



Nicholas of Cusa on the Self and Self-Consciousness

Edited by: Walter A. Euler
Ylva Gustafsson
Iris Wikström

**Nicholas of Cusa on the Self and
Self-Consciousness**

**Nicholas of Cusa on the Self and
Self-Consciousness**

Edited by

Walter Andreas Euler
Ylva Gustafsson
Iris Wikström

Åbo Akademi University Press
Åbo 2010

CIP Cataloguing in Publication

Nicholas of Cusa on the Self and Self-Consciousness /

edited by Walter Andreas Euler, Ylva Gustafsson, Iris Wikström.

- Cover illustration from the Nuremberg Chronicle 1493 (Schedelsche
Weltchronik). Cover design by Benjamin Donner.

- Åbo Akademi University Press, 2010.

ISBN 978-951-765-518-7

ISBN 978-951-765-518-7

ISBN 978-951-765-519-4 (digital)

UNIPRINT

Åbo 2010

Ego sum, quia tu me respicis

Contents

Preface	i
Acknowledgments	i
Contributors	iii
Foreword	v
Introduction	1

PART I

1. Das Streben des Geistes nach Selbstbestätigung, Ruhm und Ehre in der Sicht des Nikolaus von Kues, vor allem in seinen Predigten <i>Klaus Reinhardt</i>	13
2. "Oboedire est vivere" Obedience and Freedom According to the Brixen Sermons of Nicholas of Cusa <i>Walter Andreas Euler</i>	25
3. Human Liberty as Participation in the Divine in the Work of Nicholas Cusanus <i>Knut Alfsvåg</i>	39

PART II

4. „IDIOTA DE MENTE“: Cusanus' Position in the Debate between Aristotelianism and Platonism <i>Agnieszka Kijewska</i>	67
5. Human Identity and its Relation to Finite and Infinite Being <i>Regine Kather</i>	89
6. Selbsterkenntnis als Ursachenerkenntnis bei Nicolaus Cusanus <i>Isabelle Mandrella</i>	111
7. Die doppelte Struktur der Subjektivität im Denken des Nikolaus von Kues – unter besonderer Berücksichtigung des Sehens (videre) <i>Kazuhiko Yamaki</i>	135
8. Nicholas of Cusa on Self as the Sign of Coincidence of Being and Knowing <i>Iris Wikström</i>	155
9. Visio und mensura als Rätselbilder der Identität in <i>De theologicis complementis</i> <i>Cecilia Rusconi</i>	187

10. Subjektivität und sinnliche Wahrnehmung bei Nikolaus von Kues im Compendium. Die sinnhafte Seele als „weltkonstituierende Instanz“ in Relation zur Koinzidenz der Luft <i>Annette Hahn</i>	203
---	-----

PART III

11. Spiritualisierung des Intellekts als ethischer Individualismus <i>Harald Schwaezter</i>	223
12. Sehen und Laufen: Theorie und Verfahren der Wahrheitssuche bei Cusanus und Descartes <i>Kirstin Zeyer</i>	237
13. Der schöpferische Geist – Bild oder Indifferenz? Ein Gespräch zwischen Cusanus, Friedlaender/Mynona und Kant <i>Detlef Thiel</i>	251
14. On Facing Otherness as the Origin of Responsible Subjectivity Tentative remarks on a certain philosophical convergence between Cusanus and Levinas <i>Göran Torrkulla</i>	279

Preface

Since several years there was the wish, originally expressed by *Institut für Cusanus-Forschung* in Trier, to organize a conference in Sweden or Finland. Out of several practical reasons the latter country was chosen. The initiative was accepted by the department of Philosophy at Åbo Akademi University, which organized the conference in collaboration with the department of Dogmatics at the same University.

The original idea was that the conference would concentrate on the concept of subjectivity, which is, undoubtedly, there in the philosophy of Cusanus and which has earlier been discussed by several scholars (i.a. I. Bocken, A.M. Haas, N. Herold, V. Rossvaer, M. Thurner, E.A. Wyller), but never before been extensively presented as the topic of a Cusanus conference. The origin of subjectivity is human as related to and assimilating the Absolute Exemplar, or God. This perspective seems to appear more clearly in the later writings of Cusanus. Hence, the following title was selected for the conference: “Ego sum, quia tu me respicis”: *The Self, Self-Consciousness and World View in the Later Writings of Nicholas of Cusa*. This was the first Nordic Cusanus conference – but hopefully not the last – and it was held at Åbo Akademi University, Åbo, Finland, on July 31st – August 3rd, 2008. – The present volume is the visible outcome of this conference.

Acknowledgments

We thankfully acknowledge the following supporters, the generous contribution of which enabled the conference: Federation of Finnish Learned Societies, The Society of Swedish Literature in Finland (“Ingrid, Margit och Henrik Höijers donationsfond 2”) and The Research Institute of the Foundation of Åbo Akademi University (Stiftelsens för Åbo Akademi forskningsinstitut). We especially wish to thank the two latter for giving us the economic support required for paying the printing costs of this book.

We also give our warm thanks to the following persons, whose efforts made it possible to arrange the conference: the Head of the subject of Philosophy at Åbo Akademi University, Professor Olli Lagerspetz, and his colleague at the department of Systematic Theology of the Theological Faculty at the same university, Professor Gunnar af Hällström. Likewise, we thank Professor Walter Andreas Euler, who is the Head of the Cusanus Institute (*Institut für Cusanus-Forschung*) at the University of Trier, Germany, his wife, Professor Regine Kather from the University of

Freiburg, and his strenuous research staff for their enthusiastic collaboration and persistent way of bringing "the Finnish adventure" to a happy end. We also wish to express our sincere gratitude to the American Cusanus Society for showing a great interest in our conference and for demonstrating it by the presence of the Secretary, Professor Donald Duclow, Gwynedd-Mercy College, Philadelphia. We finally thank all the participants of the conference for attending it and hence contributing to the impression that the ideas of Cusanus can be considered essential also in our own (post)modern society.

This anthology is gratefully dedicated to ThD Birgit Helander, Stockholm.

Åbo, in December, 2009

Iris Wikström and Ylva Gustafsson

Contributors

Knut Alfsvåg is ThD and Associate Professor of Systematic Theology at the School of Mission and Theology, Stavanger, Norway.

Walter Andreas Euler is Dr.theol. and Professor of Fundamental Theology at the University of Trier, Germany. He is the director of *Institut für Cusanus-Forschung* and together with Klaus Reinhardt and Harald Schwaetzer responsible for the ongoing project on the translation of Cusanus' sermons.

Ylva Gustafsson MA is preparing her dissertation on the philosophy of emotion at Åbo Akademi University. She was – together with Iris Wikström – in charge of the Cusanus-conference in Åbo, Finland, 2008.

Annette Hahn is Mag.phil. and preparing her thesis for the licentiate degree on Cusanus' work *Compendium* at the University of Oldenburg and Alfter.

Regine Kather is Dr.phil. and Professor of Philosophy at the University of Freiburg, Germany.

Agnieszka Kijewska is PhD and Professor of Philosophy at the Catholic University of Pope John Paul XXIII in Lublin, Poland.

Isabelle Mandrella is Dr.phil. and a teacher of philosophy at the University of Bonn, Germany.

Klaus Reinhardt is Dr.theol. and Professor em. of Dogmatics at the University of Trier, Germany. He is the former director of *Institut für Cusanus-Forschung* and was responsible for the critical edition of the sermons of Cusanus. He is a member of the board of the Cusanus Academy in Bernkastel-Kues, founded in 2009.

Cecilia Rusconi is finishing her PhD at the University of Buenos Aires, Argentina. She has worked as a guest research-fellow at *Institut für Cusanus-Forschung*, Trier.

Harald Schwaetzer is Dr.phil. and Professor of Philosophy at the Alanus University of Arts and Sciences in Alfter, Germany. He is member of the board of the Cusanus Academy in Bernkastel-Kues.

Detlef Thiel is Dr.phil. at the University of Trier, Germany. He is one of the two persons responsible for the *Nachlass* of the philosopher Salomo Friedlaender-Mynona.

Göran Torrkulla is a philosopher and an artist. He has for many years been teaching philosophy at Åbo Akademi University and is a well known lecturer in Finland and elsewhere.

Iris Wikström is ThD; Associated Professor of Systematic Theology and PhD at Åbo Akademi University. She was in charge of the Cusanus-conference in Åbo, Finland, 2008, (together with Ylva Gustafsson).

Kazuhiko Yamaki is PhD and Professor of Philosophy at Waseda University, Tokyo, Japan. He is a member of the Scientific Board (*Wissenschaftlicher Beirat*) of *Institut für Cusanus-Forschung*, Trier.

Kirstin Zeyer is Dr.phil. at the Alanus University of Arts and Sciences, writing a thesis (Habilitation) on Cusanus and Descartes and their reception by E. Cassirer, K. Jaspers, H. Barth and J. Patocka.

Foreword

The first scientific conference on Nicholas of Cusa in Finland in particular and in Scandinavia in general from July, 31 to August 3, 2008 was an important moment in the history of Cusanus research. The issue of this conference was of singular relevance. According to my knowledge there has never been a conference on the self, self-consciousness and world view in the later works of Nicholas of Cusa. The collection of the papers of this conference is important and helpful with regard to future research on Nicholas of Cusa.

It was therefore a great honour for the Institut für Cusanus-Forschung in Trier to be a cooperation partner of this conference. On behalf of our institute I would like to thank Dr. Iris Wikström, Prof. Olli Lagerspetz, Prof. Gunnar af Hällström, Ylva Gustafsson and all members of the department of Philosophy and the department of Systematic Theology at Åbo Akademi University, Turku, who helped to organize this conference and to publish the papers.

The conference and the publication of the papers are intensely related to the initiative of Dr. Iris Wikström, who is a well known member of the international Cusanus community, in constant touch with our institute since a lot of years. Attending our conferences for a long time, it was a great pleasure and honour for us to be her guests during the conference in Turku/ Åbo. We appreciated the impressive Finnish hospitality very much.

Besides Dr. Wikström Dr. Birgit Helander from Stockholm has done much to promote the ideas of Cusanus in Scandinavia. After a successful business career, she started to study life and work of Nicholas of Cusa. She has written two valuable books on Nicholas of Cusa ("Die visio intellectualis als Erkenntnisweg und -ziel des Nicolaus Cusanus, Uppsala 1988" and "Nicolaus Cusanus als Wegbereiter auch der heutigen Ökumene, Uppsala 1993") and she has translated two major books of Nicholas of Cusa ("De pace fidei" and "De visione Dei") into Swedish. It was a real pleasure for me to salute Dr. Helander personally at the beginning of the conference. She is an old friend and constant supporter of our institute in Trier. In 2007 she established the "Dr. Birgit Helander Stiftung zur Förderung der Cusanus-Forschung". The intention of this foundation is to support our institute and to award a price for important scholars in the field of Cusanus research.

It is my strong hope that the conference in Turku/ Åbo was more than a nonrecurring event. It should be the remarkable starting point for a powerful future of Cusanus research in Scandinavia.

Trier, December 2009

Walter Andreas Euler

Direktor des Instituts für Cusanus-Forschung an der Universität und der Theologischen Fakultät Trier

Introduction

The German scholar **Nicholas of Cusa** (1401-64), or **Cusanus**, was one of the principal philosophers of the 15th century, though he was also a mathematician, a famous canonist, theologian, bishop and cardinal. His biography could be presented as follows.

Nicholas Krebs (Cryffts) was born in the village of Cusza at the river of Moselle, Rhineland, as the son of a local shipmaster. After a brief period of studies of theology at the University of Heidelberg, he was enrolled at the University of Padua, Italy, where he stayed for six years and from which he graduated with a degree of canonical law (*doctor decretorum*). He was present as a canonist at the Council of Basle 1433 (vividly described in a novel written by the Finnish author Mika Waltari¹). Though Cusanus originally favoured the Conciliar Movement, he eventually turned to the side of the Pope and was later defending his cause. He was sent by Pope Eugenius IV to Constantinople in the interests of ecclesiastical reunion, though this great endeavour did not work out as planned. Cusanus was later mediating in some conflicts with the state (the Diets of Mainz, Frankfurt and Nuremberg). When the Concordat of Vienna was accepted in 1448 as the sign of reconciliation of the Pope and the Empire, Pope Nicholas V rewarded Cusanus by creating him cardinal. Shortly afterwards he was appointed Bishop of the diocese of Brixen, Tyrol, and papal legate for all German-speaking countries, which he actively visited during the following years. After several strenuous years as a Bishop, which included a wide work of ecclesiastical renewal, there was an open conflict with Duke Sigismund and Cusanus was finally forced to leave his diocese in 1458. He went to Rome, where he was appointed the vicar-general of Pope Pius II (*Legatus Urbis*) with the task of reforming and governing Rome and the patrimony of St Peter. He here worked for promoting peace. His draft of a complete reformation of the church (*Reformatio generalis*) was never fulfilled.

Cusanus' literary production in the theological, as well as in the philosophical realm is huge, consisting of about twenty-five major works and a large collection of sermons and letters. They are the visible products of a long creative period, as his first principal work of philosophy, *De docta ignorantia* I-III was finished in 1440, whereas the last, *De venatione sapientiae*, was finished only in 1462. In the former work he defends his two essential

¹ M. Waltari, *Nuori Johannes*. Werner Söderström: Porvoo – Helsinki – Juva 1981.

principles of learned ignorance (*docta ignorantia*) and the coincidence of opposites in the absolute realm (*coincidentia oppositorum*). The latter is a wide presentation of how to approach the wisdom of eternity. It is closely related to another essential work, *De non aliud*, in which God is presented as "non-other", or absolute infinity.

Cusanus' thought is firmly based on the philosophical tradition of the Middle Ages, which was strongly influenced by various interpretations of Plato and Aristotle. He was impressed especially by St Augustine, the Neo-Platonists, and particularly by Dionysius the Areopagite and Proclus, but likewise by John Scotus Eriugena, Albert the Great, St Bonaventura, Master Eckhart and Raimundus Lullus. He never belonged to any religious order, neither did he exclusively prefer any of the principal theological schools, the Dominicans or the Franciscans.

In spite of this very wide influence of earlier scholars, the intellectual profile of Cusanus is clear and unique. He was an independent and eclectic philosopher. As was the case of some of his contemporary colleagues, his basic aim was to find the uniting perspective of the different directions of thought and ultimately to comprehend reality as a whole, including the world, as the realm of the divine Word, or God. He wished to find wisdom in an absolute sense and was seeking the possibilities of describing the ways of reaching it as far as possible, but with respect to its incomprehensible nature and the limits of language. In his philosophy this is principally a discourse on the precondition for the possibilities of knowledge and on the possible modes of, though restrictedly and conjecturally, saying (*effari*) the unsayable. Especially in his later thought Cusanus considers reality as the image of the ongoing work of creation and human response to that work, expressed by the modal forms of necessity, reality and possibility.

Cusanus considers the self as related to the absolute You, which is the infinite, incomprehensible God, "the Value of Values". The comprehension of the self and self-consciousness is formed precisely within this relation. In his work *De docta ignorantia* [III, n. 263], Cusanus briefly refers to his personal experience of the encounter with God (... *ineffabilia amplecterer in docta ignorantia...*), which, obviously, deeply affected his life, as well as his thought. Basically, it implies that reality can be comprehended, as it were, only from a subjective, i.e. individual and personal, point of view. Though the literary style of Cusanus is objective and general, there is in his writings, on the other hand, no idea of a pure "objectivity", or ontology, i.e. without the influence of the percipient spectator, human or divine.

The human mind seems to be in the focus already in the second principal work of Cusanus, *De coniecturis*. However, his idea of the self and self-consciousness has been described especially in two of his subsequent works, *Idiota de mente* and *De visione Dei*, although these two works are quite different as to style, as well as to content. The former is primarily an expression of the philosophy of psychology, whereas the latter is originally written for spiritual guidance to the brethren of the Benedictine monastery of St Quirinius, but is ultimately directed to anybody. However, the presupposed relation to God is common to these two works. This relation is, likewise, the clue of several other philosophical writings of Cusanus, and not only from his later period.

Whereas Cusanus in *De coniecturis* is mainly interested in the function of religious language in the different realms of mind, he later concentrates on the interaction of the visible influence of the omnipotent, but incomprehensible God and the world, hence, considering the world as a work written by the finger of God, though comprehended by human mind. In his large collection of sermons, Cusanus illuminates this basic thought with respect to the Holy Scripture.

The principal issue of this anthology is to demonstrate how the concepts of the self and self-consciousness appear in the later works of Cusanus. There is also the cardinal question of the connection between self-consciousness and world view, which is, basically, an ethical concern about how to comprehend the visible impact of the love of God in a human context according to the golden rule. Although this concern was presented as the main issue only in a few of the contributions to this volume, it is not alien to any of them.

This anthology consists of three parts: 1. three theologically oriented papers, 2. a larger sample of philosophically oriented papers (seven essays), and 3. the reception of the thought of Cusanus in more recent philosophy (Descartes, Kant, Friedlaender/Mynona, Levinas – four essays). It is a bilingual, i.e. a German, as well as an English publication, hence, reflecting *status quo* of the contemporary research on the texts of Cusanus, which is international.

Some of the crucial concerns are the following: How is one to understand the self as related to the Absolute You, described by Cusanus as the divine artist painting his self-portrait? In which sense can this relation be considered the ground of the unique position of human, i.e. with respect to self-consciousness of human being existing in the world? In the background there is the basic question how far Cusanus brings his

thought in such a direction in terms of theoretical, as well as of practical philosophy. This issue concerns his view of the human possibility of seeing God and of judging reality by means of reason and intellect, as well as of partaking of truth and of leading a life by assimilating the complete humanity of the Master, who is Christ.

As Cusanus in *De coniecturis* and *Idiota de mente* refers to the concept of the real self (*mens ipsa*), it could be asked in which way the use of the concept of mind in an absolute sense is connected to the reasonable and intellectual realms and how the human self and self-consciousness are to be comprehended with respect to this use. In spite of his appreciation of God's visible act of creation and of the role of the empirical self, Cusanus seems to count on a metaphysical self, the philosophical nature of which could be discussed. Especially at this point the discourse seems to touch upon the one concerning theological, as well as philosophical anthropology, hence revealing its wide and essential character.

There is obviously a hidden conceptual difficulty connected to the main topic of this anthology. In the philosophy of Cusanus there is a double line of discourse, concerning 1. self-consciousness (*intuitio sui; Selbstbewusstsein*) and, on the other hand, 2. knowledge of the self (*cognitio sui; Selbsterkenntnis*). The former concept is mainly discussed by Cusanus in his earlier works (*De coniecturis, De filiatione Dei*). It is clearly connected to the thought of Christian mysticism and a subjective world view. The latter concept is more clearly presented in his later writings, i.a. *De venatione sapientiae*. However, both seem to be connected to the intellectual mode of comprehension, though the latter is not necessarily strictly subjective, or influenced by Christian mysticism, but is rather ethically oriented.

The reflections presented above are only a sample of the many issues which were addressed by the speakers of the conference. The outcome is a colourful collection of contributions treated from various points of view, which are, by no means, restricted only to *Idiota de mente*, but consider several of the works of Cusanus including his sermons.

We are grateful to be able to present to you the following fourteen essays, which are published in this book. In these contributions it was finally confirmed that the issue of subjectivity in its various aspects is a characteristic of the thought of Cusanus and that it should – and indeed will – be reason for further reflection.

The present volume consists of the following contributions.

Part I

Klaus Reinhardt asserts that Cusanus, in a certain sense, has put human in the middle of his thought by founding human subjectivity in the transcendence of God. The human spirit is defined – in *Idiota de mente* – as a living image of God, to be compared to the self portrait of the divine painter, which is living in its capacity of painting itself, i.e. of forming itself ever more alike the Exemplar. In this chapter, the human self is considered from a moral point of view. If the human self has been defined in relation to transcendence, human will, consequently, find herself only by completely denying herself and by turning to her transcendent Exemplar. In this perspective, the endeavour towards self-realization, appearing as fame and glory, will seem as a misinterpretation of this endeavour. However, Cusanus counts on the possibility of the self of accepting herself and her own value, the significance of which is more extensively discussed in this paper.

Walter Euler discusses Cusanus' interpretation of the connection of freedom and obedience in the sermons presented during his period in Brixen (Bressanone). Freedom belongs to the intellectual nature of human, which should be cultivated by her/him according to the true will of God and in obedience to his commandments. This implies a dynamic, life-long process of assimilation and confirmation of the image of Christ within myself. In his sermons, Cusanus addresses anybody, not only the priests or religious people. – The complicated concept of the irrational, unconditioned obedience could be understood as freedom of acknowledging the power of the one who owns it by law, i.e. in order to be totally free to fulfill one's commitment of life. Freedom would, hence, imply the right of not challenging, i.e. as a polemic against a "spiritualistic", subjective and private, comprehension of authority, and with reference to a problem which is still relevant in contemporary theology.

Knut Alfsvåg refers to Cusanus' exploration of what is human respectively divine. He investigates the distinction in the context of soteriology and anthropology of late medieval Scholasticism. The version of Thomism renewed at the Council of Trent as the doctrinal foundation of the Roman Catholic Church, inevitably, led its doctrines to be dominated by assumptions at some variance of the basic suppositions of the 15th century Cardinal. The modern ecumenical dialogue has, however, reopened the field in a way that probably would have held considerable appeal for Cusanus as one of the true ecumenists of his time. A better

understanding of his thought would hence contribute to the contemporary debate among the Churches concerning some of the most central issues. – Alfsvåg also points out that Cusanus in many respects comes close to the basic tenets in the thought of Martin Luther.

Part II

Agnieszka Kijewska discusses the question of aprioric forms of human consciousness. The main issue is here how human can reach an intuitive insight of God, if there is no proportion between finity and infinity. Cusanus presents the solution in the form of the innate character of judgement or measure used in the cognitive process. This measure, which is the precondition of thought as a whole, is the concept of absolute essence (*quidditas absoluta*), and this essence, on its turn, is the precondition of all things. The concept of Absolute Essence belongs to the structure of conscience as this is the image of God which in itself embraces the complete truth of a given thing. The innate judgement is used by reason as a means of judging whether its principles are weak, strong or concise. If this capacity is what Plato calls an innate idea, he is not totally wrong, Cusanus asserts. In this respect, Platonic and Aristotelian, clearly rational, epistemology seem to converge. – This discourse approaches the one on the existence of an intellect common to all humans. Cusanus considers measure common to all, whereas the application is individual, as every conscience applies it in a unique way. – According to him philosophy is a way of living and of acquiring self-knowledge. Along this way the finite mind will be conducted towards supreme consciousness, which is the Christian God.

Regine Kather underlines that Cusanus has developed a concept of individuality which implies important corrections for the concept of identity formed on the background of modern science. Though already Panaitios and Plotinos have stressed the idea of individuality, Cusanus was the first, who developed a cosmology for which this idea is constitutive: the finite world generates by the contraction of the infinite world; therefore every finite being reflects the infinite, and it is at the same time related to all other finite beings. This relationship has a twofold meaning: On the one hand, it is based on the immanence of the infinite in every finite being; on the other hand, it implies an external relation of all finite beings. Every being, especially every human being, is a unique mirror of the whole; it is unique not only accidentally, but by its essence. Yet individuality is not only based on mental acts; it is embodied. In contrast to Cusanus, modern

science conceives of individuality as being caused completely empirically. If we want to conclude that humans are related to other beings intentionally and actively, we must form a new synthesis of self-causation and causal conditions, of internal and external relations, as in the 20th century especially Whitehead argues, with reference to Cusanus. Identity is constituted in an ongoing process in which it relates to the multitude of finite entities and open to absolute being as the source of self-causation and creativity; it is not based on self-preservation, but on self-transcendence to finite and infinite being.

Isabelle Mandrella works with the hypothesis that the demand for self-consciousness is the key of the Neo-Platonic thought of Cusanus, corresponding to the intention of proving the practical direction of his philosophy. Human has to mount the way of self-consciousness by herself. This alone opens to her the possibility of leading a good life according to reason. Cusanus is convinced that human action is strongly influenced by consciousness of living on the divine supreme foundation, as well as by the intention to image the Exemplar. The view of a genuinely practical reason would therefore seem superfluous: only the insight, rooted in self-consciousness, of having been created as an intellectual and free nature opens human's horizon of a practical self-formation.

As to concrete topics of moral philosophy, Cusanus primarily sticks to tradition. Self-consciousness is here the dynamism, as well as the foundation of the intellectual-spiritual life, which is fulfilled only by consciousness of one's divine share. The Christian application of this Neo-Platonic doctrine has the privilege of offering a concrete example of leading such a life, i.e. the person of Christ, whose human life can be imitated by human beings. Self-knowledge as causal knowledge, i.e. consciousness of being caused by a non-causal, eternal ultimate ground, does not, hence, imply any normative exemplars, which would be readable and possible to transfer one-by-one. The perfect image is rather a living image, which is constantly a new obliged to be conscious of its divinity: consisting of spiritual activity and resting only as it has pushed its way forward to reason of all being.

Kazuhiko Yamaki treats the double structure of the concept of subjectivity in Cusanus' thought. On the one hand, divine subjectivity appears where "the self" would not continue to exist, if God would conceal his face (*De visione Dei*, IV, n. 11). Simultaneously, it is obvious that there is also the concern for a distinct human subjectivity (though not in a modern sense, as e.g. by Kant). It is, however, not the case that there would be a

conflict between these two aspects, or that divine subjectivity would one-sidedly dominate human subjectivity. Both co-exist, which implies that human subjectivity is protected by God's absolute subjectivity. However, this structure affects human subjectivity only indirectly, as human subjectivity can exist only based on its absolute ground. In this sense genuine freedom of human subjectivity is assured. The double structure of the subjectivity is typically observed in the following phrase: "Be you your own, and I will be yours" (*De visione Dei*, VII, n. 25). The thought of the double structure of subjectivity appears throughout the later philosophy of Cusanus, whereas it cannot be found in his earlier philosophy. The ground of this change of view can be found in a more positive view on creation in his later thought: any creation is considered as a kind of light, which reveals itself to man by means of the intellect that has been given to him by God and which enables him to approach God, the source of light. In the essay, the author, Yamaki, discusses the implication of this thought with reference especially to *De quaerendo Deum*, *De filiatione Dei*, *Idiota de mente* and *De visione Dei*.

Iris Wikström refers to the last chapter of *De coniecturis* (cf *De visione Dei*) in which the self (Cusanus himself), is considered as related to a "you" (Cardinal Cesarini, a close friend of Cusanus). There is, hence, the human self approaching the human other, but possibly also the human self approaching the absolute You, or God. In both cases there is an interrelation to be considered as contracted and absolute. The relation to the absolute You is there by necessity. It is only momentarily recognized by, but gradually transforming, the individual self (*mens ipsa*, but also *anima intellectiva*) in a continuous process of human assimilation (with Christ). It implies my awareness of the obligation to conduct you, i.e. by philosophical instruction, on the way towards a conscious partaking of the Absolute Intellect (or rightfulness). There is, hence, my relation to the Absolute Intellect, as well as yours, and the comprehension of its absolute reality, which we – as a divine offer – share as human beings. – This discourse concerns the possibility of a growing knowledge of the self (*Selbsterkenntnis*), rather than self-consciousness (*Selbstbewusstsein*). This is also the case in the later work *De venatione sapientiae*, where knowledge of the self implies the capacity of distinguishing between pure goodness and its complex appearance in the human realm, and which, hence, implies a key of how to lead a rightful life.

Cecilia Rusconi considers a letter from Cusanus to the brethren of the Benedictine monastery at Tegernsee, in which he describes mystical

theology as the concept of infinity, presupposed that infinity is expressed by *coincidentia oppositorum*. This letter is compared to another text, *De theologicis complementis*, in which Cusanus tries to demonstrate the theological use of the mathematical complement (described by him in the parallel text of *De mathematicis complementis*). In this paper it is demonstrated, first, that this method, *complementum theologicum*, can be considered an exercise in order to reach a concept of infinity. This exercise consists of constructing theological figures. The proceeding does not essentially differ from that one presented in *De docta ignorantia*. Secondly, it is demonstrated that an explanation of the use of the mathematical figures in this sense shows the significance of the role played by the so called perspicuous experiment presented in the context of this work (*De theologicis complementis*; cf the parallel use in *De visione Dei*), i.e. especially in the sense that this role is explained within the frame of the equivalency of the concepts of *mensura absoluta* and *visio absoluta*.

Annette Hahn widens the theme of the conference *Ego sum, quia tu me respicis* to include an analysis of the thought, originally expressed by Marius Victorinus: *videre tuum est causare*, i.e. referring to the relationship between the sensuous, perceiving mind and the object of perception. She demonstrates that there is a subjective tendency, which consists of the subject as determining an object, as the object concerned is "seen" by the perceiving mind, i.e. formed by the genuine character of mind, as well as by its creativity. In the spiritual seeing of the self as a sensuous soul, its construction is its object, as perception can reach only what has already been perceived. "The air" (which should be distinguished from the concept of air as a cosmic element) here plays a crucial role and is shown to be the ground of subjective perception.

Part III

Harald Schwaetzer asserts that Cusanus shares the Augustinian background of Descartes concerning *cogito*, but that their ways separate. To Cusanus *cogito* of Eriugena plays a far more important role than to Descartes. He refers to the tradition of antiquity and the Middle Ages concerning a consequent *ascensus*-philosophy, according to which ascending to God of the soul is considered a way of learning. The starting point is the intellect, which is bound to a subject. This intellect is considered a natural quality of human and not – as in the thought of Eriugena – of the angels alone. Hence, there is a new version of the task of spiritualizing the

intellect: the connection between the intellect and spirituality must be actively formed by the intellect. Cusanus refers to, but changes, the tradition of the *ascensus*-philosophy and, hence, draws the conclusion of a development started by Augustine: the ascending to God of the soul requires the autonomy of the intellectual subject as a finite being. – The spiritualizing of the intellect is here described as a change from inquiring thinking to enigmatic seeing.

Kirstin Zeyer discusses some rarely considered sides of the thought of Descartes, i.e. his idea of the two finite substances *res cogitans* and *res extensa*, that he refers to a third, *res infinita*, which is infinite in relation to these. This substance is an instance of the open concept and of open consideration. The essence of infinity presupposes that it cannot be comprehended by me as a finite being. According to Descartes, the infinite substance includes knowledge, as well as ignorance, which implies that it is meaningful to continue seeking of clear and evident insight. The connection of human autonomy and the concept of God, hence, implies that the subject really becomes *res cogitans*, as it confronts the limits of its suspicion and discovers a dependence which makes it independent of the constantly changing experience and images. – This thought of Descartes Zeyer compares to Cusanus' thought on seeking and knowing God, especially in his work *De quaerendo Deum*. According to both, the endeavour to find knowledge implies "embracing by thought". But whereas Descartes is satisfied by the idea that one can be conscious of what is unknown, Cusanus seems to be well aware of a method of the human intellect of seeking and finding revealing knowledge of the incomprehensible God.

Detlef Thiel considers the problem of the significance of the spirit with reference to answers given by Cusanus, Kant and Salomo Friedlaender/Mynona. All of these, in their own way, present the idea of self-consciousness of the subject also implying self-evolution of human in the direction of "the higher", "the divine". Cusanus has determined an upper limit of this spiritual activity: the image is never the Exemplar. He recommends a pure, "intellectual" vision without concepts, even without the body. At a certain level of the process, which is described in *Idiota de mente*, he draws a line between perception and conceptuality and completes the phase of accumulating sense data. However, Kant does not acknowledge such a restriction, but sticks to the collaboration of the two "cores": "thoughts without content are empty, intuitions without concepts are blind." (KrV A 51, B 75). Would Cusanus hence be blind precisely at the

highest stage of visibility? Friedlaender/Mynona combined mystical and rational impulses with a pure, non-differentiated, non- or supra-individual self, which – unlike what is the case in the final rest of Cusanus – has to carry over its enormous dynamism into the world, in life.

By focusing on the notion of the face in Levinas' philosophy, Göran Torrkulla wishes to expose a certain philosophical convergence between Cusanus' and Levinas' conceptions in that they both take their point of departure in an orientation *towards* alterity as constitutive of the birth of a responsible human subjectivity, that seems to cut across the different historical contexts and conditions of discourse, as well as their different personal experience and religious convictions. He thus suggests that Cusanus' treatise *The Vision of God*, as a contemplative exercise in approaching the absolute or infinite alterity of God, offers a helpful comparison in trying to make sense of the religious dimension of Levinas' claim that facing the unique and irreducible otherness of the human other is constitutive of the entry into an ethical relation of unconditional or infinite responsibility. By the introduction of the notion of infinity in a way that inextricably links religion, morality and philosophy, they both point to a responsibility without escape, thus challenging us not only to reconsider our conception of the relations between theology, ethics and philosophy, but also to rethink our forgetfulness of the absolute alterity of God and the unique and irreducible otherness of the other, and thus the very conditions of coming to know oneself and the inherent plurality of our common humanity.

PART I

1

Das Streben des Geistes nach Selbstbestätigung, Ruhm und Ehre in der Sicht des Nikolaus von Kues, vor allem in seinen Predigten

Klaus Reinhardt

Ohne Zweifel hat Nikolaus von Kues bis zu einem gewissen Grade den Menschen als Subjekt in den Mittelpunkt seines Denkens gerückt, allerdings so, dass er die menschliche Subjektivität in der göttlichen Transzendenz begründete. Den menschlichen Geist bestimmt er, vor allem in *De mente*, als ein lebendiges Bild Gottes, gleichsam ein Selbstporträt des göttlichen Malers, das lebendig ist, weil es sich selbst malen, das heißt, seinem Urbild immer ähnlicher machen kann. Dieses Bild-Denken fügt er in *De visione Dei* in den umfassenderen Rahmen der Vorstellung vom Sehen und vom Blick ein und kommt so zu der Bestimmung: *Ego sum quia tu me respicis* (ich bin, weil du mich anblickst), ein Satz, der als Leitwort über unserem Kongress steht.¹

Der vorliegende Beitrag beschäftigt sich mit dem Thema des menschlichen Selbst unter moralischem Aspekt. Wenn das menschliche Selbst durch den Bezug zur Transzendenz bestimmt ist, dann folgt daraus, dass der Mensch sich selbst nur findet, wenn er von sich absieht und sich ganz seinem transzendenten Urbild zuwendet. Das Verlangen nach Selbstbestätigung, Ruhm und Ehre muss in dieser Perspektive als eine Verkehrung des menschlichen Strebens erscheinen.

Das ist in der Tat die Haltung, die Cusanus in vielen seiner Predigten einnimmt. Als Prediger geißelt er naturgemäß das Streben nach Ruhm, Ehre und Selbstbestätigung als Laster und empfiehlt Selbstverleugnung, Verzicht auf alles Sichrühmen bis hin zur Selbsterniedrigung,

¹ *De visione Dei*, cap. 4 (h VI, n. 10, 10).

Selbstpreisgabe und Abtötung in der Nachfolge Jesu. Immer wieder greift Cusanus auf eine Aussage des Augustinus zurück, der in *De civitate Dei* den Unterschied der beiden Himmel und Erde regierenden Staaten damit begründet, dass der eine, der irdische Staat, durch die Liebe zu sich selbst bis zur Verachtung Gottes konstituiert werde, der himmlische Staat aber durch die Liebe zu Gott bis zur Verachtung seiner selbst.² Der menschliche Geist, der seine eigene Glorie oder Herrlichkeit liebt, gleicht, wie er in *Sermo CCIV* ausführt, Lucifer, der sich Gott widersetzt hat.³ Die Ruhmsucht, die sich selbst sucht und sich selbst zum Ziel aller ihrer Wege macht, ist eitel (*vana gloria*), in *Sermo CCXXI*.⁴ Dem Novizen des Klosters Montoliveto empfiehlt er im sog. Albergati-Brief, er solle nicht die eigene Ehre suchen, sondern allein Gott die Ehre geben.⁵

Ehre oder Herrlichkeit (*gloria*) ist nach Cusanus in erster Linie ein Prädikat Gottes, nur sekundär kommt es auch dem Menschen zu, der in der ewigen Seligkeit an der Herrlichkeit Gottes teilhat. Unter den Gottesprädikaten nimmt Herrlichkeit neben Einheit, Wahrheit, Güte einen ganz hervorragenden Platz ein. Cusanus kommt immer wieder auf dieses Gottes-Prädikat zurück; im *Sermo CCIV* sieht er darin geradezu das Fundament einer neuen Form von Theologie.⁶ Schon vorher hat er in mehreren seiner Predigten diese Auffassung dargelegt, besonders in der

² *De civ. Dei* XIV, cap. 28 (CCSL 48, 451): *Fecerunt itaque civitates duas amores duo, terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, caelestem vero amor Dei usque ad contemptum sui.*

³ *Sermo CCIV* n. 11: *Spiritus qui suam gloriam diligit usque ad contemptum Dei, hic est Deo contrarius.*

⁴ *Sermo CCXXI* n. 4: *vana gloria quae quaerit se ipsum, se facit finem omnium operum suorum. Dagegen herrscht bei Christus und den christiformes der amor Dei.*

⁵ Der Brief des Kardinals Nikolaus von Kues an den Novizen Nikolaus Albergati, Montepolciano, 11. Juni 1463, ed. G. von Bredow, *Cusanus-Texte* IV,3 (Heidelberg 1955) n. 26-28, p. 36-38 und n. 71-72, p. 56-57.

⁶ Siehe K. Reinhardt, *Herrlichkeit als Grundwort cusanischer Theologie. Eine Analyse des Sermo CCIV*, in: *Trierer Theologische Zeitschrift* 110 (201) 308-318. Wie schon Rudolf Haubst (*Streifzüge in die cusanische Theologie*, Münster 1991, 354 und *Die Christologie des Nikolaus von Kues*, Freiburg i.Br. 1956, 44) bemerkt hat, werden die Aussagen über die Verherrlichung und den Lobpreis Gottes in *De venatione sapientiae* aufgenommen; in den Kapiteln 18-20 (h XII, n. 51-58) behandelt Cusanus als fünftes Feld, auf dem er nach der Weisheit jagt, das Feld des Lobes.

Pfingstpredigt von 1455 (*Sermo CLXXXVII*).⁷ Ähnlich wie in *De beryllo*, einer Schrift, die er in diesen Jahren konzipiert und 1458 vollendet hat, geht er hier von der Einsicht aus, dass Gott, das erste Prinzip aller Dinge, reiner Intellekt ist, „der sich zum Ziel seiner Werke macht, damit seine Herrlichkeit offenbar werde.“⁸

Solche Aussagen über den göttlichen Geist gelten in abgeschwächtem Sinn auch für den menschlichen; denn sie sind ja aus der menschlichen Erfahrung gewonnen. Obwohl nach Cusanus das göttliche Prinzip alle geistige Einsicht übersteigt, können wir doch vom menschlichen Intellekt ausgehend wie in einem Spiegel zu einer konjekturalen Erkenntnis Gottes gelangen.⁹

Der Geist ist, wie er im *Sermo CLXXXVII* hervorhebt, ein lebendiges Prinzip, dessen Bewegung aus ihm selbst kommt. Das, so Cusanus, erfährt der Mensch zuerst in seinem eigenen Intellekt. Dieser kommt aus sich heraus zu immer neuen Erkenntnissen und erfindet bisher nicht gekannte Künste.¹⁰ Damit aber ist die Bewegung des Geistes noch nicht an ihren Ziel- und Ruhepunkt gekommen. Ein Intellekt, der nur das andere sieht und erforscht, ist nicht Intellekt im vollen Sinn.¹¹ Die Erkenntnis des anderen dient letztlich dazu, dass der Intellekt sich selbst besser kennen lernt. Das eigentliche Ziel des Erkennens ist die Selbsterkenntnis.¹² So sagt er von dem allmächtigen göttlichen Intellekt:

⁷ *Sermo CLXXXVII* «*Spiritus autem Paraclitus*»: h XVIII, p. 342-352. Deutsche Übersetzung: Nikolaus von Kues, *Predigten in deutscher Übersetzung*. Band 3 (Münster 2007) 409-419.

⁸ *De beryllo*, cap. 3 (h XI,1, n. 4): *Conditor igitur intellectus, quia se finem facit suorum operum, ut scilicet gloria sua manifestatur, creat cognoscitivas substantias.*

⁹ *Sermo CLXXXVII*, n. 5.

¹⁰ *Sermo CLXXXVII*, n. 2: *Secundo considerandum quod Deus, cum sit principium, est purus intellectus. Nam nominamus intellectum virtutem illam, quae ex se ipsa generat et producit sicut principium motus; principium enim motus non habuit aliunde, ut sit principium, cum sit principium primum. Et quia producit ex se motum, cum sit principium intellectus, experimur intellectum habentes reperire ex propria inventione prius non visas artes et novas. Und et nova ex intellectu fieri scimus et ab alia inferiore virtute; intellectus enim de se generat sui ipsius intellectum, quem diligit. Unde intellectuale principium est omnipotens principium.*

¹¹ *Sermo CLXIX*, n. 4.

¹² *Sermo CCLXIII*, n. 23-24, besonders n. 24, 8-11: *Sic vides causam, cur homo noster intrinsecus tantopere studet huius mundi figuram sibi in phantasmate praesentari, scilicet ut*

So erzeugt, erkennt und sieht der allmächtige zeugende Intellekt sich in sich selbst und in dem von ihm Gezeugten; der gezeugte Intellekt aber sieht in sich den Zeugenden.¹³

In diesem Kreislauf der Selbsterkenntnis des Geistes¹⁴ hat nun die Herrlichkeit, die gloria, ihren eigenständigen Platz. Aus dem erkennenden Selbst und dem erkannten Selbst geht als ein Drittes die gloria hervor, die Cusanus seinem trinitarischen Denken gemäß dem Heiligen Geist zuordnet. Mit gloria verwandt sind die Ausdrücke felicitas, laetitia, gaudium, bonitas seu amor und delectatio. Erst wenn der Geist sich selbst erkennt, kommt er ganz zu sich selbst; er ruht in sich, er ist glücklich, er freut sich an sich selbst, liebt sich und rühmt sich seiner selbst. Bei der Analyse des cusanischen Geistbegriffs schenken die Cusanus-Forscher im allgemeinen diesem dritten Moment keine besondere Aufmerksamkeit.¹⁵ Für Cusanus dagegen ist es ein eigenständiges Moment, in dem die Bewegung der Selbsterkenntnis und des Sich selbst sehens¹⁶ erst zur Ruhe

sui notitiam, qui microcosmos est, attingat. Cf. auch n. 13: Qui enim intelligit in rationali vita, se sentit. Intellectus intelligens se sentit intelligere et est quidam spiritualis tactus, in quo iucundissime delectatur. Vgl. dazu auch K. Reinhardt, *Les Noces de Cusa comme signe de l'union de l'âme humaine avec le verbe de Dieu dans la prédication de Nicolas de Cues. Une analyse du Sermo CCLXIII*, in: Marie-Anne Vannier, *La prédication et l'Église chez Eckhart et Nicolas de Cues* (Paris 2008) 91-105, besonders p. 95 und 103. Vgl. auch die Auslegung der Weihnachtsgeschichte in Sermo XLII, n. 2-3; XLIII, n. 6 (Aufzeichnung der ganzen Welt durch die ratio als Voraussetzung für Gottes- und Selbsterkenntnis). Siehe auch das Kosmographengleichnis in Compendium cap. 8 (h XI,3, n. 22-24).

¹³ Sermo CLXXXVII, n. 3, 25-28: Tunc generans intellectus omnipotens generat, intelligit seu videt se in se et de se genito. Et genitus omnipotens intellectus in se videt generantem.

¹⁴ Zur Geschichte des Begriffs der Selbsterkenntnis siehe W. Beierwaltes, *Selbsterkenntnis und Erfahrung der Einheit. Plotins Enneade V 3. Text, Übersetzung, Interpretation, Erläuterungen* (Frankfurt a.M. 1991) 77-93.

¹⁵ Eine Ausnahme bildet Maurice de Gandillac, *Nikolaus von Cues. Studien zu seiner Philosophie und philosophischen Weltanschauung* (Düsseldorf 1953) 228-243 (Das dritte Moment in der dreieinheitlichen Dialektik) (Übersetzung des französischen Originals: *La philosophie de Nicolas de Cues*, Paris 1942; der Text ist vom Verfasser für die Übersetzung überarbeitet worden). Bezeichnend ist, dass die kritische Edition des Sermo CLXXXVII keine Quellen für diese Ideen nennt.

¹⁶ Vgl. auch das Augengleichnis im Großen Alkibiades (Alkibiades I), besonders 132c – 133c. Die Seele sieht sich in sich selbst, wird sich so selbst zum anderen und doch ist das andere sie selbst.

kommt; erst hier nimmt sich der Geist in Liebe an und wird so er selbst. Cusanus verweist in einem Beispiel auf die allgemein menschliche Erfahrung: Wenn ein überaus schöner Vater einen ihm an Schönheit gleichen Sohn zeugt und Vater und Sohn sich in ihrer Schönheit anschauen, dann entsteht die Gloria, das heißt, die beiden rühmen sich ihrer Schönheit. Allerdings ist dieses irdische Sich rühmen, wie er zu bedenken gibt, nur eine vana gloria, ein Schatten der vera gloria Gottes, in dem Vater und Sohn, im Wesen eins, sich erkennen und anblicken und sich ihrer Schönheit rühmen.¹⁷ Durch ein weiteres Beispiel macht Cusanus klar, dass Herrlichkeit und Ruhm immer Selbsterkenntnis voraussetzt: Eine schöne Frau rühmt sich nicht ihrer Schönheit, solange sie nicht weiß, dass sie schön ist; erst wenn sie sich im Spiegel betrachtet und ihr schönes Bild sieht, beginnt sie sich zu rühmen.¹⁸ In unserem Zusammenhang ist es vor allem wichtig zu betonen: Cusanus kennt bei der Analyse des Geistes nicht nur das Selbst, das sich in der Selbsterkenntnis zuerst gegenüber tritt, um sich dann in die Einheit zurückzunehmen, sondern darüber hinaus noch ein drittes Moment, das man die liebende Annahme seiner selbst nennen könnte. Daraus entspringt das Selbstwertgefühl und das Sich rühmen. Die gloria, die Herrlichkeit, ist, wie er sagt, die Liebe zur eigenen Größe, gloria est amor excellentiae.¹⁹

Daraus ergibt sich ein weiterer Aspekt im Begriff der Herrlichkeit, der Aspekt der Mitteilung. Cusanus stellt fest:²⁰

Wir erfahren in uns, dass unsere einsichtige Natur mit allem Eifer versucht, ihre Herrlichkeit kundzutun, die sie durch das Einsehen hat. Deshalb verlangen diejenigen, die sich freuen, nach solchen, die ihre Freude teilen, wie Christus am Beispiel der Freude über das Finden des verlorenen Sohnes, des verlorenen Schafes und der verlorenen Drachme zeigt. Und ganz allgemein gilt, dass deswegen, damit unsere Herrlichkeit und Freude kund wird, der Besitz eines Gutes nicht als angenehm empfunden wird ohne einen Teilhaber.

¹⁷ Sermo CLXXXVII, n. 4,21-28.

¹⁸ Sermo CLXXXVII, n. 4,29-33. Der Satz „rex ignotus est quasi non rex“ wird von Meister Eckhart so gedeutet: Ein König, der nicht weiß, dass er ein König ist, ist kein König. Siehe Eckhart, Predigt 36 (Quint) (Meister Eckhart, *Deutsche Predigten und Traktate*. Hrsg. und übersetzt von J. Quint, *Diogenes-TB 202*, 1979) 323 = Predigt 68, DW III, 140-141.

¹⁹ Ebd. n. 4,33-34: Gloria igitur est amor excellentiae.

²⁰ Sermo CLXXXVII, n. 6.

Der Gedanke taucht bei Cusanus mehrmals auf. Schon in der Predigt CLIV (1454) hat er die Erfahrung angesprochen, dass der Geist sich gerne anderen mitteilt; deshalb schreibt er gerne Bücher.²¹ In einer seiner späten Schriften, der *Reformatio generalis*, greift er den Gedanken nochmals auf:

Wir sehen nämlich, dass die denkende Natur, die an Gottes Güte teilhat, eine Neigung hat zu sich mitteilender Darstellung ihrer selbst, wie es uns die Bücher der Weisen zeigen, die deswegen herausgegeben sind, dass ein jeder sein Denken darin zeigt und diejenigen, die aufnahmewillig sind, zur Teilhabe daran ruft.²²

Auch diesen sozialen Aspekt der Herrlichkeit wendet Nikolaus auf Gott an.

Wie der einsichtige Geist seine Herrlichkeit nur kundtun kann, indem er andere zur Teilhabe ruft, denen er sich mitzuteilen versucht, so erschafft nach unserem Urteil auch der allmächtige Gott alles, damit die Reichtümer seiner Herrlichkeit bekannt und erkannt werden.²³

Greift man auf die Buchmetapher zurück, so bedeutet das, dass Gott zwei Dinge erschaffen musste, um den Reichtum seiner Herrlichkeit kundzutun, nämlich die Schöpfung als Buch und zugleich einen Leser, der dieses Buch als Ausdruck der göttlichen Herrlichkeit entziffern kann, eben ein vernunftbegabtes Geschöpf.

Die Offenbarung der Herrlichkeit Gottes in seiner Schöpfung rechtfertigt Cusanus immer wieder mit dem Satz „*Deus vult cognosci. Gott will erkannt werden.*“²⁴ In dem späten Werk *De aequalitate*²⁵ präzisiert er diese Aussage dahin: Gott will von sich und von anderen erkannt werden, was für ihn gleichbedeutend ist mit der Aussage: Gott will sich und andere

²¹ Sermo CLIV, n. 21.

²² *Reformatio generalis* (h XV,2, n. 1, 11-15).

²³ Sermo CLXXXVII, n. 6.

²⁴ Sermo CLXXXVII, n. 7; Sermo CCXC, n. 12: *intellectus vult intelligi et cognosci.*

²⁵ *De aequalitate* (h X,1, n. 3): *Legisti in Beryllo nostro, quomodo intellectus vult cognosci. Dico nunc, hoc verum a se et aliis; et hoc non est aliud nisi quod se et alia vult cognoscere, cum in cognoscendo sit vita eius et laetitia.*

erkennen und im Erkennen hervorbringen. Cusanus gebraucht den Satz „Gott will erkannt werden“ fast wie ein Axiom. Er begründet damit die Notwendigkeit eines Geschöpfes, das die göttliche Selbstmitteilung geistig erfassen und Gott verherrlichen kann. Die Verherrlichung erfolgt nicht nur durch das Erkennen; wichtig für Cusanus ist, dass sie aus freiem Willen geleistet wird.²⁶ Die freie Willensentscheidung bezeugt die göttliche Herrlichkeit auch dann noch, wenn der Mensch in seiner Freiheit versagt; denn Gott will keine Sklaven, sondern freie Gefolgsleute.

Das Axiom „Gott will erkannt werden“ betrifft jedoch nicht nur den Menschen, sondern auch Gott. Zum Begriff Gottes gehört offenbar der Wille zur Selbstoffenbarung und Selbstmitteilung. Seine Güte drängt Gott dazu, wie Cusanus mit Berufung auf das Axiom *bonum est diffusivum sui* feststellt. Das ist, wie Cusanus sowohl in *De mente*²⁷ wie in *De beryllo*²⁸ gegen Plato und Aristoteles betont, kein naturnotwendiger Vorgang, sondern ein Akt des freien göttlichen Willens. Trotzdem muss man sehen, dass mit solchen Überlegungen die Offenbarung der Herrlichkeit Gottes durch die Schöpfung und in der Schöpfung eine gewisse Notwendigkeit erhält. Ohne solche Offenbarung wäre Gott nicht Gott, zumindest nicht der Schöpfergott. Cusanus spitzt diesen Gedanken ganz bewusst zu, indem er sich den damals offenbar weit verbreiteten Spruch zu eigen machte „*rex ignotus non differt a non rege*“, „ein unbekannter König unterscheidet sich nicht von einem Nicht-König.“²⁹ Wer nicht als König in Erscheinung tritt und als solcher anerkannt wird, ist kein König, mag er es auch durch Abstammung und Recht sein. Cusanus ist sich zwar bewusst, dass die Anwendung dieses Dictums auf Gott problematisch ist; denn er wehrt gleich den Gedanken ab, Gottes Gottheit hänge von der Anerkennung durch die Menschen ab; aber trotzdem hält er an dem Vergleich fest; denn dieser Gedanke macht geradezu ein *Proprium* cusanischen Denkens aus. Cusanus sieht Gott und den Menschen in einer gegenseitigen Bezogenheit. Der Mensch ist ganz von Gott abhängig; auf der anderen Seite aber ist auch

²⁶ Sermo CLXXXVII, n. 10; Sermo CCIV, n. 8: *Nobilissimus igitur rex noster vult nobiles et voluntarios habere in curia sua et multos.*

²⁷ *De mente* cap. 13 (h V, n. 147).

²⁸ *De beryllo* cap. 30 (h XI,1, n. 51).

²⁹ Sermo CLIV, n. 21: *Quanto quis doctior, tanto libentius communicat doctrinam. Quanto regis gloria notior, tanto rex gloriosior; ignotus rex non differt a non rege.* Siehe auch Sermo

Gott zumindest auf den Menschen hin ausgerichtet; er will in der Schöpfung seine Herrlichkeit entfalten und von den vernunftbegabten Geschöpfen verherrlicht werden. In *De visione Dei* wird diese Reziprozität im Ineinander von göttlichem und menschlichem Blick geradezu zum Thema.

