzent auf die Differenz als Differenz. Das Allgemeine, also das, was im je höheren *genus* erfasst würde, taucht hier als *concordantia* auf, und die höheren Zweige am Baum werden jetzt als *maior concordantia* des einen sinnlichen Objekts mit einem anderen erfasst.⁵⁷ Die scholastische *species specialissima*, also das, was einmal das Individuum war, verwandelt sich dadurch in »allerspezifischste Differenz«, nämlich in äußerste Unterschiedenheit des einen vom anderen. Das wäre scholastisch durchaus akzeptabel als Eigenheit des Individuums am Fuße des Baumes. Am anderen Ende des Gegensatzes wird aber das *genus generalissimum* zur »allgemeinsten Konkordanz« der Dinge.

»Omne igitur sensibile cum omni sensibili quandam habet universalissimam concordantiam et specialissimam differentiam. (Jedes Sinnending hat mit jedem Sinnending eine allerallgemeinste Übereinstimmung und eine allerspeziellste Differenz).«⁵⁸

Traditionell kann ja alles und jedes unter das *genus* subsumiert werden; in diesem Sinne ist alles geeint und vereint, für Cusanus allerdings nicht unter einem Baum mit metaphysischer Spitze und sinnlichen Wurzeln, sondern im Erkenntnischema von Konkordanz und Differenz. Die Individualität des Einzelnen ist in diesem Schema die »allerspezifischste Einsheit« (*unio specialissima*). Das klingt irgendwie philosophisch vertraut, zumal die Universalität von allem als die Einheit bezeichnet wird, die in einer »universalen Natur besteht, die allen gemeinsam ist«. Trotzdem sollten wir ontologisch recht frustriert sein, denn so heißt es weiter: »[A]lles sinnlich Wahrnehmbare, d. h. dieses etwas, das einzeln existiert, insofern es mit allem und jedem übereinstimmt, ist von allem und nichts verschieden.«⁵⁹ Hier wie überall bedient Cusanus traditionelle Termino-

57 *De coni.* II, 3: h III, n. 88, lin 1–4: »Si igitur in sensibili mundo iuxta illius mundi naturam haec vera esse intelligis, patebit tibi omne sensibile cum quolibet universaliter quandam habere universalem concordantiam atque cum uno maiorem quam cum alio.«

58 Ebd., lin. 9–11. (Übersetzung vom Verfasser).

59 Ebd., lin. 13–18: »Quapropter unio omnium sensibilium universaliter est in quadam natura universali omnibus communi[s], unio alia non adeo universalis, sed generalis

logie, um ihre metaphysischen Ansprüche auszuhebeln. Denn was aus der Konkordanz und Differenz von allem und jedem herauskommt, ist, dass weder das Einzelne noch das Allgemeine wirklich und genau erkannt werden, weil jedes mit jedem übereinstimmt und ununterschieden ist und gleichzeitig doch verschieden ist und nicht übereinstimmt. Es wird irgendwie semantisch abgeschätzt. Und das ist dann dasselbe Ergebnis, das Valla erreichte, als er nicht das Seiende, sondern das Ding zum Transzendente erklärte. Universaler Gegenstand der Erkenntnis ist der mehr oder weniger allgemeine Bezugspunkt des Bezeichnens.

Im Hintergrund steht die grundsätzliche Lehre, die beide Philosophen gemeinsam haben, dass das wirklich Transzendente, also das, was die ontologische Absicherung aller Transzendentalien wäre beziehungsweise leisten würde, dem menschlichen Denken nicht zur Verfügung steht. Gott ist der, der allen Dingen das Sein gibt, aber sobald der Mensch versucht davon zu sprechen, macht er Gott zu einem Ding. Verdinglichung ist dann noch das Beste, was der menschliche Geist dank der Sprache leisten kann.

multis est, alia vero unio specialior est, ultima autem specialissima. Omne igitur sensibile, hoc aliquid singulariter existens, cum omni et nullo concordat, ab omni et nullo differt. «