Die Entfaltung der Herrlichkeit Gottes in der Schöpfung stellt also bis zu einem gewissen Grad das Ziel dar, auf das sich Gottes Wille richtet. Somit kommt der Mensch in den Blick, der diese Herrlichkeit erfassen kann. Dass der Mensch aber nicht das letzte Ziel Gottes ist, das macht ein weiterer, von Cusanus im Zusammenhang mit den Aussagen über Gottes Herrlichkeit wie ein Axiom gebrauchter Satz klar: „Gott hat alles um seiner selbst willen getan“ (Prv 16,4).

Der Satz ist dem Buch der Sprüche (Prv 16,4) entnommen.³⁰ Er meint im Verständnis des Cusanus, dass weder Grund noch Ziel des göttlichen Schaffens außerhalb seiner liegen. Der Grund für Gottes Schaffen ist seine Güte; sie drängt ihn dazu, sich mitzuteilen. *Bonum est diffusivum sui*.³¹ Das „*propter semet ipsum*“ meint aber nicht nur den Grund, sondern auch das letzte Ziel. Zunächst scheint es ja so, dass sich Gott in der Schöpfung im anderen seiner selbst entfaltet. Aber das letzte Ziel Gottes ist nicht die Erschaffung von anderen als er selbst, sondern sein Erschaffen zielt letztlich auf ein Geschöpf, das so mit Gott vereint ist, dass es Gott selbst ist.³² In der Inkarnation erfüllt sich also der Satz, dass Gott alles um seiner selbst willen schafft. Ziel der göttlichen Selbstmitteilung und Selbstvervielfältigung ist letztlich Gott selbst, wie Cusanus bereits in seiner

CCIV, n. 5: *Epistula ad Nicolaum* (CT IV 3, p. 16-21); *Cribr. Alc. II cap. 17*, n. 133. Vgl. zum Ganzen Reinhardt, *Herrlichkeit*, 313-314.

³⁰ Prv 16,4: *Vulgata*: *universa propter semetipsum operatus est Dominus (impium quoque ad diem malum)*. Deutsche Einheitsübersetzung: *Alles hat der Herr für seinen Zweck erschaffen, so auch den Frevler für den Tag des Unheils*. In dem Ausdruck „für seinen Zweck“ bezieht sich „seinen“ wohl nicht auf den Herrn, sondern auf Alles. Cusanus zitiert den Satz nicht immer wörtlich, sondern auch in Formen wie „*Deus omnia fecit propter se ipsum*.“ Dafür bezieht sich Cusanus auch auf Eph 3,9-10 und Act 17,23 (*Sermo CLXXXVII*; *De dato patris luminum* n. 103; *Cribratio Alc. II*, n. 133; *Sermo CLXI*, n. 4; *CLXVIII*, n. 7; *CCXX* n. 12).

³¹ *Sermo CLVIII*: *Deus omnia propter semet ipsum operatus est, ut notas faceret divitias gloriae. Et hoc quia bonus. Boni enim natura sic se habet, quod est sui ipsius diffusiva, quia se multiplicare appetit, quia bonum. Hinc se multiplicat, ut attrahat in communionem suae bonitatis non bona...* Cf. *Sermo CCIV*.

³² Vgl. *Dialogus de genesi* (h IV, n. 149): *... et primum non haesitas idem identificare.*

frühen Schrift *De docta ignorantia* betont;³³ allerdings nimmt der Gottmensch Christus seine Menschheit und die Schöpfung so mit sich, dass er diese auch in Gott bewahrt und nicht in der göttlichen Einheit aufgehen lässt. Dass die Offenbarung der Herrlichkeit Gottes nicht schon im freien Geist des Menschen, sondern erst in Christus ihr Ziel erreicht, wird durch die Tatsache bestätigt, dass der Mensch von sich aus überhaupt nicht fähig ist, Gott wirklich zu fassen und zu verherrlichen.³⁴ Nur im Anschluss an Christus kann der Mensch Gott die Ehre geben und selbst an der Herrlichkeit Gottes teilhaben.

Versuchen wir, das cusanische Verständnis vom Streben des Menschen nach Selbstbestätigung, Ruhm und Ehre zusammenzufassen:

Erstens: Im Grundsatz bewertet Cusanus dieses Streben positiv. Es gehört zur Natur des Geistes, seine Erkenntnisse anderen mitzuteilen, um von ihnen Anerkennung und Lob zu erhalten; erst in der Freude darüber findet das menschliche Erkenntnisstreben seine Erfüllung. Diese Struktur des menschlichen Geistes ist im trinitarischen Geist Gottes verankert, ist dessen Abbild. Die Hinwendung des Menschen zu Gott zerstört deshalb nach Cusanus in keiner Weise das menschliche Selbst. Das Gegenteil ist der Fall. Das ist wohl der Sinn des berühmten Gottesspruches in Kapitel 7 von *De visione Dei*: *Sis tu tuus, et ego ero tuus*. Sei du dein und ich werde dein sein.³⁵ Es geht hier um den Grundakt der Selbstannahme und Selbstbejahung des Menschen.³⁶ Es ist ein freier, nicht von Gott aufgenötigter Akt. „Du hast es in meine Freiheit gelegt, dass ich mir zu eigen (*mei ipsius*) bin, wenn ich nur will.“ Auf der anderen Seite bedeutet diese freie Selbstannahme nach Cusanus keine Emanzipation von Gott. Es geht vielmehr darum, dass der Mensch sich selbst als einen von Gott Geschenkten annimmt. Aus dieser Selbstannahme entspringt die Freude

³³ *De docta ignorantia* III, cap. 3 (h I, n. 201-202). *Relegata est enim procul omnis invidia ab eo, qui summe bonus est, cuius operatio defectuosa esse nequit, sed sicut ipse est maximus, ita et opus eius, quanto hoc possibilis est, ad maximum accedit. Potentia autem maxima non est terminata nisi in se ipsa, quoniam nihil extra ipsam est et ipsa est infinita. In nulla igitur creatura terminatur, quin data quacumque ipsa infinita potentia possit creare meliorem aut perfectiorem.* Siehe auch *Sermo CLIV*, n. 21.

³⁴ Siehe *Sermo CLIV*, n. 21-22. Vielleicht spielt Cusanus auch auf die Abschiedsrede Jesu Jo 17, wo davon die Rede ist, dass Vater und Sohn sich gegenseitig verherrlichen.

³⁵ *De visione Dei*, cap. 7 (h VI, n. 25).

³⁶ Siehe A. M. Haas, „... das Letzte unserer Sehnsüchte erlangen.“ Nikolaus von Kues als Mystiker. (Trier 2008) 46.

am Leben und am Erkennen sowie das Verlangen, andere daran teilhaben zu lassen und auch von ihnen anerkannt zu werden. Damit stellt der Mensch nicht sich selbst in den Mittelpunkt, sondern den, dessen Abbild er ist. In der Teilhabe an Gottes Herrlichkeit findet der Mensch seine eigene Herrlichkeit.

Zweitens: Dieses Ziel verfehlt der Mensch, wenn er es aus eigener Kraft anstrebt. So verfällt er in die Sünde. Das natürliche Streben des menschlichen Geistes nach Ehre und Anerkennung wird damit verkehrt in Anmaßung, Selbstsucht etc. Die Heilung kann nach Cusanus nur durch das Vertrauen auf die Gnade Gottes und Christi erfolgen. Was der Mensch aus eigenen Kräften nicht schafft, wird ihm möglich durch den Anschluss an Christus. Durch diesen kann er an der Herrlichkeit Gottes teilnehmen. Dazu ist die Nachfolge Christi notwendig, die den schmerzlichen Weg der Reinigung von aller Selbstsucht einschließt. Man sieht hier, wie Cusanus im Lichte Christi die selbe Realität, nämlich das Suchen nach Anerkennung und Ruhm, auf der einen Seite als größte Verfehlung geißeln, auf der anderen Seite aber als die eigentliche Bestimmung des Menschen preisen kann. Der Unterschied liegt darin, dass der Mensch es das eine Mal aus eigener Kraft versucht, das andere Mal auf die Gnade Gottes in Christus vertraut. Diese ambivalente Beurteilung treffen wir auch sonst bei Cusanus. Man denke nur an das „Sein wollen wie Gott“, das Eva und Adam zum Essen vom Baum des Lebens und der Erkenntnis antreibt, und das als die Ursünde angesehen wird; auf der anderen Seite erscheint das „Sein wollen wie Gott“ bei Cusanus als die Urbestimmung des Menschen, die sich in der Gotteskindschaft, der Vergöttlichung und dem Gottwerden des Menschen erfüllt.

Abschließend sollen Eigenart, Fruchtbarkeit und Grenzen der cusanischen Konzeption von der Glorie, der Herrlichkeit, verdeutlicht werden durch den Vergleich mit der eines anderen Denkers, von dem er viele Impulse empfangen hat, nämlich Raimundus Lullus. Gloria spielt bei Lullus unter den Prädikaten Gottes eine große Rolle. Für uns hier ist aber ein anderer Gedanke Lulls von Bedeutung, auch wenn der Terminus gloria da nicht fällt. Entscheidend ist, dass beide Denker der Selbstbestätigung und Anerkennung durch andere große Bedeutung für das geistige Leben beimessen. Während aber Cusanus als Prediger vor allem die Erfahrung vor Augen hat, dass das Streben des menschlichen Geistes nach Anerkennung oft in eitle Ruhmsucht umschlägt, steht bei Lull eine andere, fast entgegengesetzte Erfahrung im Vordergrund; er, der meinte, dass seine rationale Darstellung des christlichen Glaubens alle überzeugen müsste,

hat nicht nur von Nichtchristen, sondern auch von den eigenen Glaubensgenossen oft Ablehnung erfahren. Das stürzte ihn in tiefe Trostlosigkeit und Verzweiflung. Lullus, der weit mehr als Cusanus ein existentieller Denker war, das heißt, einer der seine eigenen Erfahrungen zum Gegenstand seiner Reflexion macht, hat sich immer wieder in seinen Werken zu diesem Problem geäußert, in seiner Autobiographie, in den Prologen zu seinen großen Werken und vor allem in dem in seiner Muttersprache, dem Katalanischen, verfassten Gedicht *Desconort*, was man mit Trostlosigkeit übersetzen könnte.³⁷ Darin schildert er in bewegenden Worten seine Situation. Als gläubiger Christ weiß er natürlich, dass der Mensch seine Hoffnung auf Gott setzen soll; er weist hin auf das Beispiel Hiobs und vor allem auf das Beispiel Christi, der in seiner Verlassenheit ganz aus Gott lebte. Aber das genügt Lull offenbar nicht. In der zweiten Hälfte des Gedichtes lässt er einen Eremiten auftreten, der zwar Lull in manchem tadelt, aber ihn doch letztlich in seinem Weg bestätigt und ihn dadurch aus seiner Verzweiflung herausholt. Offenbar braucht der Mensch nach Lull nicht nur die Liebe Gottes, sondern auch die Anerkennung durch andere Menschen. Menschliche Erkenntnis und Selbsterkenntnis bekommt erst Bestand, wenn sie auch von anderen anerkannt wird. Manche Interpreten des Gedichtes meinen, wohl zu Recht, dass der Eremit keine historische Figur ist, sondern das alter ego Lulls verkörpert. Lull hat also nach dieser Interpretation seine Selbstbestätigung dadurch gefunden, dass er sich vergegenständlicht hat und in der Selbstzwiesprache vom alter ego bestätigt wurde. Ob solche innere Selbstzwiesprache die reale Intersubjektivität ersetzen kann, soll nicht weiter erörtert werden. Hier sei nur festgehalten: Der Blick auf Lull zeigt die Grenzen auf, in denen Cusanus das Problem behandelt. Cusanus hat wohl nicht so stark wie Lullus die Erfahrung des Mangels an Anerkennung, der Trostlosigkeit und der Verzweiflung an sich selbst gemacht. Auf der anderen Seite können die Reflexionen des Cusanus vielleicht zu einer Lösung des von Lull aufgeworfenen Problems beitragen, weil sie das, was Lull mehr voraussetzte, entfalten, nämlich die Eingebundenheit des menschlichen Strebens nach Anerkennung in die trinitarische Dynamik des göttlichen Geistes.

³⁷ Obres de Ramon Llull XIX (Palma 1936) 219-254. Siehe Vittorio Hösle, Rationalismus, Intersubjektivität und Einsamkeit: Lulls *Desconort* zwischen Heraklit und Nietzsche, in: *Constantes y fragmentos del pensamiento luliano. Actas del simposio sobre Ramon Llull en Trujillo, 17-20 septiembre 1994*. Editadas por Fernando Domínguez y Jaime de Salas (Tübingen 1996) 39-57.

"Oboedire est vivere" Obedience and Freedom According to the Brixen Sermons of Nicholas of Cusa*

Walter Andreas Euler

In 2004 there was an international conference on the sermons of Nicholas of Cusa in Trier. In my lecture at this conference (I spoke about the question if there are notable developments and changes of issue in the sermons of Nicholas) I said, that Cusanus during the Brixen period particularly emphasized the idea of human freedom and of the infinite dynamics and creativity of human mind.¹ In the discussion after my lecture Prof. Reinhold Weier, a Catholic theologian from Trier, said to me, that Cusanus was especially interested in the question of obedience during the Brixen period. First, I was a little bit astonished about this opinion, but afterwards I had to realize that my colleague is right - and on the other hand the statement in my paper was also correct. So I had to find out how the two different wings of Cusan anthropology in the sermons of the Brixen period, the emphasis on freedom and the emphasis on obedience, fit together. A valuable step to answer this question was done by Norbert Herold in his article about the "doctrina oboedientiae" in the sermons of Nicholas of Cusa.² Herold gives a lot of important suggestions and information, but his focus has not been on the Brixen sermons and his perspective is much more philosophical than theological, whereas my point of view is that of a Christian theologian.

The sermons from the time when Nicholas of Cusa was bishop of Brixen in Tyrol are especially important to our question, because Cusanus was the preacher, the bishop and also the ruler, the prince of those people who listened to these sermons. Therefore the problem of freedom and obedience

* Thanks to Professor Donald Duclow, who read and improved the English text of my paper.

¹ Cf. Euler: *Entwicklungsgeschichtliche Etappen*, 90.

² Herold: "Doctrina oboedientiae".

touches many different aspects in the Brixen sermons. Cusanus' diocese was large and his principality was very small, but in the city of Brixen the cardinal was both: bishop and prince, and the vast majority of the sermons have been given at the cathedral of Brixen. The first sermon given by Cusa in Brixen is Sermo CXXII (122) from Good Friday 1452, the last sermon in his diocese was given on September 8, 1458 in Bruneck (Sermo CCLXXXVIII - 288). The majority of the Cusan sermons (167 - the total number of preserved sermons is 293) stems from the Brixen period. It is, likewise, important to observe that Cusanus during this period decided to collect all his sermons and to publish them in a book ("De sermonibus meis propono librum facere")³. This means that the main ideas of these sermons were not formulated only with regard to his audience in Brixen. There are good reasons to number the Brixen sermons among the most important "later works" of Nicholas of Cusa, the special issue of our conference.

In what follows it is my intention to describe and to explain (as far as possible in a single lecture) Cusanus' ideas concerning the relationship of freedom and obedience, not to defend his conception or to see it as a model for the present. But I'm personally convinced that his opinions are still important, at least from a Christian point of view. From a mere philosophical or so-called modern perspective Cusanus' ideas sometimes seem to be strange and old-fashioned, perhaps even dangerous, because he tends to support - at least in one sermon - the idea of "irrational" or "unconditional" obedience.

First I'll try to describe the systematic relationship between freedom and obedience according to the Brixen sermons (I) and afterwards I will give some information about Cusanus' considerations about concrete questions: the relevance of obedience with respect to church leaders, clerics, members of religious orders (monks and nuns) and laymen (II).

I

(1) As we all know Cusanus tends to discuss important problems "ab ovo", from the absolute starting point or from a very high perspective. This is also the case concerning the systematic relationship of freedom and obedience. In different sermons Cusanus tries to explain why man is free and has to be obedient to God's will as well. Most interesting is Sermo

³ This sentence was written by Cusanus in a letter to his friend Bernard of Waging on August 16, 1454; cf. Euler, *Entwicklungsgeschichtliche Etappen*, 75.

CLXVIII (168), given on Christmas 1454 in Brixen. The subject of the sermon is: "Pax hominibus bonae voluntatis" - "the peace be with people of good will" (Luke 2:14). In this sermon Cusanus states, that God created the "natura intellectualis", the intellectual nature or being, which participates more in his goodness than the other creatures. It possesses free will and is therefore more similar to God than to all other creatures. God had the intention to show the richness of his glory in and through this creature.⁴ The cardinal also says, that the intellectual nature is "capax Dei", capable of receiving and acknowledging God, because it is not limited, its potential is infinite. It has a possibility to become better and better.⁵

Cusanus in the following declares that the intellectual nature is the goal of the whole creation: everything exists because of God, but only the intellectual nature is able to see and to taste God, it possesses the "vis libera assimilativa", the free capability of assimilating itself to God.⁶ At this point Cusanus says:

This intellectual spirit connected in Adam with sensuality did not keep its empire of nobility, because it fell down to sensuality or animality, which it dominated during the empire of innocence. The order was dissolved, peace was disrupted, the quarrel began, and the influence of the rational spirit ... to the animal spirit and of the divine spirit to the human spirit failed, because obedience through which this influence took place, has not been kept and the law has not been followed and the commandment has not been respected.⁷

The consequence is ignorance and darkness of the human spirit.⁸

Cusanus describes the fall of man and the subsequent endangering of human nobility as the result of human disobedience. He often mentions this thought, of course in full accordance with the biblical text (Genesis 3) and the Christian tradition. The cardinal pays special attention to the two alternatives of Adam (and of all other humans): Because "our soul

⁴ Sermo CLXVIII (168); h XVIII, n. 8, lin. 1-6.

⁵ Ibid., n. 8, lin. 8-16.

⁶ Ibid., n. 9.

⁷ Ibid., n. 10, lin. 1-11; italics Euler.

⁸ Ibid., n. 10, lin 14-16.

possesses a free spirit" (so Sermo CLXXVII - 177⁹) it has to decide whether it will follow the spirit of the demon, which means the spirit of "inflating science" ("scientia inflans"; cf. I Cor 8:1) and of presumption, or the spirit of God, which means the spirit of humbleness and faith.¹⁰ Cusanus' conclusion is noteworthy:

Therefore it is our will in which either God or the demon is ruling. And it is also our will in which neither God nor the demon is ruling. This is the case when the demon is leaving and the swept soul remains tepid.¹¹

The anthropological consequence seems to be clear: because man is free, he has to decide¹² - in the long run it's impossible to remain "tepid".

The alternative leads to two kinds of obedience: obedience to God, which means humility, fulfilment through self-emptying ("Selbstentäußerung") and assimilation to God - or obedience to the demon, which means following the spirit of presumption and arrogance, which leads to self-destruction and self-alienation, to the loss of the goal of man's creation described above.¹³ This fundamental idea is often - with some variations - repeated in the Brixen sermons¹⁴ as well as in other texts¹⁵. It is one of his favourite thoughts. For Cusanus it's impossible to think of the concept of freedom without the accompanying concept of commitment and obedience. This is one main difference of his understanding of human freedom compared to our modern understanding of this term. In his vision of man we notice also a hierarchic as well as dualistic tendency concerning the relationship of intellectuality and sensuality, which is not always accepted today.

⁹ Sermo CLXXVII (177); h XVIII, n. 2, lin. 3-4.

¹⁰ Ibid., n. 2, lin. 9-41.

¹¹ Ibid., n. 2, lin. 44-47.

¹² Cf. Sermo CLXXXVII (187); h XVIII, n. 10, lin. 12-20.

¹³ Cusanus describes this wrong type of obedience in Sermo CCLXXVII (277); h. XIX, n. 19, lin. 9-14: "mendacium magisterium formandi accepit, cui homo oboedivit, et formam erroris acquisivit" (lin. 12-14).

¹⁴ Cf. e.g. Sermo CL (150); h XVIII, n. 3; CCX (210); h. XIX, n. 12.

¹⁵ Cf. e.g. the letter to the novice Nicholas of Bologna; v. Bredow (ed.): *Das Vermächtnis*, 36 (n. 26).

Nicholas is sometimes dealing with the question, that the apparent loss of freedom out of obedience to God, which seems to be the death or slavery of human liberty, in reality leads to its ultimate protection, whereas the apparent gain of freedom through disobedience to God is in reality the definite loss of freedom.¹⁶ In Sermo CLXXXV (185) Cusanus states laconically: "servire, illud est regnare" - "to serve that means to reign".¹⁷ In Sermo CLXXXII (182) B he argues, that the consequence of arrogance is as follows: "we only taste, we only accept our own ideas and therefore anything coming from God is disgusting to us". Man has to transcend himself ("exinanire se ipsum") and to accept the form of humility ("formam humilitatis") in order to be obedient to the form of God, which informs, fortifies and exalts his spirit.¹⁸ In these considerations we notice the restless attempt of the cardinal to explain adequately the paradox of human freedom. The main argument is always identical: man has to transcend himself, he must become devoid of his own will, his own subjectivity through obedience to God's will without any reservation.

In Sermo CCXLIX (249) Cusanus is interpreting the text from Matthew 22 concerning the legitimacy of the emperor's tax. The theme of the sermon is Jesus' command: "Ostendite mihi numisma" - "Show me the coin" (Mt 22:19). After long meditations the cardinal states:

We do not want to obey God's law, because we have the illusion of doing other things which are better or of not being obliged to the observance of the law. But when we look at the coin (with the image of our human identity), we notice, that we are minted with the image of God and with the title of Christ, which we find at the coin and therefore we can't flee obedience and observance of the law.¹⁹

According to this passage the obligation to obedience towards God is rooted in man's creation in the image of God and the concrete standard of this human identity is Jesus Christ, who is the true, the perfect image of God on earth. We recognize in Cusanus the idea of a change of the subject

¹⁶ Cf. e.g. Sermo CLXXXV (185); h XVIII, n. 8-10.

¹⁷ Ibid., n. 10, lin. 16.

¹⁸ Sermo CLXXXII (182) B; h XVIII, n. 3, lin. 17-21.

¹⁹ Sermo CCXLIX (249); h XIX, n. 20, lin. 10-17.

("Subjektwechsel"): through absolute obedience God takes more and more the "position" of the human mind and dominates the human subjectivity.

(2) The only way to achieve this "Subjektwechsel" is to follow Jesus Christ, whom Cusanus calls the "exemplar oboedientiae" - "model or archetype of obedience"²⁰ and also the "via oboedientiae", the concrete way of obedience. Often the cardinal repeats, Christ's obedience was perfect ("perfecta")²¹, complete ("consummata")²² and absolute ("absoluta")²³, because he was ready to die for the sake of God. Jesus showed through his life, that it is the highest glory of God to be obedient to him "usque ad mortem" (cf. Phil 2:8).²⁴ The "vis libera assimilativa" towards God, mentioned in Sermo CLXVII (167), reaches its fulfilment in Jesus Christ. He is the "viva Dei imago" par excellence, the model for all human beings, who have to follow this "exemplar", this archetype. The main argument for this idea is - at least in the majority of the Brixen sermons - not Christ's divine nature (which is of course not doubted by Nicholas), but his perfect obedience towards God. It is really noteworthy that Cusanus tries again and again to present Jesus as a human model in his sermons, not as an abstract divine figure.

This is especially true concerning the question of obedience. In Jesus' obedience, so we read in Sermo CCLXXIX (279), "we find the judgement of every obedience".²⁵ "The soul of Christ has been moved only by the will of God", states Cusanus in Sermo CCXXVI (226) and he adds: "anima Christi est sponsa ... oboedientissima" - "the soul of Christ was the most obedient bride (of God)".²⁶ The thesis, that Jesus acknowledged the will of God in a perfect manner is of outstanding importance for Cusanus' argumentation.²⁷ It gives reasons for his idea, that Jesus' life of obedience "usque ad mortem" is the model for all Christians. Cusanus was fascinated about the idea of total obedience, obedience without any reservation towards the will of

²⁰ Sermo CCLXXIX (279); h XIX, n. 10, lin. 9.

²¹ Sermo CCLXXXII (282); h XIX, n. 16, lin. 8.

²² Sermo CCI (201); h XVIII, n. 4, lin. 19-20.

²³ Sermo CCLXXIX (279); h XIX, n. 10, lin. 1.

²⁴ Sermo CCIV (204); h XIX, n. 7, lin. 12-14; Sermo CCLXXVI (276); h XIX, n. 22.

²⁵ Sermo CCLXXIX (279), n. 10, lin. 7-8.

²⁶ Sermo CCXXVI (226); h XIX, n. 17, lin. 1-5.

²⁷ Cf. Sermo CCXXXI (231); h XIX, n. 15.

God. He constantly repeats the formula "usque ad mortem". His incessant repetition of this formula is not only a conventional reminiscence of an old Christian habit. After his escape from Brixen due to his fear of the duke of Tyrol Sigismund, he wrote a letter to his friend Johannes von Eyck, the bishop of Eichstätt, on June 11, 1460. In this letter Cusanus states: "Full of joy I had the hope to complete my life through a glorious death. But I wasn't worthy to do so."²⁸ In this respect the cardinal was not able to follow the model of Jesus Christ. In Sermo CXCVI (196) he states, that obedience must be persistent and he adds a quotation of Bernard of Clairvaux: "Christus ne perderet oboedientiam, perdidit vitam" - "For not to lose his obedience, Christ lost his life".²⁹

(3) The idea of "christiformitas", approximation to the form of Christ as far as possible, is a cornerstone in Cusanus' anthropological concept. This is also obvious regarding his concept of obedience. In Sermo CCLXXVII (277) the cardinal writes: "The Apostle [he refers to St. Paul's letter to the Philippians, Chapter 2] is teaching, that humility and obedience according to the example of Christ are necessary for the soul with the form of Christ (anima christiformis)"³⁰ and in Sermo CCI (201) as well as in Sermo CCLXXXII (282) he uses explicitly the term: "christiformis oboedientia"³¹.

In a later part of the above mentioned Sermo CCLXXVII (277) Cusanus explains, what "christiformis oboedientia" really means. First, he describes the "anima oboediens", the "obedient soul" as a mass of clay, ready to be formed by the "Christus figulus", the "potter Christ", who makes a precious vase out of the "anima oboediens" - a vase, in which can be put the "manna", the divine food.³² Moving forward, he calls Christ according to Phil 2:6-7 a "forma vacuum", an "empty form", which could be formed to be totally obedient.³³ The "anima christiformis" is named a "vas vivum", a "living vase" according to its capacity to be formed by God.³⁴ Formation by God means practically to be formed by the model of Jesus Christ.³⁵ Quoting

²⁸ Cf. Hallauer, Nikolaus von Kues, 306.

²⁹ Sermo CXCVI (196); h XVIII, n. 9, lin. 39-41.

³⁰ Sermo CCLXXVII (277); h XIX, n. 1, lin. 6-8.

³¹ Sermo CCI (201); h XVIII, n. 4, lin. 28-29; Sermo CCLXXXII (282); h XIX, n. 17, lin. 1-2.

³² Sermo CCLXXVII (277); h XIX, n. 18.

³³ Ibid., n. 20.

³⁴ Ibid., n. 21, lin. 4-8.

³⁵ Ibid., n. 23, lin. 8-16.

John Cassian, Cusanus states, that it is necessary to perceive an identity with the "Christus crucifixus", the "crucified Christ". In practice this means to be totally separated from all mundane feelings, to have closed eyes for every earthly reality. The cardinal concludes: "talis complete oboedit, et haec est oboedientia consummata" - "this person is completely obedient and this means complete obedience".³⁶ Complete obedience leads to a kind of "unio mystica", mystical union between Christ and the obedient Christian or even more to a change of subjectivity, a "Subjektwechsel", described by the words of St. Paul: "Yet not I but Jesus liveth in me" (Gal 2:20; KJV).³⁷

In the next passage of Sermo CCLXXVII (277) the cardinal distinguishes seven "gradus", "degrees" of obedience. The first degree is "libenter oboedire praelato" - "to be obedient to the superior willingly" and to follow his commandments in everything which is not prohibited or demanded by divine law.³⁸ The question remains open, what to do when the superior's command is against the divine law. The second degree of obedience is "simpliciter et sine murmuratione vel querela oboedire; nam qui ambulat simpliciter, ambulat confidenter" - "to be obedient simply (without reservations) and without grumbling and whining, because the person, who goes forward simply, goes forward with confidence".³⁹ The third degree of obedience is "hilariter oboedire" - "to be obedient cheerfully". Cusanus' argument is simple: "God loves a cheerful giver (II Cor 9:7; KJV)".⁴⁰ The fourth degree of obedience is "celeriter oboedire" - "to be obedient quickly".⁴¹ The fifth degree of obedience is "viriliter oboedire" - "to be obedient like a man".⁴² The sixth degree of obedience is "humiliter oboedire" - "to be obedient with humbleness"; and the seventh and last degree of obedience is "perseveranter oboedire" - "to be obedient

³⁶ Ibid., n. 24, lin. 13-18.

³⁷ Cusanus is referring to Gal 2:20 in Sermo CXCVI (196); h XVIII, n. 11, lin. 42-46: "Tunc per hanc oboedientiam ipse se Deo sacrificium usque ad mortem libertatis arbitrii offert, quando ipse non vivit, sed in eo Christus vivit, cuius voluntati, quam sibi sacerdos exprimit, oboedit sine murmuratione."

³⁸ Sermo CCLXXVII (277); h XIX, n. 25, lin. 1-4.

³⁹ Ibid., n. 26, lin. 1-3.

⁴⁰ Ibid., n. 27, lin. 1-2.

⁴¹ Ibid., n. 27, lin. 7.

⁴² Ibid., n. 28, lin. 1.

persistently". The reason is: "multorum est incipere, sed paucorum perseverare" - "there are a lot of people who begin, but only a few remain persistent".⁴³ The critical edition of Sermo CCLXXVII (277) does not mention any sources, but it is quite possible, that Cusanus is - at least partly - referring to the rule of St. Benedict (especially ch. 5) in this text. On the other hand we must observe, that his audience was not a community of monks or nuns, but the people of Brixen. Cusanus was certainly convinced, that all Christians have to follow these seven degrees of obedience corresponding to the situation of their lives.

In Sermo CCXXVI (226) he declares, that an interwoven "chain of obediences" connects all members of the church :

The husband speaks for his wife, who has no will of her own, but is obedient to her head. Christ speaks for the men or leaders of the church, because he is their head, whom they obey. The heavenly Father speaks for Christ, to whom Christ has been obedient up to his death. Therefore the person who follows only the will of God has the form of Christ (christiformis), as Christ says: 'For whosoever shall do the will of my Father which is in heaven, the same is my brother, and sister' (Mt 12:50; KJV).⁴⁴

II

Nicholas of Cusa was well aware of the fact, that the reality in church and society of his age (and even in his own personal life) was far away from his ideal of "christiformis oboedientia".⁴⁵ He is often complaining about the behaviour of the priests and the members of religious orders. He strongly criticises the tendency of those people to pay attention only to their personal benefit instead of observing their religious duties. In Sermo CXLVII (147) addressed to the clergy of the cathedral of Brixen he charges that the priests have transformed the house of God into a robber's den.⁴⁶ Visiting the monastery of Neustift near Brixen he quite frankly says to the friars whom he knows well, that many monks are seeking only their

⁴³ Ibid., n. 28, lin. 10-14.

⁴⁴ Sermo CCXXVI (226); h XIX, n. 16, lin. 17-25.

⁴⁵ Cf. e.g. my article: La réforme de l'Église.

⁴⁶ Sermo CXLVII (147); h XVIII, n. 7, lin. 10-29.

personal comfort and well-being in the convent,⁴⁷ he distinguishes between the "verus religiosus", the "true monk" and the "fictus religiosus", the "false or deceptive monk". The true monk is eager to fulfil each commandment of his superior, he loves the idea of monastic obedience, whereas the deceptive monk tries to avoid any burden caused by monastic duties.⁴⁸ The cardinal constantly reminds the clergy to observe the instructions of the canon law⁴⁹ and the monks and nuns strictly to follow the rules of their order.⁵⁰ These rules he calls means to make love easier.⁵¹ In Sermo CCLXXXII (282) Cusanus states without any reservation: "Religioso est una sapientia necessaria, ut sciat oboedientiam esse, quae facit religiosum" - "For a monk only one kind of wisdom is necessary: to know, that obedience constitutes the monk".⁵²

On the other hand he was also well aware of his personal duties as a bishop. He saw himself as an important part of the "chain of obediences" mentioned above. He says that the bishop must be humble in the highest degree ("summe humilis") and he must believe in Jesus Christ in the highest degree.⁵³ In another sermon he declares that the bishop as "vicarius Christi" has to study and to observe the will of Christ, handed down in the Old and New Testament. The law of Christ should appear "verbo et exemplo", through the bishop's pronouncement and example.⁵⁴ In Sermo CCXLVII (247) Cusanus is dealing with the sentence: "We ought to obey God rather than men" (Acts 5:29; KJV).⁵⁵ In this context the cardinal says to his audience in the cathedral of Brixen, that the situation of his time is far away from observing the biblical commandment: "O quanta hodie est collectatio cum principibus mundi!" - "What a struggle we have today with

47 Sermo CLXVI (166); h XVIII, n. 5-7.

48 Ibid., n. 6.

49 Cf. e.g. Sermo CXLVII (147); h XVIII, n. 7, lin. 6-9.

50 In Sermo CXLII (142), h XVIII, n. 6, lin. 1-4, he declares in the monastery of the Poor Clare Sisters in Brixen: "Sed vobis Clarissis data est regula, in qua est via ad sponsum Jesum, qui est 'Sapientia', et ipsum per illam reperietis. Et vult in illa via per vos et non per aliam reperiri"; Sermo CLXVI (166); h XVIII, n. 2.

51 Sermo CLXXIV (174); h XVIII, n. 10, lin. 16-19.

52 Sermo CCLXXXII (282); h XIX, n. 11, lin. 3-4.

53 Sermo CXLV (145); h XVIII, n. 4, lin. 5-8.

54 Sermo CLXXIV (174); h XVIII, n. 11, lin. 11-23.

55 Sermo CCXLVII (247); h XIX, n. 10-11.

the leaders of the world!"⁵⁶ Probably he thought people are respecting too strictly the orders of the duke of Tyrol, but we should not forget, that Cusanus himself was a secular prince, a mini "leader of the world", at least in the city of Brixen.

Nicholas criticises the church and state leaders of his age, sometimes very severely, but he isn't promoting rebellions against their authority. Within the church his opinion is absolutely unambiguous. Following the commandment of the superior means following the will of Christ. He often repeats this statement.⁵⁷ Cusanus does not forget - this is typical for his thinking - to admonish his clergy to observe the commandments of their superior not only when he is present but also, and even more, when he is absent.⁵⁸ The question arises: How to deal with discrepancies between the will of Christ and the behaviour of the superior? At least in the Brixen sermons we find only one single answer for solving this problem: the inferiors should follow the commandments of the superiors. This is necessary and also sufficient for laymen to obtain eternal salvation, as he states explicitly in Sermo CXCVI (196).⁵⁹ The often quoted biblical proofs for this thesis are Luke 10:16: "He that heareth you heareth me" (KJV) and I Peter 2:18: "Servants, [be] subject to [your] masters with all fear; not only to the good and gentle, but also to the froward" (KJV; froward means capricious).⁶⁰ This is also true concerning the pope. He is the successor of St. Peter and it is not our problem to ask, if he is bad or not, this is his own problem (so Cusanus in Sermo CLX⁶¹).

The ideal of obedience implies not to judge the commandment of the superior, because otherwise there would be no obedience at all: "Nulla enim foret oboedientia, si in tuo arbitrio (Cusanus is speaking of the layman) foret de sententia pastoris iudicare, an sibi foret oboediendum".⁶²

56 Ibid., n. 11, lin. 1-2.

57 Cf. e.g. Sermo CLX (160); h XVIII, n. 5; Sermo CLXXXV (185); h XVIII, n. 8, lin. 31-43; Sermo CCLXXXI (281); h XIX, n. 8.

58 Sermo CLXIV (164); h XVIII, n. 3, lin. 19-26.

59 Sermo CXCVI (196); h XVIII, n. 12, lin. 1-5.

60 Sermo CLX (160); h XVIII, n. 5; Sermo CXCI (191); h XVIII, n. 3, lin. 18-23: "Ait [= Christus] enim: 'Qui vos audit, me audit', et in sancto Petro principe apostolorum praecipiebat oboediendum praepositis etiam dyscolis, quia non homini sed Deo, a quo omnis potestas et cuius vices, licet immeritus, agit, oboeditur."

61 Sermo CLX (160), n. 4, lin. 10-13.

62 Sermo CXCVI (196); h XVIII, n. 12, lin. 17-20.

The consequence for Nicholas is, that "consummata oboedientia et perfectissima", "complete and perfect obedience" means "irrationalis oboedientia", "irrational obedience": following the commandment without rational scrutiny like a draft animal is obedient to the order of his master.⁶³ This text not only sounds strange in our ears, but it seems terrible. I will not try to defend it. It is quite possible to interpret the passage as a desperate attempt of the cardinal to defend his doubted episcopal authority.⁶⁴ But it is also appropriate to interpret the passage just mentioned as a harsh turn against a donatistic misunderstanding of the idea of obedience. The Swiss theologian Hans Urs von Balthasar describes this misapprehension in the following way:

Der Donatist beurteilt den Priester oder charismatischen Führer nach dem Grad seiner Geistbegabung und entsprechend gehorcht er ihm mehr oder weniger, überhaupt oder gar nicht, er gehorcht also schließlich seinem eigenen inspirierten Urteil, das heißt gar nicht.

With respect to our present situation Balthasar concludes:

In einer Zeit, die geprägt ist durch die sogenannte Freiheitsgeschichte seit der Aufklärung, liegt solcher Donatismus auch den Christen im Blut; man gehorcht bestenfalls dem, dessen spirituelle Autorität einem einleuchtet, dem, der Autorität ist, nicht dem, der sie hat.⁶⁵

Concluding remark

According to Nicholas of Cusa man realizes the freedom of his intellectual nature through his obedience to the will of God. This idea should not be understood as a fixed reality, but as a dynamic process corresponding to the degree of christiformitas in every human, the realization of the "viva Dei imago" in us. For Cusanus freedom and obedience belong together,

⁶³ Ibid., n. 12, lin. 21-25: "Oboedientia igitur irrationalis est consummata oboedientia et perfectissima, scilicet quando oboeditur sine inquisitione rationis, sicut iumentum oboedit domino suo."

⁶⁴ The following remarks just after the passage quoted in note 63 support this interpretation: ibid., n. 12, lin. 25-29: "Si igitur vides pontificem tuum non communicare alicui, neque tu illi communicas. Ecce quantum peccant qui detrahunt pontifici et loquuntur mala contra vices Christi agentem, maxime ob illa quae ut pontifex facit."

⁶⁵ v. Balthasar: Neue Klarstellungen, 143.

there is absolutely no human freedom without obedience and vice versa. Also the "irrational obedience" is free according to his concept, because it abstains voluntarily from judging the commandment of the superior.

Not all relevant aspects are treated in the Brixen sermons. We find almost nothing about the concept of conscience and how to deal with conflicts between legitimate authorities. We miss also the subtle design of "obedient autonomy", characteristic for the book "De visione Dei", which was written in Brixen in November 1453.

On the other hand it is not adequate to criticise Cusanus' considerations concerning the relationship of freedom and obedience as an attempt of mere rhetorical conciliation of opposite terms, which leads practically to the ruin of freedom. This treatment does not observe the theological and philosophical background of Cusanus' concept, which has already been mentioned before. I recapitulate the central aspect: As an intellectual being man is deeply linked with the reason of his existence, God's absolute intellect and will. Therefore it's true to say: "oboedire est vivere"⁶⁶, man has to be obedient in order to live as an intellectual being and in order to become a child of God.

Bibliography

Text editions

Bredow, Gerda von (ed.): Das Vermächtnis des Nikolaus von Kues. Der Brief an Nikolaus Albergati nebst der Predigt in Montoliveto (1463). Heidelberg 1955.

Nicolai de Cusa: Opera omnia iussu et auctoritate academiae litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita (= h) XVIII, Sermones III (1452-1455). Hamburg 1996-2005.

Nicolai de Cusa: h XIX, Sermones VI (1455-1463). Hamburg 1996-2005.

Nikolaus von Kues: Predigten in deutscher Übersetzung, Vol. 3: Sermones CXXII - CCIII. Walter Andreas Euler / Klaus Reinhardt / Harald Schwaetzer (eds.). Münster 2007.

⁶⁶ Sermo CCLXXXIII (283); h XIX, n. 7, lin. 5-6.

Literature

Balthasar, Hans Urs von: *Neue Klarstellungen*. Einsiedeln 1979.

Euler, Walter Andreas: Entwicklungsgeschichtliche Etappen und schwerpunktmäßige Themenverschiebungen in den Sermones? In: *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft (= MFCG)* 30 (2005) 71-91.

Id: La réforme de l'Eglise chez Nicolas de Cues. In: *La prédication et l'Eglise chez Eckhart et Nicolas de Cues*. Marie-Anne Vannier (ed.), Paris 2008, 227-241.

Hallauer, Hermann Josef: Nikolaus von Kues als Bischof und Landesfürst. In: *MFCG* 21 (1994) 275-311.

Herold, Norbert: "... als ob im Gehorsam die Freiheit zugrunde ginge...". Die "Doctrina oboedientiae" in den Predigten des Nikolaus von Kues. In: *MFCG* 31 (2006) 167-209.

3

Human Liberty as Participation in the Divine in the Work of Nicholas Cusanus

Knut Alfsvåg

1. Introduction

There are reasons to suggest that the voyage to Constantinople in 1437-38 was the decisive moment in the intellectual life of Nicholas Cusanus. The learning and spirituality he met in Constantinople made a lasting impression on him,¹ and his later emphasis on the principle of learned ignorance was in his own view caused by a personal experience while at sea² on the return voyage from Constantinople. He thus learned to approach infinity in a way that let him know "incomprehensible things incomprehensibly",³ and considered this as a knowledge that would let the human intellect rise to the level of "simplicity where contradictories coincide".⁴ This issued in a lifelong exploration of the relation between the human and divine that was characteristically different from much of the prevailing late medieval understanding of the condition and content of this relationship.

¹ See H. Lawrence Bond, "Nicholas of Cusa from Constantinople to "learned ignorance": the historical matrix for the formation of the *De docta ignorantia*", in *Nicholas of Cusa on Christ and the church.*, ed. Gerald Christianson and Thomas M. Izbicki, (Leiden, 1996), 135-163.

² Marjorie O'Rourke Boyle, "Cusanus at sea: the topicality of illuminative discourse", *Journal of Religion* 71 (1991), 180-210 argues that the reference to the sea is metaphorical.

³ "... ad hoc ductus sum, ut incomprehensibilia incomprehensibiliter amplecterer in docta ignorantia per transcensum veritatum incorruptibilium humaniter scibilium" (*De docta ignorantia* III, Ep., 263). My English translations from Cusanus' works are indebted to the suggestions in Nicolaus Cusanus, *Complete philosophical and theological treatises*, Jasper Hopkins trans., 2 vols. (Minneapolis: Arthur J. Banning Press, 2001) without necessarily following them exactly.

⁴ "Debet . . . nostri humani ingenii conatus esse, ut ad illam se eleuet simplicitatem, ubi contradictoria coincidunt" (*De docta ignorantia* III, Ep., 264).

In what follows, I will try get a better understanding of this central aspect of the thought of Cusanus by investigating it in the context of the soteriology and anthropology of late medieval Scholasticism. The version of Thomism renewed at the Council of Trent as the doctrinal foundation of the Roman Catholic Church inevitably led its doctrines to be dominated by assumptions at some variance with the basic suppositions of the 15th century Cardinal. The modern dialogue with the Greeks both in a Roman Catholic and a Protestant context, has, however, reopened the field in a way that probably would have held considerable appeal for Nicholas Cusanus as one of the true ecumenists of his time. A better understanding of his thought could then possibly also contribute to the contemporary debate among the Churches concerning some of its most central issues.

2. Soteriology and anthropology in Scholasticism

In his *Summa Theologiae* Thomas Aquinas tries to strike a balance between the emphasis on the unknown as maintained by Dionysian Platonism and the rationality of Aristotelianism. He thus considers the existence of God as rationally defensible and explorable, e.g., through the idea of causation (*Summa Theologiae* Ia.2,3); still, predicates of the divine based on human experience are not considered as directly applicable. Quoting Dionysius,⁵ Thomas maintains that experience-based predicates are applicable in the way that we can be said to resemble God, but not in the way that he, who is outside all genera and therefore beyond comparison, can be said to resemble us (Ia.4,3). Thomas thus agrees with Dionysius that God always exceeds human knowledge (Ia.12,1), but still considers the predicates of the divine as at least indirectly applicable based on the fact that they after all refer to what is caused by God (Ia.13,1).

There is a similar attempt at balancing different approaches in Thomas' understanding of grace and salvation. He may consider salvation as participation in the divine in a way that emphasizes its surpassing the naturally possible (Ia2ae.112,1).⁶ At the same time, he can also consider

⁵ The quotation is from The Divine Names IX,7 (PG 3,916A), but it suggests a considerably stronger emphasis on paradoxical negativity in Dionysius ("similar to the extent that they share what cannot be shared") than it does in Thomas' application. This is a good example of what Gregory P. Rocca, "Aquinas on God-Talk: Hovering over the Abyss", *Theological Studies* 54 (1993), 641-661, 645, calls Thomas' domesticated version of Dionysius.

⁶ "Donum autem gratiae excedit omnem facultatem naturae creatae, cum nihil aliud sit quam quaedam participatio divinae naturae".

salvation as dependent on the action of free choice moved by God (Ia2ae.112,2)⁷ in a way that seemingly lets him describe the work of the human and the divine as taking place within a common frame of reference. As the work of free choice, this preparation naturally implies an idea of human merit, but as the work of God as mover, it does not (Ia2ae.112,3). Thomas thus constantly oscillates between an understanding of the relation between the human and the divine that is established through the category of cause and effect and therefore considered as rationally explorable and potentially meritorious, and an understanding of salvation as human participation in the divine in a way that surpasses the humanly possible both concerning understanding and realization.⁸

Duns Scotus did not find this construction convincing. He rejected the epistemological asymmetry in the relation between the human and the divine, arguing that experience-based concepts (which he considered as the only acceptable concepts) are relevant for all phenomena in the same way if relevant at all. According to Duns Scotus, being is thus a predicate that pertains to God and all there is in basically the same way, and he considers the existence of God as unambiguously defensible by reason alone in a way that Thomas does not.⁹ As for any positive identification of what God is, however, both Duns Scotus and William Ockham adhere to a strict division between the human and the divine; made similar through the univocal application of the concept of being, God and humans still differ as individuals. Any idea of participation and necessity with regard to salvation thus appears as irrelevant, and the perichoretic union of the human and the divine that is essential for the traditional dogma of the person of Christ is thus lost as the central point of orientation for thought and life.¹⁰ The relative independence of the human from the divine led to

⁷ "... actus liberi arbitrii moti a Deo."

⁸ On the oscillation in Thomas between Platonic participation and Aristotelian causation, see further Louis Dupré, "The dissolution of the union of nature and grace at the dawn of the modern age", in *The Theology of Wolfhart Pannenberg*, ed. Carl E. Braaten and Philip Clayton, (Minneapolis, 1988), 95-121, 99-100.

⁹ For a presentation of Scotus' natural theology, see Richard Cross, *Duns Scotus on God* (Aldershot: Ashgate, 2005), 17-123.

¹⁰ Cf. Alister E. McGrath, "Homo assumptus: a study in the christology of the via moderna, with particular reference to William of Ockham", *Ephemerides theologicae Lovanienses* 60 (1984), 283-297, 297: "The theology of the via moderna is most emphatically not Christocentric!" According to Steven Ozment, "Mysticism, Nominalism and Dissent", in *The Pursuit of Holiness in Late Medieval and Renaissance Religion*, ed. Charles Trinkaus and Heiko

stronger emphasis on merit and preparation, but as God is ultimately not determined by anything humans do or do not do, salvation is after all dependent on nothing but a divine "fiat" that is not related to either faith or merit.¹¹ With this double emphasis on individuality and omnipotence nature has lost its "transcendental moorings" and is "left to chart its own course."¹² Apparently, we are already at the threshold of modernity.

The driving force behind the Lutheran reformation could be seen as Luther's reaction against the understanding of human independence of his Ockhamist University teachers, as Luther himself came to the conclusion that we for our salvation are onesidedly dependent on the grace of God.¹³ What God does and what humans do can thus neither be seen as taking place on the same level ontologically nor in complete independence from each other. Redefining its doctrine at the Council of Trent after the split caused by the criticism of the Reformers was considered unbridgable, the Roman Catholic Church, however, basically tried to sketch a middle ground between Thomism and Ockhamism. Following Thomas in emphasizing the necessity of a divine initiative, the Council still considered salvation as dependent on human cooperation, and followed the *via moderna* in rejecting the idea of an assurance of salvation, thus also explicitly rejecting the Lutheran emphasis on trust as the essential element in a restored relationship between humans and God. Eternal life is in this way considered as both gift and merit; one is saved by grace, but not without one's own contribution through penitence and good works.¹⁴

A. Oberman, (Leiden, 1974), 67-92, 80, for Ockham the relation between God and human never moves beyond the level of the contingent and covenantal.

¹¹ On Scotus' doctrine of justification, see further Werner Dettloff, "Duns Scotus/Scotismus I", in TRE 9, ed. (Berlin, New York, 1982), 218-231, 227-228, and Martin Anton Schmidt, "Dogma und Lehre im Abendland II: Die Zeit der Scholastik", in *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*, ed. Carl Andresen, (Göttingen, 1989), 567-754, 696-697.

¹² Dupré, "The dissolution of the union of nature and grace", 102. The argument is developed more in detail in Louis Dupré, *Passage to modernity: an essay in the hermeneutics of nature and culture* (New Haven: Yale University Press, 1993), 167-220, according to which the most important attempts at reestablishing the lost unity are those undertaken by Nicholas of Cusa, Erasmus, Luther, Calvin and Cornelius Jansen.

¹³ See Bernhard Lohse, *Martin Luther's theology: its historical and systematic development*, Roy A. Harrisville trans. (Edinburgh: T&T Clark, 1999), 18-20 and 85-95.

¹⁴ See Bengt Hägglund, *History of theology* (St. Louis, Mo.: Concordia Publishing House, 1968), 286-287. This idea of conditional grace was heavily criticized by Luther as an obvious

Nicholas Cusanus lived in a time where both the Thomist and Ockhamist positions were well defined. How did his emphasis on the incomprehensibility of the divine inform his approach to these issues? How should his position be characterized in relation to those of his contemporaries? Taking my starting point from the work that followed his voyage experience as its immediate exploration, *De docta ignorantia* (1440), I will in addition look at how his position is presented in later works like *De visione Dei* (1453), *De possest* (1460) and *De venatione sapientiae* (1462), thus also taking into consideration a possible development of Cusanus' thought from his earlier to his later works.¹⁵

3. Human perfection as participation in the divine according to *De docta ignorantia*

Cusanus starts his reflections from the observation that we learn by comparing, the implication of which is that infinity is unknown, as it can never be compared and escapes all proportionality (I,1,3).¹⁶ An exploration of the maximality of ignorance thus presents itself as a particularly interesting topic, and as Cusanus undertakes it, it is divided in three different parts. First is explored absolute maximality as freed from all relation and contractedness (book I), i.e., infinity itself. Then maximality is investigated as the entity through which everything is what it is, i.e., as it appears in contracted form as the universe (book II). Finally, the investigation approaches the one maximum where the contracted maximum is realized most perfectly, i.e., where it is united with the absolute maximum. This leads to a discussion of the doctrine of Christ and its relevance for the understanding and realization of true humanity (book

contradiction, see, e.g., Ragnar Skottene, *Grace and gift: an analysis of a central motif in Martin Luther's Rationis Latomianae Confutatio* (Frankfurt am Main: Peter Lang, 2008), 76-91.

¹⁵ The main investigation of Cusanus from the perspective of the development of his thought, is Kurt Flasch, *Nikolaus von Kues: Geschichte einer Entwicklung: Vorlesungen zur Einführung in seine Philosophie* (Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1998); he is, however, not primarily concerned with Cusanus' understanding of the relation between the human and the divine.

¹⁶ "Omnis igitur inquisitio in comparativa proportione . . . existit. Propter quod infinitum ut infinitum, cum omnem proportionem aufugiat, ignotum est" (I,1,3). On the epistemological method of *De docta ignorantia*, see further Ulrich Offermann, *Christus - Wahrheit des Denkens: Eine Untersuchung zur Schrift "De docta ignorantia" des Nikolaus Von Kues* (Münster: Aschendorff, 1991), 30-42.

III) (I,2,5-7). One could thus consider *De docta ignorantia* as an investigation of the condition of understanding and of Christ as the key to its realization.¹⁷

As understanding rests on comparing, absolute maximality can never be grasped through senses, reason and intellect, and is thus necessarily beyond all we can conceive. The negativity and limitation of any human approach to the divine is therefore emphasized by Cusanus in a way that is considerably more one-sided than in the work of Thomas Aquinas.¹⁸ He agrees with Thomas that absolute maximum is the condition of existence, but considers this as a logical relationship, not one of cause and effect in an empirical sense (I,6,15). A cosmological proof is thus incompatible with Cusanus' discussion of the maximum beyond sense and reason, which necessarily presupposes a metaphorical use of concepts like "cause" and "caused" as far as God is concerned,¹⁹ the implication being that God can never be considered in parallel with created beings.²⁰

For Cusanus, it is therefore the idea of participation that is the basic tool for exploring the relationship between Creator and creation.²¹ For all his

17 On the centrality of Christology for Cusanus, see Erwin Metzke, "Nicolaus von Cues und Martin Luther", in *Coincidentia oppositorum: Gesammelte Studien zur Philosophiegeschichte*, ed. (Witten, 1961), 205-241, 230, who considers the Christology of *De docta ignorantia* as "der Schlüssel für das Verständnis des inneren Gesamtfüges des Cusanischen Hauptwerkes". A similar view is represented by H. Lawrence Bond, "Nicholas of Cusa and the Reconstruction of Christology: The Centrality of Christology in the Coincidence of Opposites", in *Contemporary Reflections on the Medieval Christian Tradition*, ed. G.H. Shriver, (Duham, N.C., 1974), 81-94; P. Christoph Schönborn, "De docta ignorantia' als christozentrischer Entwurf", in *Nikolaus von Kues: Einführung in sein philosophisches Denken*, ed. Klaus Jacobi, (Freiburg/München, 1979), 138-156; Offermann, *Christus - Wahrheit des Denkens*, 50-55; Peter Casarella, "His name is Jesus: negative theology and Christology in two writings of Nicholas of Cusa from 1440", in *Nicholas of Cusa on Christ and the church*, ed. (Leiden, 1996), 281-307, 290.

18 Thomas' doctrine of *analogia entis* therefore does not make sense to Cusanus. For rejections of an attempt to prove otherwise, see Offermann, *Christus - Wahrheit des Denkens*, 96, and Nancy J Hudson, *Becoming God: The Doctrine of Theosis in Nicholas of Cusa* (Catholic University of America Press, 2007), 56-65.

19 Offermann, *Christus - Wahrheit des Denkens*, 113.

20 Cf. Albert Dahm, *Die Soteriologie des Nikolaus von Kues: ihre Entwicklung von frühen Predigten bis zum Jahr 1445* (Münster: Aschendorff, 1997), 90: "Als das umfassend Eine-Größte steht es nicht auf der Ebene der Seienden."

21 On Nicholas' understanding of participation, see further Michael Thomas, *Der Teilhabegedanke in den Schriften und Predigten des Nikolaus von Kues (1430-1450)* (Münster: Aschendorff, 1996), and Hudson, *Becoming God*, 81-84.

emphasis on difference, his perspective is thus about as far as possible removed from the *via moderna*-interpretation of difference as separation. On the contrary, Cusanus explores the relationship between God and world through the concepts of contraction and complication, emphasizing that through participation, God is contracted (unfolded, explicated, related) as all there is, himself being the complication (enfolding) of everything.²² Though God is essentially unknown, there is thus still nothing that can escape his providence. What we do, its opposite and no action at all are all complicated (enfolding) in the divine providence (I,22,67). This leads Cusanus to the conclusion that in God all possibilities are actually present (I,22,68).²³ Divine providence is thus inescapable and immutable, and as related to it, everything has necessity (I,22,69).

The one relationship that defines all there is, is this relationship to the unknown. The realm of learned ignorance in this way extends to the created world; understood from its relationship with the unknown, even dependent being is thus essentially unintelligible (II,2,99-110).²⁴ Unknowability thus remains when uncontracted maximality is considered in its contracted form as the world.²⁵ What is both possible and necessary, though, is to explore created entities in their relation to the unknown. The implication of Cusanus' emphasis on participation is thus a rejection of an ontology of substance in favour of a metaphysics of relations,²⁶ whereby

22 Thomas, *Der Teilhabegedanke*, 57-63.

23 As far as infinity is concerned, the difference between the possible and the real is not relevant. See Offermann, *Christus - Wahrheit des Denkens*, 103.

24 Hudson, *Becoming God*, 94-97.

25 Cf. Clyde Lee Miller, *Reading Cusanus: metaphor and dialectic in a conjectural universe* (Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2003), 34: "... the precise quiddity or definition of . . . form or essence remains impenetrable for human minds." That the ontology of Nicholas thus implies a rejection of "Philosophie der Washeiten" is also emphasized by Klaus Jacobi, "Ontologie aus dem Geist "belehrten Nichtwissens"", in *Nikolaus von Kues*, ed. Klaus Jacobi, (Freiburg/München, 1979), 27-55.

26 According to Ferdinand Edward Cranz, "Cusanus, Luther and the mystical tradition", in *Pursuit of holiness in late medieval and Renaissance religion*, ed. Charles Trinkaus and Heiko A. Oberman, (Leiden, 1974), 93-102, 100, this elimination of "substantial definitions" is a result of the interaction between humanist nominalism and the tradition of mysticism.

the inner relationships in God²⁷ gains a new importance as the foundation of all relationality.²⁸

In book III of *De docta ignorantia*, Cusanus deepens this understanding of participation by pondering the question of what the maximal realization of contracted maximality would be if such a thing were to exist (III,2,190).²⁹ This contracted maximum would then exist as the final goal of the nature of that contraction, enfolding its complete perfection (III,2,191).³⁰ As contracted, it would not be God; as perfect, it could not be merely contracted. It could thus only be conceived as a maximality of union in which the respective natures were still preserved.³¹ This implies that it would have to be conceived as a union of Creator and creature without confusion and composition beyond all understanding (III,2,194).³² Cusanus' reflections are here obviously informed by the Christology of the Council of Chalcedon,³³ which thus appears as the main manifestation of the coincidence of the opposites in the thought of Cusanus.³⁴

This contracted maximum would have to be human, as it is the human nature that is elevated above the other works of God by being both intellectual and sensible; it is a microcosm that enfolds all things within

27 Cf. Cusanus' exploration of the Trinity through the concepts of oneness, equality and union (I,7-9).

28 Offermann, *Christus - Wahrheit des Denkens*, 115.

29 "... si maximum contractum ad speciem actu subsistens dabile esset, quod tunc ipsum secundum datam contractionis speciem omnia actu esset, quae in potentia generis aut species illius esse possent."

30 "Hoc tale maximum contractum supra omnem naturam contractionis illius terminus finalis existens, in se complicans omnium eius perfectionem".

31 As maintained by Casarella, "His name is Jesus", 289, a mixture of the finite with the infinite would not represent perfection, as finitude then would limit maximality.

32 "Oprtet enim ipsum tale ita deum esse mente concipere ut sit creatura, ita creaturam ut sit et creator, creatorem et creaturam absque confusione et compositione. . . Supra omnem igitur intellectum haec unio foret."

33 On the Chalcedonian structure of the Christology of *De docta ignorantia*, see further Schönborn, "De docta ignorantia' als christozentrischer Entwurf", 155; Offermann, *Christus - Wahrheit des Denkens*, 55 and 157.

34 For a defence of the principle of coincidentia oppositorum as ultimately founded on Christology, see Bond, "Nicholas of Cusa and the Reconstruction of Christology", 86.

itself³⁵ and thus the only possible candidate for this kind of union (III,3,198).³⁶ For Cusanus, the realization of this hypothetical union is Jesus. He is the one who came to restore everything as the "image of the invisible God and the firstborn of all creation"³⁷ (III,4,203). According to the biblical witnesses, humanity was in him united to the Word of God in such a way that humanity cannot exist in plenitude other than in the divine person of the Son (III,4,204).³⁸ The possibility of the fulfilment of the human quest for knowledge—the starting point of *De docta ignorantia*—therefore rests in Christ.³⁹

The full realization of human participation in the divine is thus given with the perichoretic unity of God and man in Christ.⁴⁰ This implies that for Cusanus, Christ is the exemplar and ideal of what it is to be human.⁴¹

35 "Humana vero natura est illa, quae est supra omnia dei opera elevata . . . , intellectualem et sensibilem naturam complicans ac universa intra se constringens, ut microcosmos aut parvus mundus a veteribus rationabiliter vocitur."

36 On Cusanus' understanding of human nature as microcosm, see further Wilhelm Dupré, "Der Mensch als Mikrokosmos im Denken des Nikolaus von Kues", in *Menschenbild des Nikolaus von Kues und der Christlich Humanismus: Festgabe für Rudolf Haubst*, ed. Martin Bodewig, Josef Schmitz, and Reinhold Weier, (Mainz, 1978), 68-87; Miller, *Metaphor and dialectic*, 58-60. The epistemological implication is that the human understanding of the world is rooted in the understanding of the human as the image of God; see Offermann, *Christus - Wahrheit des Denkens*, 156.

37 Col 1:15. Cusanus quotes Col 1:15-20 in full as particularly relevant to his Christology. On the importance of this passage for his Christology, see further Dahm, *Die Soteriologie des Nikolaus von Kues*, 109.

38 "... postquam humanitas in summo gradu et omni plenitudine esse non potuit nisi in divina filii persona."

39 "Jesus Christus ist so wirklich Ziel des Denkens. Ihn erkennt das Denken als die Wahrheit, auf die es zustrebt." So Offermann, *Christus - Wahrheit des Denkens*, 55; there is a similar perspective in Thomas, *Der Teilhabegedanke*, 113-117.

40 Cf. Hudson, *Becoming God*, 152: "The hypostatic union [Jesus] is programmatic for the ascent of the human intellect to God."

41 According to Bernard McGinn, "Maximum Contractum et Absolutum: The Motive for the Incarnation in Nicholas of Cusanus and his Predecessors", in *Nicholas of Cusa and his Age: Intellect and Spirituality*, ed. Thomas M. Izbicki and Christopher M. Bellitto, (Leiden, Boston, Köln, 2002), 151-175, 151-175, Cusanus thus gives a Christocentric interpretation of creation that differs both from the view that the incarnation was necessitated by the fall (so Augustine, Anselm and Thomas) and the view that the incarnation was predestined independent of the fall (Duns Scotus). Cusanus' predecessors in this respect are Maximus Confessor, John Scottus Eriugena, Hildegard von Bingen and Meister Eckhart.

Human reason can on its own, i.e., through its participation in the intellectual nature temper the passions that draw humans from God (III,6,216). Complete control of the passions, however, has only been achieved by Jesus. Through its union with divine nature in Christ, then, human nature was completely delivered from the desires. Christ's death on the cross Cusanus thus considers as the extinction, satisfaction and purgation for all carnal desire of the human nature.⁴² For Cusanus, there is thus a close relation between Christ as the realization of intelligibility and the manifestation of what it truly is to be human.⁴³

This union between Christ and the believer is established through what Cusanus called formed faith. Through this union, the individual receives from Christ what he merited through his suffering, but according to the difference of faith formed in love in those who are one with Christ (III,6,219).⁴⁴ Cusanus is here clearly presenting a doctrine of deification, but in a way that seemingly lets him retain an idea of gradation according to the merit of the believer. He emphasizes, though, that our justification is not from ourselves, but from Christ; he is the fullness, and when we attain to him by formed faith, we are justified by faith itself.⁴⁵ There is thus no

42 ". . . hominis Christi crucis mors omnium carnalium desideriorum humanae naturae extinctio, satisfactio atque purgatio fuit." On Cusanus' understanding on the soteriological significance of the death and resurrection of Christ in *De docta ignorantia*, see further H. Meinhardt, "Das Geheimnis des Todes unter der Auferstehung Jesu nach Cusanus", in *Unsterblichkeit und Eschatologie im Denken des Nikolaus von Kues*, ed. Klaus Kremer and Klaus Reinhardt, *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* (Trier, 1996), 71-82, and Dahm, *Die Soteriologie des Nikolaus von Kues*, 127-144. Cusanus thereby basically follows the tradition (particularly Augustine), possibly with an emphasis "daß zugleich mit der Tilgung der Sünde auch die menschliche Natur ihre Heilung erfährt" (Dahm, *Die Soteriologie des Nikolaus von Kues*, 128).

43 Offermann, *Christus - Wahrheit des Denkens*, 167-174, thus emphasizes that the union of the human with the divine in Christ implies that we have to rethink what it is to be human.

44 "Nam hoc agit maximitas humanae naturae, ut in quodlibet homine sibi per formatam fidem adhaerenti Christus sit ipse idem homo unione perfectissima, cuiuslibet numero salvo. . . quidquid Christus Iesus passione sua meruit, illi meruerunt, qui unum sunt cum ipso, salva differentia graduum meriti secundum differentiam graduum unionis cuiusque cum ipso per fidem caritate formatam."

45 "Non est igitur iustificatio nostra ex nobis, sed ex Christo. Qui cum sit omnis plenitudo, in ipso omnia consequimur, si ipsum habuerimus. Qui cum in hac vita per fidem formatam attingamus, non aliter quam ipsa fide iustificari poterimus".

doubt that the ineffable mystery of the cross by Cusanus is considered as our redemption (III,6,220).⁴⁶

For Cusanus, faith is not only the foundation of justification, it is also the beginning of understanding, as all first principles are grasped by faith alone.⁴⁷ Faith thus enfolds what is understandable, and understanding unfolds faith;⁴⁸ faith and reason thus mutually dependent.⁴⁹ Truth itself is Jesus (III,11,244), in whom all treasures of wisdom are hidden (Col 2:3); he is the foundation of understanding to the extent that without him one can do nothing (John 15:5).⁵⁰ This faith is a gift of God, and it is given to the small and humble in this world (III,12,25).

The ascent of learned ignorance is therefore an ascent unto the mountain that is Christ. The ascent starts in an intellectual mist, but is still guided by the faith that on this mountain, one is separated from those who live sensually (III,11,246). Continuing the ascent, one leaps beyond all perceptible things to the realm of the ineffable and invisible, where Jesus, the goal of all things, is heard incomprehensibly (III,11,247). Faith is then pure, maximal and formed by love. On the way toward the goal, faith will not have reached this maximal level (III,11,248); still, there is immense power in it, as the believer commands with the power of the Word of God with whom he is maximally united by faith as much as there is faith in him (III,11,249).⁵¹

Cusanus thus repeatedly combines an emphasis on faith as the manifestation of the power and grace of God with what seems as an

46 As maintained by Dahm, *Die Soteriologie des Nikolaus von Kues* and Walter Andreas Euler, "Does Nicholas Cusanus have a theology of the cross?" *Journal of Religion* 80 (2000), 405-420, there is therefore no reason to question the centrality of the cross in the thought of Cusanus.

47 "Miores nostri omnes concordanter asserunt fidem initium esse intellectus. In omni enim facultate quaedam praesupponuntur ut principia prima, quae sola fide apprehenduntur, ex quibus intelligentia tractandorum elicitur."

48 "Fides igitur est in se complicans omne intelligibile. Intellectus autem est fidei explicatio."

49 For a defence of this way of reading Cusanus, see Jasper Hopkins, *Glaube und Vernunft im Denken des Nikolaus von Kues: Prolegomena zu einem Umriss seiner Auffassung* (Trier: Paulinus-Verlag, 1996).

50 Offermann, *Christus - Wahrheit des Denkens*, 175: ". . . die Tatsache, daß Jesus Christus die Wahrheit des Menschen ist, ist für Nikolaus von Kues ein . . . erstes Prinzip, auf dem allein die wahre Vernunftkenntnis basiert."

51 ". . . cum ipse in virtute verbi dei, cum quo - quantum in se est - maxime per fidem unitur, imperet; cui nihil resistere potest."

allusion to the Scholastic and Semipelagian condition that this is realized as far as faith formed in love is found in the believer. Still, his approach cannot be adequately interpreted according to the idea of faith as *fides informis* formed by love understood as a human merit.⁵² This position was developed within the *via moderna* and is based on its understanding of the human and the divine as separate, though similar entities, thus letting God and the human appear in cooperating similarity when the potentiality of humanity is realized. The Cusan emphasis on participation as unfolded in the shift from an ontology of substance to a metaphysics of relation issuing in a doctrine of salvation as deification is, however, clearly different from this emphasis on separatedness in similarity, and God and human can no longer be seen as completing each other's work within a common framework of cause and effect.⁵³ The idea of formed faith is in this way combined with an emphasis on the theocentricity of salvation that lets the idea of human merit appear as next to meaningless, and the perspective is opened in the direction of an understanding of salvation by faith as divine gift realized through the union with Christ and manifested in a life of divine love as the realization of what it is to be human.

This seems to be the basics of the understanding of the relation between the human and the divine in *De docta ignorantia*. It presents Cusanus' position as closely related to a strong emphasis on participation and unknowability that connects him with earlier traditions in a way that seems quite unique among the late medieval theologians. His experience of Constantinople seems indeed to have set him off from his contemporaries. Did he retain this emphasis, or is his position somewhat modified in his later works?

4. Finding oneself in the gaze of God according to *De visione Dei*

The subject of *De visione Dei* is to explore how one is seen by God and how one through this divine vision realizes one's own existence: "Ideo ego sum, quia tu me respicis." The goodness of God in this way necessarily communicates itself to everyone capable of receiving it, and this capability

⁵² See Häggglund, *History of theology*, 190 and 200.

⁵³ On the duality of causation implied in the understanding of true humanity as the realization of its theocentricity, see further Regine Kather, "Human identity and its relation to finite and infinite being," in *Åbo 2008* (2008), 4.

is achieved through likeness with God (*De visione Dei* IV,10).⁵⁴ The part of humans through which one is an image of the omnipotence of God, is free will; through the appropriate exercise of free will one will thus grow in conformity to the divine foundation of one's existence.⁵⁵ But the strict theocentricity of the thought of Cusanus will not even let such an affirmation of the importance of free will slide in the direction of Semipelagianism, as the realization of its potential is always carried by the loving care of the divine gaze.⁵⁶ Because human liberty is interpreted as the manifestation of humanity as created in the image of God, its realization is nothing but the embrace of the loving vision of God.

Through this loving gaze, the unknown God gives himself to be seen by those upon whom his gaze rests.⁵⁷ This gaze of God is never turned away. Our separation from God is therefore not caused by his averting his eye from us, but from our turning away and toward something other that is preferred to God. This immovability of the mercy of God always allows for our turning back to him, thus again making it possible to receive his grace.⁵⁸ The logical question of how to combine the priority of the omnipresent mercy of God with the fact that not all return to receive it, is not touched by Cusanus in this context. Given the basic presupposition of the unknowability of the divine, it may not be at all solveable within the frame of Cusanus' thought.⁵⁹ If that is the case, Cusanus even in this respect differs from Thomas Aquinas, who understands divine providence and

⁵⁴ In *De visione Dei*, the paragraph numbering in Nicolaus Cusanus, *Opera omnia*, ed. Heidelberger Akademie der Wissenschaften (Hamburg: Meiner, 1932ff), vol. VI and Cusanus, *Complete philosophical and theological treatises* differ; I follow the one in *Opera omnia*.

⁵⁵ "Et haec vis, quem a te habeo, in qua virtutis omnipotentiae tuae vivam imaginem teneo, est libera voluntas, per quam possum aut ampliare aut restringere capacitatem gratiae tuae" (IV,11).

⁵⁶ ". . . quia tu me continua visione amplecteris, quando amorem meum ad te solum converto, quia tu, qui caritas es, ad me solum es conversus" (V,13).

⁵⁷ "Videndo me das te a me videri, qui es deus absconditus. Nemo te videre potest, nisi in quantum tu das, ut videaris" (V,13).

⁵⁸ "Si me non respicis oculo gratiae, causa est mea, quia divisus sum a te per aversionem et conversionem ad aliud, quod tibi praefero. Non tamen adhuc avertis te penitus, sed misericordia tua sequitur me, an aliquando velim reverti ad te, ut sim capax gratiae tuae" (V,14).

⁵⁹ As emphasized by Miller, *Metaphor and dialectic*, 160, any description of God's connection with the created implies the simultaneous validity of contradictory judgements.

predestination as limited by divine foreknowledge, thus letting human liberty limit the priority of the divine in a way that Cusanus does not.⁶⁰

Our understanding of the vision of God may also be deepened through a reflection on sensible phenomena. Cusanus therefore asks his reader to consider a tree, seeking to understand its beginning ("principium"). Before it became a tree, it existed potentially as a seed (VII,22). Cusanus proceeds to a reflection on the potentiality of the seeds of all trees, and from there to the absolute power of this potentiality. To grasp this absoluteness, one must pass beyond everything that can be conceived and enter into the ignorance where there are no seeds and no power at all,⁶¹ i.e., one must try to get an idea of simple, undifferentiated potentiality. This is the beginning or *principium* that gives to each seed the power through which it enfolds as a tree potentially and actually, and even which, beyond this, as unspecified beginning in itself has everything that is unfolded as the world. In its absoluteness, this beginning is identical with God in his unknowability; in God, the tree is thus God as the truth and exemplar of itself.⁶² In this adoption of the idea of exemplarism, Cusanus thus rejects the traditional Neoplatonic idea that there is a level of different ideas between God and the world from which God created the world;⁶³ for Cusanus, there are only God and the world, and all exemplars of the existing things are reduced to the one Exemplar in God.⁶⁴ One is thus led to see the face of God as the face of all nature and the art and knowledge of everything knowable.⁶⁵

⁶⁰ See, e.g., Harry J. McSorley, *Luthers Lehre vom unfreien Willen nach seiner Hauptschrift De Servo Arbitrio im Lichte der biblischen und kirchlichen Tradition* (München: Max Huebner Verlag, 1967), 135-176.

⁶¹ "... necesse est me transilire omnem seminalem virtutem, quae sciri et concipi potest, et subintrare ignorantiam illam, in que nihil penitus maneat virtutis et vigoris seminalis" (V,23).

⁶² "Et ita arbor est in te deo meo tu ipse, deus meus, et in te est veritas et exemplar sui ipsius. Similiter et semen arboris in te est veritas et exemplar sui ipsius, et arboris et seminis tu, deus, est veritas et exemplar" (VII,24).

⁶³ According to Cranz, "Cusanus, Luther and the mystical tradition", 100, this rejection of hierarchy is already implied in the rejection of an ontology of substance; cf. note above.

⁶⁴ Cf. the discussion of exemplarism in *De Docta Ignorantia* II,148-150 and the reflections on this discussion in Miller, *Metaphor and dialectic*, 44-45.

⁶⁵ "O deus, quorsum me perduxisti, ut videam faciem tuam absolutum esse faciem naturalem omnis naturae, ... esse artem et scientiam omnis scibilis" (VII,24).

This is, however, an exploration of the relation between the unknowable absolute and everything. One is thus not dependent on approaching this relation through a reflection on trees, one may as well start with oneself and approach absolute beginning in this way. Drawing near to God from this angle, one will rest in the proper relationship to the unknown by realizing one's own potentiality as created in the image of God. God thus tells us to be ourselves and he will be ours: "Sis tu tuus et ego ero tuus" (VII,25). This realization of what one is as the manifestation of the true relationship with God is the goal of human liberty; one must freely choose oneself to have God as one's own.⁶⁶ God thus reestablishes the relationship with his most excellent creation by waiting for our choosing to be our own,⁶⁷ something that in Cusanus' view is clearly related to the fact that he in *De visione Dei* considers human liberty as the most important manifestation of humanity as created in the image of God.⁶⁸

But this goal will never be realized without God teaching us.⁶⁹ The key is therefore to let the senses obey reason and let reason be taught by the word of God, which enlightens us as the reason of all reasons.⁷⁰ In this way, one can be one's own in liberty, i.e., without being a slave of sin and thus belonging to God and seeing his face as the realization of salvation.⁷¹

It is therefore God alone who is able ("solus potens", VII,26) to establish the hope of salvation in the soul. As is everything created, human nature is rooted in God, and one will therefore never come to oneself without realizing this relationship as essential. Differing from everything else,

⁶⁶ "... posuisti in libertate mea, ut sim, si voluero, mei ipsius. Hinc nisi sim mei ipsius, tu non es meus. Necessitates enim libertatem, cum tu non possis esse meus, nisi et ego sim mei ipsius" (VII,25). This is emphasized also in the comment on this passage in Miller, *Metaphor and dialectic*, 157.

⁶⁷ "Et quia hoc posuisti in libertate mea, non me necessitas, sed exspectas, ut ego eligam mei ipsius esse" (VII,25).

⁶⁸ Cf. the similar emphasis in Klaus Reinhardt, "Das Streben des Geistes nach Selbstbestätigung, Ruhm und Ehre in der Sicht des Nikolaus von Kues," in *Åbo Conference* (2008), 9-10, and Kather, "Human identity and its relation to finite and infinite being," 3-4.

⁶⁹ "Quomodo autem ero mei ipsius, nisi tu, domine, docueris me?" (VII,26).

⁷⁰ "Hoc autem tu me doces, ut sensus oboediat rationi et ratio dominetur. Quando igitur sensus servit rationi, sum mei ipsius. Sed non habet ratio, unde dirigatur, nisi per te, domine, qui es verbum et ratio rationum" (VII,26).

⁷¹ "Unde nunc video, si audiero verbum tuum, quod in me loqui non cessat et continue lucet in ratione, ero mei ipsius, liber et non servus peccati, et tu eris meus et dabis mihi videre faciem tuam, et tunc salvus ero" (VII,26).

however, humans are as close to God as to receive liberty, which essentially is a predicate of the divine, as their own main characteristic. The realization of true humanity can therefore never be forced, but is dependent on humans discovering the voice of God as the truth of all truths and therefore also as the path toward true liberty as the reestablishment of one's own essentiality. Cusanus may even consider this voice of God as the means by which nothing is called into being (X,40), though he does not explicitly consider the relationship of the humans with God in this particular perspective.

In the second half of *De visione Dei*, this understanding of the relationship between God and humans is unfolded through the doctrines of Trinity and incarnation. The closest thinkable union ("nexus") is that of sonship ("filiatio"); the sonship of the Son of God is thus the enfolding of all sonships (XVIII,82). As such, he is the reason and exemplar by which God the Father governs all things (XIX,84); one thus only understands the Father through the Son and by being united with God through him (XIX,85). In Christ, the human nature is attracted to the divine in a maximal unity ("unio").⁷² This unity differs from the unity of the Trinity by being a unity of the finite with what is infinite; as the exemplar of sonship it is a maximal union, but not unqualifiedly so (XX,87).⁷³ By seeing the attracting infinite nature in the attracted finite nature of the Son, humans are drawn to God (XX,88); therefore, no one can come to the Father unless one in this way is drawn by the Father (XXI,93).⁷⁴ The reason is that a direct participation in divine nature in its absolute simplicity is impossible; the union beyond all understanding of the infinite with the finite in the person of Christ is therefore the precondition for deification in humans (XXIII,101).

⁷² As emphasized by Walter Andreas Euler, "Oboedire est vivere": Obedience and Freedom According to the Brixen Sermons of Nicholas of Cusa," in (Åbo, 2008), it is thus in the humanity of Christ one has the true model of what it is to be truly human, as this is manifested above all in complete obedience to God.

⁷³ Louis Dupré, "The mystical theology of Cusanus' 'De visione Dei'", in *Nicholas of Cusa on Christ and the Church*, ed. Gerald Christianson and Thomas M. Izbicki, (Leiden, New York, Köln, 1996), 205-220, 219 interprets this reservation as the expression of a tendency toward Nestorianism. But as maintained, e.g., by Miller, *Metaphor and dialectic*, 176, the (incomprehensible) unity of the divine and human in Christ is still essential.

⁷⁴ Quotation from John 6:44. As observed by Miller, *Metaphor and dialectic*, 177, the *coincidentia oppositorum* of the unity of divine and human in Christ is thus extended to humans.

This union of Creator and creation, however, represents contradictories that offend those who merely consider themselves wise; it is therefore only what Cusanus calls the small believers ("parvuli creduli") who grasp this revelation (XXI,91). The intellect must by faith subject itself to the word of God and listen to the inner doctrine of the supreme teacher,⁷⁵ which basically consists of two elements, faith and love (XXIV,113).⁷⁶ The intellect approaches the word through faith, and through love it is united with it.⁷⁷ The intellect finds the word of God within itself, but will still have to obtain it through prayer as the means by which the word augments faith by communicating its own light.⁷⁸ Cusanus thus again refers to the doctrine of exemplarism as the foundation of the understanding of deification as both the reestablishment of true humanity and therefore "intra intellectum", and given from outside, and therefore dependent on the illumination of the intellect by its attaining to the word of God in prayer. And the consummation of this union rests in the realization of divine love in and through the human.

The interpretation of the death and resurrection of Christ in *De visione Dei* closely parallels the one in *De docta ignorantia*; the inseparable union with absolute life carried Christ through death (XXIII,104) and thus established immortality as a possibility for all humanity (XXIII,106).⁷⁹ This establishment of love and immortality as the goal of humanity holds a considerable attraction; naturally, one should therefore hasten into the joy of the Lord. But one is inevitably held back by the empty delight of the sensible world; the utter dependence on the power of God to unite us with him therefore remains as the last word: "Trahe me, domine, quia nemo pervenire poterit ad te nisi a te tractus" (XXV,119).

The main emphases from *De docta ignorantia* thus clearly remain. The Christological foundation of the understanding of the relationship between the human and divine remains the same, as does the understanding of the

⁷⁵ "Oportet autem omnem intellectum per fidem verbo dei se subiecere et attentissime internam illam summi magistri doctrinam audire, et audiendo, quid in eo loquatur dominus, perficietur" (XXIV,113).

⁷⁶ "Duo tantum docuisti, Christe salvator, fidem et dilectionem" (ibid.).

⁷⁷ "Per fidem accedit intellectus ad verbum, per dilectionem unitur ei" (ibid.).

⁷⁸ "Verbum autem dei intra ipsum [intellectum] est, et non est opus, ut quaerat extra se, quia intus reperiet et accedere poterit per fidem. Et ut proprius accedere possit, poterit precibus obtinere. Nam verbum adaugebit fidem per communicationem luminis sui" (ibid.).

⁷⁹ Cf. *De docta ignorantia* III,8,228.

realization of this fellowship through faith and love. But particularly concerning two aspects of the relationship, Cusanus' understanding seems to have evolved beyond the level of the former work. He now gives a considerably more profound exploration of the dialectics of human liberty, emphasizing both its reality as liberation from any kind of coercion and slavery both in relation to God and sin, and at the same time underlining its theocentricity as the realization of the human nature as created in the image of God.⁸⁰ One is thus dependent on God for realizing one's own liberty. And he deepens this perspective even further by applying the doctrine of exemplarism, i.e., the idea that all that exists, has its beginning in God, on the exploration of the relation between God and human in a way that is not seen in the former work. This enables him to combine an appeal to self-understanding as the proper way of approaching God ("Sis tu tuus et ego ero tuus") with an equally strong emphasis on the understanding of an adequate relationship with God as pure gift: "Trahe me, domine, quia nemo pervenire poterit . . .". The new exploration of the principle of *coincidentia oppositorum* implies that the idea of a meritorious human contribution, which in *De docta ignorantia* is alluded to, but never developed, has now disappeared.⁸¹ When the realization of true humanity is considered as the reestablishment of what was originally given, there simply is no place for such a concept.

The paradoxes of the relationship are thus the same, but it seems fair to conclude that their implications are better understood in *De visione Dei*. Are these perspectives even further developed in Cusanus' latest works?

5. Divine gift and descending wisdom in *De possess* and *De venatione sapientiae*

The basic idea of *De possess* is to explore the implication of the understanding of God as the absolute actualization of all possibility (*De possess* 14).⁸² This naturally leads to an emphasis of the relationship with

⁸⁰ To emphasize the difference between *De docta ignorantia* and *De visione Dei* to the extent that one can only find "die einseitige Allmacht Gottes" in the former (so Kazuhiko Yamaki, "Die doppelte Struktur der Subjektivität im Denken des Nikolaus von Kues," in (Åbo, 2008), 4), may, however, be somewhat onesided.

⁸¹ When used at all, even the concept of merit is now interpreted theocentrically: ". . . qui per te [Ihesum] et tua revelatione ipsum [patrem] videre merebitur" (XXI,93).

⁸² Cf. the anticipation of this idea in *De docta ignorantia* I,22,68.

God as actualized by him, thus emphasizing the understanding of the fellowship as gift.⁸³ The spirit of Christ thus is the illuminating power of the one who is born blind, letting him acquire faith and see God.⁸⁴ Reflecting further on the story in John 9 of the blind man who did not understand how he was healed, Cusanus is explicit that the precise understanding of how illumination from Christ comes about always escapes us: "Neque dici potest quomodo hoc fiat" (32). Cusanus therefore concentrates on the negative aspects of salvation in a way that gives his words an emphasis that, had they been written some years later, probably would have been considered as a quite unambiguous sign of Lutheranism: One must despair of oneself and turn to Christ, clinging to the promise of Christ by sure faith, believing that one will not be cast away. Christ will then surely manifest himself to the believer⁸⁵ and make him his dwelling place with the Father, so that God can be seen.⁸⁶

It is the doctrine of Christ that he thus provides what nature denies⁸⁷ in him who with unwavering faith receives Christ as the word of God so that he, believing with the faith in which Christ is present, can do all things by

⁸³ "Nisi [deus] posse videri deducatur in actum per ipsum qui est actualitas omnis potentiae per sui ipsius ostensionem, non videbitur" (31).

⁸⁴ "Est enim [spiritus Christi] virtus illuminativa nati caeci, qui per fidem visum acquirit" (32).

⁸⁵ In *De Possess* 36, the manifestation of the Father through the word is even referred to the omnipotence of the word of the Almighty, who speaks and it is done (Ps 33:9; Vulgata 32:9).

⁸⁶ "Postquam enim homo est desperatus de se ipso, ita quod se tamquam infirmum et penitus impotentem ad desiderati apprehensionem certus est, convertit se ad amatum suum, induba fide promissioni Christi inhaerens, et pulsat oratione devotissima, credens non posse derelinqui, si non cessaverit pulsare Christum, qui suis nihil negat. Indubie assequetur quaesitum. Apparebit enim Christus dei verbum et manefestabit se illi et cum patre suo ad ipsum veniet et mansionem faciet, ut videri possit" (ibid.). The seeing refers to Rom 1,20, which is the main biblical text of this work (*De possess* 2).

⁸⁷ The idea of nature denying what unites humans with God surely emphasizes the understanding of unification as gift, but may be at variance with Cusanus' understanding of salvation as the reestablishment of human nature as created in the image of God. It should probably be considered as an example of Cusanus not always being quite consistent in his terminology. In *De Possess* 36, we even have the idea that Christ elevates our spirit above the nature; these are, however, the words of Abbot John, and may not precisely reflect Cusanus' own understanding.

means of the word that dwells in him through faith.⁸⁸ But even when stating the gift-aspect as onesidedly as this, Cusanus will not let go of the dialectics of paradoxality; to see God is a gift, but it still requires the desire for it to be perfected till it reaches the level of loving God with one's whole heart. Such a person also loves Christ as the Son of God, and Christ dwells in him through faith (35).

In *De venatione sapientiae* Cusanus summarizes his life's intellectual endeavour through the metaphor of hunting for wisdom in ten different fields which all are central concepts from his earlier works: *Docta ignorantia*, *possest*, *non aliud*, *lux*, *laus*, *unitas*, *aequalitas*, *nexus*, *terminus* and *ordo*. Of particular interest as further explorations of the relationship of humans to God are the fields of *laus*, *nexus* and *ordo*. All created things naturally praise God (*De venatione sapientiae* XIX,54), through whom they are what they are. And with a quotation from Dionysius, Cusanus asserts that the key to the realization of this praise is the understanding of what is participation of what emanates from the unknown source of being, as divine matters in their own beginning are intellectually unattainable.⁸⁹ Idolatry, i.e., giving divine praise to a creature, is therefore sheer irrationality ("insania . . . caecae et seductae mentis," XIX,54).

As a microcosm composed of intelligence, human nature and a body, humans are particularly well suited for praising God (XX,56). But since they thus also have free choice, they may cease from praising him. If they do, however, they are reproached by their own nature and therefore inexcusable.⁹⁰ But when one uses free choice to praise what is properly praiseworthy, the whole human being itself becomes praiseworthy through the adequate cooperation of nature and choice.⁹¹ Even in this work, then, Cusanus through the concept of participation strongly emphasizes that the realization of the proper relationship to God at the same time is the

⁸⁸ "Illa est . . . Christi doctrina, ipsum . . . omnia implere quae natura negat in eo, qui ipsum ut verbum dei indubitata fide recipit, ut credens in ea fide, in qua est Christus, potens sit ad omnia medio verbi in eo per fidem habitantis" (33).

⁸⁹ "Nam attestante Dionysio divina sola participatione noscuntur. Quomodo enim in suo principio et sua sede sint, nullus intellectus attingit" (*De venatione sapientiae* XVIII,52).

⁹⁰ "Ex quo certum est hominem, qui habet liberum arbitrium, quando a laudibus dei cessat et dei verbum non audit, quod in ipso et conscientia eius loquitur nec vult intelligere et oboedire, ut bene agat, inexcusabilis est, cum a propria natura reprehendatur" (XIX,54).

⁹¹ "Si [laudabilia] eliguntur, totus homo tam ex naturalibus quam arbitrii electione laudabilis perfecte deum laudat" (XX,58).

realization of true humanity. The idea that the gift of the divine is at variance with what is naturally human that was alluded to in *De possest*, has again disappeared.

This understanding of participation is deepened through Cusanus' analysis of the relevance of the Trinitarian concepts of oneness, equality and union⁹² for the understanding even of what is created. Since all existing things are what they are from the eternal Trinity, they imitate the Trinity. Oneness limits existing things by setting their limits, equality is the form of what is thus restricted,⁹³ and union is the loving bond that lets each existing thing appear as itself.⁹⁴ Love is thus something most natural, and this loving spirit of union pervades all things, particularly the intellectual nature, which is in itself spiritual, as the union of its oneness and being (or equality) is intellectual. This intellectual union cannot fail, as understanding is nourished by immortal wisdom.⁹⁵ The union (love) of the intellectual nature is thus inclined to wisdom and adapts the intellectual nature to what it loves by nature. For the spirit of wisdom descends in the spirit of the intellect as what is desired in what desires according to the fervor of the desire, and transforms the spirit of the intellect unto itself.⁹⁶ According to Cusanus, there are few philosophers who have recognized this, wont as they are to fail concerning the understanding of the "principium . . . connexionis" (XXV,73).

For a biblically informed thinker as Cusanus, wisdom obviously has a Christological significance,⁹⁷ and the descent of wisdom should thus be understood as an allusion to the incarnation. This passage thus strongly emphasizes the idea of deification through union with Christ as the way to truth and knowledge. The element of encouragement and exhortation is not lost; union is realized according to the fervor of the desire. But because the

⁹² Cf. *De docta ignorantia* I,7-9.

⁹³ Unequal participation in equality is thus for Cusanus the reason for the difference of things (XXIII,70).

⁹⁴ "Unitas est fluxibilitatis constrictio, aequalitas uniti et constricti formatio, nexus utriusque amorosa conexio" (XXIV,72).

⁹⁵ "Nexus vero amoris intellectualis non potest deficere nec exspirare, cum intelligere pascatur immortalis sapientia" (XXV,73).

⁹⁶ "Spiritus igitur sapientiae in spiritum intellectus, ut desideratum in desiderans, secundum fervorem desiderii descendit et convertit spiritum intelligentiae ad se" (ibid.).

⁹⁷ Explicitly so, e.g., in XV,45 and XXXII,96.

foundation of everything is the understanding of the existence of all there is, including and particularly the human intellect, as participation in the Triune God, the union with the divine as the realization of the natural should be considered as the particular emphasis of this passage. And as Cusanus sees it, thinkers who tend to emphasize separation to the extent that union and participation are lost, will never get the point.

The order of the universe is the first and most precise image of the eternal and incorruptible wisdom. The microcosm of the human being unites the sensible and the intelligible (XXXII,95). And when we die, our mortal nature can rise to the level of the immortal spirit through the power of the word of God as incarnated in Christ. The humanity of Christ is thus not only, as with all other humans, a union of a temporal (sensible) and a perpetual (intellectual) nature, but it is humanity as assumed by God the Creator and thus by eternal immortality. In the conformity to Christ, which is achieved through faith and love,⁹⁸ even mortal humans will thus attain immortality, which is the order of regeneration (XXXII,96). In this way Cusanus recapitulates his main emphasis in a way that is philosophically less ambitious, but more explicitly theological.

The pattern established by the interpretation of *De visione Dei* thus repeats itself in Cusanus' later works. The basic thought structures from *De docta ignorantia* are intact, but they are deepened and developed in new directions. In *De possest*, it is particularly the understanding of the proper relationship with God as gift that is emphasized, resulting in an understanding of the human contribution as mainly consisting in despair on one's own behalf. In *De venatione sapientiae*, the understanding of the Trinity is lifted almost directly from *De docta ignorantia*, but given a new application quite similar to the way in which the doctrine of exemplarism was used in *De visione Dei*. In *De venatione sapientiae*, Cusanus finds a Trinitarian structure in all creation, particularly in the human intellect, with the consequence that the descent of divine wisdom through the incarnation is seen as essential for humans to realize what they are. They are thus united with immortality as established through the death and resurrection of Christ, which in this way enables a manifestation of true humanity beyond what is humanly possible. Even concerning the goal of the relationship between God and humans, the paradoxality of the regeneration of the natural through the divine gift that surpasses it, is thus retained.

⁹⁸ "... si ipsi mediatori nostro conformes fuerimus, quod fide fit et amore" (XXXII,96).

6. Some concluding reflections

In relation to the alternatives of late medieval and 16th century Scholasticism, the Thomist combination of Platonist participation and Aristotelian rationality and causation, the Scotist idea of similarity in separation and the Tridentine compromise of the two, it is particularly the *via moderna* doctrine of the separation of the human and the divine that obviously is at odds with the emphasis of Cusanus. Admittedly, the difference and incompatibility between the Creator and creation is the very foundation from which Cusanus works. But as this in his view implies that the unknown is the foundation of all there is, the emphasis on the unknowability of the divine is interpreted in a way that still lets him look for the connectedness of everything through the idea of participation of creation in the divine. This connects him with the tradition that through the work of Dionysius also influenced Thomas Aquinas, thus letting the two share some basic elements in the understanding of both God and the world. But one does not in Cusanus find the Thomist tendency to weaken the paradoxality of the relationship between God and the human through the concepts of cause and merit. On the contrary, Cusanus' dependence on the idea of the coincidence of opposites implies that he rejects the idea of salvation as the result of God and humans cooperating within a common framework of cause and effect. This is then replaced by an appeal to human liberty understood exclusively as divine gift, its realization therefore consisting in nothing but participation of humans in the divine. For this reason Cusanus can understand the contribution of the human part as the renunciation of sin as difference, thus letting the concept of merit gradually disappear from his way of thinking.

In doing so, Cusanus in many respects comes quite close to some of the basic tenets in the thought of Martin Luther. They share a similar emphasis on the unknowability of the divine,⁹⁹ and they both reject the interpretation of divine presence in substantial categories for an emphasis on personal relationship.¹⁰⁰ The understanding of the realization of true humanity through the union with Christ based on appropriation of Chalcedonian two

⁹⁹ See Reinhold Weier, *Das Thema vom verborgenen Gott von Nikolaus von Kues zu Martin Luther* (Münster: Aschendorff, 1967).

¹⁰⁰ Cranz, "Cusanus, Luther and the mystical tradition", 101.

nature Christology is obviously a strong connecting factor,¹⁰¹ as is the emphasis on the realization of this union through the human despair of oneself, particularly as maintained in *De possest*. Common to both is also the understanding that the theocentricity of true humanity necessarily issues in an emphasis on the dialectics of human liberty.¹⁰² There are also parallels in the understanding of faith as created by the word of God from nothing, even if this is considerably more important for Luther's approach than it is for Cusanus'.¹⁰³ In Luther's thought, there is also an understanding of all there is as already contained in the providence of God that may not be far removed from the Cusan understanding of God as the actuality of all potentiality.¹⁰⁴ What one will not find, however, in the works of Cusanus is an application of this understanding of divine providence to the understanding of the salvation of the individual. There is therefore in the thought of Cusanus no parallel to Luther's integration even of the biblical doctrine of election in this perspective.¹⁰⁵

By his emphasis on the realization of humanity through participation in the divine Cusanus was able to explore the relationship between God and humans in a way that lets God appear as the determining part of the relationship without nullifying the idea of human liberty. He thus not only presents a perspective that is quite unique among the other late medieval and early modern approaches; he has also given an important contribution

¹⁰¹ Both are underlined in Metzke, "Nicolaus von Cues und Martin Luther". On Luther's Christology, see further Johann Anselm Steiger, "The communicatio idiomatum as the axle and motor of Luther's theology", *Lutheran Quarterly* (2000), 125-158.

¹⁰² Cf. the discussion of Luther's approach in Knut Alfvåg, "God's fellow workers: The understanding of the relationship between the human and the divine in Maximus Confessor and Martin Luther." *Studia theologica* (2008), 175-193.

¹⁰³ Cf. the emphasis on "Promissio als befreiende und gewissmachende Sprachhandlung" in Oswald Bayer, *Martin Luthers Theologie: eine Vergegenwärtigung* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2004), 46-53. Cusanus refers to this perspective in *De visione Dei* X,40.

¹⁰⁴ Cf. the following statement from Luther's *De servo arbitrio*: "Omnia quae facimus . . . etsi nobis uidentur mutabiliter et contingenter fieri, reuera tamen fiunt necessario et immutabiliter, se Dei uoluntatem spectes" (Martin Luther, D. *Martin Luthers Werke: kritische Gesamtausgabe* (Weimar: H. Böhlaus, 1883-1990), 18,615,31-33). This seems to be quite close to what is maintained in *De docta ignorantia* I,22,69.

¹⁰⁵ Cf. Weier, *Das Thema vom verborgenen Gott von Nikolaus von Kues zu Martin Luther*, 195: "Er [Cusanus] hat das Problem der Prädestination nur gleichsam in Einkleidung behandelt."

to the understanding of a problem that is still fundamental both within philosophy, theology and ecumenical debate.

Bibliography

Alfvåg, Knut. "God's fellow workers: The understanding of the relationship between the human and the divine in Maximus Confessor and Martin Luther." *Studia theologica*, no. 2 (2008), 175-193.

Bayer, Oswald. *Martin Luthers Theologie: eine Vergegenwärtigung*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2004.

Bond, H. Lawrence. "Nicholas of Cusa and the Reconstruction of Christology: The Centrality of Christology in the Coincidence of Opposites." In *Contemporary Reflections on the Medieval Christian Tradition*, edited by G.H. Shriver, 81-94. Durham, N.C.: Duke University Press, 1974.

— — —. "Nicholas of Cusa from Constantinople to "learned ignorance": the historical matrix for the formation of the *De docta ignorantia*." In *Nicholas of Cusa on Christ and the church.*, edited by Gerald Christianson and Thomas M. Izbicki, 135-163. Leiden: E J Brill, 1996.

Boyle, Marjorie O'Rourke. "Cusanus at sea: the topicality of illuminative discourse." *Journal of Religion* 71, no. 2 (1991): 180-210.

Casarella, Peter. "His name is Jesus : negative theology and christology in two writings of Nicholas of Cusa from 1440." In *Nicholas of Cusa on Christ and the church*, 281-307. Leiden: E J Brill, 1996.

Cranz, Ferdinand Edward. "Cusanus, Luther and the mystical tradition." In *Pursuit of holiness in late medieval and Renaissance religion*, edited by Charles Trinkaus and Heiko A. Obermann, 93-102. Leiden: E.J.Brill, 1974.

Cross, Richard. *Duns Scotus on God*, Aldershot: Ashgate, 2005.

Cusanus, Nicolaus. *Complete philosophical and theological treatises*. Translated by Jasper Hopkins. 2 vols, Minneapolis: Arthur J. Banning Press, 2001.

— — —. *Opera omnia*. Edited by Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Hamburg: Meiner, 1932ff.

Dahm, Albert. *Die Soteriologie des Nikolaus von Kues: ihre Entwicklung von frühen Predigten bis zum Jahr 1445*, Münster: Aschendorff, 1997.

Dettloff, Werner. "Duns Scotus/Scotismus I." In *TRE* 9, 218-231. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1982.

Dupré, Louis. "The dissolution of the union of nature and grace at the dawn of the modern age." In *The Theology of Wolfhart Pannenberg*, edited by Carl E. Braaten and Philip Clayton, 95-121. Minneapolis: Augsburg Pub House, 1988.

— — —. "The mystical theology of Cusanus' 'De visione Dei'." In *Nicholas of Cusa on Christ and the Church*, edited by Gerald Christianson and Thomas M. Izbicki, 205-220. Leiden, New York, Köln: E.J.Brill, 1996.

— — —. *Passage to modernity : an essay in the hermeneutics of nature and culture*, New Haven: Yale University Press, 1993.

Dupré, Wilhelm. "Der Mensch als Mikrokosmos im Denken des Nikolaus von Kues." In *Menschenbild des Nikolaus von Kues und der Christliche Humanismus: Festgabe für Rudolf Haubst*, edited by Martin Bodewig, Josef Schmitz and Reinhold Weier, 68-87. Mainz: Grünewald-Verlag, 1978.

Euler, Walter Andreas. "Does Nicholas Cusanus have a theology of the cross?" *Journal of Religion* 80, no. 3 (2000): 405-420.

— — —. "'Oboedire est vivere': Obedience and Freedom According to the Brixen Sermons of Nicholas of Cusa." In *Åbo* 2008.

Flasch, Kurt. *Nikolaus von Kues : Geschichte einer Entwicklung : Vorlesungen zur Einführung in seine Philosophie*, Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1998.

Hopkins, Jasper. *Glaube und Vernunft im Denken des Nikolaus von Kues : Prolegomena zu einem Umriss seiner Auffassung*. Trierer Cusanus lecture, Heft 3, Trier: Paulinus-Verlag, 1996.

Hudson, Nancy J. *Becoming God: The Doctrine of Theosis in Nicholas of Cusa*: Catholic University of America Press, 2007.

Hägglund, Bengt. *History of theology*, St. Louis, Mo.: Concordia Publishing House, 1968.

Jacobi, Klaus. "Ontologie aus dem Geist 'belehrten Nichtwissens'." In *Nikolaus von Kues*, edited by Klaus Jacobi, 27-55. Freiburg/München: Karl Alber, 1979.

Kather, Regine. "Human identity and its relation to finite and infinite being." In *Åbo* 2008.

Lohse, Bernhard. *Martin Luther's theology: its historical and systematic development*. Translated by Roy A. Harrisville, Edinburgh: T&T Clark, 1999.

Luther, Martin. D. *Martin Luthers Werke: kritische Gesamtausgabe*, Weimar: H. Böhlaus, 1883-1990.

McGinn, Bernard. "Maximum Contractum et Absolutum: The Motive for the Incarnation in Nicholas of Cusanus and his Predecessors." In *Nicholas of Cusa and his Age: Intellect and Spirituality*, edited by Thomas M. Izbicki and Christopher M. Bellitto, 151-175. Leiden, Boston, Köln: Brill, 2002.

McGrath, Alister E. "Homo assumptus : a study in the christology of the via moderna, with particular reference to William of Ockham." *Ephemerides theologicae Lovanienses* 60 (1984): 283-297.

McSorley, Harry J. *Luthers Lehre vom unfreien Willen nach seiner Hauptschrift De Servo Arbitrio im Lichte der biblischen und kirchlichen Tradition*, München: Max Huebner Verlag, 1967.

Meinhardt, H. "Das Geheimnis des Todes unter der Auferstehung Jesu nach Cusanus." In *Unsterblichkeit und Eschatologie im Denken des Nikolaus von Kues*, edited by Klaus Kremer and Klaus Reinhardt, 71-82. Trier: Paulinus-Verlag, 1996.

Metzke, Erwin. "Nicolaus von Cues und Martin Luther." In *Coincidentia oppositorum: Gesammelte Studien zur Philosophiegeschichte*, 205-241. Witten, 1961.

Miller, Clyde Lee. *Reading Cusanus: metaphor and dialectic in a conjectural universe*, Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2003.

Offermann, Ulrich. *Christus - Wahrheit des Denkens: Eine Untersuchung zur Schrift "De docta ignorantia" des Nikolaus Von Kues*, Münster: Aschendorff, 1991.

Ozment, Steven. "Mysticism, Nominalism and Dissent." In *The Pursuit of Holiness in Late Medieval and Renaissance Religion*, edited by Charles Trinkaus and Heiko A. Oberman, 67-92. Leiden: E.J.Brill, 1974.

Reinhardt, Klaus. "Das Streben des Geistes nach Selbstbestätigung, Ruhm und Ehre in der Sicht des Nikolaus von Kues." In *Åbo Conference*, 2008.

Rocca, Gregory P. "Aquinas on God-Talk : Hovering over the Abyss." *Theological Studies* 54 (1993): 641-661.

Schmidt, Martin Anton. "Dogma und Lehre im Abendland II: Die Zeit der Scholastik." In *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*, edited by Carl Andresen, 567-754. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989.

Schönborn, P. Christoph. "De docta ignorantia' als christozentrischer Entwurf." In *Nikolaus von Kues: Einführung in sein philosophisches Denken*, edited by Klaus Jacobi, 138-156. Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 1979.

Skottene, Ragnar. *Grace and gift: an analysis of a central motif in Martin Luther's Rationis Latomianae Confutatio*, Frankfurt am Main: Peter Lang, 2008.

Steiger, Johann Anselm. "The communicatio idiomatum as the axle and motor of Luther's theology." *Lutheran Quarterly* (2000): 125-158.

Thomas, Michael. *Der Teilhabegedanke in den Schriften und Predigten des Nikolaus von Kues (1430-1450)*. Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft 12, Münster: Aschendorff, 1996.

Weier, Reinhold. *Das Thema vom verborgenen Gott von Nikolaus von Kues zu Martin Luther*. Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft; 2, Münster: Aschendorff, 1967.

Yamaki, Kazuhiko. "Die doppelte Struktur der Subjektivität im Denken des Nikolaus von Kues." In Åbo 2008.

PART II

4

„IDIOTA DE MENTE“: Cusanus' Position in the Debate between Aristotelianism and Platonism

Agnieszka Kijewska

1. Historians of philosophy, who are fond of classifications and divisions, still debate the question, whether Nicholas of Cusa should be regarded as the last great thinker of the Middle Ages (as he is in Etienne Gilson's *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*), or rather should we look upon him as belonging to the time of the Renaissance. This controversy goes back to his own day: at that time Italian humanists harboured many prejudices with regard to the "barbarian" ways and manner of speech characteristic of *Germania*¹, on the other hand Cusanus himself used to stress his national identity and in the preface to his *De concordantia catholica* spoke openly about his Latin and his style, which were, in the eyes of the humanists, far from polished and elegant². Of course, there is much irony in such self-depreciation, which is, however, indicative of an outstanding trait of Cusanus' attitude, namely his insistence on looking for true speculative depth even in superficial debates and controversies, always

¹ Cf. M. de Certeau, *The Gaze. Nicholas of Cusa*, „Diacritics“ Fall 1987, p. 4 f.

² Cf. Nicolai de Cusa, *De concordantia catholica. Liber primus*, praef. 2, ed. G. Kallen, *Opera omnia* XIV/1, Hamburgi 1964, p. 2-3: "...verum et eloquio et stilo et forma litterarum antiqua videmus omnes delectari, maxime quidem Italos, qui non satiantur dissertissimo, ut natura Latini sunt, huius generis litterali eloquio, sed primorum vestigia petentes Graecis litteris maximum etiam studium impendunt. Nos vero Alemanni, etiamsi non longe aliis ingenio minores ex discrepanti stellarum situ essemus effecti, tamen in ipso suavissimo eloquii usu aliis plerumque non nostro cedimus vitio, cum non nisi labore maximo tamquam resistenti naturae vim facientes. Latinum recte fari valeamus".

coupled with great respect for his adversary. It was not for nothing that Cassirer spoke of him as of the "first modern thinker"³.

Yet to say that he was an individuality somewhat aloof from his contemporaries is not to say that he was a stranger to contemporary debates, and in particular to the great controversy between Platonism and Aristotelianism, as he knew the principal protagonists of it. Probably as early as during his studies in Padua in 1417 – 1423 he came to know George of Trebizond⁴, and in 1437, when pope Eugene IV sent him as one of the delegates to Constantinople with the mission of inviting the Emperor and chief dignitaries of the Eastern Church to come and participate in the council of Ferrara, one of the invited guests was George Gemistos Plethon. It is possible, that in 1437 Cusanus made the acquaintance of John Basil Bessarion; at any rate he knew members of Bessarion's household: Pietro Balbi of Piza, a close associate of the latter, translated for Nicholas Albinus' *Epitome* and Proclus' *Platonic Theology*, the translation of which Nicholas earlier demanded from Traversari⁵. That he was familiar with Balbi is also clear from the fact that he made him the interlocutor of Nicholas' own secretary Andrea Bussi in the *De li non aliud* written in 1461.

2. As Monfasani rightly noticed, the Renaissance controversy concerning Plato and Aristotle was an occurrence somewhat unusual in the history of relations between these two systems of thought in that never before had Plato and Aristotle been represented as standing so much in opposition to each other⁶. Platonism came to dominate the earlier part of the Middle Ages in its Christianised version produced by Augustine, Pseudo – Dionysius and Boethius; then, in the 13th century, the Latin West rediscovered Aristotle's legacy of thought. The heterodox currents deriving

³ Cf. E. Cassirer, *The Individual and the Cosmos in Renaissance Philosophy*, transl. by M. Domandi, Courier Harper and Row Publishers, New York-Evanston 1963, p. 10: „Nevertheless, the first sentences of the work *De docta ignorantia* give birth to a new thought, and point to a completely new *total intellectual orientation*. (...) This position towards the problem of knowledge makes of Cusanus the first modern thinker”.

⁴ Cf. J. Monfasani, *Nicholas of Cusa, the Byzantines and the Greek Language*, in: *Greek and Latins in Renaissance Italy*, Variorum, Ashgate 2004, p. 216.

⁵ Cf. *ibid.*, p. 217-219.

⁶ Cf. J. Monfasani, *Marsilio Ficino and the Plato-Aristotle Controversy*, in: *Greek and Latins*, p. 253.

from Aristotelianism resulted in the Parisian condemnations of 1277; then, in the 14th century, Latin Averroism emerged as a threat to Christian orthodoxy. At the same time the final phase of Byzantine philosophy was strongly marked by a great controversy over the primacy of Plato and Aristotle⁷.

Basil Tatakis states:

Plethon's presence at Ferrara and then in Florence during the Synod on the unification of the churches (1432-1439) can be taken as one of the most significant episodes in his own life and in the rebirth of Platonic philosophy in the West⁸.

Yet what Gemistos Plethon aimed at when he published in Florence in 1439 his *Tractatus de differentiis Platonis et Aristotelis* was not merely a restitution of Platonic legacy of thought, but a substitution of Platonic theology for all the revealed religions, and "he is reported as having said at the Council that within a few years neither Christianity nor Islam, but a new form of paganism, would be a universal religion"⁹. The response to Plethon came from George Scholarios in 1444, who defended the views of Aristotle as a safeguard of Christian teaching¹⁰; later on, as patriarch Gennadius II of Constantinople, he ordered the writings by Plethon to be burnt as propagating pagan polytheism. In 1452 George of Trebizond wrote a *Comparatio Platonis et Aristotelis*, a work which exposed Platonism in Plethon's version as a threat to Christianity and Western culture. This work, in turn, elicited from Cardinal Bessarion his *In calumniatorem Platonis*, that was written in the fifties and published in 1469. In this work Bessarion charges George of Trebizond with hypocrisy for assaulting Plato (*Plato maledictus*) while having himself translated into Latin his *Parmenides*. As a

⁷ Cf. G. Karamanolis, *Plethon and Scholarios on Aristotle*, in: *Byzantine Philosophy and Its Ancient Sources*, ed. K. Ierodiakonou, Oxford University Press, Oxford 2002, p. 253.

⁸ B. Tatakis, *Byzantine Philosophy*, transl. by N. J. Moutafakis, Hackett Publishing Company, Indianapolis-Cambridge 2003, p. 237.

⁹ P. Athanassiadi, *Byzantine Commentators on the Chaldean Oracles: Psellos and Plethon*, in: *Byzantine Philosophy and Its Ancient Sources*, p. 247. Cf. E. Garin, *Medioevo e Rinascimento. Studi e ricerche*, Editori Laterza, Bari 1961, p. 85.

¹⁰ Cf. G. Karamanolis, *Plethon and Scholarios on Aristotle*, p. 267: „Scholarios clearly expresses his concern about the rise of paganism, saying that he takes issue with Plethon because he is concerned about Christian faith (...) and not because he was actually interested in defending Aristotle (...), since both Plato and Aristotle fall short of the truth of Christianity”.

matter of fact, George of Trebizond translated the *Parmenides* at Cusanus' request in 1458 and the following year Cardinal Nicholas of Cusa and Cardinal Bessarion were busy correcting that translation¹¹. However, Bessarion's *In calumniatorem* was not an uncritical apology of Platonism, it was rather an attempt at an objective presentation and reconciliation of the polarised positions of adherents of Platonism and Aristotelians. Such a conciliatory attitude was all the more important for Bessarion and Cusanus as it was then pope Nicholas V's policy to use a reformed Aristotelianism as a foundation for a universal Christian culture. The pope enjoined a reform of universities in this spirit of Christian Aristotelianism and one of the first reforms, at the University of Bologna, was carried out by Bessarion himself¹².

The controversy between philosophies of Plato and Aristotle took on an entirely new dimension after the fall of Constantinople in 1453, for then the ideological conflict was redoubled with religious and civilisational one. To this aggravation Nicholas of Cusa responded with his work *De pace fidei*, yet it seems that apart from his concerns with the social aspects of the conflict, he was also preoccupied with the philosophical side of the controversy. I believe that the readers of his *Layman on the Mind (Idiota de mente)* were perfectly able to identify the relevant strands of thought that appeared there.

3. The work *Layman on the Mind (Idiota de mente)* forms the middle part of the triptych written in 1450, whose remaining parts were *Layman on the Wisdom (Idiota de sapientia)* and *Idiota de staticis experimentis*.¹³ All these works are composed as dialogues. Earlier in his life he sporadically resorted to the dialogue form, for instance in his *Dialogus de Deo abscondito*;

11 Cf. Monfasani, *Nicholas of Cusa, the Byzantines and the Greek Language*, p. 220-223.

12 Cf. M. Ciszewski, *Kardynał Bessariona interpretacja filozofii Platona i Arystotelesa (Cardinal Bessarion's Interpretation of Plato's and Aristotle's Philosophy)*, Lublin 1990, p. 21-22. Cf. L. Bianchi, *Continuity and change in the Aristotelian tradition*, in: *Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*, ed. by J. Hankins, Cambridge 2007, p. 49: „The point here is not merely to insist on the notable expansion of Aristotelianism in the fourteenth century – for in that century, far from declining, Aristotelian philosophy reinforced its position by consolidating its fundamental role in university instruction, by linking its fate to that of influential philosophical and theological schools, by obtaining for the first time the explicit support of the papacy”.

13 Cf. P. M. Watts, *Nicholaus Cusanus. A Fifteenth-Century Vision of Man*, Leiden 1982, p. 117.

starting from 1450 dialogue was to become the principal literary form of his philosophical and theological considerations. It is here significant, that in Cusanus' time this form had had a long history reaching back to Plato and including saint Augustine. The spiritual presence of these past masters was to be felt in the dialogues of the *Layman* cycle. But there is more to this form than just a glorious past: the dialogue form allows for a gradual, “dialogical” progress towards an accord through confronting various and often opposed viewpoints. This procedure makes it possible to find a grain of truth even in the position of one's opponent. Thus dialogue becomes a way of formation and adjustment not just of one's views, but also of one's attitudes. I believe that the choice of the dialogue form is here significant, for it testifies to Cusanus' commitment to the idea of a fundamental “agreement” between diverse viewpoints and attitudes which can be arrived at through finding a common ground in which these diverse positions become one, yet without losing the richness of their manifold differentiation.

4. This manifold diversity appears as soon as we open the text of the *Layman on the Mind*: the dialogue is set in a definite time and place: the Jubilee year of 1450 on the Forum Romanum, crowded with pilgrims. There the Orator meets the Philosopher, and the conversation begins.

PHILOSOPHER: (...) When I observe countless people from nearly every part of the world passing by in a great throng, I wonder at the one faith of all of them in such diversity of bodies. Although no one of them is able to be like another, the faith of all of them is nonetheless one. It has brought them by such devotion from the ends of the earth. ORATOR: Certainly a gift of God is necessary for laymen to attain more clearly by faith what philosophers attain by reason. You surely know how great the work of inquiry is, to study by reason the immortality of mind. Yet by their faith alone none of these people holds his to be a matter for doubt¹⁴.

The visible multitude of pilgrims that came to Rome from different ends of the world has been united by one faith: Philosopher and Orator will attempt to reach to the rational foundations of this unity. The protagonists

14 Nicholas of Cusa, *The Layman on the Mind I*, tr. M. L. Führer, Dovehouse Editions Canada 1989, p. 55.

in the debate are drawn in such a manner as embody features characteristic of definite human types or attitudes. Orator is one such figure, although in the dialogue *Layman on the Mind* he is given a less significant part, despite the fact that it is himself that initiates the conversation. Orator, the occupation which may be defined as *studia humanitatis*, thus he may be taken as an embodiment of a renaissance humanist¹⁵.

Now who is Philosopher appearing in the *Layman on the Mind*? Could we possibly identify him with a definite figure from Cusanus' circle? Some scholars would like to see in the figure of Philosopher George of Trebizond, who was present in Rome at that time. Yet Maurice de Gandillac disagrees; he believes that in the figure of Philosopher Cusanus intended to represent an attitude, some "type" of man rather than a concrete individual¹⁶. Cusanus' Philosopher is undoubtedly an Aristotelian, and is characterized by certain pride, at which Orator hints with a tint of irony in asking:

If it is permitted, please explain what moved you, who seem to be a Peripatetic, to come to Rome. Can it be that you think that you will find here someone from whom you may learn?¹⁷

As a matter of fact, Orator introduces Philosopher to someone, from whom he can actually learn something, namely to Layman. It is Layman, "the Idiot", who is the true central character of the piece, who is the embodiment of the ancient and Christian wisdom understood as the art of living rather than as a university discipline. Moreover, Layman is an artist and a craftsman and this highlights even more the richness and authenticity of his life experience.

The Latin term "idiota" is derived from the Greek "idiots", which designates a private individual, who holds no office, and also a simple

¹⁵ Cf. J. Hankins, *Humanism, scholasticism, and Renaissance philosophy*, in: *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*, p. 31: „Though the term 'humanism' can trace its origins only back to the nineteenth century, the term 'humanist' is attested in Latin and Italian (*humanista, umanista*) as early as the second half of the fifteenth century, where it refers to university teachers of humanities lecturing on the ancient authors. By that date, the sort of literary figures called 'humanists' in modern Renaissance scholarship had been around for more than a century, most commonly referred to by their contemporaries as *literati, poetae* or *oratores*".

¹⁶ Cf. Maurice de Gandillac, *Oeuvres choisies de Nicolas de Cues*, Aubier, Editions Montaigne 1980, p. 247, note 17.

¹⁷ Nicholas of Cusa, *Layman on the Mind* I, 53, p. 55-56.

man, a plebeian. It may mean also someone lacking systematic education, with no expertise, someone unskilled; thus "idiota" is an amateur, ignoramus, but also an idler and a dunce. The Church Fathers, following St Paul thought "idiota" to stand for "a simple man", "someone lacking knowledge", "uneducated" (1 Cor. 14, 24-25). This meaning is found in St Augustine, who clearly sympathises with that simpleton, in affirming that only those who know the letters can read codices, while a layman can read freely in the book of the whole world¹⁸. Isidore of Seville tersely explains that "idiota" means in Greek someone unlearned, unexperienced¹⁹. The Venerable Bede, in his commentary to the *Proverbs* states that an "idiot" and a simple brother, who by doing the good that he has come to know deserves to live in heaven, is better than someone made famous by his knowledge of the scriptures or someone performing the duties of the learned, who is in need of the bread of love²⁰. The Venerable Bede is here clearly juxtaposing a learned and a simple man, and the result of the comparison is decidedly favourable to the latter. Peter Damian uses the term "idiot" in a similar context, when in one of his letters he mentions a certain brother, who, even though he was an "idiot", was yet fervently obedient and living a pure life, so that it seemed by no means unbecoming, that God should give a sign through him²¹. Andrew of St Victor places in a row: "innocent" – "simple" – "idiot"²²; only such a man can pass safely in the middle of dangers²³. This usage of the term "idiota" becomes fixed in Franciscan circles: "idiota" means a man who is simple and uneducated²⁴, that is "poor in spirit", and for this reason he is given a privileged access to

¹⁸ Cf. Augustine, *Enarrationes in Psalmos* 45, 7, ed. E. Dekkers, I. Fraipont, CCh 38, Turnholti 1956, p. 522: „In istis codicibus non ea legunt, nisi qui litteras nouerunt; in toto mundo legat et idiota.”

¹⁹ Cf. Isidore of Seville, *Etymologiarum libri XX*, X, 143; PL 82, 382b.

²⁰ Cf. Beda Venerabilis, *In Proverbia Salomonis libri II*, 12, 9, w: *Opera exegetica, pars II*, ed. D. Hurst, CCh 119b, Turnholti 1983, p. 76.

²¹ Cf. St Peter Damian, *Epistulae* II, XII, PL 144, 281b.

²² Cf. Andrew of St Victor, *Expositiones historicas in libros Salomonis: In Parabolis* 14, 14, ed. R. Berndt, CChCM 53b, Turnholti 1991, p. 57.

²³ Cf. *ibid.* 22, 3, p. 69.

²⁴ f. François d'Assise, *Epistula toti ordinis missa* 39, ed. K. Esser, SCh 285, Paris 1981, p. 252: „In multis offendi mea gravi culpa specialiter quod regulam quam domino promisi non servavi nec officium sicut regula praecipit dixi sive negligentia sive infirmitatis meae occasione sive quia ignorans sum et idiota”.

the divine mysteries. St Bonaventure wrote of St Francis of Assisi: That man, famous for practising the magnificent virtues, later became a conqueror of the peaks of elevated contemplation, although he was uneducated (*idiota*) and simple²⁵.

This brief survey of the history of the usage of the term "idiota" reveals an evolution in its reference from someone unlearned and ignorant to someone, who, although lacking in the standard education of his time, is nevertheless rich in the wisdom coming from life experience and thanks to his or her simplicity and humility acquires a special kind of knowledge.

In Cusanus' time the opposition between a „layman“, amateur, autodidact on the one hand, and a formally trained academician on the other was pushed even further. Here it is worthwhile to remember that the typically Renaissance ideas were developed and kept alive in other circles than formal university milieus. The Layman of Cusanus' dialogue, against the fossilised formulas of the academician, unfolds his own wisdom, acquired through life experience. In this one could possibly see a reflection of Cusanus' personal experience, as he composed the *Idiotae* dialogues after the period when he was engaged in a dispute with Johannes Wenck, who represented Heidelberg university milieu. Cusanus' himself kept apart from universities: he was offered twice a chair of law at the University of Leuven and he refused each time.

5. The opposition between merely academic erudition and life experience acquired peculiar shades of meaning in the context of Petrarch's *De sui ipsius et multorum ignorantia*, a treatise written in 1367–1368. As the author himself explains, the incentive to write this piece was provided by a visit of four of his learned friends, who called him ignorant.

They say I am a good, even the best man (...), yet this notwithstanding they keep calling me an "ignorant and complete fool", myself, of whom

25 S. Bonaventura, *Legenda maior sancti Francisci* III, 4, in: *Legendae S. Francisci Assisiensis saeculis XIII et XIV conscripta*, Analecta Franciscana X, Quaracchi-Firenze 1926-1941 (after LLT-A. brepolis.net): „Hic etenim postmodum virtutum sublimium exercitatione praeclarus sicut famulus domini de ipso praedixi quamquam esset idiota et simplex ad excelsae contemplationis sublimatus est verticem“.

learned men once gave an opposite judgment, no matter how far that judgment agreed with the truth²⁶.

The author then tries to find out what has made him deserve such a qualification and what grounds his friends have to value their own knowledge so much more than his. He wonders what kind of knowledge they boastfully ascribe to themselves while refusing to acknowledge that he possesses it.

For knowledge is for many a way to madness, and for nearly all a way to pride, unless someone is a good and well disposed spirit. There is a sort of men that know much concerning wild beasts, birds and fishes, they know how many hairs a lion has on his head, how many feathers a hawk in his tail, with how many coils a polyp entangles a castaway (...). For I am asking: what is the use of the knowledge of the nature of wild beasts, birds and fishes, if we do not know human nature or hold it in contempt?. If we ignore why we are born, whence we come, and where we go?²⁷

It is a received view that in this place Petrarch is disputing against the Averroist philosophy prevalent at that time at the University of Padua, yet this simplified construal was decisively disqualified by P. O. Kristeller and others. In their opinion, what is meant here is not a specific variety of Aristotelianism, but a general orientation in the study of logic and natural philosophy, widespread in the universities of that time, which followed the pattern of Aristotelian philosophy of nature²⁸. Barrenness of speculations in which indulged philosophers of nature went hand in hand with neglect of disciplines concerning man and the human condition²⁹. While placing the

26 Petrarch, *De sui ipsius et multorum ignorantia* I, 7, transl. R. Majeran, after: Francesco Petrarca, *O niewiedzy własnej i innych* I, 7, trans.. W. Olszaniec, Gdańsk 2004, p. 18

27 Ibid. I, 12, p. 20.

28 Cf. Cassirer, *The Individual and the Cosmos*, p. 1: „The attack Petrarch ventures in his *De sui ipsius et multorum ignorantia* against the philosophy of the Schools is in fact only a witness to the unbroken force which that philosophy still exercises upon the time. Indeed, the principle that Petrarch opposes to the Scholastic and Aristotelian doctrine has neither philosophical origin nor content. It is not a new method of thought; rather, it is the new cultural ideal of 'eloquence'“.

29 Cf. F. E. Cranz, *A common Pattern in Petrarch, Nicholas of Cusa and Martin Luther*, in: *Nicholas of Cusa and the Renaissance*, ed. by Th. Izbicki, G. Christianson, Ashgate, Variorum

authority of Aristotle above everything else, scholars of that time discarded an essential part of Aristotelian legacy, for instance his rhetoric, and thus made him "ragged"³⁰. Petrarch states expressly:

I have nothing against Aristotle. I am only speaking in defence of truth, which I love, my ignorance notwithstanding, and against those foolish Aristotelians, who every day into every word insert Aristotle, whom they know by name only, and thus make themselves a nuisance to himself as well as to their audience, and who distort even his soundest doctrines.³¹

According to Petrarch, Aristotle's doctrine, although it includes an exposition on virtue, does not demonstrate how to implement virtue in life, and how to become a noble man³². Only the Christian experience can show us the path to virtue.

Although one cannot love that, which one has no knowledge of, yet it is enough to know God and virtue within the limits imposed upon ourselves to become aware of the fact, that He is the fountainhead of all good, the brightest, the sweetest, the pleasantest, and the inexhaustible one; and it is from Him, that comes, through Him that exists, and in Him that is contained all the good that we possess. And virtue is the best of all things after God. Once we know all this, let us love Him with all our heart and with all our soul, and because of Him, let us also love Virtue³³.

2000, p. 155: „Petrarch had a good deal to say about contemporary scholasticism, the dominant form of the post-1100 syndrom (...). I think we trivialize his position if we overemphasize the comparatively rare attacks on scholastic Latin or if we assume that he is simply ridiculing scholastic logic. Petrarch criticized scholasticism for the inadequacy of the new and, by then, triumphant categories of Anselm and Abelard. Petrarch's frequent point is that scholasticism fails ever to reach the immediacy of things and that it rests on mere words”.

³⁰ Cf. E. Garin, *Medioevo e Rinascimento*, p. 74-75.

³¹ Petrarch, *De sui ipsius et multorum ignorantia* IV, 62, p. 58.

³² Cf. *Ibid.*, IV, 53, p. 55: Aristotle teaches – I do not deny it – what virtue is, yet his exposition does not include, or includes very little exhortation, those stimuli and that ardour of words, that affect the soul and kindle in its love of truth and hatred of transgression.” Cf. *ibid.*, I, 20, p. 22 – 23.

³³ *Ibid.*, IV, 59, p. 57

Petrarch, the ignoramus, as his learned friends described him, puts forward a humble way of Christian experience, while rejecting the barrenness of natural philosophical speculations. He takes sides with Socrates and Plato and against Aristotle – the received master of natural philosophy. The fates of Petrarch's work in an odd fashion became intertwined with Cusanus' literary output. Eugenio Garin wrote concerning Petrarch:

It was by no means an accident that his work and his name were to be tied up with Cusanus' doctrine as a result of an attribution to Petrarch in the 15th century (beginning with 1473) two dialogues, basically Cusanus-like in character, named *De vera sapientia*³⁴. Published in printing together with Filelfo's translation of the *Dictoria*, that is Plutarchus' *Apophtegms* (...) these dialogues wove together, at least up to the end of the 19th century, ideas coming from Petrarch and Nicholas of Cusa – and these were by no means ideas concerning matters second in importance. To attribute a significance of symbol to these pages – the authorship of which has been the object of so much debate – one ought to say that under the headings of human dependence and "ignorance", sometimes construed as a limit and a stimulus for a search, that in man's earthly condition has no end, the great poet of love and death and the great "discoverer" of a dialectics stretched between the finite and the infinite, composed a message containing the programme for a new culture³⁵.

This programme for a new culture places the figure of a layman in the centre, a layman who is rich with wisdom coming from life itself and with Christian experience, and who keeps away from merely academic, barren learning, that is unrelated to real life. He does not recognize commonly accepted authorities, yet he is characterised by humility and readiness to subject his own views to correction. While striving for a full possession of truth, he is aware that this goal is not attainable for man, as human efforts are insignificant compared to divine knowledge.

Thus portrayed, the layman is a Christian Socrates, who, while avowing his own ignorance, reveals at the same time a profound self-knowledge.

³⁴ The work meant here is the *Idiota de sapientia* in two books.

³⁵ Cf. Garin, *Il ritorno dei filosofi antichi (Powrót filozofów starożytnych)*, transl. by A. Dutka, Warsaw 1987, p. 18-19.

6. Even though the attitude of Philosopher in the dialogue *Layman on the Mind* may at first resemble the proud and self-assured attitude of opponents of Socrates in Plato's dialogues or of the interlocutors of Petrarch, it soon turns out that his range of interests is somewhat different. Philosopher admits that he has come to Rome, because he heard that there stands a temple to the Mind on the Capitoline Hill, where numerous books are kept concerning the subject of wisdom. Philosopher states:

In wandering throughout the world I have spent all of my time searching out the wise so that I might be more certain about the immortality of the mind. At Delphi, knowledge was prescribed so that the mind may know itself and realize that it is joined with the divine mind.³⁶

Thus disposed, Philosopher is ready to undertake the effort of the search for self-knowledge, and so to engage in a dialogue with Orator and Layman. Here we clearly see outlined a shift in philosophical interests: Philosopher directs his attention to problems in metaphysics, anthropology and theory of knowledge and not to a mere encyclopaedic erudition. Before engaging in a dispute concerning the functioning of the mind, or its immortality, Philosopher investigates what the mind is in itself. In this he follows in Aristotle's footsteps and considers first the views of his forerunners.

Please tell me – asks Philosopher – Do you think that our mind is a harmony, or a self-moving number? It is a composition of the same and the diverse, or of a divided and undivided essence? Or is it an entelechy? Both the Platonists and the Peripatetics use such modes of speaking.³⁷

Philosopher asks Layman whether the latter has any "conjecture" concerning the mind, for he does not suspect that he may possess full scale knowledge on this matter. Yet Layman develops his discourse methodically, beginning with the definition of the concepts relevant to the discussion:

³⁶ Nicholas of Cusa, *Layman on the Mind* I, 52, p. 55.

³⁷ There VII, 97, p. 75. Cf. Plato, *Phaedo* 86c; Aristotle, *De anima* 407b; Plato, *Timaeus* 35a.

PHILOSOPHER: Tell me then, Layman, for so you call yourself, whether you have a conjecture about the mind. LAYMAN: I think that there is not nor ever was a mature human being who did not form at least some concept of the mind. Indeed, I also have one: the mind is that from which comes the limit and the measure of all things. In the fact, I conjecture that the term "mind" (*mens*) is derived from the term for measuring (*mensurando*). PHILOSOPHER: Do you think that the mind is one thing and the soul another?³⁸

7. Cusanus' conception of man, already articulated in his *De docta ignorantia*, subsequently was not subject to significant changes. In his successive writings, Nicholas merely emphasised various elements of his theory, according to the requirements of the subject under discussion. Thus it is no wonder that in the *Layman on the Mind*, a work devoted principally to problems in theory of knowledge, he begins with the question of the relationship obtaining between the soul and the mind. The "mind" is for Cusanus the most essential, fundamental structure of a human being, a "living substance", which – when considered in itself – is an image of the infinite Divine Mind, or infinite Substance. When the mind is considered with respect to its operations affecting the body, it is called the soul:

LAYMAN: (...) There is one mind subsisting in itself; there is another which is in the body. The mind as it subsists in itself is either infinite or the image of the infinite. I admit that some of these minds that are the image of the infinite are able to animate human bodies because they are not maximum and absolute nor infinite and subsisting in themselves. I then grant that they are souls by virtue of this function. PHILOSOPHER: You grant, therefore, that the mind and the soul of man are the same; the mind in itself, the soul by virtue of its function? LAYMAN: I admit it, just as the sensitive power and the visual power of the eye are one in an animal.³⁹

The mind is called "soul" because of its function of animating the body, which is performed through the mediation of the vegetative and the sensitive soul. Other faculties to be distinguished within the soul are: the

³⁸ Nicholas of Cusa, *Layman on the Mind* I 57, p. 57.

³⁹ There I 57, s. 57-58.

rational, the intellectual and the intelligible⁴⁰. In an earlier work of his, namely in the *De docta ignorantia*, Cusanus puts forward a somewhat simpler scheme: the distinction of the "intellectual" and the "intelligible" faculty is not yet present and he merely mentions intellect:

There is no doubt that a human being consists of senses, intellect and reason (which is in between and which connects the other two). Now, order subordinates the senses to reason, reason to intellect. The intellect is not temporal and mundane but is free of time and of the world. The senses are temporarily subject to the motions of the world. With respect to the intellect, reason is on the horizon, so to speak; but with respect to the senses, it is at the zenith, as it were; thus, things that are within time and things that are beyond time coincide in reason.⁴¹

8. The higher cognitive faculties are not completely detached, however, and they can operate upon the basis of the cognitive content provided by the senses; here Cusanus' seems to make a concession to Aristotelian genetic empiricism. Layman calls the mind "an assimilative power" (*vis assimilativa*), for the mind assimilates to itself that which the senses acquire, moreover, it does this in a way specific to the faculty it is making use of at a given moment. Thus one could say that the essence of cognition is assimilation:

The mind is so assimilative that it assimilates to itself visible things in vision, audible things in hearing, tasteable things in tasting, odour in smelling, tangible things in touching; in sensation it assimilates to itself sensible things, in imagination it assimilates the things that can be imagined, while in reason it assimilates the objects of reason. In the absence of sensible things, the faculty of imagination is similar to a sense faculty that lacks the discretion of sensible objects. It conforms itself to sensible objects that are absent in a confused manner, without discerning

40 Cf. There V, 80, p. 68: „Its purpose in a particular body is to vivify the body and therefore it is called the soul. Thus the mind is a substantial form or power, enfolding all things in itself according to its own mode. It enfolds the power of animation, through which it animates the body with a vegetative and sensitive life, and is a rational, intellectual and intelligible power.”

41 Nicholas of Cusa, *On Learned Ignorance* III, 6, 215, in: J. Hopkins, *Nicholas of Cusa on Learned Ignorance. A Translation and an Appraisal of De Docta Ignorantia*, Minneapolis, 2nd edition, A. J. Banning Press 1985, p. 138.

one state form another. In the reason, however, the faculty of imagination conforms itself to things by discerning one condition from another.⁴²

9. When it comes to the "physiology" of the cognitive process, Philosopher, who is expert in contemporary psychological theories, comes to the fore. He brings into the debate the theory of "animal spirits" invented by the Alexandrian physician, Erasistratos at the turn of the 3rd century before Christ and then upheld and spread by Galenus, Nemesius of Emesa, Iohannitius and, finally, Urso of Salerno.⁴³ In the late 11th and early 12th century the received practice was to join the basic medical treatises in a collection which was named *Articella*. Included in this collection was, among others, the famous *Isagoge* by Iohannitius, or an introduction to Galen's *Ars parva* composed by Hunain ibn Ishaq (whose Latinised name was *Iohannitius*), the *Aphorisms* and the *Prognostics* transmitted under the name of Hippocrates of Cos, and in some redactions also Galen's *Ars parva* or the *Pantegni* by the same author in the Latin version of Constantine the African. Nicholas was familiar with this collection of manuscripts⁴⁴, and we know that the library at Cues was well stocked with medical texts.

As early as at the turn of the 3rd century before Christ Erasistratos made use of mechanistic ideas⁴⁵ to give an explanation of organic processes and the theory of "animal spirits" played an important role in his explanation. Erasistratos gave a description of the circulatory system, and he was well aware of the difference between arteries and veins: in his interpretation veins carried blood, while arteries conducted blood permeated with the *pneuma*. The tiny particles of the *pneuma* are "vital spirits" (*spiritus vitalis*), that is diminutive, subtle corpuscles of matter, which are a sort of dynamic

42 Nicholas of Cusa, *Layman on the Mind* VII, 100, p. 76.

43 Cf. B. Raczyńska, *Filozoficzna teoria człowieka w głównych traktatach salernitańskich (Philosophical Theory of Man in the Principal Salernitan Treaties)*, „Acta Mediaevalia” XI, Lublin 1997, p. 44-45.

44 Cf. I. Müller, *Nikolaus von Kues und die Medizin*, w: *Nikolaus von Kues 1401-2001. Aktes des Symposiums in Bernkastel-Kues vom 23. bis 26 Mai 2001*, ed. K. Kremer, K. Reinhardt, Paulinus Verlag, Trier 2003, p. 336.

45 Cf. J. Longrigg, *Greek Rational Medicine. Philosophy and medicine from Alcmaeon to the Alexandrians*, London – New York 1993, p. 210-215.

carrier or vehicle⁴⁶. Erasistratos also left a description of the nervous system in which ramifications of nerves were filled with particles of spiritual *pneuma*. This theory was then accepted by Nemesius of Emesa who took it from Galen. Concerning the physiology of the cognitive process Nemesius wrote, that imagination has power over its subordinate parts of the brain, which are the frontal sections of it and over the "psychic spirit" (*psychikon pneuma*) contained in them, further imagination controls the nerves saturated with the same psychic spirit, and then the whole apparatus of sense organs. There are five organs, but only one perception and this is an attribute of the soul⁴⁷. Thus the theory of "psychic spirits" was meant to explain the influence exerted by the soul upon the body and the other way round, and, last but not least, it had to account for the process of sense perception⁴⁸.

It is to this theory of sense perception that Philosopher refers in the *Layman on the Mind*. The cornerstone of the adduced theory is a conception of subtle "quickening spirits", that are also carriers for sense impressions. Philosopher describes their function as follows:

The philosophers of nature maintain that the soul is mixed with a very delicate spirit that is diffused through the arteries. Such a spirit is the vehicle of the soul. The vehicle for this spirit, however, is the blood. There is, therefore, a particular artery, filled with this spirit, which is directed to the eyes. This artery divides in two near the eyes. Filled with spirit, it proceeds to the orbs of the eyes where the pupil is. The spirit is so diffused through the artery that it is an instrument of the soul, through which it administers the sense of seeing. Two arteries filled with this spirit are directed to the ears and to the nose as well as to the

46 Cf. there. Cf. G. Verbeke, J. R. Moncho, *L'antropologie de Némésius*, in: Némésius d'Emèse, *De natura hominis*. Traduction de Burgundio de Pise V, ed. G. Verbeke, J. Moncho, Brill, Leiden 1975, p. XVII-XVIII.

47 Némésius d'Emèse, *De natura hominis* V, p. 71: "Organa autem eius sunt anteriores cerebri ventres et qui in eis est animalis spiritus et hi qui ex his sunt nervi, perfusi ab animali spiritu, et constructio membrorum sensuum. Sunt autem sensuum quidem membra quinque, sensus vero unus: anima est quae cognoscit per quinque sensus eas quae in eis fiunt passiones".

48 Cf. G. Verbeke, J. R. Moncho, *L'antropologie de Némésius*, p. XX: "Le ventricule central du cerveau et le souffle psychique qui le remplit sont considérés comme l'instrument de la pensée: celle-ci embrasse de façon générale les jugements et les assentiments ainsi que les aversions et les tendances".

palate. This spirit is even diffused through the marrow to the extremities. The spirit that is directed to the eyes is the most agile.⁴⁹

The process of perceiving itself is mechanical; the essential role being played by an "obstacle", as perceiving comes into being according to the principle of opposites⁵⁰. This "obstacle" results from the presence of "species" (*species*) provided by the appropriate sense organs⁵¹. An animal spirit comes against the obstacle, rebounds and thus makes the soul understand. This description graphically shows that the subtle animal spirit performs the function of a mediating factor between material reality and the senses. This mediating role of animal spirits makes it even clearer, that human cognition consists in assimilation, and the medium of this assimilation is the *species*. Moreover, this conception shows clearly that all human cognition has its source in sense experience, as Aristotle would have it, who rejected the existence of innate concepts. Nicholas of Cusa shared this position and expressly took sides with Aristotelian genetic empiricism against Platonic innatism.

PHILOSOPHER: Aristotle said that there is no connate idea in our mind or soul because he compared it to a blank tablet. Plato said that there are connate ideas but, due to the mass of the body, the soul has forgotten them. What do you think is the truth in this? LAYMAN: Our mind has no doubt been put into this body by God for its progress. It is necessary, therefore, that it have from God everything needed to achieve progress. Consequently one should not believe that there are connate ideas in the soul that it lost in the body, but that the soul requires a body so that its connate power may proceed to act.⁵²

49 Nicholas of Cusa, *Layman on the Mind* VIII, 112, p. 82.

50 Cf. There IV, 79, p. 67: „ORATOR: Plato once said that a judgement is required from the intellect when the senses simultaneously produce contraries. LAYMAN: He spoke correctly. When the sense of touch confusedly offers simultaneously something hard and soft, or heavy and light, one contrary with another, the situation is referred to the intellect in order to judge the essence of both to see if the confused sensation may be better distinguished.”

51 Cf. There VII, 100, p. 76-77: „In all these situations our mind is carried in the spirit of the arteries where it is stimulated by the obstacle of species. The species are multiplied from the objects to the spirit, which assimilates itself to things by means of species, so as to make a judgement of the object through the assimilation. This subtle spirit of the arteries is animated therefore by the mind which conforms it to the similitude of the species.”

52 Ibid. IV, 77, p. 66.

The quoted passage shows that Cusanus expressly rejects Platonic nativism and opts for the assumption that the whole of our knowledge comes from experience⁵³. Yet, as Jean –Michel Counet remarked – Cusanus does not put forward the theory of abstraction as an explanation of the way our concepts are formed. According to Nicholas, a universal is produced by means of comparison and assimilation of a series of sense representation. The mind is provided with a power of assimilation (*mens est assimilativa*), owing to which it becomes like sense objects in sense perception, and while reasoning, it becomes like objects of reason, and the medium of this assimilation are the *species* – images of things⁵⁴.

10. Here a problem emerges that has divided Cusanus scholars. Some scholars (Stefan Swieżawski among others) claim to have found in Cusanus' epistemology some innate elements or a-priori forms⁵⁵. Clyde Miller, on the other hand, holds the opinion, that in Nicholas of Cusa human cognitive activity "awakens" as the mind comes in contact with an object; human mind is naturally active, self-moving, and it directs the whole process of acquiring knowledge, from sense perception to an intuition of God⁵⁶. Here the question of fundamental importance arises immediately: how can man attain to an intuitive vision of God, given that no proportion obtains between the finite and the infinite?⁵⁷ How is it

⁵³ Cf. *ibid.* II, 65, p. 61: „Thus, whoever holds that nothing can belong to the intellect that is not also in the reason, also holds that nothing can belong to the intellect that was not first in the senses.”

⁵⁴ Cf. J.-M. Counet, *Mathématiques et dialectiques chez Nicolas de Cues*, Vrin, Paris 2000, p. 301. Cf. C.L. Miller, *Reading Cusanus. Metaphor and Dialectic in a Conjectural Universe*, Washington 2003, p. 136 f. Swieżawski, *Dzieje filozofii europejskiej XV wieku (History of European Philosophy of XVth Century)*, vol. 3: Byt, Warsaw 1978, p. 226. C.L. Miller, *Reading Cusanus*, p. 130. Cf. *On Learned Ignorance* I, 3, p. 52: “It is self-evident that there is no comparative relation of the infinite to the finite.”

⁵⁵ Cf. C.L. Miller, *Reading Cusanus. Metaphor and Dialectic in a Conjectural Universe*, Washington 2003, p. 136 f. Swieżawski, *Dzieje filozofii europejskiej XV wieku*, vol. 3, p. 226.

⁵⁶ C.L. Miller, *Reading Cusanus*, p. 130.

⁵⁷ Cf. *On Learned Ignorance* I, 3, p. 52: “It is self-evident that there is no comparative relation of the infinite to the finite.”

possible for man to acquire complete knowledge of things, if man is to truth as a triangle inscribed in a circle is to the circle itself?⁵⁸

Thus a complete knowledge of truth is not possible for humans, yet human cognition is in constant progress towards ultimate truth and his judgment of reality is more and more perfect. The judgement or measure the mind makes use of in the process of cognition is something that is innate in the mind itself. This measure, which is the presupposition of all cognition, is the concept of “absolute essence” (*quidditas absoluta*), and this essence is, in turn, the presupposition (*praesuppositio*) of all things⁵⁹. The concept of absolute essence is inscribed in the structure of the mind as a consequence of the mind being an image of Gods Mind, which in itself includes the complete truth of a given thing. If human mind did not possess that measure, it would not be able to perfect itself through its activity in a body. That is why Layman asserts:

In this respect Aristotle appears to be correct in his opinion that connate ideas do not exist in the soul at its inception and that they are not lost when the soul entered the body. Like a deaf man who could never advance in playing the zither because he would possess no judgment of the harmony by which he would be able to judge his progress, the mind could not advance were it to be deprived of all judgment. Wherefore, our mind has within itself a connate judgment without which it could not advance. This judicial power is naturally connate to the mind, which uses it to judge in itself whether reasons are weak, strong, or conclusive. If this power is what Plato called a connate idea, he was not entirely in error.⁶⁰

⁵⁸ Cf. E. Cassirer, *The Individual and the Cosmos in Renaissance Philosophy*, p. 10-11: „All knowledge presupposes comparison, which in turn more precisely understood, is nothing but measurement. But if any contents are to be measured by and through each other, the first inevitable assumption must be the condition of *homogeneity*. They must be reduced to one and the same unit of measure; they must be capable of being thought of as belonging to the same quantitative order. But precisely this condition becomes unfulfillable as soon as the goal, the object of knowledge is no longer something finite conditioned, singular, but rather an absolute object. By its essence and definition, the absolute object lies beyond every possibility of comparison and measurement and therefore beyond the possibility of knowledge”.

⁵⁹ Nicholas of Cusa, *Layman on Wisdom* II, p. 44: „In the beginning you said that the concept of a concept is a concept of God because God is the concept of concepts.”

⁶⁰ Nicholas of Cusa, *Layman on the Mind* IV 77, p. 66-67.

Thus in the last analysis, the theory of that conceptual measure, which is inscribed in the mind, and which the mind uses in forming its judgment, seems to be a common ground, where Aristotelian and Platonic epistemologies are brought together and reconciled.

11. In the discourse of Philosopher within the dialogue *Layman on the Mind* there appears a problem that is typical of Averroist doctrine, namely the problem of the existence of a common intellect to all men. This universal mind would be responsible for the formation of universally intelligible, that is "intersubjective" knowledge of men, while each individual would be understood as feeding his sense impression into that intellect as material to work upon. This doctrine, reaching back to the interpretation of Aristotle's theory of active intellect given by Alexander of Aphrodisias, was known by the name of "monopsychism"⁶¹. Philosopher, who raises the problem, adds a summary of Plato's position on the relationship between an individual human soul and the World Soul and asks Layman's view on the matter:

PHILOSOPHER: I wish still to hear what you think about a few more things. Some of the Peripatetics maintain that there is one intellect in all men. Others, who are Platonists, claim that there is not one intellectual soul. They say that our souls have an identical substance with the world soul, which they claim is the comprehension of our souls. Furthermore, they maintain that our souls are numerically different because they have a different mode of operation. Still, they say, the souls are reabsorbed into the world soul after death. Tell me what you think about this problem.⁶²

Although one measure, common to each and every individual intellect is the basis of an intellect's activity, nevertheless the process of measuring itself is a unique and individual action. Each mind brings this common measure into action in its own, unique way, just as each mind is the term of a unique relation to this particular body. Here Cusanus clearly rejects Platonic primacy of the general and universal over the unique and individual:

⁶¹ Cf. F. van Steenberghen, *La philosophie au XIII^e siècle*, Louvain-Paris 1966, p. 279f.

⁶² Nicholas of Cusa, *Layman on the Mind* XII, 142, p. 96-97.

Because the mind has an operation by which it is called the soul, it demands an appropriate relation to a body adequately proportioned to it. This relation is found in one body, but not in another in the same way. Consequently, just as the identity of proportion cannot be multiplied, neither can the identity of mind. It is not able to animate the body without an adequate proportion.⁶³

12. Such an attitude of Philosopher of the dialogue, who is an Aristotelian, and yet open to debate and who is also interested in the views of Platonists and Pythagoreans, seems to be an expression of the peaceful, "irenist" attitude of the author himself, who at that time thought of himself as a follower of both the great philosophical orientations, coming from the two greatest philosophers of Antiquity. His continuation of the ideas of both masters, however, was quite specific, as Cusanus in a way followed also the programme of the new culture, delineated by Petrarch. Naturally, his humanism does not consist in an attempt to champion Plato as against Aristotle, but in a deliberate selection from both doctrines the elements that suited best his own Christian synthesis. Undoubtedly, in Cusanus', as in Petrarch's case, the paradigmatic inspirers of this synthesis were Socrates on the one hand, St Augustine on the other⁶⁴. Like both these masters, Cusanus is not interested in philosophy as an academic discipline, for him philosophy is the art of living and the way to self-knowledge. It is precisely this path that is to conduct finite minds to the Supreme Mind, who is no other than Christian God. Such is, I believe, the significance of the dialogue being set in Rome, during a Jubilee year, when people flood in, who, motivated by their faith, go in search for a fulfilment of their hearts' desires. To that very place comes also Philosopher and having engaged in a dialogue with Layman comes to the conclusion that Layman is a true philosopher, that is lover of wisdom, and the philosophy he reveals is the true, because efficient, wisdom. Thanks to Layman's discourse, Philosopher was able, be it for a while, attain to the happiness, whose essence is

⁶³ There, p. 97.

⁶⁴ Cf. F. E. Cranz, *Saint Augustine and Nicholas of Cusa in the Tradition of Western Christian Thought*, in: *Nicholas of Cusa and the Renaissance*, p. 73-74: „Nicholas can therefore overcome the dualism of Augustine and attempt to complete the construction of a single, unified language which will be both Christian and philosophic. In its main characteristics his language is very similar to the language which Augustine had worked out as a philosophy of his Christian experience.”

enjoyment (fruition) of the Eternal Divine Mind. For, I believe, it is not by accident that the term "frui", so essential for St Augustine makes its appearance in this beautiful passage:

PHILOSOPHER: I do not believe that I have lived a day more blessed than this one. I do not know what will follow, but I give thanks to both of you: to you Orator, and to you Layman, who are a man of profound contemplation. I pray that, stimulated to a wondrous desire by this long discussion, our minds may be drawn in bliss to the enjoyment of the eternal mind. Amen.⁶⁵

13. Just to sum up: Cusanus' position with regard to Platonic – Aristotelian controversy can be summarised as follows:

– To Nicholas of Cusa, philosophy is directed to an attainment of happiness, which is the result of a mind's union with God; as such, philosophy is the art of living rather than an academic discipline; in this Cusanus follows in the footsteps of Plato's Socrates, St. Augustine, Boethius and Petrarch.

– In order to show, how a mind can unite with God, one ought to determine what the mind is in its nature and what is the way of its functioning. It was this path that Socrates pointed out to his interlocutors. This path is followed through shared, dialogical search for truth by means of confronting opposite positions.

– The cognitive process itself follows, in its principal features, the way delineated by Aristotle, that is starting from the material provided by senses. However, the evaluation of that material requires an active participation of the mind, inscribed in which is the appropriate measure, concept of concepts, that is the concept of God.

– Cusanus rejects some interpretations of Aristotle's anthropology, such as monopsychism. He also rejects Plato's spiritualism and the primacy of universal, his fundamental concern being to remain faithful to Christian doctrine.

Translated by Roman Majeran.

⁶⁵ Nicholas of Cusa, *Layman on the Mind* XV, 160, p. 106.

5

Human Identity and its Relation to Finite and Infinite Being

Regine Kather

1. Every human being is singular in its essence

The stoic philosopher Panaitios was the first to argue that every human being is singular. On the one hand the innermost centre of every human is the universal logos. In this respect all humans are equal. They are endowed with reason, and they have the same ethical orientation and dignity.¹ On the other hand they differ in respect to their capabilities, their biography,

¹ Cf. Panaitios von Rhodos (19642) 237-239: "Man muß sich ... klarmachen, daß wir von Natur gleichsam ... zwei Personen in uns vereinen. Die eine ist die allgemeine Menschennatur; sie ist darin gegeben, daß wir alle am Logos und damit an dem Vorrang vor den Tieren teilhaben; das ist der Quell, aus dem sich alles Sittliche ... herleitet ... Die andre ist von Natur dem Einzelnen durch seine persönliche Eigenart zugewiesen. Wie es nämlich bei den Körpern große Verschiedenheiten gibt, die einen durch Schnelligkeit im Laufen, die andren durch Kraft beim Ringen etwas leisten, und wie in der äußeren Erscheinung die einen Würde, die andren Anmut zeigen, so gibt es geistig Unterschiede in noch höherem Maße. Sokrates wirkte durch sein geistvolles, ungezwungenes Gespräch und seine sich selbst verkleinernde Ironie, Pythagoras und Perikles durch den tiefen Ernst ihres Wesens ... So gibt es unzählige individuelle Verschiedenheiten, die naturgemäß und berechtigt sind, wenn sie auch ihre Grenze an der allgemeinen Menschennatur finden. Es ist daher an sich durchaus richtig, wenn wir unsrer individuellen Natur, soweit sie nicht fehlerhaft ist, getreu bleiben. ... Wir müssen so vorgehen, daß wir nichts unternehmen, was im Gegensatz zur allgemeinen Menschenatur steht, wenn aber diese gewahrt bleibt, unsrer persönlichen folgen. ... Das möge sich jeder vor Augen halten und sich prüfen, was er von Eigenem in sich trägt, danach soll er sich richten und nicht ausprobieren wollen, wie ihm Fremdes ansteht. Denn jedem geziemt am meisten, was aus seinem persönlichen Wesen fließt. Zu den zwei 'Masken', die der Mensch durch seine Geburt trägt, kommt noch eine dritte hinzu, die uns der Zufall oder äußere Zeitumstände aufsetzen, ja noch eine vierte, die wir uns selbst nach eigener Entscheidung anpassen. Königliche Würde nämlich, Herrschergewalt, Adel, Ehrenämter, Reichtum, Vermögen, und ihr Gegenteil hängen von Zufall und Geschick ab und werden durch die Zeitumstände bestimmt; welche Rolle wir aber persönlich im Leben spielen wollen, darüber entscheidet unser eigener Wille. Daher wenden sie die einen der Philosophie zu, die andren der Rechtswissenschaft, die dritten der Beredsamkeit. ... Familientradition wirkt dabei stark mit, doch kommt es auch vor, daß jemand, statt die Vorfahren nachzuahmen, sich selbst seine Lebensbahn sucht."

and their interests. Humans should become conscious of the universal logos they share with every human being; and they should cultivate their individuality insofar as it is in accordance with the universal logos as the common basis of human life. The variety of humans is the foundation for the prospering of the social community. It relies like a living organism on a multitude of capabilities which complete each other.

Some centuries later Plotinus discussed the question, if the individuality of humans is founded in matter and contingent empirical conditions or if it is founded in eternal ideas.² Without any doubt, every human person is a unity of body and mind; it is endowed with reason and has the capability to self-determination, as Aristotle and some centuries later Boethius argue. But matter cannot produce the forms and the inherent dynamic of finite entities with which they strive for the realization of their essence. They must, as Plotinus argues, be founded in the divine spirit as unconditioned form of being. In an eternal process the divine spirit thinks itself and the ideas of everything that may exist. The origin of the universe, the One, is absolutely identical with itself, without any duality of knowing and known. Therefore the identity of finite entities, their unity, must also be based on the inseparable unity of absolute being; it cannot emerge out of mere causal interactions and blind material stuff. Also humans can realize their essence only by participating in the forming power of absolute being. Only by participation in absolute being they achieve the freedom from external influences and therefore the freedom to self-determination. Consequently the individuality of humans must be founded in eternal ideas.

But ideas cannot be conceived as substances which exist as isolated things side by side. The ideas, as Plato argued already in the 'Sophistes', are intertwined with each other. Therefore identity can be conceived only by its relation to otherness.³ The multitude of beings and the complexity of the universe are constituted by the dynamic interaction of being and nothingness.⁴

² Plotin: Enn. V 7. – Cf.: Heimsoeth (19817) 172-203.

³ Cf. Plotin: Enn. III,7.

⁴ Cf. Platon: Sophistes 256 d - 257 b.

2. The concept of individuality in the philosophy of Nicolas of Cusa

Nevertheless Nicolas of Cusa was the first philosopher whose cosmology and anthropology are explicitly based on the idea of individuality. His starting point is not yet empirical observation as in modern science, but the relation of finite and infinite being. Already since Plotinus the explanation of the existence and the structure of the universe had to begin with its origin.⁵ Without God the universe would not only be without any meaning; it would not be at all. But absolute being is pure spirit; it is immaterial and transcends time and space. Therefore it cannot be determined by any form of causal interaction. Though it is the ground of finite being, it is not causally influenced by anything else. All concepts of the human mind are based on the separation of knowing subject and known object. Therefore they cannot grasp the infinite which transcends the separation of subject and object and which has no limits at all. Rational concepts, Nicholas of Cusa says, cannot define absolute being. The truth of being is not identical with the truth of rational and scientific statements. Therefore it is impossible to recognize exactly what the truth of being is and how the world has been created. Nevertheless we can know *that* absolute being exists.⁶

Everything that may exist in time and space is already present in a contracted form in the divine spirit. The universe comes into being by means of a process of unfolding. Consequently every finite being still reflects its timeless origin. In its innermost centre it is open to the universal ground of being. Therefore it is also related with every finite being in space and time. But this relationship has two dimensions: On the one hand it is based on the immanence of the infinite in every finite being; due to their common origin every finite being participates by its inner structure in the very essence of being. Therefore all finite entities have something in common with each other. Yet the degree of participation differs in dependence on their essence.

On the other hand finite beings are related to each other by external relations in space and time and under material conditions. Therefore every finite being is determined by inner *and* external relations. Due to the immanence of the divine spirit which can be defined as pure, unconditioned act, every finite entity is endowed at least to a certain degree

⁵ Nikolaus von Kues (1982: Bd.I) De docta ignorantia II, Vorwort, 313.

⁶ Nikolaus von Kues (1982: Bd.I) De docta ignorantia II, Vorwort 313; II,2, 323; - also: idem (1982: Bd.III) De visione Dei V, 109.

with the capability of self-causation. Its properties and its behaviour cannot completely be explained by the accidental interaction of causal effects and the laws of nature. Everything in nature has, as Aristotle has already argued, the principle of motion and development in itself. But finite entities are by no means *causa sui*. They also depend on external influences, on the exchange of matter and information with their surrounding. They need other entities to come into being, and they are finally destroyed by them. Becoming and decay, birth and death are fundamental characteristics of finiteness. Harm and distress belong inevitably to the world. Nevertheless efficient causation is only the necessary, not the sufficient reason for the unfolding of finite entities.

Therefore human identity cannot be based on the identification with personal preferences, which are caused by habits, experiences, and expectations, as quite a lot of modern philosophers especially from the analytic tradition suppose. As far as human behaviour can be explained by empirical conditions, it is not self-determined. Humans may feel free in their choice and aims; nevertheless their actions are not caused by themselves, but mere reactions.

Plotinus had already argued that humans, who react on events, do not know themselves. They are alienated from themselves. Only if they turn into their innermost centre, they can free themselves from the suggestive power of stimuli and regain the freedom from self-determination.

Ist es ja auch beim Menschen so: schön sind wir, wenn wir uns selbst gehören, häßlich, wenn wir uns ein fremdes Sein begeben; und wenn wir uns selbst erkennen, sind wir schön, wenn wir uns selbst verkennen, häßlich.⁷

To Plotinos goodness is also truth and beauty. Being implies having a well-determined form; as in an organism the different parts belong together. The well-structured interplay of different aspects appear as beauty. Yet the force which generates a unified whole is based on the participation in unconditioned being. To recognize absolute being by unification is the ground of the recognition of the essence of finite being, and the means of truth. Therefore humans who are alienated from themselves are muddle-headed and disrupted; they are ugly. They are beautiful, if they are identical with themselves, if they express their innermost being in their

⁷ Plotin: *Enn.* V 8,13,88.

actions. The aesthetic categories must not be applied to the physical appearance, but to the inner attitude. Also St. Augustine argues, that a human being is not free, if he is trapped in his own wishes and beliefs; he is enclosed in his finite perspective. He is a 'homo curvatus in seipso'. Only if humans transcend the narrow horizon of their beliefs, they can judge the inherent value of finite things and act freely.

Cusanus argues still more explicitly than Plotinus and St. Augustine that humans can decide how to behave because they are free. The decision for or against one's own being depends on every individual. „Und weil Du das in meine freie Entscheidung gelegt hast, zwingst Du mich nicht, sondern erwartest, daß ich mein eigenes Sein erwähle.“⁸ In choosing their own being consciously, humans recognize and accept its inherent value. From being an ought can be derived.

But the freedom and the inherent value of humans are not founded on human reason, as in the philosophy of Kant; and it is not founded on the identification with one's interests, as in the analytical tradition of the 20th century. An uninterrupted chain of empirical conditions can never generate an unconditioned, spontaneous act. Humans who are living under concrete social and historical conditions can determine their behaviour freely only, if they participate ontologically in an unconditioned form of being. Cusanus writes:

Wenn jedoch wir, Deine Kinder, uns von Dir unserem Vater lossagen, hören wir auf, Deine Kinder zu sein. In unserer eigenen Gewalt sind wir nicht frei, sondern wandern, wenn wir uns von Dir trennen, in ein fernes Land und geraten in schwere Knechtschaft.⁹

Only due to the participation in the ground of being can humans free themselves from empirical causation and determine their acts by their own will.

But though self-causation and freedom are based on the relation to the ground of being as *causa sui*, Cusanus does not argue that humans should deny the world and return immediately to God. The longing for self-determination is the true reason for their striving for absolute being. Only the individual which consciously chooses its own being is really grounded in God as the source of its identity. „Gehöre ich darum nicht mir selbst, so

⁸ Nikolaus von Kues (1982: Bd.III) *De visione Dei* VII, 121-123.

⁹ Nikolas von Kues (1982: Bd.III) *De visione Dei* VIII, 125.

gehörst auch Du nicht mir. Du machst die Freiheit notwendig, da Du nicht mein sein kannst, wenn ich nicht mein bin."¹⁰ The relation to absolute being does not determine human actions; on the contrary: It gives the power to act from one's own innermost centre and to act freely in the midst of the world, – a conclusion which Meister Eckhart already had drawn.

In every finite being two different forms of causation are intertwined. Consequently the universe as a whole cannot be compared with a machine or a clockwork which is moved mechanically and which can be divided into parts. For Cusanus it is impossible to explain the processes in nature independently of their spiritual ground, as modern deism and naturalism try to do. God cannot be compared with a technician who has constructed the invariable laws of nature. Instead, the universe must be compared with a huge organism in which wholeness and parts are constitutive for each other. The divine spirit is omnipresent as the hidden centre in every entity everywhere in the universe. Cusanus¹¹ quotes a statement which has its origin in the neoplatonic philosophy: "Darum verhält sich der Weltbau so, als hätte er überall seinen Mittelpunkt und nirgends seinen Umkreis, da sein Umkreis und sein Mittelpunkt Gott ist, der überall und nirgends ist."¹² If God is pure spirit, he cannot be located in space, and his presence cannot be restricted to a certain point of time; beyond this, he does not act causally on material bodies in the universe. The multiplicity of finite entities is founded on the divine unity which has created the world. Therefore the relations between them are not stiff and motionless. The universe is the dynamic and creative realization of unity by multiplicity.

Long before the influence of biodiversity on the stability of an ecosystem and the biosphere was recognized in the 20th century, every form of life and its interrelatedness was regarded as constitutive for the complex order of the universe. The destruction of a single form of life would interrupt the great chain of being¹³ and induce an imbalance in the cosmic order.¹⁴ But in contrast to the scientific explanation of biodiversity finite

¹⁰ Nikolaus von Kues (1982: Bd.III) De visione Dei VII, 121.

¹¹ Leibniz (1985-1992: Bd. I): Prinzipien der Natur und Gnade § 13, 433: "Man hat sehr richtig gesagt, daß er (Gott, R.K.) gleichsam überall Mittelpunkt sei; sein Umkreis ist aber nirgendwo, weil alles ihm ohne jede Entfernung von diesem Mittelpunkt unmittelbar gegenwärtig ist."

¹² Nikolaus von Kues (1982; Bd I) De docta ignorantia II. XII, 397. – Cf. Mahnke (1937).

¹³ Cf. Lovejoy (1993) 79.

¹⁴ Cf. Kather (2007.2).

beings were not yet reduced to their function; though they had a function for wholeness, they also had an inherent value due to the immanence of the divine spirit. They should be.¹⁵

In the meantime even modern ecology has overcome the mechanistic interpretation of nature, which has dominated since the 17th century. It has become evident that the fragile equilibrium of ecosystems and of the ecosphere as a whole depends on the dynamic interaction of different components. But, in contrast to what Cusanus thought, this order has changed and will change again by evolutionary processes. The ecosphere is an open system, which depends on the exchange of energy with its surrounding. Then at least for a delimited span of time a stable state of the ecosphere can develop. Yet philosophers like Hans Jonas or Vittorio Hösle transcend the methodological frame of science and argue that animals and plants, and even the biosphere as a whole have an inherent value. Consequently values are not only based on human consensus; they again have an ontological foundation and have to be respected by humans.¹⁶

Those philosophers and scientists, who stress a naturalistic interpretation of the world, argue that it is possible to explain the universe, humans and their actions included, completely by the method of physics. God is conceived as being transcendent and without any influence on the universe. The universe seems to be a closed system in which the conservative laws must not be violated.

Yet for Cusanus, in contrast to deistic positions, the universe is not a closed, but an open system, though this statement cannot be understood in the scientific sense of the word. The power of God creates the universe, preserves it in its being and its structure, and gives every finite being an impulse to return to its origin. The universe is finite and cannot preserve itself. It must be embedded in the ground of being. Therefore it cannot be interpreted as a closed system. If we keep in mind that to Cusanus causality is not restricted to efficient causation, the ground of being does not interact with finite entities by means of physical forces. Identity is not based on the contingent bundling of causal interactions. The ground of being gives every finite entity its being and the force to strive for its development. Therefore every being that is striving for its own identity, must also strive for

¹⁵ In the first report of Genesis and in Plato's 'Timaios' the world is explicitly characterized as 'good'.

¹⁶ Cf. esp. on the background of the philosophy of Whitehead: Grange (1997); Nash (1989); Henning (2005).

absolute being. „Denn die Bewegung aller ist auf Gott gerichtet.“¹⁷ In contrast to the concept of being that has been developed on the background of modern science, Cusanus' concept of being implies an inherent aim and an inherent value. This aim cannot be derived from causal interactions, which do not have any aim in themselves.

If absolute being is at least to a certain degree present in every finite entity, another conclusion can be drawn. If, as Cusanus argues, the universe has no absolute centre, all stars and planets are equivalent. And then also other planets may be the homeland of living and intelligent beings. They are as close to God as humans, because God is omnipresent. Every place in the universe and every being have the same distance to him.¹⁸ Though in biological respect they do not belong to the human species, they are probably also endowed with reason and even spirit and therefore able to recognize God,¹⁹ as Cusanus, Bruno²⁰ and Leibniz²¹ argue. Therefore the criticism of the Australian-American philosopher Peter Singer, saying that the Christian tradition defines only humans as persons who have an inherent value, proves to be wrong. If other finite beings are endowed with reason and have an inherent aim, humans have ethical duties and are obliged to respect them.²²

At least as important as the conclusion concerning other intelligent species is the idea that humans can understand themselves as part of nature though they are endowed with reason and spirit. Nature itself is not completely bare of any form of spirit. Therefore in nature humans find at least traces of the form of consciousness which they are acquainted with from themselves. Consequently the embedding of humans in nature has a cosmological and an anthropological dimension. Although reason and self-

17 Nikolaus von Kues (1982: Bd. I) *De docta ignorantia* II.XII, 409.

18 Cf. Nikolaus von Kues (1982: Bd.I) *De docta ignorantia* II.XI, 393.

19 Nikolaus von Kues (1982: Bd I) *De docta ignorantia* II.XII, 405-407: "Von den Bewohnern einer andern Region ... vermuten [wir] nur, daß in der Region der Sonne eher sonnenhafte, helle und erleuchtete, geistige Bewohner sind, geistigere auch als in der Mondregion ... und als auf der Erde, wo sie stoffhafter und dichter sind. Demnach wären jene geistigen, sonnenhaften Naturen mehr in der Wirklichkeit und weniger in der Möglichkeit, die erhafteren mehr in der Möglichkeit und weniger in der Wirklichkeit ... Dabei nehmen wir an, daß keine Region der Bewohner entbehrt."

20 Bruno (1983) 36-43; 67; 110f.

21 Leibniz (1985-1992: Bd.II/1, Teil I) 237-239.

22 Kather (2007.1), esp. 29-58; 95-105.

consciousness are absolutely necessary for the definition of humans, they are not yet sufficient. For Cusanus the human individual is a unity of spirit, soul and body.

Weil sich die Einheit der Vernunft-Einsicht in der Seele entfaltet, widerstrahlt sie in ihr als in ihrem eigenen Abbild. Gott ist das Licht der Vernunft-Einsicht, weil er ihre Einheit ist, und dementsprechend ist diese das Licht der Seele, weil sie deren Einheit ist. Beachte das besonders genau, weil in eben dieser Weise die körperliche Form als Zahl der Einheit der Seele besteht. Wir schauen die Kraft oder Einheit der Seele nicht in ihr selbst, sondern in sinnlicher Weise in ihrer körperlichen Ausfaltung. Genauso erfassen wir auch die Vernunft-Einsicht nicht in ihr selbst, sondern in der Seele, und die erste und absoluteste Einheit nicht so, wie sie ist, in ihr selbst, sondern in der Vernunft-Einsicht wie in einer Zahl und in einem Zeichen. Gott ist also die Gestalt der Vernunft-Einsicht, diese die der Seele, die Seele die des Körpers.²³

In the bodily appearance the life of the soul and even the life of the spirit are expressed. The life of the spirit is the origin of the life of the soul, as well as of the life of the body. Both are not yet explained by meaningless physiological functions. The body expresses the intentions and values of soul and spirit. Due to the body the intentions of the spirit become visible for fellow creatures. By the lived body the inner life of spirit and soul is communicated to other individuals who can respond adequately. Therefore not only the spirit, but even the body is individualized. It is the body of this human individual.

Because the human spirit is incarnated, humans are by their body, their soul and their spirit a unique part of the universe as a whole. Though qualified sense perception is not sufficient for rational knowledge, it is absolutely necessary.

Der Sinn der Seele empfindet das Sinnliche und es gibt nichts Sinnliches, ohne daß die Einheit des Sinnes existiert. Diese Empfindung ist allerdings verwirrt und grob, von jedem Unterschiedensein weit entfernt; der Sinn empfindet und unterscheidet ja nicht. Jede Unterscheidung geht vom Verstandessinn aus.²⁴

23 Nikolaus von Kues (1982: Bd.II) *De coniecturis* XI, 29-31.

24 Nikolaus von Kues (1982: Bd.II) *De coniecturis* X, 35.

The confidence in the human individual leads Cusanus to the development of a completely new method of research. In his treatise 'The Layman on Experiments with Weight' he develops the 'program of an experimental science'²⁵, which with Galileo Galilei became the method of modern science and, up to Quine, even decisive for a philosophical concept of truth based on the empirical sciences. For humanitarian reasons Cusanus postulated, that all qualities of objects which can be measured should be measured by systematically constructed experiments.²⁶ As long as one depends on the subjective estimation of the qualities of things, the heat of a body, its weight or the intensity of sunrays, the empirical observations cannot be objective. The law which determines the development of a disease or a chemical process can be predicted only, if every kind of qualified perception is excluded. The same conditions should cause the same effects. The individual event is submitted under a common law; it is a mere case, which exemplifies the law. Only the so-called 'Randbedingungen', external conditions, specify an event. In an experiment they may even be varied artificially.²⁷ Consequently the concept of causality is now restricted to efficient causality. Without any inherent telos, the concept of being changes fundamentally. From mere facts no ought can be derived.

Only two centuries later Descartes tried to explain the physical world, the human body included, by means of the method of modern physics. He separated explicitly those qualities, which depend on the observing subject from those, which seemed to belong to the object.²⁸ Matter now was explained without immaterial forms. Consequently the relation of body and mind changed dramatically: The functions of the human body can no longer be seen as an expression of the life of soul and spirit, of intentions and values; they are now explained mechanically. The human mind with its intentions is no longer embedded in the living body and by means of the body bound up with nature by qualified perceptions. Though the body is an indispensable instrument for the human mind, human identity is now based only on self-consciousness. Due to the transformation in the relation of body and mind, also the relation to nature and to fellow humans

²⁵ Nikolaus von Kues (1982: Bd.III) *Der Laie und die Experimente mit der Waage*, 631. – Cf. Gierer 2002.

²⁶ Nikolaus von Kues (1982: Bd.III) *Der Laie und die Experimente mit der Waage*, 627; 631. – Cf. Kather (2006).

²⁷ Cf. Cassirer (1989). – Cf. the relation of essence of being and law (1991⁵) 117-127.

²⁸ Cf. Whitehead (1986) 30f.

changed fundamentally. The category of life which since Plato and Aristotle had mediated between spirit and body gets lost. Now the universe consists only of two substances: of mind and matter, of persons and objects, as till this day Paul Ricoeur²⁹ and most of the philosophers of the analytical tradition argue. The interaction of body and mind becomes inexplicable, and living beings as plants and animals are categorized as mere objects. The universe as a whole now seems to be an accumulation of lifeless objects moved by mechanical laws. Therefore the knowing subject no longer participates in the known object. Relations are reduced to external, causal interactions between material objects. Even the relation to fellow humans is irrelevant for human identity. If the body does not express any intentions or feelings, it appears like a mere physical object. For the first time Descartes mentioned a problem which since then has been discussed: How can the individual subject know that other humans exist? How can we distinguish so called Zombies, bodies with human shape, but without any inner life, from human persons? If consciousness is locked in the body, we can guess only by means of analogy that other humans really exist. Human identity which is no longer founded on the relation to nature and to fellow humans is now based on the process in which the knowing subject knows that it is thinking. Without any essential relations to otherness, Descartes cannot develop the characteristics of individuality. Self-consciousness and the capability to recognize the laws of nature are common characteristics of every human.

To Cusanus a further condition of the multiplicity and the interdependence of finite beings is that they have limits: First they are bound to a certain place in space and to a certain point of time. No finite being can develop all its potential at once; different aspects can be developed only one after another. If finite beings are endowed with self-consciousness, their view is restricted to a certain historical and spatial perspective, as Cusanus shows in 'De Visione Dei' by means of two monks, regarding an 'Icona Dei'³⁰. None of the monks is able to see the whole universe at once. The different spatial perspectives can be stridden only one after the other; and with every new perspective the spectator loses the point of view he had before. Because all humans vary in respect to their position in time and space, they will never see the world in exactly the same way.

²⁹ Ricoeur (2005²) 39-139.

³⁰ Nikolaus von Kues (1982: Bd.III) *De visione Dei*, Vorwort, 97. – Cf. the history of this concept: Gerhardt – Herold (1992).

Even if two observers come to the same position in space, their point of view will differ due to the perspectives they have observed before. The succession, in which the spatial perspectives are stridden, differs from one individual to the next. Therefore the previous experience which was kept in mind, changes the present experience qualitatively, as especially Henry Bergson argued a few centuries later in his analysis of time. Though the monks can communicate with each other about the different points of view, they will never be able to take their own position and the position of another monk at the same time. Therefore nobody will be able to recognize reality as a whole. Bound to special conditions in time and space cognition remains finite. And even the singular perspective itself unfolds in time: it is a process. Though the biographical and historical dimension of human life was not yet discussed in philosophy, it is already implied in the idea of perspectivity.

Cusa's idea of perspectivity does not only stress the limits of human cognition, it also points to the growing importance of individuality, creativity and autonomy which took place since the Renaissance.³¹ Yet to enfold one's own perspective does not mean to be locked in it. Every human being is in touch with another human being, who is at another place and another point of time and who sees the world from another perspective. All humans live in the same universe and are able to ask for their origin and their final aim. Therefore the different perspectives converge in absolute being; they complete one another. Humans can transcend themselves to fellow humans, to nature, and to the common ground of the universe. In this respect all individuals are equal. Even in the human world the multiplicity of perspectives is not a jumble of different 'language games' as in postmodern and analytic philosophy. Because the divine intellect is the foundation of human reason and of the universe, of knower and known, the process of cognition is an approximation to the essence of being under different perspectives and by different methods.

Cognition in time is a process which never comes to an end. Only in eternity everything is in a timeless manner omnipresent. As the creative ground of the world God himself is subject and object at the same time. His being is determined by the dynamics of self-reflection. This dynamic is the life of God. Because God transcends the contradiction of motion and rest, of otherness and identity, here and there, earlier and later, he is not bound to a limited spatial and temporal perspective. He is everywhere at the same

³¹ Cf. Cassirer (1963) 7-48.

time; he is omnipresent. Nevertheless Cusanus for the divine knowledge chooses metaphors which have their origin in the range of seeing, of looking, and of vision: The eye of God is a 'living mirror'³²; he is the 'omnivoyant'³³. Because God is the only reason for his existence, his being is completely independent of external causation. Therefore he has no beginning and no end in time. To see is therefore an expression of the eternal process, in which God knows himself and everything that may exist. The being of God is unflawed creativity.

Because the human spirit is founded in the divine form of consciousness, even the finite perspective cannot be explained as mere reaction to external conditions. Seeing of the world is an expression of the human form of consciousness by which humans orient themselves intentionally and freely in the world. It is a creative act, in which the individual determines its own life.

Seeing does not imply only the activity of seeing, but also something that is seen. In contrast to God subject and object are no longer identical. Seeing relates humans with other finite entities. But due to its singular perspective every human is related to other beings in a unique way. It is impossible that two humans have completely identical relations to everything else in the universe. "In allem herrscht vielmehr dem Ort, der Zeit, dem Zusammenhang und anderem entsprechend, notwendig Verschiedenheit."³⁴ Otherwise, so runs the argument of Leibniz a little bit later, finite entities could not be distinguished from each other; they would be identical.

Multitude implies finiteness and therefore a lack of being in respect to the divine ground; nevertheless the relation to other beings is not, as Aristotle had supposed, an accidental characteristic of a substance. It is essential to every finite being – otherwise it would not exist at all.³⁵ Every finite being is part of the universe by means of a variety of relations to other beings with other characteristics. Yet the function of an entity of the universe and its essence are not separated from each other. Its essence determines its function in the universe, and the function is an expression of the essence. Every part is unique in its being and its function; therefore it cannot be replaced quantitatively by another being.

³² Nikolaus von Kues (1982: Bd.III) De visione Dei VIII, 127; - also: VIII, 125.

³³ Nikolaus von Kues (1982: Bd.III) De visione Dei V, 111.

³⁴ Nikolaus von Kues (1982: Bd.I) De docta ignorantia II.1, 317.

³⁵ McTighe (1990).

Nevertheless the multitude of finite entities has two different meanings: On the one hand it implies the relation to other finite entities, as we have already seen. On the other hand it implies different grades of perfection in respect to members of the same species. Every species has a measure of perfection in itself; nevertheless beings of the same species, humans for example, can attain different degrees of perfection.³⁶ Cusanus has rejected the belief that the universe is a finite, closed and hierarchically structured whole, in which the hierarchy of beings determines the hierarchy of values. Nevertheless he argues that every being has an inherent goal, which it can develop more or less perfectly. One criterion of perfection is the grade, in which the capabilities are developed which are characteristic for this individual; the other criterion is the grade of approximation to God.

The reason for the individuality of finite beings is not matter, as Aristotle has thought, but the inner structure as well as the external relations. Because of a more or less mediated relationship with all other beings in the universe, every being is a unique mirror of the whole universe, a microcosm. As Cusanus puts it:

Wirklich jedoch sind allein die Individuen, in denen sich (jeweils) das Universum zusammenzieht. ... Nur das Einzelne nämlich ist aktuell wirklich; in ihm ist das Allgemeine in zusammengezogener Weise es selbst.³⁷

Consequently every human is unique not only accidentally, but in its very essence.

³⁶ Nikolaus von Kues (1982: Bd.I) *De docta ignorantia* III.1, 429-431: "Allerdings werden in jeder Eigengestalt, wie z.B. der menschlichen, zu gegebener Zeit Vertreter gefunden, die in gewisser Hinsicht vollkommener und vornehmer sind, als andere... und jene, die in geistiger Beziehung alle übrigen weit übertrafen, verdienen auch, vor diesen geehrt zu werden. Weil aber die Verschiedenheit der Meinungen von Religion, Schule und Gegend unterschiedliche Vergleichsurteile bewirkt, so daß das Lobenswerte der einen das Tadelswerte der andern ist, und weil sie, über den Erdkreis zerstreut, uns unbekannt sind, wissen wir dennoch nicht, welcher Mensch auf der alle andern übertrifft, sintemal wir nicht einen einzigen von allen vollkommen zu erkennen vermögen. Dies ist von Gott so eingerichtet, auf daß jeder – wenn er auch die anderen bewundern soll – in sich selbst und im eigenen Vaterland Genüge findet und ihm sowohl in Sitten des Reiches als auch in der Sprache und allem übrigen nichts süßer scheine als die heimatliche Erde. So soll ohne Neid Einheit herrschen und Friede, soweit dies möglich ist." – Also: idem (1982: Bd.III) *De docta ignorantia* III.1, 423ff; III.8, 475.

³⁷ Nikolaus von Kues (1982: Bd.I) *De docta ignorantia* II.6, 353.

Kein Mensch ist in irgendeiner Beziehung dem anderen gleich – weder in Sinn, noch Vorstellung, noch Handlung, noch Schrift, noch Bild oder Kunst; und wenn er sich tausend Jahre bemühen würde, einen anderen in irgend etwas nachzuahmen, würde er dennoch keine Genauigkeit erreichen, auch wenn kein sinnlich wahrnehmbarer Unterschied mehr bestünde.³⁸

On the one hand the diversity of humans, as has been stressed in antiquity, is a sign of a certain lack of being: None of them has the ground of its existence in itself. On the other hand diversity is the necessary condition for humans actually to exist. Their variety is already enfolded in God as the plenty of all possibilities. Therefore creation from its very beginning implies the idea of the variety and multitude of humans. Neither a common concept alone nor a singular one can define humans adequately. Without any doubt there are common characteristics which all humans share with each other; yet one of them is that all humans are singular. Consequently nobody should try to copy the characteristics and capabilities of other humans; every one bears the measure of perfection in himself and has to strive for perfection in his own way. „Denn der Mensch strebt nicht nach einer anderen Natur, sondern nur danach, in der seinen vollkommen zu sein.“³⁹ Everybody has aims and value in himself – not only, as Kant thought, by the capacity to moral judgement, but also by his special capabilities. Heinrich Schmiedinger comments accurately:

Das erste, was die Vertrautheit des Selbstbewußtseins mit sich selbst ermöglicht und zugleich zu ihrer weiteren Entfaltung in Richtung 'Personalität' erfordert, ist die Individualität des Menschen. Selbstbestimmung erfolgt ... allein in der unverwechselbaren Einmaligkeit des einzelnen menschlichen Subjekts. Individualität wiederum repräsentiert im Sinne Kierkegaards das absolut Nicht-Ableitbare. In keiner Weise aus einer übergeordneten, allgemeineren Ordnung der Gesetzmäßigkeit deduzierbar, bildet sie die radikale Grenze jeglicher Verallgemeinerung, Systematisierung, Relativierung.⁴⁰

³⁸ Nikolaus von Kues (1982: Bd. I) *De docta ignorantia* II.1, 317.

³⁹ Nikolaus von Kues (1982: Bd I) *De docta ignorantia* II.12, 405.

⁴⁰ Schmiedinger (1994) 134.

But the more the empirical sciences became the normative method of explanation, the more individuality seemed to be the result of social conditions, psychological features, and genetic programs. Even the felt qualities of things, emotions, values, and aims were explained causally by physiological processes. Though the perspective of the first person cannot be denied completely, it appears as a mere epiphenomenon of the brain and without any relevance for the unfolding of personal life and the relation to nature and fellow humans. But not only science, even postmodern philosophy has dismissed the self-determined individual which orients itself independently in the world. It has been replaced by the combination of structures of a system, which have no organizing centre of subjectivity at all and which can vary indefinitely by a process of feed-back in an undefined and open process. Schmiedinger writes:

Die (postmoderne, R.K.) Absage an die Determinationsfähigkeit von Systemen stützt sich nicht etwas auf den einzelnen Menschen, sondern auf die Binnenorganisation der prinzipiell unbegrenzten Systeme selbst. ... Was im Neostrukturalismus auf den ersten Blick nach einer Parteinahme für das einzelne Individuum aussieht, ist in Wirklichkeit Ausdruck eines grundsätzlich steuer- und zentrumslosen Spiels von Strukturkombinationen, die sich im Einzelfall wohl im konkreten Menschen zu einer bestimmten Konstellation zusammenfinden, keinesfalls aber von diesem konstituiert werden, sondern umgekehrt diesen erst zu dem machen, was er ist und als was er sich versteht.⁴¹

⁴¹ Schmiedinger (1994) 135; – idem: (1994) 135f: "Meines Erachtens hat er bei der Tatsache zu beginnen, dass die Sinnsysteme, die das menschliche Selbstverständnis prägen und bestimmen, für sich genommen überhaupt nicht sind. Ohne ihre Konkretion innerhalb der speziellen Anwendung durch ein menschliches Bewußtsein besitzen sie keine Wirklichkeit. Diese kommt ihnen erst in dem Augenblick zu, in dem sie in einem Selbstvollzug des Menschen in Anspruch genommen, verwendet und zugrundegelegt werden. In welcher Weise jedoch vollzieht sich der Mensch im Ausnützen seiner Fähigkeit zur ich-haften Selbstidentität, wenn nicht als einzelnes und *individuelles Subjekt*? Außerdem: stellt ein Sinnsystem nicht eine prinzipiell *offene* Konstruktion bzw. Ordnung von Strukturen dar, die jedesmal wieder neu einer einigenden Organisation bedürfen, um wenigstens punktuell als System angesprochen werden zu können? Was gibt ihnen jedoch die einigende Form, wenn nicht das *einzelne Individuum*, das in völlig unvorhersehbarer Weise dazu aufgefordert ist, Sinnsysteme Realität werden zu lassen, indem es das, was ihm diese als Selbstverständnis einräumen, mit sich identifiziert oder von sich abgrenzt? ... *Aktualisiert* sich nämlich ein (Selbstverständnis bildendes) Sinnsystem dadurch, daß es in den Prozess der Selbstidentifizierung des Bewußtseins einbezogen wird, so kann dasjenige, womit identifiziert und *wovon* differenziert wird, nur ein einmaliges, individuelles Selbst sein."

Nevertheless even modern science can no longer ignore that every human being is unique: The genetic code may be the same for identical twins; but already during the development of the genetic program subtle differences occur, caused by so called epiphenomenological factors. The development of the brain is only to a certain degree determined by the genes; the network of neurons depends on the concrete demands of the surroundings and changes during the whole span of life.⁴² There are, as Cusanus, Leibniz, and Whitehead have argued, never two individuals which live exactly under the same conditions. Even in their physiology two individuals cannot be identical. Beyond this the brain is the basis for the whole range of qualified and subjective experiences. Even the psychic life is singular. Consequently all humans are unique with regard to their body and their mind. Therefore human individuality and the behaviour of individuals cannot be explained adequately by the submission under common laws.

But due to the method of empirical science this concept of individuality neglects the aspect of the perspective of the first and of the second person, of qualified perceptions, intentions, of freedom, self-causation and creativity. Therefore philosophers like Bergson, Whitehead, and Jonas⁴³ have argued that it is necessary to complete the perspective of empirical science by metaphysics.⁴⁴ They have tried to develop a concept of individuality, which embraces the perspective of the first and of the third person. Let's have a brief outlook onto Whitehead's cosmology, which refers explicitly to Cusanus.⁴⁵

At first glance the reference of Whitehead to Cusanus seems to concern only an epistemological point of view. Humans, as Whitehead argues, are embedded in nature which they can recognize at least to a certain degree. Otherwise humans would not be able to orient themselves in the world and preserve their life. Yet humans recognize the world only mediated by a framework of categories and well-defined methods. Even metaphysics which tries to develop a system of categories more basic than those of science and to synthesize the different forms of human experience selects data and interprets them. Human knowledge is an everlasting process of

⁴² Skoyles (1999) 35ff: Also under the perspective of neurophysiology the increase of the meaning of individuality for the biological and cultural evolution can be observed.

⁴³ Cf. Jonas (1992) 20: Life is "self-centred individuality".

⁴⁴ Vgl. Hampe (1996). – Schrader (1982) 29-100.

⁴⁵ Leibniz (1985-1992: Bd.I) *Monadologie* § 56, 465, applies the definition of God as 'living mirror' also to the finite monades.

approximation to reality. The schema of categories works like a matrix, which produces ever new combinations of insights. The system of concepts which leads the interpretation of human experiences is not stable, but widens with every fundamentally new insight. In epistemological respect Whitehead rejects the attempt to develop a final foundation of concepts. Like Cusanus he argues for an indefinite process of approximation which overcomes dogmatism and constructivism. He tries to regain the ontological foundation of knowledge without falling into the trap of positivism. Dadurch "verschwindet die dogmatische Unumstößlichkeit und macht einer asymptotischen Annäherung an die Wahrheit Platz."⁴⁶ And, as in the philosophy of Cusanus, the process of approximation to reality implies the final question of the „Ursprung und dem Ende“⁴⁷ of the universe as the common ground of the knowing subject and the known object.

But in contrast to Cusanus the cosmology of Whitehead has to take into account the theory of evolution. Though to Whitehead the process of the universe has a timeless origin and a final aim, it is not completely determined. It is no longer based on the unfolding of the predetermined potential of being. Again and again new entities have evolved. To understand this process, Whitehead uses one of the most fundamental pair of concepts of traditional metaphysics: unity and multiplicity. Without any unity no finite entities could exist. Yet unity is neither based on an invariable substance, as Aristotle has supposed, nor on a timeless law, as Leibniz has suggested. Unity and identity have to be conceived as an ongoing process of the integration of perceptions. It is based on three different aspects: the special conditions of the surrounding, the internal relations and the aim of the evolving entity, and the so called 'eternal objects', which are invariant structures, possible features of the process of integration. Being is defined by becoming, and becoming implies the process of separation from other entities and of integration of external conditions and eternal objects by means of the subjective aim of the evolving entity. In this process every entity relates directly or indirectly, positively or negatively to all other entities of the universe. The act of synthesis is neither determined by causal conditions and common laws, nor by eternal objects. At least to a certain degree an actual entity is 'causa sui'; it constitutes itself by its own creative activity under singular conditions.

⁴⁶ Whitehead (1974) 46; (1929) 43.

⁴⁷ Whitehead (1974) 53; (1929) 51.

Yet the creativity of the actual entity is not founded in finite being, but in the primordial nature of God. Therefore every being is 'bipolar' from its very beginning; it has a material and a spiritual aspect. Because it is able to initiate the process of integration, it is singular not only due to external conditions, but in its essence. Like Cusanus also Whitehead distinguishes between internal and external relations. Therefore every entity is part of the universe, and the universe itself is constituted by the process, in which the actual entities constitute themselves as unity.

But in contrast to Cusanus the unity of an individual entity has to be constituted again and again by its own creativity. Therefore even the universe as a whole does not reflect a timeless order. Absolute being as the ultimate ground of reality does not determine how the process of evolution proceeds. It is the ground for self-causation and of the eternal objects as timeless structures. But new entities can neither be derived from precedent events, nor from the reservoir of timeless ideas. In contrast to Cusanus the eternal ideas do not have a higher degree of being; they have to become concrete in the process of evolution which depends on the creativity of finite entities. By the ongoing process of separation and integration, the physical and mental complexity of entities evolves. Due to the act of self-causation the data of the surroundings and the possibilities hidden in a certain situation are brought together in a new synthesis. Therefore every entity is a unique, self-centred individual. In this process self-determination and efficient causation are intertwined. The higher the grade of consciousness, the more self-causation becomes the freedom to decide between alternatives, to choose one's way of life, to judge ethically, and to enjoy aesthetic values. The order of the whole universe is based on the process of individualization and of growing freedom.

In this process also the human species has evolved. For describing the human individual two extreme positions are possible: dualism and naturalistic reductionism. Both positions are rejected by Whitehead. He tries to conceive humans again as unity of body and mind. The scientific perspective describes the body as a highly structured interaction of billions of molecules. But we cannot discover a clear borderline between the body and the environment. In its physiological functions the human body is an open system, which permanently exchanges energy with the surrounding. But if we change the point of view and focus on the perspective of the first person, personal identity bridges conscious and unconscious phases of life. Humans can strive for goals, which induce the feeling of happiness, if they

are attained, or of suffering, if an individual fails. They determine how the past is interpreted and which goals are chosen for the future.

Yet we need both perspectives, if we want to characterize human identity. On the one hand the individual self cannot be separated from the bodily functions and the relations to the environment; on the other hand the conscious experience of human identity cannot be explained by bodily functions. If we focus on the surroundings, human behaviour seems to be conditioned empirically; if we focus on intentions, the striving for goals, and for self-fulfilment, the aspect of self-creation and freedom comes to the fore. And as in the philosophy of Cusanus the different perspectives are not different language games; they converge ontologically in the human individual and its relation to the world. Human identity is bipolar; it embraces bodily and mental aspects. Humans are related physically and mentally with their surrounding, they interact with fellow creatures causally and intentionally. In accord with Cusanus and Leibniz Whitehead conceives all entities – and especially all humans – as unique. But in contrast to other living beings, humans can recognize themselves as an irreducible starting point for the opening to the world. As the philosopher Volker Gerhardt argues: „Der Mensch ist das sich ausdrücklich individualisierende Lebewesen. Es kommt – vor seinesgleichen und vor sich selbst – zu sich selbst.“⁴⁸ Yet, in contrast to Gerhardt the process of self-constitution is based on the creative dynamic which is, as Cusanus had taught, rooted in God.

Summing up we can say: Cusanus has developed his interpretation of individuality before the rise of empirical science. In the frame of the method of science individuality seems to be caused completely by empirical conditions. Yet, if we want to complete the perspective of the third and of the first and second person, we must develop a new synthesis of self-causation and causal conditions, of internal and external relations. The cosmology of Whitehead, who refers explicitly to Cusanus, is a prominent example of the integration of different modes of human experience. The order of the universe is constituted by an ongoing process of individualization. Also human identity is related to the multitude of finite entities, and it is open to absolute being as the source of self-causation and creativity. The development of one's own identity is not based on self-preservation, but on self-transcendence to finite and infinite being, as Cusanus had argued.

⁴⁸ Gerhardt (2000) 37.

Bibliography

- Bruno, G.: *Zwiesgespräche vom unendlichen All und den Welten*, Darmstadt 1983.
- Cassirer, E.: *Goethe und die mathematische Physik. Eine erkenntnistheoretische Betrachtung*, in: Idem: *Idee und Gestalt*, Darmstadt 1989.
- *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Darmstadt 1963.
- Gerhardt, V.: *Individualität. Das Element der Welt*, München 2000.
- Herold, N. (Ed.): *Perspektiven des Perspektivismus. Gedenkschrift zum Tode Friedrich Kaulbachs*, Würzburg 1992.
- Gierer, A.: *Cusanus - Philosophie im Vorfeld moderner Naturwissenschaft*, Würzburg 2002.
- Grange, J.: *Nature. An Environmental Cosmology*, New York 1997.
- Hampe, M.: *Gesetz und Distanz*, Heidelberg 1996.
- Heimsoeth, H.: *Die sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik und der Ausgang des Mittelalters*, Darmstadt 1981⁷, 172-203.
- Henning, B.: *The Ethics of Creativity. Beauty, Morality and Nature in a Processive Cosmos*, Pittsburgh 2005.
- Jonas, H.: *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen: Teil 1: Theorie des Organismus und Sonderart des Menschen*, Frankfurt/M./ Leipzig 1992.
- Kather, R.: 'The Earth is a Noble Star'. The Arguments for the Relativity of Motion in the Cosmology of Nicolaus Cusanus and their Transformation in Einstein's Theory of Relativity', in: P. Casarella (Ed.): *Cusanus: The Legacy of Learned Ignorance*, Washington D.C. 2006, 226-250.
- *Person. Die Begründung menschlicher Identität*, Darmstadt 2007.1.
- Hildegard von Bingen interkulturell gelesen, Nordhausen 2007.2.
- Kaulbach, F.: *Einführung in die Metaphysik*, Darmstadt 1991⁵.

- Leibniz, G.W.: Philosophische Schriften (lat./frz.-dt.), Bd.I-V, (Studienausgabe der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft), Darmstadt 1985-1992.
- Lovejoy, A.O.: Die große Kette der Wesen. Geschichte eines Gedankens, Frankfurt/M. 1993.
- Mahnke, D.: Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt, Halle 1937.
- McTighe, T.: Contingentia and Alteritas in Cusa's Metaphysics, in: American Catholic Philosophical Quarterly, vol. 64/1 (1990) 55-71.
- Nash, R.F.: The Rights of Nature. A History of Environmental Ethics, Madison/ London 1989.
- Nikolaus von Kues: Philosophisch-Theologische Schriften (lat.-dt.), Studien-u.Jubiläumsausgabe, (Hg.: L.Gabriel), Wien 1982, Bd.I - III.
- Panaitios von Rhodos, in: Stoa und Stoiker. Die Gründer, Panaitios und Poseidonios, Zürich/ Stuttgart 1964².
- Platon: Sophistes 256 d - 257 b, in: Werke in acht Bänden, Bd. 6, Darmstadt 1970.
- Plotin: Schriften, Bd.I-V, Hamburg 1956-1967.
- Ricoeur, P.: Das Selbst als ein Anderer, München 2005².
- Schmiedinger, H.: Der Mensch ist Person. Ein christliches Prinzip in theologischer und philosophischer Sicht, Innsbruck/Wien 1994.
- Schrader, W.: Die Dringlichkeit der Frage nach dem Individuum. Ein Problemaufriß, in: Perspektiven der Philosophie 8 (1982) 29-100.
- Skoyles, J.R.: Brain, Size and Expertise, London 1999.
- Whitehead, A.N.: Concept of Nature, Cambridge et al. 1986.
- Die Funktion der Vernunft, Stuttgart 1974/ The Function of Reason, Princeton (N.J.) 1929.

6

Selbsterkenntnis als Ursachenerkenntnis bei Nicolaus Cusanus

Isabelle Mandrella

Einleitung

Will man den schwierigen Versuch wagen, in der Philosophiegeschichte des Mittelalters Konzepte von Selbsterkenntnis zu unterscheiden, so bietet sich als ein mögliches Distinktionsmerkmal die Unterscheidung von ‚theoretisch‘ und ‚praktisch‘ an. Das theoretische Verständnis von Selbsterkenntnis zeichnet sich durch einen direkten Bezug auf das Selbst als Gegenstand der Reflexion aus, widmet sich also der Frage, inwiefern das Selbst sich als solches zu erkennen vermag. Es ist zunehmend in das Interesse der neueren Forschung gerückt, da man darin – mit guten Gründen – die Wiege des modernen Subjektbegriffs entdeckt zu haben meint.¹ Eine genuin praktische Ausrichtung von Selbsterkenntnis manifestiert sich im antik-delphischen *Gnothi seauton*, d.h. der nur imperativisch formulierbaren Aufforderung, sich selbst im Sinne seines wahren Selbst zu erkennen, also jenen verschütteten Kern wieder frei zu legen, der das eigentliche Selbst des Menschen ausmacht.

Nicolaus Cusanus gehört als neuplatonischer Denker zweifellos zu denjenigen, die die zweite Form von Selbsterkenntnis vertreten, wobei sich die berechtigte Frage stellt, inwiefern es sich dabei um eine praktische handelt. Denn von einer praktischen Philosophie oder Ethik des Neuplatonismus sprechen zu wollen, stellt uns vor gewisse Probleme.² Zu fremd ist uns heute die das neuplatonische Denken so kennzeichnende enge Verknüpfung von Metaphysik und Anthropologie, die mit ihrer

¹ Vgl. Alain de Libera, *Archéologie du sujet*, I: Naissance du sujet, Paris 2007; II: La quête de l'identité, Paris 2008; Olivier Boulnois (Hrsg.), *Généalogies du sujet. De saint Anselme à Malebranche*, Paris 2007.

² Vgl. hierzu auch Christian Wildberg, ΠΡΟΣ ΤΟ ΤΕΛΟΣ: Neuplatonische Ethik zwischen Religion und Metaphysik, in: Theo Kobusch/Michael Erler (Hrsg.), *Metaphysik und Religion. Zur Signatur des spätantiken Denkens*, Leipzig 2002, 261-278.

eindeutigen Gewichtung des Spekulativen das genuin Praktische ganz auszuschließen droht und damit die für eine Ethik zentrale Bedingung der Eigenständigkeit der praktischen Vernunft gegenüber Metaphysik oder Theologie nicht erfüllt. In den neuplatonischen Theorien des Intellektes und dessen einseitig anmutender Betonung scheint alle leiblich-sinnenhafte Verfaßtheit des Menschen unerheblich und gar schädlich zu sein. „Homo solus est intellectus“ – der Meinung ist auch Cusanus.³ Wie kann auf dieser Basis sinnvoll von einer praktischen Philosophie gesprochen werden? Wie läßt sich „das Eine als Norm des Lebens“ – so ein von Werner Beierwaltes gewählter Aufsatztitel⁴ – praktisch auslegen? Mir scheint, daß die als Aufforderung zur Selbsterkenntnis geführte philosophische Debatte eine unlegbare praktische Stoßrichtung aufweist, die gleichzeitig den Schlüssel für eine neuplatonische bzw. cusanische Ethik bietet.

In Bezug auf das *Gnothi seauton* hat Alois Haas zurecht festgestellt, daß sich zwei Intentionen klar unterscheiden lassen:

die eine zielt auf die sterbliche, kontingente Verfaßtheit des Menschen und macht ihm seine Hinfälligkeit klar; [...] [d]ie andere – insbesondere in der neuplatonischen Umdeutung (Plotin, Proklos) – nimmt das ‚Gnothi seauton‘ zum Anlaß einer umfassenden Askese, in deren Absicht die Hinführung der Vernunft zur Erkenntnis ihrer eigenen Göttlichkeit steht, da die Seele ‚in ihrem innersten Kerne eben Gott ist‘.⁵

Dieser zweite Gedanke der Bewußtwerdung des eigentlichen Selbst als des Göttlichen im Menschen, der als ein Weg der Erforschung des Inneren beschrieben wird, ist zweifellos für Cusanus der weitaus bedeutendere (obwohl Cusanus in einigen Predigten auf die erste Konzeption der Selbsterkenntnis als Demutsübung rekurriert, in der sich dem Menschen

³ De docta ignorantia III c. 4, h I, n. 205, p. 131, 24: „Homo enim est suus intellectus“. Vgl. auch Albertus Magnus, De anima I tr. 1 cap. 1 (Ed. Colon. VII/1, 2, 32-33): *esse tamen hominem, in quantum homo est, solum intellectum*. Vgl. dazu Henryk Anzulewicz/Caterina Rigo, *Reductio ad esse divinum*. Zur Vollendung des Menschen nach Albertus Magnus, in: Jan A. Aertsen/Martin Pickavé (Hrsg.), *Ende und Vollendung. Eschatologische Perspektiven im Mittelalter* (= *Miscellanea Mediaevalia* 29), Berlin/New York 2002, 388-416.

⁴ Werner Beierwaltes, *Das Eine als Norm des Lebens. Zum metaphysischen Grund neuplatonischer Lebensform*, in: Theo Kobusch/Michael Erler (Hrsg.), *Metaphysik und Religion* (wie Anm. 2), 121-151.

⁵ Alois M. Haas, *Christliche Aspekte des ‚Gnothi seauton‘. Selbsterkenntnis und Mystik*, in: Ders., *Geistliches Mittelalter* (= *Dokimion* 8), Freiburg/Schw. 1984, [45]-[70], hier: [55].

sein Dasein als Sünder eröffnet⁶). Er findet eine erste zentrale Ausformulierung im (pseudo)platonischen Dialog *Alkibiades I*.⁷ Die Suche nach dem eigentlich-eigenen Selbst wird dort explizit unter der Voraussetzung der Erkenntnis des Göttlichen, das damit zugleich Medium der Selbsterkenntnis wird, beschrieben.⁸ Aber auch für Aristoteles – und Cusanus hat diese Textstelle explizit in diesem Sinne wahrgenommen⁹ – spielt die Konzeption des Göttlichen im Menschen als des wahren Selbst in seiner Bestimmung der *vita contemplativa* in *Nikomachische Ethik* X 7 die zentrale Rolle, die ihm Anlaß bietet, den Menschen dazu aufzurufen, sich um Unsterblichkeit zu bemühen und „dem Besten, was in uns ist, nachzuleben“. Denn es wäre „ungereimt (*atopon*)“, wenn einer nicht sein eigenes Leben leben wollte, sondern das eines anderen.“¹⁰

Daß solche Gedanken im christlichen Denken auf äußerst fruchtbaren Boden gefallen sind, muß kaum eigens begründet werden – obwohl dabei wichtige christliche Vorstellungen wie etwa die unaufhebbare Differenz zwischen Schöpfer und Geschöpf oder die generelle Heils- und Erlösungsbedürftigkeit des Menschen zur Debatte standen. Über die Kirchenväter, die die antike Vorstellung des Göttlichen im Menschen, das es zu erkennen und gemäß dessen Maß es zu leben gelte, christlicherseits adaptierfähig und an der Metapher des ‚inneren Menschen‘ anschaulich gemacht haben,¹¹ wurde diese Vorstellung ins Mittelalter und schließlich darüber hinaus tradiert. Eine besondere Rolle in dieser Entwicklung spielt die christliche Konzeption der Inkarnation, die es den christlichen Denkern

⁶ Vgl. z. B. Sermo VI, h XVI, n. 27-28; Sermo XXI, h XVI, n. 21; Sermo CCXXIII, h XIX, n. 19, 5-13; Sermo CCLXXII, h XIX, n. 9, 1-8.

⁷ Vgl. Werner Beierwaltes, *Selbsterkenntnis und Erfahrung der Einheit. Plotins Enneade V 3. Text, Übersetzung, Interpretation, Erläuterungen*, Frankfurt/M. 1991, insbes. 77-93: Zur Geschichte des Begriffs von Selbsterkenntnis.

⁸ Alkibiades I, 133 c 4-6: „Dem Göttlichen also gleicht dieses [sc. der höchste, nämlich göttlichste = vernünftigste Teil der Seele] in ihr [sc. der Seele], und wer auf dieses schaute und alles Göttliche erkannte, Gott und die Vernunft, der würde so auch sich selbst erkennen.“

⁹ Vgl. Sermo CLXXXIX, h XVIII, n. 21, sowie Sermo CXCIX, h XVIII, n. 7-8.

¹⁰ Aristoteles, *Nikomachische Ethik* X 7.

¹¹ Vgl. Hugo Rahner S.J., *Die Gottesgeburt. Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi im Herzen des Gläubigen*, in: *Zeitschrift für katholische Theologie* 59/1935, 333-418, sowie Theo Kobusch, *Christliche Philosophie. Die Entdeckung der Subjektivität*, Darmstadt 2006, insbes. 64-71, 138-151.

erlaubt, anhand des Mensch gewordenen Gottessohnes die Gottwerdung des Menschen begrifflich und exemplarisch darzulegen. Insofern ist die Erkenntnis des Menschen, der sich selbst als göttlich begreift, aufs engste mit der Vorstellung der ‚Gottessohnschaft‘ oder der ‚Gott- bzw. Christusförmigkeit‘ verbunden.

Wenn auch für Cusanus die Vorstellung zugrunde zu legen ist, daß der Mensch das Göttliche in sich entdecken müsse, um sein wahres Selbst zu finden, scheinen Gottes- und Selbsterkenntnis in einer noch zu beschreibenden Weise innerlich zusammenzugeschlossen bzw. aufeinander verwiesen zu sein. Freilich fällt auf, daß sich die von spätantik-patristischen Denkern wie Plotin¹², Origenes und Gregor von Nyssa¹³, oder Augustinus¹⁴ explizit vertretenen Thesen „Wer sich erkennt, erkennt auch Gott“ bzw. „Wer Gott erkennt, erkennt auch sich“ sich in derselben Deutlichkeit und Häufigkeit bei Cusanus nicht wiederfinden lassen. Der Grund dafür scheint mir in der Überzeugung der prinzipiellen Unmöglichkeit einer Gotteserkenntnis zu liegen, die Cusanus dazu veranlaßt, sich in Bezug auf das dafür scheinbar geeignete Mittel der Selbsterkenntnis zurückhaltender zu äußern. Dennoch besteht kein Zweifel daran, daß die Lehre von der Selbsterkenntnis an die Fundamente cusanischer Philosophie rührt.

Selbsterkenntnis als Gotteserkenntnis: Gott als Urbild und Ursache

Welche Vorstellung von einer in praktischer Hinsicht bedeutenden Verbindung von Selbst- und Gotteserkenntnis bietet Nicolaus Cusanus? Im letzten Kapitel seiner um 1442/43 verfaßten Schrift *De coniecturis* liegt ein eigens der Selbsterkenntnis gewidmetes Textstück vor. Im Zentrum seiner Ausführungen steht die These, daß die Genauigkeit der Wahrheit, wie sie

¹² Vgl. Klaus Kremer, Selbsterkenntnis als Gotteserkenntnis nach Plotin (204-270), in: *International Studies in Philosophy* 13/1981, 41-68, sowie Theo Kobusch, *Metaphysik als Einswerdung. Zu Plotins Begründung einer neuen Metaphysik*, in: Ludger Honnefelder/Werner Schüßler (Hrsg.), *Transzendenz. Zu einem Grundwort der klassischen Metaphysik*, Paderborn u.a. 1992, 93-114.

¹³ Vgl. Theo Kobusch, *Epoptie – Metaphysik des inneren Menschen*, in: *Quaestio* 5/2005, 23-36.

¹⁴ Vgl. Christoph Horn, *Selbstbezüglichkeit des Geistes bei Plotin und Augustinus*, sowie Johannes Brachtendorf, *Der menschliche Geist als Bild des trinitarischen Gottes – Ähnlichkeiten und Unähnlichkeiten*, beide in: Johannes Brachtendorf (Hrsg.), *Gott und sein Bild. Augustins De Trinitate im Spiegel gegenwärtiger Forschung*, Paderborn u.a. 2000, 81-102 sowie 155-170.

sich in der absoluten göttlichen Einheit findet, unerreichbar ist und nur annähernd und in Andersheit durch Mutmaßungen erfaßt zu werden vermag. Dem menschlichen Geist als Abbild Gottes kommt dabei die besondere Bedeutung zu, mittels seiner Vernunft zur höchsten Ähnlichkeit mit dem Wahren zu gelangen. Zunächst gilt für den Menschen, der sich selbst zu erkennen trachtet, daß er als Individuum an der Einheit der menschlichen Natur in Andersheit teilhat. Cusanus formuliert diese Erkenntnis in Form einer zweifelsfrei erfahrbaren Selbstgewißheit (*non dubitare, non ambigere, clare conspicere*). Durch die ebenso offenkundige Tatsache, daß sich Menschen individuell unterscheiden, obwohl sie eine Arteinheit bilden, erweist sich die menschliche Natur als eingeschränkte und einschränkbare Einheit – was für die erste Einheit, nämlich Gott, nicht gilt, insofern dieser sich durch keinerlei Teilhabe in Andersheit einschränken läßt. Der erste Schritt zur Selbsterkenntnis besteht deshalb darin, sich im Vergleich mit anderen Menschen als Teil der einheitlich gedachten menschlichen Natur zu betrachten, die ihrerseits auf eine absolute Einheit verwiesen ist und dieser darüber hinaus in besonderer Weise nahesteht.¹⁵

Um dies zu erhärten, verweist Cusanus auf die Dreigeteiltheit des Menschen in *intellectus, ratio* und *sensus* und stellt ihr die innertrinitarische Dreieinigkeit (unitas), Gleichheit (*aequalitas*) und Verknüpfung (*conexio*) gegenüber. Der Mensch ist mittels seines dreifachen Vermögens befähigt, jeweils dreimal an der göttlichen Dreieinigkeit teilzuhaben. Cusanus exerziert dies zunächst am Beispiel des höchsten menschlichen Vermögens, nämlich des Intellektes, durch: Einheit, Gerechtigkeit und Liebe sind die daraus resultierenden drei Formen, in denen sich die höchste Gottähnlichkeit des Menschen manifestiert.¹⁶ Worauf Cusanus hinaus will, ist der Nachweis der Strukturparallele des als Abbild Gottes verstandenen Menschen mit der göttlichen Natur, insofern sich die Struktur der göttlichen Dreieinigkeit auf den Menschen übertragen läßt:

Du siehst aber, Vater Julian, daß du ein Abbild Gottes bist. Die menschliche Natur, die in dir eingeschränkt ist, ist nämlich dreieine;

¹⁵ *De coni.* II c. 17, h III, n. 171. 173.

¹⁶ *Ebd.*, n. 174, 25: „plus participas, tanto deiformior“; 30: „plus participas [...] tanto divinior eris“.

denn sie ist Einheit oder Seinsheit, in der Gleichheit und Verknüpfung sind, allerdings eingeschränkt nach Weise des Individuums.¹⁷

Im Kontext der Selbsterkenntnis liegt der besondere Fokus darauf, daß der Mensch dies in sich selbst zu erkennen vermag. Einheit im Gegensatz zu Teilung und Andersheit, Gerechtigkeit als Garant jeglicher Ordnung (was sich ethisch betrachtet etwa in der Goldenen Regel äußert) und Liebe zu Gott als absolut unendliche¹⁸ sind die drei Prinzipien, die der Mensch in sich selbst findet. Drei Mal hebt Cusanus an, um dies zu unterstreichen: „Folgendes ist dir aber in dir selbst wohl bekannt...“, „Du holst freilich aus dir selbst heraus, daß...“ und schließlich „Aus dir selbst vermagst du so zu sehen...“¹⁹ Die hier in der frühen Schrift *De coniecturis* beschriebene Selbsterkenntnis besteht also weniger in der Erkenntnis eines eigenständigen Selbst als vielmehr in der Erkenntnis einer Verwiesenheit auf ein Absolutes, die auf der Erkenntnis basiert, Abbild Gottes zu sein. Diese Erkenntnis bedarf keiner äußeren Vermittlung, sondern gründet auf einer natürlichen Teilhabe, die selbstverständlich voraussetzt, daß sich das „dreieine Licht der göttlichen Natur“ dem Menschen mitgeteilt hat.²⁰ Selbsterkenntnis beruht demnach auf der Betrachtung – Cusanus spricht von *contemplari*²¹, gemeint ist wohl eine Bewußtwerdung – dieses Teilhabeverhältnisses, das eine innere Erkenntnis zur Folge hat: „In dir selbst kommst du also zur Kenntnis von allem; du weißt, daß alles an der absoluten Dreieinheit mannigfaltig teilhat.“²²

Dieser Befund deckt sich mit anderen Äußerungen des Cusanus zu dieser Thematik. Dabei läßt sich zunächst eine gewisse Distanz gegenüber der philosophischen Tradition der Selbsterkenntnis feststellen. Nicht zufällig ist es in *De mente* ausgerechnet der Philosoph, der das delphische

¹⁷ Ebd., n. 179, 1-3: „Vides autem, Iuliane pater, quomodo dei similitudo existis. Humanitas enim in te contracta unitrina est. Nam est unitas seu entitas individualiter quidem contracta, in qua aequalitas et conexio.“ (deutsch: Mutmaßungen, übers. und hrsg. von Winfried Happ und Josef Koch, Hamburg 32002, 211).

¹⁸ Vgl. ebd., n. 179-183.

¹⁹ Ebd., n. 180, 1: „haec tibi in te ipso notissima sunt“; n. 181, 1: „elicis ex te ipso“; n. 182, 1: „ex te ipso [...] intueri valebis“.

²⁰ Vgl. ebd., n. 184.

²¹ Ebd., 2.

²² Ebd., n. 180, 3-4: „In te ipso igitur ad omnium notitiam pergis, ut cuncta scias unitrinitatem absolutissimam varie participare.“

„Erkenne dich selbst“ zu Beginn des Gesprächs als Antrieb seiner unermüdlichen Suche nach Belehrung vorbringt²³ – jener bleiche, dem Denken zugewandte Mann, dem im Laufe des Gesprächs mit dem Laien, der alles andere als unbedarft daherkommt, mehr und mehr klar werden wird, wie wenig ihm sein philosophisch fundiertes Wissen bringt. Allerdings verknüpft Cusanus den traditionellen Orakelspruch geschickt mit seiner geistphilosophischen Deutung und stellt damit gleich zu Anfang die Weichen für die folgenden Ausführungen: Denn in Delphi sei angeblich nicht nur geboten worden, daß der Geist sich selbst erkennen, sondern auch, daß er sich mit dem göttlichen Geist verbunden fühlen solle.²⁴ Der Laie wird sich einer Antwort auf diese Frage nicht enthalten und greift in seiner Beschreibung des Geistes als lebendiges Maß eben dieses Motiv positiv auf – allerdings in anderer Manier als der Philosoph vermutlich erwartet hat. Denn dem Geist geht es darum, nicht sich selbst, sondern „das Maß seiner selbst“ zu erreichen.

Denn der Geist ist ein lebendiges Maß, das, indem es anderes mißt, sein eigenes Fassungsvermögen erreicht. Denn alles tut er, um sich zu erkennen. Aber sein eigenes Maß, das er in allem sucht, findet er nur dort, wo alles eins ist. Dort ist die Wahrheit seiner Genauigkeit, weil dort sein angemessenes Urbild ist.²⁵

Selbst- und Gotteserkenntnis sind also über das Verhältnis von Urbild und Abbild miteinander verknüpft. Dies impliziert das Verhältnis von Ursache und Verursachtem. Cusanus greift im Kontext der Selbsterkenntnis auf beide Begrifflichkeiten – Urbild/Abbild und Ursache/Verursachtes – zurück und favorisiert einmal mehr die eine, ein andermal mehr die andere Redeweise. Von einer strikten Trennung kann allerdings keine Rede sein, denn dafür sind beide zu sehr miteinander verschränkt. Zum einen ist es die Erkenntnis des lebendigen Bildes Gottes als intellektueller Natur, Abbild eines sein Sein allererst ermöglichenden Urbildes zu sein, die als Selbsterkenntnis im introspektiven Sinne eines *intrare in se* oder *redire*

²³ De mente c. 1, h 2V, n. 52, 8-13.

²⁴ Ebd., 10-11: „ut ipsa se mens cognoscat coniunctamque cum divina mente se sentiat“.

²⁵ Ebd. c. 9, n. 123, 5-9: „Ut sui ipsius mensuram attingat. Nam mens est viva mensura, quae mensurando alia sui capacitatem attingit. Omnia enim agit, ut se cognoscat. Sed sui mensuram in omnibus quaerens non invenit, nisi ubi sunt omnia unum. Ibi est veritas praecisionis eius, quia ibi exemplar suum adaequatum.“ (deutsch: Der Laie über den Geist, übers. und hrsg. von Renate Steiger, Hamburg 1988, 83).

centraliter ad se²⁶ bezeichnet werden kann. So heißt es in *De venatione sapientiae* mit Bezug auf die im *Alkibiades* vertretene These (von der Cusanus, wie er dem Leser mitteilt, über die *Theologia Platonis* des Proklos Kenntnis erhalten hatte), die Geistseele schaue (*speculari*), wenn sie in sich selbst hineinblicke (*cum intra se conspicit*), Gott und alle Dinge:

Da der Geist ein lebendiges und geistiges Bild Gottes ist, eines Gottes, der nicht ein anderes ist gegenüber irgendeinem Gegenstand, deshalb schaut er ihn in sich, wenn er bei sich Einkehr hält (*in se intrat*) und zum Bewußtsein kommt, daß er ein Bild von der gleichen Beschaffenheit wie sein Urbild ist. Ihn erkennt er frei von Zweifel als seinen Gott, dessen Ähnlichkeit er ist.²⁷

Genauer formuliert *Sermo CLXIX*, der für diesen Kontext vielleicht einschlägigste Text:

Richten wir also unsere Aufmerksamkeit darauf, wie die intellektuale Natur allein jene ist, die zum wahren Leben fähig ist; denn nichts kann erkennen, daß es lebt, nur der Intellekt, der allein das hat, was gleichsam ein Schauen ist, nicht wie ein sinnliches, welches anderes sieht und nicht sich, sondern wie ein lebendiges Schauen, welches sich selbst und in sich selbst alles sieht. Folglich ist der Intellekt allein wie ein lebendiges Bild Gottes aufnahmefähig für den Geschmack des Lebens in sich, nämlich des wahren Lebens, dessen Bild er selbst ist. Das lebendige Bild erkennt im geistigen Leben darin, daß es sich als Bild erkennt, in sich die Wahrheit und das Urbild und die Ideengestalt, die ihm das Sein gibt, so daß es Bild ist. Dies ist das wahre Leben des Bildes, das in ihm ist wie die Wahrheit im Bild.²⁸

²⁶ Vgl. *Sermo XXI*, h XVI, n. 17, 1-7: „Ille vere Deum reperit, qui intrat intra se ipsum [...]. Unde oportet exire omne sensibile et omne imaginabile et omne intelligibile et redire centraliter ad se, ut solo desiderio summe desiderabilis attingatur.“

²⁷ *De ven. sap. c. 17*, h XII, n. 50, 4-7: „Cum autem sit viva et intellectualis dei imago, qui deus non est aliud ab aliquo, ideo, cum in se intrat et sciat se talem esse imaginem, quale est suum exemplar in se speculatur. Hunc enim indubie deum suum cognoscit, cuius est similitudo.“ (deutsch: Die Jagd nach Weisheit, hrsg. von Karl Bormann, Hamburg 2002, 71-73).

²⁸ *Sermo CLXIX*, h XVIII, n. 4, 1-14: „[Quando] igitur ad hoc advertimus, quo modo natura intellectualis est sola illa, quae capax est verae vitae; nam nihil intelligere potest se vivere nisi intellectus, qui hoc solum habet, quod est quasi visus: non ut sensibilis, qui videt alia et non se, sed ut vivus visus se ipsum et in se ipso omnia videns. Igitur solus intellectus quasi viva imago est capax gustus vitae in se, scilicet vitae verae, cuius ipse est imago. Imago enim

Die für menschliche Selbsterkenntnis konstitutive Verwiesenheit auf ein Urbild bestätigt sich in der vielfach geäußerten Meinung des Cusanus, nur Gott (als eben dieses Urbild) sei zu wahrer Selbsterkenntnis fähig. (Der spekulative Hintergrund dieser Vorstellung ist derjenige, daß die göttliche Selbsterkenntnis sich in der innertrinitarischen väterlichen Zeugung des Sohnes als der Gleichheit (*aequalitas*) manifestiert.²⁹) „Nur Gott“, so heißt es dann in *Sermo CCXXVI*, „erkennt sich in vollkommenster Weise durch sich selbst in sich selbst selbst. Alle Intelligenzen [hingegen] erkennen sich nicht in sich selbst, sondern in Gott, [und zwar] als der Ursache (*ut causa*).“³⁰

Damit ist der Zusammenhang von Ursache und Verursachtem angesprochen, auf den Cusanus rekurriert, um die Wechselbeziehung zwischen Selbst- und Gotteserkenntnis darzustellen. Dabei verknüpft er den Wunsch nach Selbsterkenntnis mit dem aristotelischen Motiv des ruhelosen Strebens aller Menschen nach Wissen, das erst zur Ruhe kommt, wenn die letzte Ursache, das *propter quid*, gefunden ist.³¹ In *De possess* heißt es:

Wenn wir also nicht zum Wissen Gottes, mit dem er die Welt erschuf, vordringen, kommt der Geist nicht zur Ruhe. Denn immer wird das Wissen des Wissens ausstehen, solange er an jenes nicht heranreicht. Und dieses Wissen ist die Kenntnis des Wortes Gottes, weil das Wort Gottes Begriff seiner selbst und des Universums ist. Wer nämlich zu diesem Begriff nicht vordringt, wird weder das Wissen Gottes berühren

viva vita intellectuali in eo quod cognoscit se imaginem, cognoscit in se veritatem et exemplar atque formam, quae sibi dat esse, ut sit imago. Et haec est vita imaginis vera, quae est in ipsa ut veritas in imagine.“ (deutsch: Predigten in deutscher Übersetzung, Bd. 3, hrsg. von Walter Andreas Euler/Klaus Reinhardt/Harald Schwaetzer, Münster 2007, 269) Vgl. auch *Sermo CLII*, h XVIII, n. 14, 16-17: „viva imago intellectualis non videt in se nisi cuius est imago“. Vgl. auch *De ven. sap. c. 7*, h XII, n. 18, 3-10.

²⁹ Vgl. *Sermo IV*, h XVI, n. 34, 41-42; *Sermo CCXXVI*, h XIX, n. 11, 1-2; *Sermo CCLVIII*, h XIX, n. 14, 1-13; *Sermo CLXXXVII*, h XVIII, n. 4, 14-21; *Sermo CCLX*, h XIX, n. 11, 10-18.

³⁰ *Sermo CCXXVI*, h XIX, n. 11, 1-3: „Solus Deus se ipsum per se ipsum in se ipso perfectissime intelligit. Omnes intelligentiae non in se, sed in Deo ut in causa se intelligunt.“

³¹ Vgl. Isabelle Mandrella, *Cusa's Aristotelian Platonism. Aristotelian Conceptions in Cusa's thought*, erscheint demnächst in: Arne Moritz (Hrsg.), *A Companion to Nicholas of Cusa*, Leiden.

noch sich selbst erkennen. Denn das Verursachte kann sich nicht erkennen, wenn die Ursache unbekannt ist.³²

Ähnlich heißt es in *De ludo globi*:

Denn was sucht der denkende Geist, der sich von Natur aus nach Wissen sehnt, anderes als die Ursache und den Wesensgrund von allem? Sie [die Seele] kommt auch nicht zur Ruhe, wenn sie nicht um sich selbst weiß, was nur geschehen kann, wenn sie ihren Wunsch nach Wissen, d.h. die ewige Ursache ihres Verstandes in sich selbst, d.h. in der Denkkraft, sieht und spürt.³³

In eben dieser Schrift ist es die Metapher der Münze, an deren Beispiel Cusanus die Suche des von Natur aus nach Wissen strebenden Geistes nach dem Wissen um sich selbst illustriert, das dann gegeben ist, wenn er seine Ursache in sich gefunden hat. Denn die Münze – wenn sie ‚geistigerweise (*mentale*) in sich selbst hineinsehen könnte‘ – erkennt sich erst als Münze dessen, von dem sie ihre Prägung hat, als Münze (und nicht als bloße Materie).³⁴

Will der Mensch also sich selbst erkennen und begibt sich dafür auf die Suche in sein Inneres, stößt er auf Gott, den darin verborgenen Ursprung. Allerdings ist er nach Cusanus niemals in der Lage, Gott als solchen (*uti est*) vollständig zu erfassen, sondern immer vermittelt über die Begriffe von Urbild und Ursache. In der frühen Schrift *De quaerendo Deum* führt dies zu der zunächst paradox klingenden Formulierung, daß Gott zwar in mir selbst gefunden werden könne, daß sich jedoch in mir nichts finde, das

³² De possest, h XI/2, n. 38, 8-14: „Nisi igitur ad scientia dei qua mundum creavit pervenerimus, non quietatur spiritus. Semper enim restabit scientia scientiarum, quamdiu illam non attingit. Et haec scientia est verbi dei notitia, quia verbum dei est conceptus sui et universi. Qui enim non pervenerit ad hunc conceptum, neque ad scientiam dei attinget neque se ipsum cognoscet. Non enim potest se causatum cognoscere causa ignorata.“ (deutsch: Dreiergespräch über das Können-Ist, übers. und hrsg. von Renate Steiger, Hamburg 31991, 45).

³³ De ludo globi II, h IX, n. 101, 20-24: „Rationalis enim spiritus, natura scire desiderans, quid aliud quaerit quam omnium causam et rationem? Nec quiescit, nisi se ipsam sciat, quod fieri nequit, nisi suum sciendi desiderium, scilicet rationis suae aeternam causam, in se ipsa, scilicet virtute rationali, videat et sentiat.“ (deutsch: Gespräch über das Globusspiel, übers. und hrsg. von Gerda von Bredow, Hamburg 1999, 117-119) Vgl. auch ebd., n. 70, 11-14, sowie Sermo CXXX, h XVIII, n. 7, 17-38; Sermo CCXXVI, h XIX, n. 8-9.

³⁴ De ludo globi II, h IX, n. 119-120. Vgl. auch Sermo CCXLIX, h XIX, n. 6 et 21.

Gott irgendwie ähnlich wäre. Damit betont Cusanus die radikale Transzendenz Gottes, der als Prinzip und Ursprung der intellektiven menschlichen Seele nur „jenseits des Inneren“ (*ultra omnem tui intimitatem*) gefunden zu werden vermag³⁵; als Ausdruck dieser konstitutiven Abhängigkeit all unseres Erkennens und Daseins vom göttlichen Ursprung kann Cusanus feststellen, daß „nicht wir jene sind, die erkennen, sondern vielmehr er in uns“.³⁶ Als Konsequenz hält er fest:

Du wirst dich freuen, ihn jenseits deines Innersten als Quelle des Guten gefunden zu haben, aus der dir all das entströmt, was du hast. Ihm allein wendest du dich zu, indem du täglich tiefer zu dir selbst vordringst und alles zurückläßt, was sich auf Äußeres bezieht, sodaß du auf jenem Weg gefunden wirst, auf dem Gott gefunden wird, damit du ihn hernach in Wahrheit erfassen kannst.³⁷

Den Weg zu dieser Erkenntnis beschreibt Cusanus als ein Sich-Freimachen von jeglicher Begrenzung (*ablatio terminatorum*), wobei er sich – vermutlich vermittelt über Meister Eckhart – des plotinischen Beispiels des Bildhauers bedient, der beim Erschaffen eines Bildnisses alles Überflüssige weghobelt, was die wahre Figur beeinträchtigt.³⁸

Damit wird deutlich, daß die Beziehung von Selbst- und Gotteserkenntnis bei Cusanus nicht auf einer Gleichheit basiert,³⁹ wie dies

³⁵ De quaerendo Deum, h IV, n. 49, 22-24: „Sed dum quaeris ultra, non reperis in te quidquam deo simile, sed affirmas deum supra haec omnia ut causam, principium atque lumen vitae animae tuae intellectivae.“

³⁶ De quaerendo Deum, h IV, n. 36, 3-9: „comperies quomodo deus noster [...] ita est omne id, quod est in quolibet quod est, sicut lumen discretivum in sensibus et intellectuale in rationibus ac quod ipse est, a quo creatura habet id quod est et vitam et motum et in lumine ipsius est omnis cognitio nostra, ut nos non simus illi, qui cognoscimus, sed potius ipse in nobis.“

³⁷ De quaerendo Deum, h IV, n. 50, 1-5: „Gaudebis cum repperisse ultra omnem tui intimitatem tamquam fontem boni, a quo tibi effluit omne id, quod habes. Ad ipsum te convertis intra te dietim profundius intrando, linquendo omnia, quae sunt ad extra, ut inveniaris in via illa, qua reperitur deus, ut eum post haec in veritate apprehendere queras.“ (deutsch: Harald Schwaetzer, unveröffentlichtes Übersetzungsmanuskript).

³⁸ De quaerendo Deum, h IV, n. 49, 2-6. Vgl. Plotin, *Enneade I 6 9*, in: Plotini Opera I, ed. P. Henry/H.-R. Schwyzer, Paris/Brüssel 1951, 116f., sowie Meister Eckhart, *Von dem edeln Menschen*, in: Deutsche Werke, Bd. V, ed. J. Quint, Stuttgart 1963, 113.

³⁹ Gott ist nur als transzendenter für den Menschen faßbar, als „absolut Andere[r] meiner selbst, dem ich mich überhaupt erst verdanke“. Saskia Wendel, *Affektiv und inkarniert*.

auf zumindest intellekttheoretischer Ebene für Meister Eckhart gilt, der großen Einfluß auf Cusanus ausgeübt hat.⁴⁰ Obwohl Cusanus die Strukturähnlichkeit zwischen göttlichem und menschlichem Geist und damit dessen Gottähnlichkeit bis zum Äußersten treibt – gipfelnd etwa in der Aussage, der Mensch sei ein „zweiter Gott“⁴¹, aber auch umschrieben in der Metapher des Spiegelbildes⁴² – bleibt eine in seinen Augen theologisch unmögliche Identität beider ausgeschlossen. Einzig die kleine Schrift *De filiatione*, die der Gottwerdung (griech. *theosis*, lat. *deificatio*) gewidmet ist und deren Affinität zum Denken Eckharts jüngst Harald Schwaetzer nachgewiesen hat,⁴³ scheint einen anderen Geist zu atmen. Dort lesen wir Passagen über die Verschränkung von Selbst- und Gotteserkenntnis, die ganz nach Eckhart klingen:

Da der Intellekt ein intellektuales, lebendiges, Gott ähnliches Bild ist, erkennt er alles in sich als dem einen, sobald er sich erkennt. Sich selbst aber erkennt er dann, wenn er sich in Gott so, wie er ist, schaut. Das aber findet dann statt, wenn Gott in ihm er selbst ist.⁴⁴

Ansätze Deutscher Mystik als subjekttheoretische Herausforderung (= ratio fidei 15), Regensburg 2002, 40.

⁴⁰ Zu Eckhart vgl. z.B. Loris Sturlese, *Homo divinus. Philosophische Projekte in Deutschland zwischen Meister Eckhart und Heinrich Seuse*, Stuttgart 2007, insbes. 15-77; zum Verhältnis beider Denker zueinander: Isabelle Mandrella, *Intellektuelle Selbsterkenntnis als Anähnlichung an Gott bei Meister Eckhart und Nicolaus Cusanus*, erscheint demnächst in: Harald Schwaetzer/Georg Steer (Hrsg.), *Meister Eckhart und Nikolaus von Kues* (= Jahrbuch der Meister-Eckhart-Gesellschaft, 3), Stuttgart.

⁴¹ *De beryllo*, h 2XI/1, n. 7, 1-2.

⁴² Vgl. Inigo Bocken/Harald Schwaetzer (Hrsg.), *Spiegel und Porträt. Zur Bedeutung zweier zentraler Bilder im Denken des Nicolaus Cusanus*, Maastricht 2005.

⁴³ Vgl. Harald Schwaetzer, *Viva imago Dei. Überlegungen zum Ursprung eines anthropologischen Grundprinzips bei Nicolaus Cusanus*, in: Inigo Bocken/ders. (Hrsg.), *Spiegel und Porträt* (wie Anm. 42), 113-132.

⁴⁴ *De filiatione*, h IV, n. 86, 5-9: „Intellectus autem cum sit intellectualis viva dei similitudo, omnia in se uno cognoscit, dum se cognoscit. Tunc autem se cognoscit, quando se in ipso deo uti est intuetur. Hoc autem tunc est, quando deus in ipso ipse.“ (deutsch: *Über Gotteskindschaft*, übers. von Harald Schwaetzer, Trier 2001, 30)

Noch deutlicher formuliert es folgende Passage (n. 58, 10-12) in Bezug auf den Schüler, der sich der Meisterschaft Jesu Christi anvertraut: „Est enim tunc in ipso ipsa dei filiatio, quando in eo est ars illa; immo ipse est ars illa divina, in qua et per quam sunt omnia; immo ipse est deus et omnia modo illo, quo magisterium adeptus est.“

Allerdings fügt Cusanus gleich im Anschluß die uns schon bekannte These von der Selbsterkenntnis als Abbilderkenntnis erklärend hinzu: „Nichts anderes folglich ist es, alles zu erkennen, als sich als Gottes ähnliches Bild zu sehen, was die Kindschaft (Sohnschaft) ist.“⁴⁵

Gottwerdung und Christusförmigkeit

Zu diesen Erörterungen, die philosophiehistorisch vor allem auf der Konzeption der trinitarischen Selbstreflexion des Geistes bei Augustinus basieren,⁴⁶ tritt ein praktisches bzw. imperatives Moment hinzu. Im bereits zitierten *Sermo CLXIX*, der den Intellekt als lebendiges Bild beschreibt, das in sich die Wahrheit des Urbildes zu erkennen vermag, insofern es sich als dessen Bild erkennt, fährt Cusanus folgendermaßen fort:

Ferner hat der Intellekt, der sich als lebendiges Bild erkennt, von Gott die Fähigkeit, sich selbst seinem Urbild immer mehr anzugleichen und so beständig sich einer größeren Einung mit seinem Gegenstande, der Wahrheit, anzunähern, damit er süße Ruhe finde. Denn das Bild, das sich selbst als Bild erkennt, kann keine Ruhe haben außerhalb der Wahrheit, dessen Bild es ist; sondern es ist in Irrtum, Verwirrung und Tod, wenn es von jenem Einfluß gesondert ist, der ihm das intellektuelle Sein gewährt. Es bleibt dennoch ein gleichsam totes Bild in Bezug auf die Süße seines Lebens wie ein wahres Auge im Finstern.⁴⁷

Was hier beschrieben ist, betrifft ein fundamentales Lehrstück cusanischer Philosophie, nämlich das Bestreben des Abbildes bzw. des Verursachten, in

⁴⁵ *De filiatione*, h IV, n. 86, 8-9: „Nihil igitur aliud est omnia cognoscere quam se similitudinem dei videre, quae est filiatio.“ (*Über Gotteskindschaft*, 30)

⁴⁶ Vgl. hierzu Johann Kreuzer, *Der Geist als imago Dei – Augustinus und Cusanus*, in: Klaus Reinhardt/Harald Schwaetzer (Hrsg.), *Nikolaus von Kues in der Geschichte des Platonismus*, Regensburg 2007, 65-86.

⁴⁷ *Sermo CLXIX*, h XVIII, n. 4, 14-26: „Deinde intellectus intelligens se vivam imaginem habet a Deo potentiam se ipsum magis assimilandi exemplari suo et sic continue plus accedendi ad maiorem unionem cum obiecto suo, scilicet cum veritate, ut dulcius quiescat. Nam imago, quae se cognoscit imaginem, non potest habere quietem extra veritatem, cuius est imago, sed est in errore et confusione ac morte, cum sit separata ab influenza illa, quae dat sibi esse vitale intellectuale. Manet tamen quasi imago mortua quoad dulcedinem vitae suae sicut oculus verus in tenebris.“ (deutsch: *Predigten in deutscher Übersetzung* (wie Anm. 28), 269-270).

der Erkenntnis seines wahren Selbst zu seinem Urbild bzw. seiner Ursache zurückzukehren, an ihm teilzuhaben und sich ihm gleichzugestalten.⁴⁸ Die Fähigkeit dazu hat Cusanus in das überaus treffliche Bild des lebendigen Bildes (*viva imago*) gekleidet. Diese trotz aller Herkunftsnachweisversuche meines Erachtens originär cusanische Metapher bringt zum Ausdruck, daß der Abbildcharakter des Menschen nicht in etwas Statisch-Abgebildetem besteht, sondern in einer dynamisch-veränderbaren und steigerbaren Fähigkeit. Denn das lebendige Bild ist – im Gegensatz zum toten – in der Lage, aus dem Bewußtsein heraus, sich als Bild dessen zu erkennen, durch das es ist, was es ist, sich mehr und mehr diesem Urbild anzugleichen.⁴⁹

Daß diesem Prozeß der Anähnlichung eine willentliche Ausrichtung zugrunde liegt, daß es sich dabei um eine bewußte Entscheidung handelt, die in die Verantwortung des Menschen fällt, kurzum: daß er ethische Konsequenzen hat, demonstrieren die Ausführungen des Cusanus nicht nur zum toten, sondern auch zum mißgestalteten Bild (*imago foedata*). Denn es liegt in der Freiheit jedes Einzelnen – die dem Menschen eben aufgrund seines Daseins als Ebenbild Gottes zukommt – sein Leben selbst zum Guten oder zum Schlechten zu gestalten.⁵⁰ Dies setzt jedoch die rechte Selbsterkenntnis voraus, nämlich das Wissen um den göttlichen Ursprung als dasjenige, wovon der Geist Bild ist – ein Zusammenhang, für den Cusanus vor allem in *De visione Dei* eindringliche Worte gefunden hat, wenn er Gott im Innern des Menschen sprechen läßt: „Sei du dein, und ich werde dein sein!“ „Oh Herr“, so erläutert Cusanus diese Zusage,

du hast es in meine Freiheit gelegt, daß ich mir zu eigen (*mei ipsius*) bin, wenn ich nur will. Bin ich also nicht mir zu eigen, bist Du nicht mein. Sonst würdest du nämlich die Freiheit nötigen, da du nicht mein sein kannst, wenn nicht auch ich mir zu eigen bin. Und weil du dies in meine

⁴⁸ Vgl. auch *De docta ignorantia* II prol., h I, n. 90, p. 59, 6-8: „Cum autem causatum sit penitus a causa et a se nihil et originem atque rationem, qua est id quod est, quanto propinquius et similius potest, concomitetur...“.

⁴⁹ Vgl. *De mente* c. 13, h 2V, n. 149, sowie den sog. Albergati-Brief, in: Gerda von Bredow, Das Vermächtnis des Nikolaus von Kues. Der Brief an Nicolaus Albergati nebst der Predigt in Montoliveto (1463) (= Cusanus-Texte IV 3), Heidelberg 1955, n. 6-9. Vgl. auch Anke Eisenkopf, Das Bild des Bildes. Zum Begriff des toten und lebendigen Bildes in *Idiota de mente*, in: Inigo Bocken/Harald Schwaetzer (Hrsg.), Spiegel und Porträt (wie Anm. 42), 49-74.

⁵⁰ Vgl. *Sermo CCXLIX*, h XIX, n. 21; zur Freiheit vgl. *Sermo CCLI*, h XIX, n. 15 und die im Parallelenapparat zu Zeile 3-6 zitierten Belege.

Freiheit gelegt hast, zwingst du mich nicht, sondern erwartest, daß ich wähle, mir selbst zu eigen zu sein.⁵¹

Selbsterkenntnis im Sinne des frei gewollten ‚Sich zu eigen-Seins‘ repräsentiert jedoch nicht nur den sachlichen Anfang des Philosophierens, wie es der bereits zu Anfang erwähnte Dialog *Alkibiades*, der in der Akademie als Lehrbuch zur Einführung in die Philosophie Platons diente, deklariert. Werner Beierwaltes hat vielmehr darauf aufmerksam gemacht, daß die Selbsterkenntnis gleichermaßen das „durchhaltende Prinzip [repräsentiert], welches als Einsicht und Impuls das Philosophieren im Ganzen bewußt bestimmt und begleitet“, also „ein ständig sich entfaltendes Erkennen des eigenen Selbst und dessen absoluten, göttlichen Grundes.“⁵²

Wie aber vollzieht sich nun diese durch die Selbsterkenntnis gleichermaßen initiierte und getragene Anähnlichung an Gott (*homoiosis theo*⁵³)? An dieser Stelle manifestiert sich ein grundsätzliches Problem, das darin besteht, daß Cusanus zwei Antworten auf diese Frage gegeben zu haben scheint: eine geistphilosophische und eine christologische. Zum einen nämlich handelt es sich – wie Martin Thurner formuliert hat – um „die Selbstreflexion der Kreativität des Geistes als Selbsttranszendenz zum göttlichen Ursprung“⁵⁴, zum anderen um die Mittlerschaft Christi als Bedingung der Möglichkeit, die Vollkommenheit der Gottähnlichung zu erlangen.⁵⁵ Im geistphilosophischen Kontext zeigen Schriften wie *De mente*

⁵¹ *De visione Dei* c. 7, h VI, n. 25, 15-19: „O domine, suavitas omnis dulcedinis, posuisti in libertate mea, ut sim, si voluero, mei ipsius. Hinc nisi sim mei ipsius, tu non es meus. Necessitates enim libertatem, cum tu non possis esse meus, nisi et ego sim mei ipsius. Et quia hoc posuisti in libertate mea, non me necessitas, sed exspectas, ut ego eligam mei ipsius esse.“ (deutsch: Das Sehen Gottes, übers. von Helmut Pfeiffer, Trier 2002, 27) Explizit zu den ethischen Konsequenzen vgl. ebd. c. 4, n. 11.

⁵² Werner Beierwaltes, Selbsterkenntnis als sokratischer Impuls im neuplatonischen Denken, in: Herbert Kessler (Hrsg.), Sokrates. Geschichte, Legende, Spiegelungen (= Sokrates-Studien II), Zug/Schw. 1995, 97-116, hier: 100.

⁵³ Platon, *Theaitetos* 176 b.

⁵⁴ Martin Thurner, Die Sinnlichkeit als Selbstdarstellung des Geistes: Die ‚aenigmata‘ des Cusanus, in: *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales* 71/2004, 372-391, hier: 379; vgl. ausführlicher – allerdings vornehmlich an *De mente* ausgerichtet – ders., Die Einheit von Selbst-, Welt- und Gottesbezug nach Nikolaus von Kues, in: ders. (Hrsg.), Die Einheit der Person. Beiträge zur Anthropologie des Mittelalters. Richard Heinzmann zum 65. Geburtstag, Stuttgart 1998, 373-397.

⁵⁵ Vgl. hierzu, allerdings vornehmlich bezogen auf *De visione Dei*: Klaus Reinhardt, Christus, die „absolute Mitte“ als der Mittler zur Gotteskindschaft, in: MFCG 18/1989, 196-220.

oder auch *De beryllo*, aber auch, wie wir weiter oben gehört haben, *De coniecturis*, daß Cusanus seine Lehre von der Gottähnlichkeit des Menschen, insofern sie in dessen auf Geist bzw. Intellekt beruhender Kreativität besteht, mit dem Gottes- bzw. Ursachebegriff allein überzeugend vertreten kann, ohne zumindest auf eine heilsgeschichtlich-dogmatische Christologie zurückgreifen zu müssen.⁵⁶ In dieser Perspektive besteht die Anähnlichung an Gott gerade im Vollzug jener Selbsterkenntnis

als Vergewisserung des göttlichen Grundes *im eigenen Bewußtsein*, aus dem heraus eine Konzentration auf den *absoluten* Grund und Ursprung, welcher das Eine ist, weiter wachsen kann.⁵⁷

Die Predigten zeichnen jedoch ein anderes Bild: Hier fungiert der Gottmensch Christus als Meister und Vorbild für den Menschen, der den Weg der Anähnlichung an Gott nur über die Christusförmigkeit zu realisieren vermag. Allerdings wäre es vorschnell, diese Bedingung als auf dem Glauben allein gegründete Annahme zu interpretieren. Vielmehr steht hier die ebenso für die philosophischen Schriften geltende neuplatonische Vorstellung im Vordergrund, daß die Schöpfervernunft (*conditor intellectus*), die Weltgrund und erster Ursprung ist, nicht wie ein Naturnotwendigkeit unterworfenen, kausales Prinzip wirkt, sondern als sich selbst offenbarender Intellekt aus einem freien Mitteilungsbedürfnis in quasi überbordender Fruchtbarkeit heraus schafft.⁵⁸ Der menschlichen Kreatur kommt die besondere Rolle zu, diese Zusammenhänge begreifen zu können, weshalb Gott sie mit Intellekt und Freiheit ausgestattet hat, um seine Herrlichkeit einem Geschöpf kundzutun, das in der Lage und willens

⁵⁶ Ich habe an anderer Stelle zu zeigen versucht, daß allerdings auch in diesem Kontext eine metaphysische Christologie, mittels derer die Erschaffung der Welt und die Einmaligkeit des menschlichen Geistes erklärt wird, keinesfalls ausgeblendet ist. Vgl. Isabelle Mandrella, *Natura intellectualis imitatur artem divinam*. Die Angleichung des Menschen an Christus als *ars Dei*, erscheint demnächst in: Arne Moritz (Hrsg.), *Ars imitatur naturam*, Leiden. Vgl. auch dies., *Gott als Porträtmaler in Sermo CCLI*, in: Inigo Bocken/Harald Schwaetzer (Hrsg.), *Spiegel und Porträt* (wie Anm. 42), 133-145.

⁵⁷ Werner Beierwaltes, *Selbsterkenntnis als sokratischer Impuls im neuplatonischen Denken* (wie Anm. 52), 102.

⁵⁸ Dieser Thematik ist vor allem die Schrift *De beryllo* gewidmet. Vgl. dazu Isabelle Mandrella, *De beryllo – Die richtige Brille gewährt Einblick in die Koinzidenz*, in: *Litterae Cusanae. Informationen der Cusanus-Gesellschaft* 4.2/2004, 67-78. Aus theologischer Sicht vgl. Klaus Reinhardt, *Herrlichkeit als Grundwort cusanischer Theologie. Eine Analyse des Sermo CCIV*, in: *Trierer Theologische Zeitschrift* 110/2001, 308-318.

ist, sie zu erkennen.⁵⁹ Die im Neuplatonismus offen bleibende Frage, wie die Verbindung zwischen Gott und Mensch konkret zu denken sei, wird von Cusanus durch die Mittlerposition des Gottessohnes beantwortet: Der in Jesus Christus Mensch gewordene, d.h. sich selbst in einem Menschen offenbarende Gott tritt bewusst in Kontakt zu seiner Kreatur, der mit dem menschlichen Vorbild Jesus eine Brücke gebaut wird, die Kluft zum Göttlichen leichter zu überwinden.

Das genannte Problem der zwei cusanischen ‚Wege‘ wird offensichtlich, wenn Cusanus in einigen Predigten die Notwendigkeit der Mittlerschaft Christi für die Selbsterkenntnis des Menschen sogar auch auf die andernorts scheinbar noch problemlos zugestandene Urbild- bzw. Ursachenerkenntnis ausweitet. Als Beispiel dient Cusanus das auf eine einsame Insel ausgesetzte Kind, das ohne Offenbarung, aus sich selbst heraus, nichts über seinen Ursprung zu erkennen vermag. Ebenso bedarf der Intellekt der göttlichen Offenbarung in Christus, um den Ursprung seiner selbst einsehen zu können.⁶⁰ Dies sollte allerdings nicht als Bruch mit den philosophischen Schriften oder als deren Theologisierung verstanden werden, denn wenn sich die in den Predigten verstärkt benutzte Rede von *Christus als verbum, intellectus*⁶¹ oder *aequalitas*⁶² im Großteil der Fälle als

⁵⁹ Vgl. z.B. Sermo CLXXXVII, h XVIII, n. 10: „Sic cedit ad ostensionem gloriae Dei quod homo, qui sine libero arbitrio non potuit nobilis Dei creatura esse, errare et peccare posset. Nam postquam peccare posse consequenter se habuit ad nobilitatem liberi arbitrii, mirabili Dei providentia factum est, ut id ipsum cedat ad manifestationem gloriae eius. Nam, cum ipse sit nobilissimus rex in servitoribus suis ostendere volens nobilitatem suam, intellectuales crearet naturas, quae solum illius servitii capaces esse possunt. Illae enim solum praecepta sapientiae audire et exsequi possunt. Noluit habere servitores ignobiles, qui more iumentorum coacti sub iugo necessitatis onera ferrent, sed liberos et nobiles, qui ex electione libera voluntarie et ex amorosa affectione se ad impletionem mandatorum suorum offerrent. Et ad hoc consequenter sequebatur quod illi, qui ex libera electione servire possent, etiam eligere possent non oboedire et sic in regem peccare. Sed hoc, scilicet posse peccare, rex ipse convertit ad ostensionem maximae pietatis et misericordiae suae, ut scilicet, dum gratiam remissionis peccantibus in conspectu suo vere contritis et humiliatis ostenderet, ipse suam misericordiam in laudem gloriae eius notam faceret similiter ad ostensionem iustitiae suae in laudem gloriae suae in obduratis.“

⁶⁰ Das ist Thema des Sermo CCLXXXVII, h XIX, z.B. n. 2-3: „Nihil potest sui ipsius principium, scilicet unde et quomodo venit in esse, agnoscere nisi revelatione. [...] Habemus autem ex evangelio quomodo Christus est revelatio principii seu Patris...“. Vgl. auch Sermo CCLXXI, h XIX, n. 4-5, sowie Sermo LI, h XVII, n. 9-10; ferner Sermo CCXLVI, h XIX, n. 17-18. Führender Bibelvers ist Io 14,6: „Nemo venit ad Patrem nisi per me.“

⁶¹ Vgl. etwa Sermo CLXXVI, h XVIII, n. 4, 20-32; Sermo CCXCII, h XIX, n. 4, 9-15: „Summitas autem perfectionis discipuli est, ut sit sicut magister suus. Summitas intellectualis naturae

eine trinitätsspekulativ-metaphysische erweist, die erst in einem zweiten Schritt dann selbstverständlich auch die christlich-moralische Nachahmung betrifft, wie sie dem Evangelium entnommen werden kann, so zeugt dies von einer Kontinuität im Denken des Cusanus, für den die spekulative Christologie immer zentral gewesen ist.⁶³

Die cusanische Konzeption der Selbsterkenntnis als Gotteserkenntnis entspricht der neuplatonischen in dem Punkt, daß der Mensch auf der Suche nach sich selbst in sich auf Gott stößt, insofern dieser die Ursache allen Seins und Erkennens ist, und dementsprechend das Urbild des menschlichen Geistes. Dies geschieht zum einen bewußtseinstheoretisch, nämlich „daß dadurch, daß der Geist selbst sich in seiner Endlichkeit als Bild erkennt, er nicht nur sich, sondern auch, wovon er sich als Bild begreift, erkennt.“⁶⁴ Die darin vollzogene Anähnlichung an Gott wird darüber hinaus von christlicher Perspektive aus präzisiert: Um dem Menschen die Nachahmung Gottes ermöglichen zu können, bedarf es einer Mittlerfigur; Gottähnlichkeit kann nur über Christus eingeholt werden, denn für Cusanus bleibt Gott stets der Andere, Nicht-Erreichbare.

Die antik-neuplatonisch geprägte Vorstellung einer Entdeckung des Göttlichen in mir und der daraus folgenden Anähnlichung an Gott wird also für Cusanus in den Begriffen der Sohnesgeburt und der Christusförmigkeit zur Gottessohnschaft umgedeutet.⁶⁵ Wenn wir jedoch der vorgeschlagenen Interpretation folgen, die vor allem in den Predigten geäußerte Konzeption der bedingungslos unerläßlichen Mittlerschaft Christi nicht fideistisch, sondern trinitätstheologisch zu interpretieren, ergibt sich daraus, daß eine Gleichförmigkeit mit Christus doch eigentlich stets eine Gleichförmigkeit mit Gott impliziert (und es demnach unsinnig

est, ut sit conformis verbo seu intellecto divino. Non potest igitur intellectualem nostram naturam alius quicumque magister ducere ad summam suam perfectionem nisi verbum Dei.“

⁶² Vgl. Sermo CLXXXII B, h XVIII, n. 2, 13-18: „Nam nos esse similes Deo, si felices esse debemus, necessario cognoscemus. Sed quo modo est hoc possibile, nisi medio aequalitatis? Nisi enim intra te sit ipsa aequalitas, mediante qua iudicas de similitudine, quo modo scies te similem?“

⁶³ Siehe Anm. 56.

⁶⁴ Johann Kreuzer, *Der Geist als imago Dei – Augustinus und Cusanus* (wie Anm. 46), 83.

⁶⁵ Vgl. Klaus Reinhardt, *Das Thema der Gottesgeburt und der Gotteskindschaft in den Predigten des Nikolaus von Kues*, in: Ders./Harald Schwaetzer (Hrsg.), *Nikolaus von Kues als Prediger*, Regensburg 2004, 61-78.

erscheint, zwischen beiden Formen einen signifikanten Unterschied entdecken zu wollen). Daß Cusanus trotz aller Vorbehalte in Bezug auf eine Erkenntnis Gottes in diese Richtung gedacht hat, zeigen nicht nur die bereits zitierten Textstellen vor allem aus *De filiatione*, sondern auch bestimmte Äußerungen in den Predigten, die Hermann Schnarr dazu geführt haben, die Christusförmigkeit als Art Durchgangsstadium zur *deiformitas* zu interpretieren, die er folglich als den Zustand bestimmt, zu dem der Mensch eigentlich berufen sei. Gottförmigkeit wird damit zur „letzte[n] Steigerung der *christiformitas*“.⁶⁶

Schluß

Ich hatte meine Ausführungen mit der These begonnen, daß die Aufforderung zur Selbsterkenntnis für das neuplatonische Denken des Nicolaus Cusanus der Schlüssel ist, um die praktische Ausgerichtetheit seiner Philosophie zu belegen. Denn den Weg zur Selbsterkenntnis muß der Mensch selbst beschreiten – aber nur dieser Weg eröffnet ihm die Möglichkeit, sein Leben gut, d.h. nach der Vernunft zu führen. Für Cusanus beeinflußt das Bewußtsein, aus dem göttlichen Urgrund zu leben, und das Bestreben, sich seinem Urbild gleichzugestalten, jede menschliche Aktion so stark, daß die Profilierung einer genuin praktischen Vernunft überflüssig erscheint: Erst die in der Selbsterkenntnis wurzelnde Einsicht, als intellektuelle und freie Natur geschaffen worden zu sein, eröffnet dem Menschen den Horizont der praktischen Selbstgestaltung.

Vor diesem Hintergrund erscheint das Fehlen einer explizit der Ethik gewidmeten Schrift bei Cusanus verzeihlich, wenn nicht gar verständlich. Seine Ausführungen zur Tugendethik und zum Naturrecht zeigen, daß er sich in konkret moralphilosophischen Dingen größtenteils auf die Tradition beruft, deren vernunftoptimistischen Universalitätsanspruch er voll und ganz teilt. Die Selbsterkenntnis ist dabei zugleich *Movens* und Basis des vernünftig-geistigen Lebens, das erst im Bewußtsein seiner göttlichen Anteile zur Vollkommenheit gelangt. Die christliche Aneignung dieses neuplatonischen Lehrstücks hat den Vorteil, in der Person Jesu Christi, der als Mensch von Menschen imitiert zu werden vermag, einen konkreten Weg zur Realisierung eines solchen Lebens bieten zu können. Notwendig

⁶⁶ Hermann Schnarr, *Die cusanische Hinführung des Menschen zu Jesus Christus in den Sermones*. Wer den ganzen und wahren Menschen sucht, ist auf dem Weg zu Jesus Christus, in: *MFCG* 31/2006, 103-134, hier: 130.

ist dieser Weg allerdings allenfalls mit Blick auf das ewige Heil. Denn Selbsterkenntnis als Ursachenerkenntnis, d.h. das Bewußtsein, verursachtes Abbild eines unverursachten ewigen Urgrundes zu sein, impliziert keine normativen Vorgaben, die ablesbar und entsprechend eins zu eins umzusetzen wären – das vollkommene Abbild ist vielmehr ein lebendiges, dem immer wieder aufs Neue aufgegeben ist, sich seiner Göttlichkeit bewußt zu werden, die in geistiger Tätigkeit besteht, die erst dann zur Ruhe kommt, wenn sie bis zur Ursache allen Seins vorgedrungen ist.

Literaturverzeichnis

Anzulewicz, Henryk/Rigo, Caterina: *Reductio ad esse divinum*. Zur Vollendung des Menschen nach Albertus Magnus, in: Jan A. Aertsen/Martin Pickavé (Hrsg.), *Ende und Vollendung. Eschatologische Perspektiven im Mittelalter* (= *Miscellanea Mediaevalia* 29), Berlin/New York 2002, 388-416.

Beierwaltes, Werner: Das Eine als Norm des Lebens. Zum metaphysischen Grund neuplatonischer Lebensform, in: Theo Kobusch/Michael Erler (Hrsg.), *Metaphysik und Religion. Zur Signatur des spätantiken Denkens*, Leipzig 2002, 121-151.

Beierwaltes, Werner: Selbsterkenntnis als sokratischer Impuls im neuplatonischen Denken, in: Herbert Kessler (Hrsg.), *Sokrates. Geschichte, Legende, Spiegelungen* (= *Sokrates-Studien* II), Zug/Schw. 1995, 97-116.

Beierwaltes, Werner: *Selbsterkenntnis und Erfahrung der Einheit. Plotins Enneade V 3. Text, Übersetzung, Interpretation, Erläuterungen*, Frankfurt/M. 1991.

Bocken, Inigo/Schwaetzer, Harald (Hrsg.): *Spiegel und Porträt. Zur Bedeutung zweier zentraler Bilder im Denken des Nicolaus Cusanus*, Maastricht 2005.

Boulnois, Olivier (Hrsg.): *Généalogies du sujet. De saint Anselme à Malebranche*, Paris 2007.

Brachtendorf, Johannes: Der menschliche Geist als Bild des trinitarischen Gottes – Ähnlichkeiten und Unähnlichkeiten, in: ders. (Hrsg.), *Gott und sein Bild. Augustins De Trinitate im Spiegel gegenwärtiger Forschung*, Paderborn u.a. 2000, 155-170.

Eisenkopf, Anke: Das Bild des Bildes. Zum Begriff des toten und lebendigen Bildes in *Idiota de mente*, in: Inigo Bocken/Harald Schwaetzer (Hrsg.), *Spiegel und Porträt. Zur Bedeutung zweier zentraler Bilder im Denken des Nicolaus Cusanus*, 49-74.

Haas, Alois M.: Christliche Aspekte des ‚Gnothi seauton‘. Selbsterkenntnis und Mystik, in: Ders., *Geistliches Mittelalter* (= *Dokimion* 8), Freiburg/Schw. 1984, [45]-[70], hier: [55].

Horn, Christoph: Selbstbezüglichkeit des Geistes bei Plotin und Augustinus, in: Johannes Brachtendorf (Hrsg.), *Gott und sein Bild. Augustins De Trinitate im Spiegel gegenwärtiger Forschung*, Paderborn u.a. 2000, 81-102.

Kobusch, Theo: *Christliche Philosophie. Die Entdeckung der Subjektivität*, Darmstadt 2006.

Kobusch, Theo: Eoptie – Metaphysik des inneren Menschen, in: *Quaestio* 5/2005, 23-36.

Kobusch, Theo: Metaphysik als Einswerdung. Zu Plotins Begründung einer neuen Metaphysik, in: Ludger Honnefelder/Werner Schüßler (Hrsg.), *Transzendenz. Zu einem Grundwort der klassischen Metaphysik*, Paderborn u.a. 1992, 93-114.

Kremer, Klaus: Selbsterkenntnis als Gotteserkenntnis nach Plotin (204-270), in: *International Studies in Philosophy* 13/1981, 41-68.

Kreuzer, Johann: Der Geist als imago Dei – Augustinus und Cusanus, in: Klaus Reinhardt/Harald Schwaetzer (Hrsg.), *Nikolaus von Kues in der Geschichte des Platonismus*, Regensburg 2007, 65-86.

Libera, Alain de: *Archéologie du sujet, I: Naissance du sujet*, Paris 2007; *II: La quête de l'identité*, Paris 2008.

Mandrella, Isabelle: Gott als Porträtinaler in *Sermo CCLI*, in: Inigo Bocken/Harald Schwaetzer (Hrsg.): *Spiegel und Porträt. Zur Bedeutung zweier zentraler Bilder im Denken des Nicolaus Cusanus*, Maastricht 2005, 133-145.

Mandrella, Isabelle: De beryllo – Die richtige Brille gewährt Einblick in die Koinzidenz, in: *Litterae Cusanae. Informationen der Cusanus-Gesellschaft* 4.2/2004, 67-78.

Mandrella, Isabelle: *Natura intellectualis imitatur artem divinam*. Die Angleichung des Menschen an Christus als *ars Dei*, erscheint demnächst in: Arne Moritz (Hrsg.), *Ars imitatur naturam*, Leiden.

Mandrella, Isabelle: Cusa's Aristotelian Platonism. Aristotelian Conceptions in Cusa's thought, erscheint demnächst in: Arne Moritz (Hrsg.), *A Companion to Nicholas of Cusa*, Leiden.

Mandrella, Isabelle: Intellektuelle Selbsterkenntnis als Anähnlichung an Gott bei Meister Eckhart und Nicolaus Cusanus, erscheint demnächst in: Harald Schwaetzer/Georg Steer (Hrsg.): *Meister Eckhart und Nikolaus von Kues* (= Jahrbuch der Meister-Eckhart-Gesellschaft, 3), Stuttgart.

Rahner S.J., Hugo: Die Gottesgeburt. Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi im Herzen des Gläubigen, in: *Zeitschrift für katholische Theologie* 59/1935, 333-418.

Reinhardt, Klaus: Das Thema der Gottesgeburt und der Gotteskindschaft in den Predigten des Nikolaus von Kues, in: Ders./Harald Schwaetzer (Hrsg.), *Nikolaus von Kues als Prediger*, Regensburg 2004, 61-78.

Reinhardt, Klaus: Herrlichkeit als Grundwort cusanischer Theologie. Eine Analyse des *Sermo CCIV*, in: *Trierer Theologische Zeitschrift* 110/2001, 308-318.

Reinhardt, Klaus: Christus, die „absolute Mitte“ als der Mittler zur Gotteskindschaft, in: *MFCG* 18/1989, 196-220.

Schnarr, Hermann: Die cusanische Hinführung des Menschen zu Jesus Christus in den Sermones. Wer den ganzen und wahren Menschen sucht, ist auf dem Weg zu Jesus Christus, in: *MFCG* 31/2006, 103-134.

Schwaetzer, Harald: *Viva imago Dei*. Überlegungen zum Ursprung eines anthropologischen Grundprinzips bei Nicolaus Cusanus, in: Inigo Bocken/ders. (Hrsg.), *Spiegel und Porträt. Zur Bedeutung zweier zentraler Bilder im Denken des Nicolaus Cusanus*, Maastricht 2005, 113-132.

Sturlese, Loris: *Homo divinus*. Philosophische Projekte in Deutschland zwischen Meister Eckhart und Heinrich Seuse, Stuttgart 2007.

Turner, Martin: Die Sinnlichkeit als Selbstdarstellung des Geistes: Die ‚aenigmata‘ des Cusanus, in: *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales* 71/2004, 372-391.

Turner, Martin: Die Einheit von Selbst-, Welt- und Gottesbezug nach Nikolaus von Kues, in: ders. (Hrsg.), *Die Einheit der Person*. Beiträge zur

Anthropologie des Mittelalters. Richard Heinzmann zum 65. Geburtstag, Stuttgart 1998, 373-397.

Wendel, Saskia: *Affektiv und inkarniert*. Ansätze Deutscher Mystik als subjekttheoretische Herausforderung (= *ratio fidei* 15), Regensburg 2002.

Wildberg, Christian: ΠΡΟΣ ΤΟ ΤΕΛΟΣ: Neuplatonische Ethik zwischen Religion und Metaphysik, in: Theo Kobusch/Michael Erler (Hrsg.), *Metaphysik und Religion*. Zur Signatur des spätantiken Denkens, Leipzig 2002, 261-278.

Die doppelte Struktur der Subjektivität im Denken des Nikolaus von Kues – unter besonderer Berücksichtigung des Sehens (videre)

Kazuhiko Yamaki

1.

Wie Sie wissen, steht im Thema dieses Symposions eine Zeile aus der Schrift „De visione dei“ des Nikolaus von Kues; sie lautet: ‚Ego sum, quia tu me respicis‘¹. In diesem Satz lässt sich eine doppelte Struktur der menschlichen Subjektivität finden, wenn man zugleich eine andere Stelle in der selben Schrift heranzieht: ‚Du, Herr, antwortest, in meinem Inneren, indem Du sagst: ‚Sei du dein, und Ich werde dein sein‘².

Mit der Formulierung, ‚doppelte Struktur der Subjektivität‘ meine ich Folgendes: Zum einen wird die göttliche Subjektivität erkennbar, wo das „ich“ nicht weiter bestehen könnte, wenn ihm der „Herr“, also Gott, sein Angesicht entzöge³. Gleichzeitig wird deutlich, dass es auch um die menschliche Subjektivität geht, wenn man den Kontext betrachtet, in dem

¹ *De vis.* (h VI) IV, n. 10, 10 [Übersetzung von Pfeiffer].

² *Ibid.* VII, n. 25, 12- 14. Vgl. Anm. 4. Wie der ‚ich‘ mir zu eigen bin, wird so erklärt (*Ibid.* n. 26, 3 – 7) [Übersetzung von Pfeiffer]: *Quomodo autem ero mei ipsius, nisi tu, domine, docueris me? Hoc autem tu me doces, ut sensus oboediat rationi et ratio dominetur. Quando igitur sensus servit rationi, sum mei ipsius. Sed non habet ratio, unde dirigitur, nisi per te, domine, qui es verbum et ratio rationum. Unde nunc video, si audiero verbum tuum, quod in me loqui non cessat et continue lucet in ratione, ero mei ipsius, liber et non servus peccati, et tu eris meus et dabis mihi videre faciem tuam, et tunc salvus ero* (Wie aber werde ich mir zu eigen sein, wenn Du, Herr, es mich nicht lehrst? Du aber lehrst mich dies: Der Sinn soll dem Verstand gehorchen, und der Verstand soll herrschen. Wenn also die Sinnlichkeit dem Verstand dient, dann bin ich mir zu eigen. Doch von nichts und niemandem wird der Verstand geleitet, außer von Dir, Herr, der Du das Wort bist und der Sinn-Grund der Sinn-Gründe. Daraus ersehe ich nun: Wenn ich Dein Wort höre, das in mir zu reden nicht aufhört und immerzu in meinem Verstand leuchtet, werde ich mir zu eigen sein als ein freier Mensch und nicht als Sklave der Sünde; und Du wirst mein sein und mich Dein Angesicht schauen lassen. Dann werde ich heil sein).

³ Vgl. *Ibid.* IV, n. 10, 11.

eben zitierte Sätze stehen. Ich lese daher einen längeren Passus aus der selben Schrift vor:

Während ich so im Schweigen der Betrachtung verharre, antwortest Du, Herr, in meinem Inneren, indem Du sagst: ‚Sei du dein, und Ich werde dein sein! O, Herr, Wonne aller Süßigkeit, Du hast es in meine Freiheit gelegt, dass ich mir zu eigen bin, wenn ich nur will. Bin ich also nicht mir zu eigen, bist Du nicht mein. Sonst würdest Du nämlich die Freiheit nötigen, da Du nicht mein sein kannst, wenn nicht auch ich mir zu eigen bin. Und weil du dies in meine Freiheit gelegt hast, zwingst Du mich nicht, sondern erwartest, dass ich wähle, mir selbst zu eigen zu sein⁴.

In diesem Passus, in dem die Freiheit des ‚ich‘ so eindeutig betont ist, wird die spezifische Subjektivität des Menschen erkennbar. Allerdings ist damit selbstverständlich keine eigenständige Subjektivität wie in der neuzeitlichen Philosophie nach Kant gemeint.⁵ Die Beziehung der beiden Subjektivitäten muss vielmehr folgendermaßen beschrieben werden: Weder stehen sich die göttliche Subjektivität und die menschliche Subjektivität gegenüber, noch beherrscht die erstere die letztere einseitig. Sondern beide Subjektivitäten koexistieren, indem die erstere als eine Grundlage die letztere unterstützt. Diese Konzeption der menschlichen Subjektivität bei Cusanus bezeichne ich als ‚doppelte Struktur der Subjektivität‘, und diese Struktur ist in der späteren Philosophie des Cusanus durchgehend vorherrschend.

⁴ Ibid. VII, n. 25, 12- 19 [Übersetzung von Pfeiffer]: Et cum sic in silentio contemplationes quiesco, tu, domine, intra praecordia mea respondes dicens: Sis tu tuus et ego ero tuus. O domine, suavitas omnis dulcedinis, posuisti in libertate mea, ut sim, si voluero, mei ipsius. Hinc nisi sim mei ipsius, tu non es meus. Necessitates enim libertatem, cum tu non possis esse meus, nisi et ego sim mei ipsius.

⁵ Vgl. *Kritik der reinen Vernunft*, A 357: Wir haben in der transzendentalen Ästhetik unleugbar bewiesen: daß Körper bloße Erscheinungen unseres äußeren Sinnes, und nicht Dinge an sich selbst sind. Diesem gemäß können wir mit Recht sagen: daß unser denkendes Subjekt nicht körperlich sei, das heißt: daß, da es als Gegenstand des inneren Sinnes von uns vorgestellt wird, es, insofern als es denkt, kein Gegenstand äußerer Sinne, d. i. keine Erscheinung im Raume sein könne. Dieses will nun so viel sagen: es können uns niemals unter äußeren Erscheinungen denkende Wesen, als solche, vorkommen, oder wir können ihre Gedanken, ihr Bewußtsein, ihre Begierden usw. nicht äußerlich anschauen; Ibid. B. 278: Das Bewußtsein meiner selbst in der Vorstellung Ich ist gar keine Anschauung, sondern eine bloße intellektuelle Vorstellung der Selbsttätigkeit eines denkenden Subjekts. Daher hat dieses Ich auch nicht das mindeste Prädikat der Anschauung, welches, als beharrlich, der Zeitbestimmung im inneren Sinne zum Korrelat dienen könnte.

Aber meines Erachtens lag diese Auffassung von der Subjektivität dem Denken von Cusanus nicht von Beginn an zugrunde. Wann und warum sich bei ihm eine Wende in der Auffassung von der menschlichen Subjektivität vollzog, und wie die doppelte Struktur der Subjektivität bei Cusanus konkret konzipiert ist, möchte ich in diesem Referat aufzeigen, indem ich meine Untersuchung vor allem auf das Sehen oder das Schauen fokussiere.

2.

Zunächst möchte ich einen längeren Abschnitt aus Cusanus' erstem philosophischen Werk „De docta ignorantia“ zitieren, um die Problematik deutlich zu machen: ‚alle Dinge [geben] dem, der in der belehrten Unwissenheit sie befragt, was sie oder wie und wozu sie sind, zur Antwort:

Aus uns sind wir nichts, und aus uns können wir dir auch nicht etwas anderes antworten als nichts, da wir auch kein Wissen von uns selbst haben, sondern allein jener, durch dessen Erkennen wir das sind, was er selbst in uns will, befiehlt und weiß. Wir alle sind stumm. Er ist es, der in uns spricht. Er, der uns gemacht hat, weiß allein, was wir sind, wie und wozu. Wünschst du etwas über uns zu wissen, so erfrage das in unserem Grunde und in unserer Ursache, nicht in uns. Dort wirst du alles finden, wenn du den Einen suchst. Ja auch dich selbst kannst du nur in ihm finden⁶.

Aus diesem Zitat lassen sich folgende drei Hauptgesichtspunkte hervorheben; Er, der alle Dinge gemacht hat, ist es, der in ihnen [allen Dingen] spricht. Einer, der etwas über Alle zu wissen wünscht, muß das im Grunde und in der Ursache von Allem [nämlich in Gott] erfragen. Auch der Eine als der Fragende kann sich selbst nur in ihm [d. h. in Gott] finden.

Vergleicht man diese drei Punkte mit den bereits zitierten Zeilen aus der Schrift „De visione dei“, wird die einseitige Allmächtigkeit Gottes offensichtlich. Hier findet sich auch ein auffälliger Gegensatz in den

⁶ *De docta ign.* (h I) II, c. 13, n. 180, p. 113, 22 – 29 [Übersetzung von Wilpert]: Ex nobis nihil neque es nobis tibi aliud quam nihil respondere possumus, cum etiam scientiam nostri non nos habeamus, sed ille solus, per cuius intelligere id sumus, quod ipse in nobis vult, imperat et scit. Muta quidem sumus omnia; ipse est, qui in omnibus loquitur. Qui fecit nos, solus scit, quid sumus, quomodo et ad quid. Si quid scire de nobis optas, hoc quidem in ratione et causa nostra, non in nobis quaere. Ibi reperies omnia, dum unum quaeris. Et neque te ipsum nisi in eo reperire potes.

jeweiligen Anweisungen, wie der Mensch sich selbst finden soll. Während in der Schrift „De visione dei“ dem ‚ich‘ von Gott empfohlen wird, ‚Sei du dein, und Ich werde dein sein!‘, wird dagegen dem Fragenden in der Schrift „De docta ignorantia“ von Allen befohlen, sein selbst allein in Gott zu suchen, um es dort zu finden.

3.

In diesem Vergleich wird deutlich, dass es zwischen beiden Schriften einen großen Unterschied in der Auffassung vom Wesen der menschlichen Subjektivität gibt. Im folgenden versuche ich kurz, die Genese der doppelten Struktur der Subjektivität zu verdeutlichen, wie sie dann für die Schrift „De visione dei“ bestimmend wird.

Cusanus läßt seine Schrift „De coniecturis“, die er wohl unmittelbar nach „De docta ignorantia“ verfasste, mit den folgenden Zeilen beginnen:

In meinem früheren Büchern „Die belehrte Unwissenheit“ hast du [Kardinal Julianus] gesehen, ... : die Wahrheit in ihrer Genauigkeit ist unerreichbar. Daraus folgt aber, daß eine bejahende Feststellung über das Wahre, wenn sie von Menschen ausgesprochen wird, immer nur Mutmaßung ist⁷.

Der Begriff ‚Mutmaßung‘ birgt in dieser Schrift nicht nur einen negativen Aspekt des bloßen Vermutens sondern auch den positiven Gesichtspunkt, dass ein Sachverhalt bis zu einem bestimmten Punkt verstehbar sein kann. Auf dieser Grundlage versucht Nikolaus hier zu erklären, wie die ganze Struktur des Alles einerseits ontologisch, und die ganze Struktur der menschlichen Erkenntnis andererseits noetisch bedingt ist, wobei er auf das konventionelle Schema der neuplatonischen Participation zurückgreift.

Dabei benutzt er bekanntlich zwei Figuren, d.h. die Figura Participationis⁸ und die Figura Universi⁹. Die Figura Participationis ist von Cusanus wie folgt gestaltet:

⁷ *De coni.* (h III) Prologus, n. 2, 1 – 5 [Übersetzung von Koch u. Happ]: Quoniam autem in prioribus Doctae ignorantiae libellis ... praecisionem veritatis inattingibilem intuitus es, consequens est omnem humanam veri positivam assertionem esse coniecturam.

⁸ *Ibid.* I, c.9, n. 41.

⁹ *Ibid.* I, c.13, n. 65.

Da du [Kardinal Julius] nun beim Mutmaßen zu der Einsicht gelangt bist, alles bestehe aus Einheit und Andersheit, begreife die Einheit gewissermaßen als formales Licht und als Abbild der ersten Einheit, und auf der anderen Seite die Andersheit als Schatten, als Abweichen vom ersten Einfachsten und als groben Stoff. Laß die Pyramide des Lichtes in die Dunkelheit und die Pyramide der Dunkelheit in das Licht hineinstoßen, und führe alles, was du erforschen willst, auf diese Figur zurück; so kannst du durch sinnenfällige Anleitung deine Mutmaßung auf das Verborgene richten. Um dir das in einem Beispiel zu erleichtern, betrachte, wie das All in der folgenden Figur [Figura Participationis] zusammengefaßt ist¹⁰.

Mit dieser sinnbildlichen Beschreibung versucht Nikolaus, die Verschiedenheit der Dinge des Alles und ihre Rangordnung deutlich zu machen, indem er sagt, dass ein Ding umso niedriger eingestuft wird, je mehr es an der Pyramide der Dunkelheit teilhat. Dieses Bild legt nahe, dass Cusanus diese Welt im Ganzen als schattig und wertlos betrachtet¹¹.

Zugleich sollte man hier auch die bekannte Auffassung von Nikolaus berücksichtigen, aufgrund welcher er in dieser Schrift den Menschen sowohl als einen menschlichen Gott (*humanus deus*) als auch als eine menschliche Welt bezeichnet, da der Mensch mit seiner eigenen Geisteskraft sowohl Gott als auch die Welt in seiner menschlichen Möglichkeit umfaßt¹². Aber bei der eingehenden Betrachtung des Kontextes dieses Gedankens wird deutlich, dass Nikolaus damit nicht versuchen will, dem Menschen eine ähnlich hohe Stellung in der Rangordnung zuzuweisen. Denn er schreibt gleich nach den eben zitierten Zeilen wie folgt:

¹⁰ *Ibid.* I, c.9, n. 41, 1 – 8 [Übersetzung von Koch u. Happ]: Cum ergo nunc ad hoc perveneris, ut omnia ex unitate et alteritate coniecturando videas, unitatem lucem quandam formalem atque primae unitatis similitudinem, alteritatem vero umbram atque recessum a primo simplicissimo atque grossitiem materialem concipito. Facque pyramidem lucis in tenebras et tenebrae pyramidem in lucem progredi, et omne inquisibile in figuram redigito, ut sensibili manu ductione ad arcana coniecturam convertere possis. Et ut in exemplo allevieris, universum in eam figuram hic subitus conspicere redactum.

¹¹ Vgl. *De dato* (h IV) V, n. 121, 5f.: umbras mundi huius.

¹² *De coni.* II, c. 14, n. 143, 5 – 12 [Übersetzung von Koch u. Happ]: Quoniam omnia sensu aut ratione aut intellectu coniecturantur attingi atque has virtutes in sua unitate complicari dum conspicit, se ad omnia humaniter progredi posse supponit. Homo enim deus est, sed non absolute, quoniam homo; humanus est igitur deus. Homo etiam mundus est, sed non contracte omnia, quoniam homo. Est igitur homo microcosmos aut humanus quidem mundum. Regio igitur ipsa humanitatis deum atque universum mundum humanali sua potentia ambit.

er [der Mensch] kann auch ein menschlicher Engel, ein menschliches Tier, ein menschlicher Löwe oder Bär oder jedes andere sein. Innerhalb der Möglichkeit der menschlichen Natur existiert alles auf seine Weise¹³.

Das heißt, dass die oben genannten eindrucksvolleren Formulierungen wie ‚deus humanus‘ und ‚mundus humanus‘ nur eine Beschreibung des Wesens des menschlichen Geistes sind, in welchem alles mit seiner Kraft nach dem menschlichen Maß aufgenommen wird.

Die in der Schrift „De coniecturis“ offensichtliche geringe Schätzung der Geschöpfe Gottes zeigt sich auch darin, dass hier interessanterweise der menschliche Geist noch kaum als ‚imago dei‘ bezeichnet ist; genau gesagt findet sich diese Bezeichnung nur an einer Stelle¹⁴. Ganz anders verhält es sich in seiner späteren Schrift „De mente“. Darauf komme ich noch zurück.

Es lässt sich also feststellen, dass Cusanus zu diesem Zeitpunkt die Erkenntnis immer noch vom selben Standpunkt wie in der ‚docta ignorantia‘ betrachtet, wo er erklärt, dass ‚die genaue Wahrheit im Dunkel unserer Unwissenheit in der Weise des Nichterfassens aufleuchtet‘¹⁵. Hier wird neben der göttlichen Subjektivität noch nicht ausdrücklich die menschliche Subjektivität anerkannt.

4.

Um 1445 herum verfasste Nikolaus von Kues eine Reihe von drei kleineren Schriften, nämlich „De deo abscondito“, „De quaerendo deum“ und „De filiatione dei“. Ihnen ist gemeinsam, dass sie alle weniger umfangreich sind als die bereits genannten früheren Werke „De docta ignorantia“ und „De

¹³ Ibid. II, c. 14, n. 143, 12 – 15 [Übersetzung von Koch u. Happ]: Potest igitur homo esse humanus deus atque, ut deus, humaniter potest esse humanus angelus, humanus bestia, humanus leo aut ursus aut aliud quodcumque. Intra enim humanitatis potentiam omnia suo existunt modo.

¹⁴ Ibid. I, c. 1, n. 5, 4 – 7: Dum enim humanus mens, alta dei similitudo, fecunditatem creatricis naturae, ut potest, participat, ex se ipsa, ut imagine omnipotentis formae, in realium entium similitudine rationalia exserit.

¹⁵ De docta ign. I, c. 13, n. 89, p. 56, 13 – 15: Ex quibus concludimus praecisionem veritatis in tenebris nostrae ignorantiae incomprehensibiliter lucere. Vgl. Auch De ap. theor. n. 5, 9f.: Einst glaube ich, daß man sie [die Wahrheit] eher in der verbergenden Dunkelheit ausfindig mache (Putabam ego aliquando ipsam [veritas] in obscuro melius reperiri).

coniecturis“ und dass sie sehr stark von Meister Eckhart beeinflusst zu sein scheinen.

In bezug auf unsere Problematik richte ich den Blick vor allem auf die Schrift „De quaerendo deum“, denn der Titel besagt die Aufforderung zum Suchen Gottes und es ist zu vermuten, dass die menschliche Subjektivität dabei eine wichtige Rolle spielt. In ihr steht die unmissverständliche Mahnung, dass der Mensch die äußere Welt zu verlassen hat und sich seinem Inneren zuwenden soll, um Gott zu finden¹⁶.

Auch hier ist die geringe Schätzung der Schöpfung Gottes erkennbar; denn einerseits wird der Außenwelt keine positive Rolle bei der Suche Gottes zuerkannt und andererseits ist auch von der menschlichen Subjektivität nicht die Rede. Das zeigt der folgende Passus aus derselben Schrift sehr deutlich:

der allzeit gepriesene Gott so alles ist, was in jedem Seienden ist, wie das unterscheidende Licht in den Sinnesempfindungen und das Einsicht verleihende Licht in den Verstandesschlüssen, und daß er es ist, von dem das Geschaffene hat, was es ist und Leben und Tätigsein. So sehr steht all unser Erkennen in seinem Lichte, daß nicht sowohl wir es sind, die erkennen, sondern vielmehr er [Gott] in uns¹⁷.

Die letzte, der Bibel¹⁸ entlehnte Zeile wird der Tradition gemäß vor allem dazu herangezogen, um die Allmacht Gottes und zugleich die Ohnmacht des Menschen hervorzuheben, so z. B. in der Schrift „Confessiones“ des Augustinus¹⁹.

¹⁶ De quaer. (h IV) V, n. 50, 2 – 5 [Übersetzung von Bohnenstaedt]: In deinem Innern wendest du dich ihm zu; Tag und Tag dringst du tiefer vor; du läßt alles zurück, was außerhalb liegt und nach außen führt, auf daß du auf dem Wege erfunden werdest, auf dem Gott gefunden wird, und auf daß du ihn nach dieser Zeit in der Wahrheit zu erfassen vermögest (Ad ipsum te convertis intra te dietim profundius intrando, linquendo omnia, quae sunt ad extra, ut inveniariis in via illa, qua reperitur deus, ut eum post haec in veritate apprehendere queas).

¹⁷ Ibid. II, n. 36, 4 – 9 [Übersetzung von Bohnenstaedt]: deus noster in saecula benedictus ita est omne id, quod est in quolibet quod est, sicut lumen discretivum in sensibus et intellectuale in rationibus ac quod ipse est, a quo creatura habet id quod est et vitam et motum, et in lumine ipsius est omnis cognitio nostra, ut nos non simus illi, qui cognoscimus, sed potius ipse in nobis.

¹⁸ Galat. 2, 19-20; Matth. 10,20.

¹⁹ Augustinus, Confessiones, XIII, c.31, n. 46.

Ähnliches gilt auch für die folgende Stelle aus einer weiteren der drei kleineren Schriften des Cusanus, „De filiatione dei“:

Da die Vernunft ein vernunfthaftes, lebendiges Bild Gottes ist, erkennt sie, wenn sie sich erkennt, alles in sich als der einen. Sich selbst aber erkennt sie dann, wenn sie sich in Gott so betrachtet, wie sie ist; das ist dann der Fall, wenn Gott in ihr sie selbst ist²⁰.

Jedoch darf man hier nicht übersehen, dass die Vernunft (Intellectus) als ein vernunfthaftes, lebendiges Bild Gottes bezeichnet wird. Obwohl die menschliche Vernunft nicht mit dem Wort ‚imago‘, wie in der späteren Schrift, „De mente“, sondern mit dem Wort ‚similitudo‘ bestimmt wird, liegt es nahe, dass hier eine Verwandtschaft zwischen der menschlichen Vernunft und der göttlichen Vernunft zugrunde gelegt ist. In dem Sinne verändert sich die Einschätzung des Menschen gewissermaßen positiv, wenn der Mensch sich selbst als einen inneren Menschen betrachten kann. (Hier zeigt sich ein starker Einfluß von Eckhart).

In diesem Zusammenhang muss auf zwei Punkte hingewiesen werden:

Dass Gott reine nichtseiende Subjektivität sei, ist eine grundlegende Bestimmung des cusanischen Denkens²¹, was auch durch eine andere Schrift der erwähnten Reihe, nämlich „De deo abscondito“ belegt wird. In ihr wird die Beziehung zwischen Gott und dem von ihm erschaffenen All mit der Beziehung zwischen dem Sehen und dem Sichtbaren verglichen, um die Transzendenz und Immanenz Gottes zu erklären²².

Nikolaus hat in seinen Schriften die konventionelle Etymologie des griechischen Wortes für ‚Gott‘ übernommen, nach der sich das Wort ‚theos‘ von ‚theo‘, d. h. ‚ich schaue an‘ und ‚ich laufe‘ ableitet²³. Und er favorisiert die Ableitung von ‚ich schaue an‘, so sehr, dass er später eine seiner bedeutendsten Schriften unter dem Titel „Vom Sehen Gottes (De visione dei)“ verfasst, um eine außerordentlich tiefe und eindrucksvolle Mystik zu entwickeln.

²⁰ *De fil.* (h IV) VI, n. 86, 5 – 8 [Übersetzung von Dupré]: Intellectus autem cum sit intellectualis viva dei similitudo, omnia in se uno cognoscit, dum se cognoscit. Tunc autem se cognoscit, quando se in ipso deo uti est intuetur. Hoc autem tunc est, quando deus in ipso ipse.

²¹ Schulz, Walter, *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*, S. 15.

²² *De deo abscond.* (h IV) n. 14, 12f.: Eo igitur deus se habet ad omnia sicut visus ad visibilia.

²³ *De deo abscond.* n. 14, 1: Deus igitur a theo, id est video; Vgl auch *De quaer.* I, n. 26.

Es ist anzunehmen, dass dieser gedankliche Schritt Cusanus den Weg zur Konzeption der menschlichen Subjektivität geebnet hat. Denn es scheint, dass das Sehvermögen im Vergleich zu den anderen Sinnen die eigene Subjektivität stärker hervortreten lässt: so ist es uns möglich, etwas sehen zu wollen oder etwas nicht sehen zu wollen, indem wir die Augen öffnen oder schließen. Aber beim Tastsinn zum Beispiel ist uns diese willentliche Kontrolle nicht so leicht möglich. Auch weiß ein Sehender, dass er gerade einen Anderen sieht, aber ein Gesehener weiß nicht immer, dass er gerade von jemandem gesehen wird. Beim Tastsinn kommt diese Asymmetrie hingegen nicht zustande²⁴.

5.

Circa ein halbes Jahr nach „De filiatione dei“ verfasste Cusanus die Schrift „De dato patris luminum“ (Die Gabe vom Vater der Lichter). In dieser Schrift behandelt er vor allem die modi essendi des göttlichen Lichts. Dabei erklärt er die Beziehung zwischen dem Schöpfer Gott und den Geschöpfen auf der Grundlage des neuplatonischen Schemas der Teilhabe des Lichts dergestalt, dass Gott als Vater in die von ihm erschaffenen Seienden die verschieden Lichter eingegossen hat, und jedes Seiende wird als Licht bezeichnet²⁵.

In diesem Zusammenhang ist der folgende Passus aus dieser Schrift von Bedeutung:

Was auch immer geschaffen ist, sind Lichter, um die vernunfthafte Kraft in die Wirklichkeit zu versetzen, auf daß sie in dem ihr so gegebenen Licht zur Quelle der Lichter vordringe. Der Mensch sieht, daß es verschiedene Geschöpfe gibt, und in dieser Verschiedenheit wird er so erleuchtet, daß er zum seinshaften Licht der Geschöpfe vordringt²⁶.

²⁴ Jonas, Hans, *Das Prinzip Leben*, S. 249f.: Während bei der Berührung das Subjekt und das Objekt in dem gleichen Akt, in dem das Objekt eine Erscheinungspräsenz wird, sich einander etwas antun, läßt die visuelle Präsenz mich hinsichtlich aktuellen Umgangs immer noch völlig frei, da ich sehe, ohne zu tun und ohne daß das Objekt etwas täte. [...] Ich brauche nichts zu tun, als hinzuschauen – und das Objekt wird davon nicht berührt; und sobald Licht ist, braucht das Objekt nur dazusein, um auch sichtbar zu sein – und ich werde davon nicht berührt: und doch wird es in seinem Beisichsein wahrgenommen von meinem Beimirsein her, es ist mir gegenwärtig, ohne mich in seine Gegenwart zu ziehen.

²⁵ *De dato*, IV, n. 108, 7f.: Sunt igitur omnia apparitiones sive lumina quaedam.

²⁶ *De dato*, V, n. 115, 4 – 7 [Übersetzung von Dupré, II, S. 675]: omnia [...] quaecumque creata sunt, lumina quaedam sunt ad actuandum virtutem intellectualem, ut in lumine sic sibi

Cusanus betrachtet demnach jedes Geschöpf als eine Art Licht, das sich dem Menschen mittels der ihm gegebenen Vernunft als Geschöpf Gottes offenbart und diesen dadurch befähigt, zur Quelle des Lichts, nämlich zu Gott, vorzudringen²⁷. Hier kommt nun der Außenwelt die wichtige Rolle zu, den Menschen zu Gott voranschreiten zu lassen. Es kann also festgestellt werden, dass Nikolaus dieser Welt nicht mehr wie zuvor eine geringere Bedeutung zuschreibt, sondern sie nun positiv bewertet²⁸.

6.

In der Folge wird die positive Bewertung der Außenwelt von Cusanus mehr und mehr verstärkt. Im Jahr 1447 hat er in der Schrift „De genesi“ den neuen Gottesbegriff ‚idem (das Selbe)‘ entwickelt, womit Gottes Immanenz in allem Seienden der Welt festgestellt werden kann, wie folgendes Zitat deutlich macht:

Wenn ich darauf achte und bemerke, daß man nicht leugnen kann, daß alles sich selbst gegenüber dasselbe ist, so sehe ich, daß das absolute Selbe von allem partizipiert wird²⁹.

Da ich über diesen Punkt in Kürze in Buenos Aires referieren werde³⁰, gehe ich hier nicht weiter darauf ein. Ich führe nur eine Zeile aus der Schrift an, um deutlich zu machen, dass Nikolaus allmählich anfängt, den Geschöpfen auch die Subjektivität zu verleihen:

donato ad fontem luminum pergit. Videt homo varias creaturas esse, et in ipsa varietate illuminatur, ut ad essentielle lumen creaturarum pergit.

27 Ein ähnlicher Gedanke findet sich auch in Johannes Scotus Eriugena; z.B. *Super Ier. Cael.* 128B-129D.

28 Vgl. *De dato*, II, n. 97, 6-8 [Übersetzung von Dupré, II, S. 655]: Datum [...] optimum si est creatura, quoniam omnis creatura est bona valde, videtur deus datus esse (Wenn nun das Geschöpf die beste Gabe ist, scheint jedes Geschöpf, da es sehr gut ist, ein geschenkter Gott zu sein).

29 *De genesi* (h IV) I, n. 147, 14f. [Übersetzung von Dupré, II, S. 397]: Quando adverto negari non posse quodlibet esse idem sibi ipsi, video idem absolutum ab omnibus participari.

30 Mein in Buenos Aires gehaltener Vortag „Die cusanische Entdeckung des Begriffs ‚idem absolutum‘ als Gott vom Jahr 1447“ wird bald veröffentlicht werden.

durch das Gesagte wird gezeigt, daß jedes Handelnde, weil es sich selbst gegenüber selbig ist, Selbiges bewirkt. Darum vergegenwärtigt jedes Handelnde in seinem Handeln in irgendeiner Ähnlichkeit die Schöpfung³¹.

Daran anschließend verfasste Cusanus im Sommer des Jahres 1450 die vierbändige Schrift „Laie (Idiota)“. In ihr erreichte seine positive Schätzung der Außenwelt einen Höhepunkt, wie er es später an seinem Lebensabend selbst bekundet hat:

Die Wahrheit, in der eben das Können [d.h. Gott] hell aufscheint, ist durch starkes Vermögen gekennzeichnet. In einem fort ruft sie ja in den Straßen, wie du im Buch Der Laie gelesen hast. Ganz sicher erweist sie [die Wahrheit] sich als von überallher leicht auffindbar³².

In Zusammenhang mit unserer Problematik möchte ich folgende vier Punkte aus den Idiota-Schriften hervorheben;

1. Wie gerade gezeigt, betont Nikolaus vor allem in der Schrift „Idiota de sapientia“ die positive Rolle der Welt durch die Aussage, dass die Wahrheit als göttliche Weisheit überall in dieser Welt auffindbar sei, noch dazu viel eher als in wissenschaftlichen Büchern³³. Er konkretisiert diesen Gedanken weiter: ‚da sie [die ewige und unendliche Weisheit] in allem widerstrahlt, aufgrund eines gewissen Vorherkostens der Wirkungen, daß wir in wunderbarem Verlangen zu ihr eilen‘³⁴.

2. Andererseits betont er die Kreativität des menschlichen Geistes vor allem in der Schrift „Idiota de mente“ (Der Laie über den Geist) sehr dezidiert: (ich zitiere einen längeren Passus)

31 *De genesi*, III, n. 162, 10 – 12 [Übersetzung von Dupré, II, S. 413]: per praemissa ostenditur omne agens, quia idem sibi ipsi, identificare. Igitur omne agens in agendo quadam similitudine creationem repraesentat.

32 *De apice theor.* (h XII) n. 5, 10 – 13: Magnae potentiae veritas est, in qua posse ipsum valde lucret. Clamat enim in plateis, sicut in libello De idiota legisti. Valde certe se undique facilem repertu ostendit.

33 *De sap.* (h V) I, n. 3.

34 *Ibid.* I, n. 10, 17 – 19 [Übersetzung von Steiger mit einer kleinen Änderung von K.Y.]: aeterna et infinita sapientia cum in omnibus reluceat, nos allicit ex quadam praegustatione effectuum, ut mirabili desiderio ad ipsam feramur.

Du weißt, daß die göttliche Einfachheit alle Dinge einfaltet. Der Geist ist dieser einfaltenden Einfachheit Bild. Wenn du daher diese göttliche Einfachheit den unendlichen Geist nennst, wird er unseres Geistes Urbild sein. [...] Das Begreifen des göttlichen Geistes ist Hervorbringen der Dinge; das Begreifen unseres Geistes ist begriffliches Erkennen der Dinge. Wenn der göttliche Geist die absolute Seinsheit ist, dann ist sein Begreifen Erschaffung der Seienden, und unseres Geistes Begreifen ist Angleichung der Seienden. Was nämlich dem göttlichen Geist als der unendlichen Wahrheit zukommt, kommt unserem Geist als seinem nahestehenden Abbild zu. Wenn alles im göttlichen Geist als in seiner genauen und eigentlichen Wahrheit ist, so ist alles in unserem Geist als im Bild oder der Ähnlichkeit der eigentlichen Wahrheit, d.h. begrifflich³⁵.

3. Um das Erkennen des menschlichen Geistes möglich zu machen, bedarf es der sinnlichen Anregung der Außenwelt. Dies belegt der folgende Passus:

So ist der Geist die lebendige Abbildung der ewigen und unendlichen Weisheit. Aber in unseren Geistern gleicht jenes Leben anfangs einem Schlafenden, bis es durch das Staunen, das aus dem Sinnenfälligen entsteht, angeregt wird, daß es sich bewegt. Dann findet er durch die Bewegung seines vernunfthaften Lebens in sich abgeschrieben, was er sucht³⁶.

4. Durch diese Gesamtstruktur, wie ich sie eben aufgezeigt habe, wird es Cusanus möglich, in seinen Idiota-Schriften die Konzeption der

³⁵ *De mente* (h V) III, n. 72, 1 – 13 [Übersetzung von Steiger]: Scis quomodo simplicitas divina omnium rerum est complicativa. Mens est huius complicantis simplicitatis imago. Unde si hac dicinam simplicitatem infinitam menem vocitaveris, erit ipsa nostrae mentis exemplar. Si mentem divinam universitatem veritatis rerum dixeris, nostram dices universitatem assimilationis rerum, ut sit notionum universitas. Conceptio divinae mentis est rerum productio; conceptio nostrae mentis est rerum notio. Si mens divina est absoluta entitas, tunc eius conceptio est entium creatio, et nostrae mentis conceptio est entium assimilatio. Quae enim divinae menti ut infinitae conveniunt veritati, nostrae conveniunt menti ut propinqua eius imagini. Si omnia sunt in mente divina ut in sua praecisa et propria veritate, omnia sunt in mente nostra ut in imagine seu similitudine propriae veritatis, hoc est notionabiliter, similitudine enim fit cognitio.

³⁶ *Ibid.* V, n. 85, 7 – 11 [Übersetzung von Steiger]: Unde mens est viva descriptio aeternae et infinitae sapientiae. Sed in nostris mentibus ab initio vita illa similis est dormienti, quousque admiratione, quae ex sensibilibus oritur, excitetur, ut moveatur. Tunc motu vitae suae intellectivae in se descriptum reperit, quod quaerit.

menschlichen Subjektivität zu entwickeln. Das zeigt die Titelfigur, der Laie, sehr deutlich. Denn der einfache Löffelschnitzer veranschaulicht seine eigene Subjektivität dergestalt, dass er, als er von dem Philosophen gefragt wird, ob er seine Kunst beispielhaft auf die Schöpfung des Geistes anwenden könne, folgende Erklärung zu dem von ihm erfundenen spiegelblanken Löffel gibt:

Ich wollte einen Spiegellöffel machen. Ich suchte ein Stück Holz, das sehr einheitlich und besonders edel war. Ich legte Werkzeuge an, durch deren Bewegung ich die angemessene Proportion hervorholte, in der die Löffelform vollkommen widerstrahlt. Danach polierte ich die Oberfläche des Löffels so weit, daß ich in das Widerstrahlen der Löffelform die Spiegelform eingeführt habe, wie du siehst. [...] Du hast nämlich in ihm alle Arten von Spiegeln, den hohlen, den gewölbten, den flachen und den säulenförmigen: unten am Griff den flachen, am Griff den säulenförmigen, in der Höhlung des Löffels den hohlen, auf der Wölbung den gewölbten³⁷.

Darüber bekundet der Löffelschnitzer, dass ihn seine Handwerksarbeit mit Stolz und Zufriedenheit erfüllt. So sagt er am Anfang des Gesprächs:

In dieser meiner Kunst untersuche ich das, was ich will, auf symbolischem Wege und weide den Geist, verkaufe die Löffel und erquicke den Leib. So erreiche ich alles, was für mich notwendig ist, zu Genüge³⁸.

Hier zeigt sich offensichtlich das Vorhandensein eines Bewußtseins der eigenen Subjektivität bei dem Löffelschnitzer. Die Voraussetzung dafür ist

³⁷ *Ibid.* V, n. 86, 11- n. 87, 4 [Übersetzung von Steiger]: Volui facere coclear speculari. Quaesivi lignum valde unitum et nobile super omnia. Applicui instrumenta, quorum motu elicui convenientem proportionem, in qua forma coclearis perfecte resplenderet. Post haec perpolivi coclearis superficiem adeo, quod induxi in resplendentiam formae coclearis formam specularem, ut vides. Nam cum sit perpulchrum coclear, est tamen cum hoc coclear speculari. Habes enim in eo omnia genera speculorum, scilicet concavum, convexum, rectum et columnare: in base manubrii rectum, in manubrio columnare, in concavitate coclearis concavum, in convexitate convexum.

³⁸ *Ibid.* I, n. 55, 1- 3 [Übersetzung von Steiger]: Immo in hac mea arte id, quod volo, symbolice inquiri et mentem depasco, commuto coclearia et corpus reficio; ita quidem omnia mihi necessaria, quantum sufficit, attingo.

jedoch, wie schon erläutert, dass die ewige und unendliche Weisheit in allem widerstrahlt³⁹ oder dass jedes Seiende als Licht betrachtet wird⁴⁰.

Aufgrund dieser Bedingung ist die Aussage möglich, dass der Mensch erst deshalb seine ihm eigene Subjektivität beweisen kann, weil die Außenwelt oder jedes Seiende in ihr dazu bereit ist, dem Willen eines menschlichen Subjekts zu folgen. Sonst wäre es für niemanden möglich, in der Welt sein subjektives Ziel zu verwirklichen. Um diesen Zusammenhang verständlicher zu machen, sollte man sich die dem Cusanischen Denken zugrunde liegende trianguläre Struktur zwischen Gott, der Welt und dem Menschen als intelligentem Lebewesen vor Augen führen, wobei Gott den Scheitelpunkt des Dreiecks und die anderen beiden dessen untere Ecken bilden. Diese Struktur habe in einer früheren eingehenden Untersuchung über die Weisheit herausgearbeitet, aber aus zeitlichen Gründen kann ich hier nicht weiter auf sie eingehen⁴¹.

7.

Cusanus' Gedanke über die doppelte Subjektivität des Menschen hat meines Erachtens im Jahr 1453 mit der Schrift „De visione dei“ den Höhepunkt erreicht. In ihr findet sich einerseits sehr offenkundig das Konzept der Subjektivität des Menschen, wie ich es am Beginn meines Referats gezeigt habe, und andererseits auch die positive Schätzung der Außenwelt, wie folgendes Zitat belegt:

Ich habe also als dein Geschenk, mein Gott, diese ganze sichtbare Welt, jede Schrift und alle dienstbaren geistigen Wesen zur Hilfe, auf daß ich in der Erkenntnis von dir weiterkomme. Alles ruft mich auf, daß ich mich dir zukehre. Nichts anderes lassen gleichsam alle Schriften sich angelegen sein, als dich zu zeigen. Und alle vernunftthaft einsehenden Wesen üben sich in nichts anderem, als dich zu suchen, und, was immer sie in bezug auf dich erfahren, kund zu tun⁴².

³⁹ Vgl. Anm. 32 und 34.

⁴⁰ *De dato*, IV, n. 108, 7f.: Sunt igitur omnia apparitiones sive lumina quaedam.

⁴¹ Vgl. Yamaki, *Sapientia – Mens – Ordo*. Welterkenntnis und Gottesweisheit.

⁴² *De vis.* XXV, n. 118, 10-16 [Übersetzung von Bohnenstaedt]: Habeo igitur dono tuo, deus meus, totum hunc visibilem mundum et omnem scripturam et omnes administratorios spiritus in adiutorium, ut proficiam in cognitione tui. Omnia me excitant, ut ad te convertar. Non aliud scripturae omnes facere nituntur nisi te ostendere, neque omnes intellectuales spiritus aliud habent exercitii, nisi ut te quaerant et, quantum de te reppererint, revelent. Die

Darüber hinaus findet sich in der Schrift der Gedanke, dass auch die Außenwelt als eine Subjektivität verstanden wird, wenn es ganz am Schluß dieser Schrift heißt: „die Welt will mich verlassen“⁴³. Darauf werde ich noch zurückkommen.

Aufgrund der bisherigen Untersuchungen möchte ich zum Schluß die doppelte Subjektivität des Menschen bei Cusanus betrachten, indem ich die Struktur des Sehens in seinem Denken analysiere. Betrachtet man die Struktur des Sehens vom humanistischen Standpunkt der Neuzeit aus, geht man leicht davon aus, dass es einerseits ein sehendes Subjekt und andererseits ein Objekt der Anschauung gibt und dass das Subjekt das Objekt einseitig betrachtet, unabhängig davon, ob das Objekt bemerkt, dass es vom Subjekt gesehen wird⁴⁴. Auch wenn man das Sehen in diesem Paradigma betrachtet, erkennt man doch, dass das Sehen erst durch das Außenlicht ermöglicht wird, d.h. dadurch, dass es von beiden Wesen abgestrahlt wird.

Aber vom cusanischem Standpunkt aus betrachtet, stellt sich die Struktur des Sehens gänzlich anders dar; dabei muß es außer dem Subjekt, dem Objekt und dem Außenlicht noch eine Grundlage geben, die den gesamten Akt des Sehens unterstützt, die aber aufgrund ihrer Größe nicht einfach erkennbar ist. Verbindet man diese Konzeption mit der bereits erwähnten bildhaften triangulären Struktur, muß man sich die Figur so umgekehrt vorstellen, dass der Scheitelpunkt des Dreiecks unten und die anderen beiden Ecken oben liegen. So unterstützt der Scheitelpunkt als tragende Grundlage das Sehen von Subjekt und Objekt, die an den beiden Ecken stehen.

Übertragen auf die Subjektivität des sehenden Menschen bedeutet dies, dass diese bei Cusanus keinesfalls eigenständig sein kann, obwohl dies nicht leicht erkennbar ist. Um diese Subjektivität herzustellen, bedarf es der absoluten Subjektivität Gottes, die als unterstützende Grundlage erst das Sehen ermöglicht, welches die menschliche Subjektivität als solche belegt. Die zu Beginn meines Referats aufgegriffene Freiheit des Menschen, die

Welt als Geschenk Gottes ist erwähnt auch in: *De vis.* VII, n. 25, 9-11: quomodo dabis tu te mihi, si non pariter dederis mihi caelum et terram et omnia, quae in eis sunt? (wie wirst Du Dich mir zu eigen geben, wenn Du mir nicht gleichfalls Himmel und Erde und alles, was in ihnen ist' gibst?).

⁴³ *De vis.* XXV n. 119, 16f.: me linquere vult mundus.

⁴⁴ Vgl. Anm. 24.

von Gott verliehen wird, kann nur auf dieser Grundlage entstehen. Dabei muss man sich die Struktur wie folgt vorstellen: Zwar wird die menschliche Subjektivität von der absoluten Subjektivität Gottes unterstützt, aber die göttliche Subjektivität übt keine unmittelbare Wirkung auf die menschliche Subjektivität aus, sondern wirkt nur indirekt dahingehend, dass die Letztere als solche auf ihrer Grundlage bestehen kann. Hierin liegt die genuine Freiheit des Menschen. Und dadurch ist es möglich, in der Subjektivität des (sehenden) Menschen eine doppelte Struktur zu erkennen.

Diese meine Vorstellung könnte von dem anderen Gesichtspunkt auch unterstützt werden, wenn die Grundlage als Hypokeimenon betrachtet wird, das eben im Mittelalter als Subjectum bezeichnet wurde⁴⁵.

Darüber hinaus findet sich die andere doppelte Struktur des Sehens eben in der Beziehung zwischen dem Sehenden und dem Gesehenen; da jedes Seiende als Licht betrachtet wird⁴⁶, kann auch das Seiende als das angenommene ‚Objekt‘ des Sehens als ein Subjekt betrachtet werden, weil es, wie schon gezeigt, sich selbst in die Lage versetzt, dass es dazu bereit ist, von dem sehenden Seienden als dem angenommenen ‚Subjekt‘ gesehen zu werden. Mit anderen Worten, läßt das angenommene ‚Subjekt‘ sich selbst sehen. In dem Sinne kann das angenommene ‚Objekt‘ des Sehens auch als ein Subjekt betrachtet werden. Das heißt, ein Subjekt kann deshalb Subjekt sein, weil das erstere von einem anderen Subjekt unterstützt wird. Und weil das angenommene ‚Objekt‘ auch als Licht betrachtet ist, kann es ebenfalls als Subjekt des Sehens das andere irgendwie sehen. Auch hier findet sich eine doppelte Struktur der Subjektivität. Weil Cusanus diese Struktur angenommen hat, schrieb er in der bereits erwähnten Stelle: ‚die Welt will mich verlassen‘⁴⁷. Das Verlassen der Welt bedeutet nicht, dass sie das ‚ich‘ verlässt, sondern dass das ‚ich‘ sich in der Welt schon genügend

⁴⁵ Vgl. Kaulbach, Friedrich; Immanuel Kant, S. 67: ‚Daß Welt überhaupt existiert bzw. Dasein hat, verdankt sie der Schöpfung. Diese ist absolute Position (Ins-Dasein-Setzen) von Dingen, die in einer allgemein-gesetzlichen Ordnung und Verfassung stehen. Insofern Gott in der Rolle des Weltbegründers auftritt und den inneren Möglichkeiten Dasein gibt, ist der erste Grund, in welchem selbst alle einzelnen Begründungszusammenhänge fundiert sind. So ist er das Zugrundeliegende (hypokeimenon): das Subjekt.‘ Hier kann man vernehmen, dass N. v. K. typischerweise auf der Schwelle zwischen dem Mittelalter und der Neuzeit steht.

⁴⁶ Vgl. Anm. 40.

⁴⁷ Vgl. Anm. 43.

erprobt hat und es (das ‚ich‘) nun würdig ist, von Gott zu sich heraufgezogen zu werden⁴⁸. So hat es die Welt auch beurteilt.

Selbstverständlich wird diese doppelte Struktur der Subjektivität des sehenden Menschen von der bereits genannten größeren doppelten Struktur unterstützt. Deshalb kann diese aufgrund des ‚Urbild-Abbild‘-Schemas als Abbild der ersteren betrachtet werden. Diesen Zusammenhang möchte ich zum Schluß mit dem folgenden Passus der Schrift „De visione dei“ verdeutlichen:

Was anderes, Herr, ist Dein Sehen, wenn Du mich mit den Augen der Güte anschaust, als daß Du von mir gesehen wirst? Dadurch, daß Du mich siehst, gewährst Du, daß Du von mir gesehen wirst, der Du ‚der verborgene Gott‘ bist. [...] Und Dich sehen ist nichts anderes, als daß Du den siehst, der Dich sieht⁴⁹.

Dieses so entwickelte Konzept bewahrt Nikolaus von Kues bis zu seinem Lebensabend unverändert bei. Das zeigt auch der Umstand, dass er in seinen beiden späteren Schriften, „De possesset“ (1460) und „De apice theoriae“ (1464) die oben angeführten Schriften, „De dato patris luminum“, „De quaerendo deum“, „Idiota de sapientia“ und „De visione dei“ erwähnt, um sie seinen Schülern zur Lektüre zu empfehlen⁵⁰.

Literaturverzeichnis

- Augustinus, Aurelius: *Confessiones – Bekenntnisse*. München 1966.
- Eriugena, Johannes Scotus: *Super Ierarchiam Caelestem S. Dionysii*, in: *Patrologiae CXXII*. Paris 1853.
- Jonas, Hans: *Das Prinzip Leben*. Frankfurt am Main / Leipzig 1997.
- Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg (PhB 37a) 1967.
- Kaulbach, Friedrich: *Immanuel Kant*. Berlin 1969.

⁴⁸ Vgl. *De vis.* XXV, 18: Traho me, domine.

⁴⁹ *De vis.* V, n. 13, 10 -14 [Übersetzung von Pfeiffer]: Quid aliud, domine, est videre tuum, quando me pietatis oculo respicis, quam a me videri? Videndo me das te a me videri, qui est deus absconditus. [...] Nec est aliud te videre, quam quod tu videas videntem te.

⁵⁰ Vgl. *De possesset*, n. 59, 12; 19; *De apice theor.* n. 16, 4; 6.

- Nicolai de Cusa: *Opera omnia iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita. I-XII*. Leipzig / Hamburg 1932ff. (h – XII)
- Nikolaus von Kues: *Philosophisch-Theologische Schriften* Band II (Hrg. von Leo Gabriel, Übersetzung von Dietlind und Wilhelm Dupré). Wien 1966.
- Nikolaus von Kues: *Das Sehen Gottes*. Übersetzung von Helmut Pfeiffer. Trier 1985.
- Nikolaus von Kues: *Der Laie über den Geist*. Übersetzung von Renate Steiger. Hamburg (PhB 432) 1995.
- Nikolaus von Kues: *Der Laie über die Weisheit*. Übersetzung von Renate Steiger. Hamburg (PhB 411) 1988.
- Nikolaus von Kues: *Dialog über die Genesis*. Übersetzung von Dietlind und Wilhelm Dupré, in: Nikolaus von Kues, *Philosophisch-Theologische Schriften II*, 387-441.
- Nikolaus von Kues: *Die Gotteskindschaft*. Übersetzung von Dietlind und Wilhelm Dupré, in: Nikolaus von Kues, *Philosophisch-Theologische Schriften II*, 609-643.
- Nikolaus von Kues: *Die belehrte Unwissenheit I*. Übersetzung von Paul Wilpert. Hamburg (PhB 264a) 1994.
- Nikolaus von Kues: *Die belehrte Unwissenheit II*. Übersetzung von Paul Wilpert. Hamburg (PhB 264b) 1999.
- Nikolaus von Kues: *Die Gabe vom Vater des Lichtes*. Übersetzung von Dietlind und Wilhelm Dupré, in: Nikolaus von Kues, *Philosophisch-Theologische Schriften II*, 645-681.
- Nikolaus von Kues: *Die höchste Stufe der Betrachtung*. Übersetzung von Hans Gerard Senger. Hamburg (PhB 383) 1986.
- Nikolaus von Kues: *Dreigespräch über das Können-Ist*. Übersetzung von Renate Steiger. Hamburg (PhB 285) 1973.
- Nikolaus von Kues: *Mutmaßungen*. Übersetzung von Josef Koch und Winfried Happ. Hamburg (PhB 268) 1971.
- Nikolaus von Kues: *Vom Gottsuchen*. Übersetzung von E. Bohnenstaedt, in: *Drei Schriften vom verborgenen Gott*. Hamburg (PhB 218) 1958, 7-27.

- Nikolaus von Kues: *Vom verborgenen Gott*, in: *Drei Schriften vom verborgenen Gott*. Hamburg (PhB 218) 1958, 1-6.
- Nikolaus von Kues: *Von der Gotteskindschaft*, in: *Drei Schriften vom verborgenen Gott*. Hamburg (PhB 218) 1958, 28-50.
- Nikolaus von Kues: *Von Gottes Sehen*. Übersetzung von E. Bohnenstaedt. Leipzig (PhB 219) 1944.
- Schulz, Walter, *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*. Pfullingen 1957.
- Yamaki, Kazuhiko: *Sapientia – Mens – Ordo. Welterkenntnis und Gottesweisheit*, in: H. Schwaetzer und H. Stahl-Schwaetzer (Hrsg.), „*Explicatio mundi*“ – Aspekte theologischer Hermeneutik. Regensburg 2000, 87-109.

Nicholas of Cusa on Self as the Sign of Coincidence of Being and Knowing

Iris Wikström

In him we live, move and have our being.
Acts. 17,28

Initial comments¹

There is an obvious change of thought in Cusanus' *De coniecturis* towards a more distinct understanding of the grammar of language. Simultaneously, the idea of the self is turning up in his texts and hence also a certain subjective tendency. This is only natural, as language is used by a person living in dialogue with other persons.² According to Cusanus the self is by necessity *related*: primarily to God, the absolute Self³, but secondarily to other human beings.

Cusanus' main contribution to the discourse on the self and self-consciousness is the "I-you-philosophy", which appears at the end of *De coniecturis* II.⁴ However, he also discusses the possibility of becoming aware of the self in his other works, e.g. in *Idiota de mente* and *De aequalitate*.

One of his minor books, *De filiatione Dei*, which is almost contemporary with *De coniecturis*, could be considered a clarification of this work, especially concerning the way in which the self is seen as related to the absolutely unsayable, or God. I here comprehend Cusanus' own experience of God as a tacit, but necessary condition of his thought.⁵ It colours his interpretation of the absolute goal of life, i.e. ultimately deification (*theosis*), reached by "mastery", which is human belonging to Christ. As the

¹ I am indebted to Kareth Farquharson for her comments on the language of this paper.

² Cf. *Idiota de mente*, n. 51, Hopkins, 162. Here the linguistic, cultural and religious manifold is considered. Also cf. *Compendium* on learning language, n. 6-7, Hopkins, 378-381.

³ Cf. Ex. 3: 14.

⁴ *De coniecturis*, n. 171-184, 202-217; cf. *De filiatione Dei*, n. 51-52; *Idiota de sapientia*, n. 33, 56.

⁵ *De docta ignorantia* III, n. 263, cf. *De coniecturis*, n. 174; *De visione Dei*, n. 1.

description of the character of self-consciousness is the outcome of a long mental process, Cusanus only in one of his very last works, *De venatione sapientiae*, is capable of presenting his final thought on human mind.

My aim is here to find out how Cusanus presents human consciousness as belonging to the boundaries of the absolute and the contracted. Precisely in *De filiatione Dei* the discourse concerns childhood (*filiatio*), considered as the image of the relation to the absolute, but, in a certain sense, valid as the description of the relation between the "I" and the "you" in a human context.⁶ Cusanus here moves conceptually between theology and philosophy with no problem. Though the intention is in the following to focus on philosophical issues, one cannot avoid noticing that he uses a carefully chosen theological, i.e. Trinitarian, frame of reference, which should be kept in mind.

Cusanus describes the individual assimilating of divinity in one of his later works, *De aequalitate*. He refers to the soul of the intellect (*intellectus anima*⁷), by which it comprehends that it in itself, notionally or by means of images, enfolds the world – as if in the universal light of reason of the eternal light, which is the ground of itself and all things. The intellectual soul is firmly inclined, by means of itself, to turn to an inquest of the ground of its own and all things. Cusanus here presents the following, let us call it, his *magna charta* of the intellect, expressed by the soul

And it says: in my ground, which is reflected in me, the grounded, so that I am a notional summary of the world, is, by necessity, the eternal essential enfolding of all that can be given a reason most adequate, like in the ground of being and knowing of all things and every singular one; in the likeness of this universal cause I participate, by its grace, of intellectual being, which consists of the universal likeness of being and knowing of the universal ground.⁸

⁶ E. Levinas refers to the situation of being face to face to one's neighbour, to be compared to the relation to the future, or to the presence of future in time being. The encroachment of the present into future would not have been created by an individual subject, but by the intersubjective relation. Hence, the precondition of time is in the intersubjective relations or in history. Levinas 1992, 64 (transl. IW). – Also cf. the essay of G. Torrkulla (chapter 14 of this volume).

⁷ cf. *Idiota de mente*, n. 81; *De venatione sapientiae*, n. 57; also: n. 123 (*anima intellectiva*).

⁸ "Et dicat: in causa mei, quae in me causato relucet ut sim notionalis mundi complicatio est necessario essentialis omnium causabilium aeterna complicatio ut in adaequatissima omnium et singulorum ratione essendi pariter et cognoscendi; in cuius universalis causae

The following consequences are most essential. Cusanus here asserts

In me there is the reflection of the reasonable virtue of universality and almightyness of this ground, so that I, as I look at myself as its image, can approach it further by transcending myself in contemplation. In order to see myself in all things, I separate otherness from all things. To be able to see my ground, I must, however, leave myself as grounded and image, as I would otherwise not reach the living ground of my reason. That the soul, which yearns for seeing God and its ultimate ground, leaves the world and the self: this is the goal of the doctrine of Christ the Son of God, who in this way promised us the revelation of his Father, Creator of all things ...⁹

The way of the soul of the intellect here presupposed implies 1. transcending of one's own in contemplation, 2. leaving oneself as grounded and image, i.e. freeing oneself from human conditions in order to reach the ultimate of reason, finally, 3. leaving the world and the self for the sake of Christ and one's neighbour. – As Cusanus here seems to sum up a very essential side of his philosophy from a subjective point of view, though presented in a theological language, it will be our main task to find out how he presents this topic in some other contexts of his literary production.

Christian philosophy in confrontation with Aristotelianism

The discourse on the self seems to begin with St Augustine, who gives essential comments especially in his work *Confessiones* (book X), which

similitudine participo eius dono intellectuale esse, quod consistit in universali essendi et cognoscendi similitudine universalis causae." *De aequalitate*, Dupré III, 378 (transl. IW).

⁹ "In me enim relucet universalitatis et omnipotentiae ipsius causae virtus rationalis, ut dum in me intueor ut eius imaginem, ipsum possim contemplando per mei ipsius transcendens proprius accedere. Ut enim me in omnibus videam, alteritatem ob omnibus separo. Ut autem causam meam videre queam, me ut causatum et imaginem relinquere oportet alias rationis meae vivam rationem non attingam. Ad hoc autem ut anima mundum hunc et se ipsam linquat, quae ad visionem Dei et suae rationis anhelat, tendit doctrina Christi filii Dei, qui promittit nobis hac via ostensionem patris sui creatoris omnium ..." *ibid.*, 378-380. Cf. *investigatio symbolica*, *De docta ignorantia* I, n. 30; 33.

concerns the relation to God from an individual point of view.¹⁰ The interest in the concept of the subject and subjectivity is from the very beginning tied to the way of doing philosophy, as well as of how to determine the limits of theoretical reason.¹¹

The Cappadocian church father Gregory of Nyssa (d. c. 394) presents a philosophy which considers its work, including the supreme, i.e. metaphysics, a spiritual activity, in which the knowing subject is transformed thoroughly and, consequently, experiences a transformation of the self.¹² However, according to Th. Kobusch, the basic idea of the modern transcendental philosophy, which is here touched on, is presented in its outline already by Plotinus. He describes a kind of metaphysics, according to which the three Trinitarian hypostases are "within us", in the sense that they really represent the stages of the self-reflecting return of the human mind to itself, i.e. to its all-uniting, or universal, ground.¹³ – Cusanus was, undoubtedly, well aware of this mode of thinking.

The American theologian F. Caminiti refers to the criticism of the Aristotelian world view, presented by Christian philosophers. According to them, ontology should necessarily consider the completely relational character of all that exists with respect to its own creative ground of being. This implies that human, the universe and all reality, which is not God himself, are what they are in relation to God, i.e. they have their substance in this relation. Relation cannot be considered as if it would unite cause and effect, as the relation between the partners is the expression of love.¹⁴ – Caminiti here says that it is, hence, not correct to say that "God creates the world by his love", but rather that "God loves the world into being", i.e.

¹⁰ Augustinus 1990, esp. n. 35-42 (which is an internal dialogue of the self facing the greatness of God). It concerns *memoria*, *intellectus* and *voluntas* as the basic Trinitarian concepts.

¹¹ Kobusch 2006, 326.

¹² *ibid.*, 326.

¹³ "... Plotinos had already set a precedent with his new metaphysics, according to which the three hypostases are 'in us'; such that in truth they represent the steps of the self-reflexive return of the human soul into itself, up to its unified foundation." *ibid.*, 328.

¹⁴ "Eine christliche Ontologie muss notwendig den rein relationalen Charakter aller Dinge in der Beziehung zur ihrem einen, schöpferischen Urgrund sehen. Deshalb sind Mensch und Universum und alles Wirkliche, was nicht Gott selbst ist, das, was sie sind in der Beziehung zu Gott; das heisst, sie besitzen ihre Substanz in der *relatio*." Caminiti 1964, 137-138 (italics IW).

that he consequently supports it by his ever acting love. Hence, it is not the case that things exist *first* and *then* relate to God as their creative ground, but precisely this relation is their essence.¹⁵ Caminiti seems to be on the right track also with respect to Cusanus' view on relation, which is not only a category among others, but could, from a theological point of view, be considered the basic category.¹⁶

Against this background we can understand i.a. St Bonaventura's criticism of the Aristotelian scholasticism. Its ontological failure was, Caminiti says, that it could not justify the relation of God and human as the crucial point of human experience. God, who is reality itself [in an absolute sense], is also the key of all other reality, i.e. God, the One and Triune, as the reality of divine relations.¹⁷ – It is here presupposed that human in his/her soul images divine Trinity. Human relationship to God could be described as a kind of dependence, to be compared to the one which exists between the piece of art and the – deliberately exposed – idea of an artist, which it expresses, and in this sense to the one between Exemplar and image, but with a clear focus laid on the role of the intellect as the interpreter of the original idea.¹⁸

According to Caminiti, Bonaventura and Cusanus agree that the universe has a theophanic structure and that the relational character of human being is crucial to ontology.¹⁹ – This implies a subjective view of reality, according to which consciousness of the contemplating individual realizes signs of the absolute, or divine, in his life.

On absolute consciousness in *De coniecturis*

The discussion on the intellectual seeing of the self is much wider and far more essential than what could be imagined at a cursory glance.²⁰ In *De*

¹⁵ *ibid.* Cf. Rossvaer 1976, 16-18.

¹⁶ cf. e.g. *De docta ignorantia*, n. 24-26 (*conexio*); n. 185-186, 197; *De venatione sapientiae*, n. 71-72 (*nexus*).

¹⁷ Caminiti 1964, 138.

¹⁸ Cf. the essay of K. Reinhardt (chapter 1) in this book.

¹⁹ Caminiti 1964, 138.

²⁰ Cusanus uses two different notions, i.e. *intuitus sui* (*De filiatione Dei*, n. 54), or *cognitio sui* (*De coniecturis*, n. 171), although the former is primary.

coniecturis Cusanus' conception of the self is connected with human endeavour to reach and to reflect unity in an absolute sense and with the thought of its realization in the mode of the four unities (the absolute, the intellectual, the reasonable and the sensuous) of mind.²¹ One could wonder how absolute consciousness could also be considered intellectual (and vice versa), i.e. where the limits of the self and its world are possibly to be found with respect to absolute reality and, ultimately, of time and eternity.²² Hence, it could be asked how this issue is handled by Cusanus. The question is also in which way his notion of the self is formed with respect to absolute consciousness (*mens ipsa*) and, finally, how this notion is connected with his "I-you-philosophy", first presented in *De conjecturis*.

The self of Cusanus is not only the "reflecting self", which, like in Anselm's Prosligion or in Descartes' presentation of his method, seeks God and its own identity in its act of reflection, as it were, more or less independently of other reflecting selves or the world.²³ The self of Cusanus reflects, wills and senses. To Cusanus the pure mind (*mens ipsa*) is not restricted by human contraction.²⁴ It is, with respect to both faith and concept, related to God as its absolute ground, which it experiences as the spirit of the four unities, and which reveals itself as the absolute unity. This basic human condition is expressed by its continuous, dialectic seeking of itself and it is, consequently, tied to a distinct person, i.e. the individual mind, or the self, which, on the other hand, is formed by the process of seeking.²⁵ This intellectual dialectic flows through creation, though in the mind primarily as the modes of being (*modi essendi*). – Mojsisch, as well as Flasch, regrets that the thought of pure consciousness (*mens ipsa*), which is new in the tradition, appears only here in the wide philosophical production of Cusanus. The former connects it to a translogical use of

²¹ *Ibid.*, n. 12-14, 16-19.

²² Conf. Knoch 1997, 108-109; Wikström 2010 (forthcoming paper).

²³ A wider interpretation of Descartes can be found in the essay of K. Zeyer in this volume.

²⁴ "Mens ipsa omnia se ambire omniaque lustrare comprehendereque supponens, se in omnibus atque omnia in ipsa esse taliter concludit, ut extra ipsam ac quod eius obtutum aufugiat nihil esse posse affirmet. Contemplatur itaque in numerali similitudine sua a se ipsa elicit ut in imagine naturali et propria sui ipsius unitatem, quae est eius entitas." *De conjecturis*, n. 12, cf. n. 16.

²⁵ Cf Cusanus' use of the notions of credo; arbitror; nitor, etc. *De docta ignorantia* III, n. 263; *Idiota de sapientia*, n. 33; *De venatione sapientiae*, n. 49.

language, whereas the latter speaks of Cusanus' intention to describe the movements of the soul (*anima*), i.e. with the absolute as its beginning and goal. Pure consciousness, hence, chooses its way of considering reality either in an absolute sense, or regarding the contracted, or complex, nature of being.²⁶ Human by herself includes all possibilities: she rightly subordinates, she could – as a sensuously, reasonably and intellectually feeling person – master herself with respect to any content and "is capable of approaching everything in a human way".²⁷ We here face a new apprehension of humanity.

As there is in *De conjecturis* a dialogue between two persons, "I" and "you", it must be presupposed that Cusanus has formed a distinct idea of the self. Only the person being conscious of himself is capable of addressing the explicit you.²⁸ This, by no means, excludes that "you" is considered principal from a religious or existential point of view, or that it is precisely the confrontation with the you, i.e. ultimately in an absolute sense, that is the source of identity of the self. In the following, I will presuppose that Cusanus really has what Mojsisch calls "a theory of the self", and, on the other hand, that it only gradually takes shape in his thought.²⁹

But how far is Cusanus open-minded? Does he go as far as Master Eckhart, who considers the self as the absolute intellect, which is the cause

²⁶ Mojsisch refers to the four unities of mind: "In der Betrachtung seiner Einheit ermittelt er seine Seiendheit als durch vier Einheiten strukturiert, Einheiten, die somit nichts sind denn geistige Einheiten: *mentales unitates* ..." Mojsisch 1998, 476.

²⁷ Flasch 1998, 155. He asserts: "Ich ... mache nur .. darauf aufmerksam, daß das Universum hier als Meditation oder als Theorie gedacht ist, als ein Sich-Sehen des Geistes an sich, der sich anschaut als Gott, als Vernunft, als Verstand und auch als groben Stoff." *ibid.*, 154.

²⁸ Cf the following obvious reference: "Unde haec est sermocinalis theologia, qua nitor te ad deum per vim vocabuli ducere modo quo possum faciliori et veriori." *Idiota de sapientia*, n. 33, 56.

²⁹ "Die Theorie des Ich als Theorie der Selbstentwicklung des Ich hebt mit dem Gedanken an, dass dem Ich, soll es sich denn von sich aus entwickeln, nichts vorausgesetzt sein kann; besäße es nämlich eine Voraussetzung, bedeutete dies entweder, dass das Ich einer Determination ausgesetzt wäre, es somit nicht rein als Ich angesprochen werden könnte, was dem Ich in seiner unverdeckten Reinheit aber widerstritte, oder diese Voraussetzung wäre eben das Ich, das von jeder Voraussetzung frei ist. Die Selbstentwicklung des Ich beginnt daher mit einer Ich, das voraussetzungsloser Ursprung ist..." Mojsisch 1986, 268. This is what Master Eckhart calls "groundless ground", but also, most likely, what Cusanus calls absolute unity of mind.

of itself, which only wills itself and which hence justifies itself as its own self?³⁰ The concept of *mens ipsa* seems to point into this direction, although it is soon surpassed by such concepts of consciousness, which better seem to correspond to Cusanus' view of how mind is related to the absolute, or infinity (*mens absoluta; mens divina*).³¹ Here we are reminded especially of the concept of the intellect (*intellectus*) and of the possible limits of its modes of realization.

Cusanus really seems to count on the absolute, or transcendental, self as the basic condition of all knowledge, i.e. a pure mind, which – in the sense of an ineffable condition – precedes all sensible acts of mind.³² Neither does he in any way restrict the will as the expression of the absolute unity of mind (*complicatio*). This is, ultimately, the reflection of the Trinitarian motives of his thought, which appear in the discussion especially at the end of *De coniecturis* and which are crucial for his "I-you-philosophy".

There seems to be an analogy between Cusanus and, on the other hand, Kant at least at one basic point.³³ In the philosophy of both there is a development in a more critical, or empirical, direction. This implies that Cusanus in his later works presupposes that self knowledge is intuitive and that the self is indescribable, but, on the other hand, he admits that mind does not embrace absolute unity, which seems to be presupposed in *De coniecturis*. The unity of mind is an ineffable, transcendental principle of participating of an unquestionable metaphysical order. The ineffable has,

³⁰ Mojsisch 1986, 269. On Eckhart's thought of the second self: In Joh., n. 162: LW III, 133, 3 f: "Filius enim non solum est similis patri in divinis, sed potius est ipse pater alius; generans enim non solum generat sibi simile, quod ad alterationem pertinet, sed generat alterum se..." – Cf the following: "... the filiation of the Only-Begotten, which is without mode in the identity of nature with the father, is the superabsolute filiation (*superabsoluta filiatio*), in which and through which all children of adoption obtain filiation." *De filiatione Dei*, n. 54. This is really essential.

³¹ Flasch remarks: "... wenn in *De coniecturis* etwas über *mens* oder *intellectus* steht, bleibt immer noch zu prüfen, ob der Autor "unseren Geist" meint oder den "Geist an sich selbst". "Unser Geist" ist mächtig, erhaben gar, *alta dei similitudo* ... aber er ist nicht – des Geistes Geist." Flasch 1998, 154.

³² Herring, 2; Cf Fagerberg 1997, 68.

³³ Herring (referring to Kant) distinguishes between the self as subject of thinking, and, on the other hand, the self as object of perceiving by means of the internal sense ... which enables internal reflection. He concludes: "In der Selbstreflexion wird das Ich zur Manifestation des sittlichen Bewusstseins." Herring, 2; cf Fagerberg 1997, 68-69. Cf *Idiota de mente*, n. 105, where the self is an instrument of self-reflection.

hence, become the ground of the describable, which implies that the former appears clearer (almost like a certain kind of natural theology as the expression of creation).³⁴ There is, simultaneously, a new evaluation of concrete reality: value exists *in* a certain thing, i.e. neither outside, nor beyond it.³⁵ The self, which in the earlier texts of Cusanus was the pure subject of intuition, in his later texts becomes the relational subject. Self-consciousness is surpassed by another concept with a clearly ethical reference, i.e. the one of self knowledge. In the following, we will consider the implication of this change of vocabulary.

De filiatione Dei on the encounter between the absolute and the contracted

Cusanus already in *De docta ignorantia* refers to a later work, which is, most likely, *De coniecturis*, though the details concerning its origin are unknown. The final text, which was finished in 1444 at the latest, seems to rely on an earlier version. The point of time is determined with respect to the fact that Cardinal Giuliano Cesarini, a close friend of Cusanus to whom his two first works of philosophy were dedicated, was killed in the battle of Varna 14th November, 1444. This fact gives the dedication a special significance. But let us imagine that the final chapter of *De coniecturis*, in which Cusanus presents his "I-you-theory", was formed only at the time of the death of his friend. In this case, the text could be considered a memorial speech, belonging to the border of time and eternity: it describes a clarified, intellectual and exemplary fellowship between a "you" and an "I". It is based on the infinite ground of being, or God. The promised position as the child of God (*filiatio*) seems to be the office of mastery, at least for one of the two partners. – This idea gives us the reason for considering the most essential contexts of *De filiatione Dei* in which the relation to God is presented, in order to be able to illuminate some analogous motives in *De coniecturis*.

³⁴ "Conditor igitur intellectus, quia se finem facit suorum operum, ut scilicet gloria sua manifestetur, creat cognoscitivas substantias, quae veritatem ipsius videre possint, et illis se praebet ipse conditor modo quo capere possunt visibilem." *De beryllo*, n. 4.

³⁵ Cusanus seems to leave his purely realistic view by accepting a more conceptual mode of thought, which implies that the universals are within mind as independent intellectual images. This is evident in *De venatione sapientiae*, n. 50; but also in *Idiota de sapientia*, (n. 34-35) where he discusses the absolute concept. – This view is essential to relational philosophy, likewise to Cusanus.

According to Cusanus *filiation* of God implies deification, or *theosis*, i.e. ultimate of perfection, which is called both knowledge of God and of the Word and intuitive seeing.³⁶ The basic thought is expressed in the prologue of the gospel of St John: *Logos*, or the eternal reason, has given human the rational light, when the *Logos* transmitted to a human spirit according to the *Logos'* own likeness (*similitudo*). The light of reason here refers to the life of the soul. In this our rational soul, if we have received the divine word, there arises the power of *filiation* in the believers.³⁷

Theosis is here considered the ultimate fulfillment and insight of pure truth i.e. the reality of intellectual consciousness in an absolute sense. Cusanus asserts

This is an exceedingly wondrous participation of divine power so that our rational spirit holds this potency in its intellectual faculty, as if the intellect were a divine seed whose power in the believer could ascend to such a degree that it attain to *theosis*, namely, to the ultimate perfection of the intellect, that is, to the apprehension of truth, not as truth veiled in image and enigma and various otherness in this sensible world but as truth is intellectually visible in itself. And this is the sufficiency that our intellectual power, actualized among believers by the divine Word's rousing, holds from God.³⁸

Since this *filiation* is the ultimate of all power, our intellectual faculty is not exhaustible on this side of *theosis*. The power of the intellect does not finish in this life, or on this side of the *filiation* of the eternal light.

I believe (arbitror), Cusanus says, that this deification exceeds every mode of intuition. Nothing in this world is able to enter into a human being's heart, mind, or intellect, however high and elevated, but that it remains within a contracted mode, so that no concept of joy, of gladness, of truth, of essence, of power, of self-intuition or some other concept can lack a restrictive mode. And this mode, various in every single thing, will be retracted to phantasms according to the condition of this world.³⁹

³⁶ *De filiatione Dei*, n. 52 (transl. L. Bond). The translator speaks of "spirit".

³⁷ *ibid.*

³⁸ *ibid.*, n. 53.

³⁹ *ibid.*, n. 54 (transl. L. Bond; italics: IW).

We can here conclude that the relation to God, which concerns the core of the life of a person, is by necessity individual and restricted. Self-intuition, or self-consciousness, as part of human identity, is not perfect, as it is formed in the concrete situation of the individual.⁴⁰ Cusanus finds this worthwhile mentioning and hence shows us the value of this concept. The discourse on the way to mastery and realization of *filiation* continues later in *De filiatione Dei*, as Cusanus asserts that

... in a unity of essence there is that which understands and that which is understood and the act itself that is the understanding. Truth will not be something other from the intellect, nor will the life by which the intellect lives be other from the intellect, living according to all the force and nature of intellectual vigor, which embraces all things in accord with itself and makes itself all things, when in it all things are it.⁴¹

The human task is, hence, to follow the rules, i.e. of truth and life, and to free oneself from the restricting way of living in order to reach mastery, i.e. deification, though this is a goal which cannot be realized by human during her life time.

Against this background Cusanus concludes that *filiation* is ablation of every otherness and difference and the resolution of all things into one, which is also the transmission of one into all things (cf. *coincidentia oppositorum*). Cusanus here underlines that this is *theosis* (or deification).⁴² He comments on this mode of eternal life, or absolute mode of being

For since God is the one in which all things are as one ... then we are rightly deified when we are exalted to the extent that in the one we are the one in which are all things and are the one that is in all things.⁴³

Cusanus admits that the words are not sufficient to describe eternity. In spite of this, he here gives us a clear description of deification and of reality of the fulfilled relation to God, which is *theosis*.

⁴⁰ *ibid.*, n. 69.

⁴¹ *ibid.*

⁴² *ibid.*, n. 70.

⁴³ *ibid.* cf. 1 Cor. 15,28.

Though Cusanus does not count on human possibility to reach her own deification, yet he thinks that she can prepare herself in the spirit. Hence, the following rule is crucial

You need to be elevated, by means of a profound meditation, beyond all contrarities, figures, places, times, images and contractions, beyond othernesses, disjunctions, conjunctions, affirmations and negations when through a transcendence of all proportions, comparisons and ratiocinations into pure intellectual life, you, as a child of life, will be transformed into life.⁴⁴

The absolute goal of life, which is "simple purity", or truth, has hence been presented, though only as a conjecture, or in outline.

Cusanus here gives one more essential remark, saying that God who surpasses all absolute and contracted, cannot be reached by any ablation, not even the ultimate, but only in an absolute sense (*modo absoluto*). In this way the intellectual natures take part of the non-communicable in an intellectual way. They are hence powers which, beyond every contraction, experience force, but in the shadow of the sensuous world.⁴⁵ Not even absolute consciousness of the intellect can surpass the limit of time and eternity, the reality of which it still keeps in mind. – We could here conclude that Cusanus succeeds in describing the incomprehensible goal of life quite clearly, by means of a theological, nearly allegorical language.

The intellectual seeing of *De coniecturis*

1. In one of the first chapters there is the well-known description of the origin of conjectures. Cusanus here presents his image theory of language reflecting the virtue of reality. As the real world is formed by infinite, divine reason, conjectures are analogously formed by our mind (*mens*). Human consciousness is, hence, the form of the conjectural, i.e. conceptual, world, as the divine mind is the form of reality. As this absolute divine essence [*entitas*] in every being is all that it is, i.e. the absolute ground, human mind is the essence of its conjectures.⁴⁶ – Human mind could,

⁴⁴ *De filiatione Dei*, n. 71.

⁴⁵ *ibid.* Cf. St Augustine 1990, n. 24; Helander 1988, 9-11.

⁴⁶ *De coniecturis*, n. 5, p. 6. Language is here used as a performative. – Cf. footnote 4.

hence, be called the essence of the self, or the point of reference of language.⁴⁷

In the following we are reminded of the sayings of Master Eckhart. Cusanus asserts that God fulfills everything for his own sake, i.e. he is the origin of mind, as well as the goal of all. The formation of the rational world, which proceeds from and is concluded by our mind, is there for the sake of the forming mind itself. The more clearly it recognizes itself in the world it has created by itself, the richer fruits it bears in its inner self. For its goal is infinite reason: only here it will see itself in its essence, as this, i.e. infinite reason, is the only measure of all reasonable things.⁴⁸ Cusanus here draws the illuminating conclusion that the deeper we are rooted in infinite reason, the higher we elevate ourselves into similarity with this reason. Hence we strive, he says, by natural desire, for a knowing which will complete us.⁴⁹ – This thought is basic to Cusanus, as it is to St Augustine. Here the discourse is general, not subjective: although it concerns the individual mind, it does not specifically concern, or exclude, me.

It could here be concluded that knowledge, i.e. reasonable insight of absolute truth, is the ultimate endeavour of mind. Mind is fully capable of seeing itself in the world it has created, but ultimately with the intention of seeing itself in its own essence, which is infinite reason, or the intellect. Here the conjectural world in its own way demonstrates absolute truth, i.e. in the shape of – a kind of – *docta ignorantia*. The self moves between the created world and the intellectual world, but not like in early Jewish thought, as it were, backwards (E. Bloch), towards an incomprehensible goal, but in the hope of being allowed to see the face of God.⁵⁰

2. In the last chapters of *De coniecturis*, Cusanus discusses self knowledge [*sui coniecturalis cognitio*]. He concludes i.a. that ascent of reason, i.e. in mind, implies descent of the intellect. Consequently, the absolute intellect, hunting in the otherness of reason, enfolds [*amplectitur*]

⁴⁷ Kant has later presented an analogous view of the self. Fagerberg 1997, 68.

⁴⁸ "Quanto enim ipsa [mens] se in explicato a se mundo subtilius contemplatur, tanto intra se ipsam uberius fecundatur, cum finis ipsius ratio sit infinita, in qua tantum se, uti est, intuebitur, quae sola est omnibus rationis mensura." *De coniecturis*, n. 5, 8. Cf. *Compendium*, n. 24, 34. Also cf. *De aequalitate*, footnote 4 above.

⁴⁹ "Ad cuius assimilationem tanto propinquius erigimur, quanto magis mentem nostram profundaverimus, cuius ipsa unicum vitale centrum existit." *De coniecturis*, n. 5.

⁵⁰ 2 Mos. 33, 23; Ez. 39,29, cf. Knoch 1997, 109-110.

pure truth as if beyond the [singular] truths.⁵¹ Cusanus, likewise, concludes that the intellect, by beginning with the things of the sensuous world, cannot be absolutely true, but true only in a certain sense. In the intellect a thing is true in the mode of the intellect, in imagination in the mode of imagination and in the senses in the mode of the senses [as the relation to Absolute Truth is different in every unity of mind].⁵² – The decisive point does not appear until here: As the intellect considers things unrestrictedly and beyond any intellectual otherness, it embraces them beyond the ideas in the light of truth, as the intellect is otherness of infinite unity. Hence, the more the intellect withdraws in the altitude, away from otherness, in order to reach the simplest unity, the more perfect and elevated it becomes. For as otherness is comprehensible only in unity [i.e. by means of intellectual-rational seeing], the intellect – as it is not the unrestricted divine intellect, but only human – sees itself in its essence only in the divine unity [i.e. with respect to the absolute unity of mind but in otherness, “in the mirror of Truth”].⁵³ Cusanus adds

For the intellect cannot reach itself, nor anything comprehensible in its essence, otherwise than in truth, which is the infinite unity of all. In itself it contemplates this unity, i.e. not in its essence, but as comprehended in a human way. By this [unity], which it, hence, grasps in otherness, it elevates itself, free from all restrictions, to reach unity in its essence. This is the ultimate perfection of the intellect.⁵⁴

⁵¹ *De coniecturis*, n. 166, 196.

⁵² *Ibid.*, n. 167, 196; Cf *Idiota de sapientia*, n. 12, 20; *De venatione sapientiae*, n. 105, 160.

⁵³ “Dum autem res abstractius extra omnem rationis alteritatem in sua simplici intellectuali natura intuetur, eas extra ipsa phantasmata in claritate veritatis amplectitur. Intellectus enim alteritas est infinitae unitatis. Quanto igitur ipse intellectus a sua alteritate se altius abstrahit, ut in unitatem simplicissimam plus ascendere queat, tanto perfectior altiorque existit. Nam cum omnis alteritas non nisi in unitate attingibilis est, non potest intellectus se ipsum, qui alteritas est, cum non sit divinus absolutissimus intellectus, sed humanus, nisi in ipsa divinissima unitate, uti est, intueri.” *Ibid.* n. 167.

⁵⁴ “Non enim intellectus se ipsum aut aliquod intelligibile, uti est, attingere poterit nisi in veritate illa, quae est omnium unitas infinita, nec potest ipsam unitatem infinitam intueri nisi in intellectuali alteritate. In se ipso igitur intellectus intuetur unitatem illam non, uti est, sed uti humaniter intelligitur, et per ipsam, quam sic intellegit in alteritate, se elevat, ut absolutius in eam, uti est, pergat, de vero ad veritatem, aeternitatem et infinitatem. Et haec est ultima perfectio intellectus...” *Ibid.*, n. 167, 196-198.

Here the goal is clearly expressed, i.e. with reference to the four unities of mind. We could conclude 1. that mind has an absolute point of reference, which is truth, 2. that it implies the possibility of reaching unity in its essence, i.e. self-consciousness considered as coincidence of essence and knowledge, although realized only momentarily within the frame of time, but as the reflection of eternal light.

Idiota de mente on self-consciousness

Cusanus already at the beginning of *Idiota de mente* asserts that every person has a concept of consciousness, or mind: “I have such one myself”, Layman of the text concludes.⁵⁵ This concept, hence, seems to include the concept of self-consciousness, which is discussed more frequently and precisely than in *De coniecturis*, as it concerns the implication of *ars coniecturalis*, i.e. ultimately the insight of the pure self.⁵⁶

The discourse here concerns the condition of mental participation of truth. Mind is unsatisfied, as it notices that it cannot comprehend the truth of things, but [only] sees them as having a certain necessity [i.e. precisely with respect to their participation of truth], which concerns all of them, one in one way, the other in another, due to [the circumstance] how [this precise thing] is composed by its parts. It comprehends that this *modus essendi* is not truth as such, but only participation of it, which implies that one thing is true in one way, another in another. This otherness [*alteritas*] cannot belong to truth as such, considered as infinite and absolute preciseness.⁵⁷ – The foothold of reflection is throughout the discourse in the concrete world, though the basic concern is the possibilities of transcending it. Cusanus here approaches the idea of seeing of absolute truth. He asserts that mind, by contemplating its own simplicity [i.e. itself] – i.e. not only freeing itself from matter, but also [contemplating] how it *cannot* be part of it and *cannot* anymore be united with it with respect to its form – uses simplicity as a means, not only of freeing itself from matter, but in order to image all things in [absolute] simplicity, i.e. which cannot in any way be mediated to matter. Hence, it sees all in its simplicity, as if it in the point

⁵⁵ *Idiota de mente*, n. 57, 8. He here gives the following definition: “... mentem esse, ex qua omnium rerum terminus et mensura. Mentem quidem a mensurando dici conicio.”

⁵⁶ *De coniecturis*, n. 60; 70; 102. Cf. *De coniecturis*, 117-119.

⁵⁷ *Idiota de mente*, n. 105.

would see every magnitude and in the centre would see the whole circumference. Mind here sees all without compound of parts, i.e. not in such a way that this is one [thing] and this is another, but [in such a way] that all is one and one is all. This is the insight of absolute truth, Cusanus asserts.⁵⁸ – Further than to this anticipation of its absolute goal self-consciousness cannot reach. Cusanus comes to some essential conclusions. He asserts

In this supreme way mind uses itself as the image of God. God who is all is reflected in it, as it, being the living image of God, turns to its Exemplar and with all its power intends to be like him. In this way it comprehends that all is one and that itself is likeness with Oneness. By this likeness it forms a notion of Oneness which is all.⁵⁹

It is here said that mind devotes itself to theological speculation, as it were, by pure joy of being at the end of contemplation and of having found peace, i.e. truth of life.⁶⁰ – But we could add that it is precisely here the self is to be found in an absolute sense, i.e. as the metaphorical expression of absolute simplicity, the pure intellect. Cusanus here describes it as “simple”, i.e. transcendental.⁶¹

Cusanus also remarks that intelligence is the virtue by which mind, by contemplating its own simplicity, beholds all things in simplicity and apart

⁵⁸ “Unde mens respiciendo ad suam simplicitatem, ut scilicet est non solum abstracta a materia, sed ut est materiae incommunicabilis seu modo formae inunibilis, tunc hac simplicitate utitur ut instrumento, ut non solum abstracte extra materiam, sed in simplicitate materiae incommunicabili se omnibus assimilet. Et hoc modo in simplicitate sua omnia intuetur, sicut si in puncto omnem magnitudinem et in centro circulum, et ibi omnia intuetur absque omni compositione partium et non ut unum est hoc et aliud illud, sed ut omnia unum et unum omnia. – Et haec est intuitio veritatis absolutae.” *Ibd.*, n. 105-106.

⁵⁹ “Utitur autem hoc altissimo modo mens se ipsa, ut ipsa est dei imago, et deus, qui est omnia, in ea relucet, scilicet quando ut viva imago dei ad exemplar suum se omni conatu assimilando convertit. Et hoc modo intuetur omnia unum et se illius unius assimilationem, per quam notiones facit de uno quod omnia.” *Ibd.*

⁶⁰ *Ibd.* Cf *Idiota de sapientia*, n. 23, 38: “... ars seu sapientia dei patris sit simplicissima forma, et tamen infinitarum formabilium formarum quamquam variabilium unicum aequalissimum exemplar.”; Wittgenstein, *Tractatus* 5.641, 139-140: “Das philosophische ich ist ... das metaphysische Subjekt, die Grenze – nicht ein Teil der Welt.”

⁶¹ *Idiota de mente*, n. 106, 62; Cf “Sed vis illa, qua mens intuendo ad suam simplicitatem omnia absque compositione in simplicitate intuetur, intelligentia dici potest.” *Ibd.*, n. 111.

from compositeness.⁶² He says that it creates images, not unfoldings, of Infinite Simplicity’s enfolding, which means that these enfoldings remain in a necessary connection, or interrelated.⁶³ – This distinction may seem subtle, but it is, as a matter of fact, quite illuminating. The discourse – at this stage – concerns the intellectually, by necessity conditioned, concept of enfolding (*complicatio*), rather than notional unfolding (*explicatio*). Cusanus here says that mind is the primary image of enfolding simplicity. By its virtue [which is intelligence] it enfolds the virtue of these enfoldings and is the locus or realm of necessity of enfolding.⁶⁴

This is, as it were, the role of the pure self (*mens ipsa; mens absoluta*, but also, though not used in this context: *anima intellectualis*). Mind is here given a normative function as infinite and living measure, i.e. measure in itself, as if a living – or forceful – circle would measure by itself. Cusanus says that it makes itself concept, measure and exemplar in order totally to reach itself. The living circle assimilates itself to all, i.e. possibility, absolute necessity, the necessity of connection and the determined possibility. It hence measures symbolically by means of comparison and uses numbers and geometrical figures in order to be like these.⁶⁵ – To the attentive observer, mind itself is, hence, living and unrestricted likeness [*similitudo*] with infinite equality, i.e. the divine word, or Christ.

Cusanus, additionally, remarks that our mind – as the image of eternal consciousness and as its likeness – tries hard to hunt its own measure in its truth, i.e. to surpass itself with respect to pure truth.⁶⁶ – For our mind is a deep virtue, in which the possibility of being imagined, imagining and the connection of both is essentially one and the same, Cusanus here asserts.⁶⁷ He comes to the conclusion that our mind, like divine [mind], can comprehend a thing only by being one in Trinity, i.e. by clinging to its Exemplar in order to find the absolute measure and, hence, itself in an

⁶² *Ibd.*

⁶³ *Ibd.*, n. 122.

⁶⁴ “Et mens prima imago complicationis simplicitatis infinitae vim harum complicationum sua vi complectens est locus seu regio necessitatis complexionis, quia quae vere sunt, abstracta sunt a variabilitate materiae et non sunt materialiter, sed mentaliter.” *Ibd.*, n. 122.

⁶⁵ *Idiota de mente*, n. 125.

⁶⁶ *Idiota de mente*, n. 133.

⁶⁷ *Ibd.*

absolute sense, or what we have in this context preferred to call the transcendental, self.⁶⁸ – But we can here conclude that Cusanus does not explicitly distinguish between the absolute and the intellectual mind, i.e. divine versus human self-consciousness, as he is primarily interested in what connects them. On the other hand, he deliberately discusses in two different realms, the one of realization of the Exemplar and the one of assimilation by reflecting, ultimately with respect to the difference between time and eternity. This difference primarily concerns the point of view and its foundation in reality respectively imagination and, finally, the idea of interaction of these two realms.

Contemplating truth has different means in different realms of mind. The virtue of the soul (*vis animae*) is reason. This virtue is tied to the body. Cusanus describes three different ways in which the soul uses the body as means for its comprehension, i.e. the artery spirit, imagination and fantasy. It comprehends, as it receives itself (*se ipsam recipit*) as it is and, hence, uses itself as a means.⁶⁹

However, the body seems to be essential for the identity of a person. For as mind has a task according to which it can be called soul (*anima*), it requires the analogous [with respect to itself] well disposed condition of the body, which implies that it will exist in a certain body in a way in which it does not exist in any other. Hence, the relation of the intellect to the body is unique. The identity of mind is based on this unique relation, Cusanus here concludes.⁷⁰ We here find a description of the individuality of the self, which is a basic condition of self-consciousness.

I and you in the texts of Cusanus

According to Cusanus the ground of being is the metaphysical, or Trinitarian, order, which is universal and potentially belongs to anybody. In this sense, the subject can be expressed by a “you” or a “we”, as well as by an “I” with no restriction of the sense of the universal order to be described. – Yet, as an individual I am another than you: precisely by stating this limit, I express my unique participation of the ground of being, by God’s grace. You will comprehend my intention, as we both are

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ *Idiota de mente*, n. 114-115; cf. n. 100-101. Cf. the essay of A. Kijewska (chapter 4).

⁷⁰ *Ibid.*, n. 77.

members of mankind. On one hand, hence, the universal goal of the intellect is maintained, but on the other, the individuality of the self is demonstrated.

The basic issue of the self is to find its ineffable foundation, ultimate reason, i.e. what we have here called the transcendental self. In this context, however, the notion of transcendental should perhaps be avoided, as it seems to refer to the two different aspects of self-consciousness, as presented by Cusanus in his *magna charta* of the intellect, i.e. the initial, which implies transcending of the self by means of the intellect, and, further, clinging to the ultimate ground of oneself, which is reason.⁷¹

Participation of unity, equality, (or by a theological notion: righteousness), and the connection of these, i.e. Trinity, implies participation of divine virtue. “These virtues are enfolded by the power of your humanity”, Cusanus says to his friend Cesarini in *De coniecturis*, hence, referring to the coincidence of being (*essentia*) and knowing, which is the ultimate implication of human partaking of the virtue of divine order of creation and reconciliation.⁷² Here “you” could, likewise, be expressed by “we”, as the absolute condition concerns any human being as the image of God and taking part of *filiation*.⁷³ This perspective appears in several of the later texts of Cusanus, expressed either as a general description, or in the form of addressing somebody (formally either by the mode of imperative or as an admonition).

In the last chapter of *De coniecturis* Cusanus refers to the classical doctrine of Trinity.⁷⁴ He here asserts that the intellect, in order to fulfill its nature, is inclined to see and to love. Reason, on its turn, is inclined to understand, whereas the sense comprehends by means of senses. However, the essential thing is that the realization is singular, or unique. Cusanus comments

⁷¹ cf. footnote 5 above.

⁷² “Hae quidem participatae virtutes in tuae humanitatis virtute complicantur.” *De coniecturis*, n. 176.

⁷³ cf. the section concerning *De filiatione Dei* in this essay.

⁷⁴ cf. esp. Haubst 1991 (*passim*); Helander 1988 (*passim*).

The universal order in unity you find in yourself, hence, not considering this unity as any other than the order in which there is unity.⁷⁵

Obviously, Cusanus here refers to the absolute unity of mind, already described in *De coniecturis* (*mens ipsa*, or as in the more strictly theological text of *De aequalitate: anima intellectualis*). The basic rule is that nothing existing should be loved otherwise than in the realm of unity, i.e. in the universal order.⁷⁶ All the four unities of mind are, hence, presupposed as the expression of God's Trinitarian acting, which Cusanus here connects to the order of being created by God. He especially mentions absolute rightfulness, which is the ultimate point of humanity, i.e. precisely *filiation*, as fulfilled by Christ, the Word itself. As it concerns the foundation of life, the perspective is moral.⁷⁷ – As far, we can conclude that Cusanus proceeds according to the principles of self-consciousness later presented in *De aequalitate*, i.e. 1. finding the ground ("the order of totality in unity") in myself, but 2. considering it in an absolute, i.e. intellectual, sense ("not considering this unity as any other than the order in which there is unity.") 3. The final step here presupposed is the one of leaving oneself for a rightful life (probably, already fulfilled by Cesarini).

The person introducing the realm of the intellect is Cusanus himself. He here turns to a certain you, a historically given person, i.e. his friend Cesarini, who is, hence, put in the centre, whereas the technical subject, "I", seems more modest. On the other hand, it must be presupposed that this subject, the "I", like the "you", is related to the Absolute Intellect, as they both take part of the universal order. Cusanus asserts

You – who since length have withdrawn from the drudgery of earthly matters to a rightful life – to be able to cultivate rightfulness – are far more capable than I am to contemplate the given Trinitarian light in yourself. Neither would I have dared to present to you these strenuous conjectures of mine, if I would not have known that you would accept

⁷⁵ "Ordinem etiam universorum in unitate ex te elicis, ut non aliter iustitiam videas nisi in eo ordine, qui est in unitate." *De coniecturis*, n. 180, 212.

⁷⁶ *Ibid.*, n. 181, 214.

⁷⁷ *Ibid.*, n. 182-183; Cf *Idiota de sapientia*, n. 46, 150-152.

them by the frequently mentioned command of rightfulness in the unity of love.⁷⁸

Here two subjects are presented: you (Cesarini) and I (Cusanus). However, the crucial thing is that this "you" is addressed as an intellectual spirit, i.e. as part of the divine order, or even "a second self" (of Cusanus). At least formally, the speaking self, hence, plays a less important role.⁷⁹ In fact, however, Cusanus here describes himself by demonstrating his selflessness. By describing the intellectual, or second, self, and by addressing the "you", he is, at the same time, capable of transcending himself and, consequently, of reaching the intellectual stage. Here he consciously stays one step behind his "you" (i.e. Cesarini, who, by God's grace, or *in spe*, had fulfilled all the three steps presented by Cusanus in *De aequalitate*). There is, hence, a firm connection between this context in *De coniecturis* and the one of *De aequalitate* (in this essay presented as the *magna charta* of the intellect).

However, the essential thing is *the relation* of God and human, which is marked by unity, rightfulness and love as qualities of Trinity. In this relation (and only here) substance and essence will coincide: it is, hence, absolutely real, i.e. by necessity, as the expression of the divine promise of the presence of the Holy Spirit.⁸⁰ The self appears as the intellectual unity, or integrity, of mind firmly related to the Absolute You, God himself, the ground of being. – This unity is also the foundation of self-consciousness and personal identity: I confront myself in relation to a You, which from my point of view implies a demand, as well as a possibility (i.e. in an absolute sense and, more precisely, in the mode of what theology describes as law and grace). This is also the basic principle of the moral philosophy

⁷⁸ "Poteris multo me amplius participatum unitrinum divinitatis lumen in te contemplari, qui dudum vita aequali te a distrahentibus mundanis ad iustitiam colendam transtulisti, nec meas coniecturales has ineptias tibi pandere praesumpsissem, si eas te non scivissem per ipsam saepe dictam aequalitatis legem in unitate amoris suscepturum." *De coniecturis*, n. 184, 216 (transl. IW).

⁷⁹ Cf "... as I have not yet tasted how sweet is the Lord ...". Vansteenbergh (hrsg.) 1915, (appendix).

⁸⁰ *De coniecturis* II, n. 176-177; *De aequalitate Dei*, 389. Cf. Mt. 18,20; also cf. the Lutheran concept of the "real presence" [of Christ] during the Holy Communion (however, presupposing "form", as well as "materia").

presented by Cusanus in *De coniecturis*. It implies a view of life corresponding to the golden rule.⁸¹

Especially in his later writings Cusanus considers the self as related to an absolute You, or God. In *De visione Dei* he refers to a personal relation to God, which is also his own, but here described as a dialogue.⁸² The ground of being, or God, is here considered a personal virtue of creation and mind. The self, the "I", is related to a divine "You", the loving seeing of whom is constantly present. The main issue seems to be to describe identity (i.e. the mode of being related to one's absolute ground, but also the experience of really being there to oneself), as the divine offer of participation of Trinity. It is, hence, my participation of God's absolute virtue of creation, which is the sign of my intellectual identity. The more clearly it appears in my striving towards light, the clearer is my identity. We could conclude that this is another implication of the absolute relation, which is coincidence of being and knowing. Cusanus remarks

You, my God are absolute virtue and hence the nature of all natures. My God, where have you brought me to see that your absolute face is the natural face of every nature, that it is the face that is the absolute essence of every being and the face that is the art and knowing of all knowable.⁸³

Human longing for God is received by God's will to reveal himself, which is – from a human point of view – not a statement but a prayer. The initiative is divine and, hence, completely dependent on the good will of God. This is the idea of theophany, i.e. the world, which I belong to, demonstrating the face, or will, of God, who is visible in all that corresponds to it, hence, reflecting its light. Only some years later, Cusanus finds the adequate concept of his "dynamic" image of God, which is "absolute possibility", although, he here seems to know the sense of it.

⁸¹ Cf. the dialectic ethics of Cicero. Cicero (Grant) 1971, 9. "The fact that every human being possesses a spark of the divinity means that he is also bound by an essential, indissoluble bond with all his fellows, and this in turn demands that he must treat them decently." – Cusanus seems to "translate" this basic idea into a Christian language.

⁸² "Conabor ... simplicissimo atque communissimo modo vos experimentaliter in sacratissimam obscuritatem manuducere." *De visione Dei*, n. 1, Dupré, 194 (transl. IW).

⁸³ "O Deus, quorsum me produxisti, ut videam faciem tuam absolutam esse faciem naturalem omnis naturae, esse faciem quae est absoluta entitas omnis esse, esse artem et scientiam omnis scibilis." *Ibd.*, n. 26, Dupré III, 120.

Hence, he asks how anybody would survive as completely dependent on the force of the ground of being, who is God.⁸⁴ He comments

... how would You give yourself to me, if You would not, likewise, give me heaven and earth and all there is in it? Further: how would You give Yourself to me if You would not give me myself? And when I become silent in the quiet of contemplation, you answer me, Lord, deep in my heart, saying: Be you your own and I will be yours.⁸⁵

This essential passage is a description of self-consciousness – briefly presented by Cusanus also in his *magna charta* of the intellect. It implies, as it were, receiving of the renewed self in the intellectual encounter with eternity itself, i.e. divine simplicity and perfection, here clearly expressed by Cusanus. On the other hand, self-consciousness is never complete. The hunt for wisdom of the intellect will always continue, ultimately, in order to reach insight of the absolute Exemplar. This is an on-going process of clarification, which finishes only in eternity.⁸⁶

We could here assert that the issues mentioned above correspond with the ones presented in *De coniecturis* and *De filiatione Dei*. As the expression of God's will of creation, otherness is the mode of being which was chosen by the soul of the intellect willing to realize itself. In *De visione Dei* there is also presupposed freedom of will, i.e. freedom of accepting oneself and the divine offer of God.⁸⁷ The Exemplar here concerns unity of the intellect, or will, i.e. divine love (*complicatio*). The clearer the individual self is

⁸⁴ Cf. *De filiatione Dei*, n. 70.

⁸⁵ "Nam quid absurdius quam petere ut tu tes dones mihi, qui es omnia in omnibus? Et quomodo dabis tu te mihi si non pariter dederis mihi caelum et terram et omnia quae in eis sunt? Immo quomodo dabis tu te mihi, si etiam me ipsius non dederis mihi? Et cum sic in silentio contemplationis quiesco, tu Domine intra praecordia mea respondes dicens: sis tu tuus et ego ero tuus." *De visione Dei*, n. 26.

⁸⁶ The Lutheran theologian Philipp Melancthon speaks of "the beneficent interchange" (of the charity of God and the misery of human). This idea is really an interpretation of *coincidentia oppositorum*.

⁸⁷ "Necessitates enim libertatem, cum tu non possis esse meus nisi et ego sim mei ipsius. Et quia hoc posuisti in libertate mea, non me necessitas, sed expectas ut ego eligam mei ipsius esse." *De visione Dei*, n. 27, 120. "Unde nunc video si audiero verbum tuum quod in me loqui non cessat et continue lucet in ratione ero mei ipsius liber et non servus peccati." *De visione Dei*, n. 28, 122. According to Kremer, freedom is here primarily connected to self-realization and self-formation. Kremer 1989, 240.

impressed by the intellect, the better it realizes itself and the more it will be able to love itself and its fellow human beings ("otherness").

The world is the, ultimately intellectually, considered creation as the expression of God's presence and the individual possibility of participation of it: the self is formed in the intersection of these two virtues, though completely belonging to God. – However, it is most essential, from a philosophical point of view, that Cusanus has here found a language to express the reality of the soul of the intellect: the one of the relation between I and you. He describes this relation according to the rules of the intellect, i.e. by the language of rightfulness and love. The concept of self-consciousness presented in *De coniecturis* is, hence, part of the ethical grammar of language presented in this work.

De venatione sapientiae on moral consciousness

In *De venatione sapientiae* the perspective has been changed, as Cusanus here describes what in his earlier texts has been considered unsayable, which is the consequence of his *theologia sermocinalis*.⁸⁸

1. In a context in which he discusses light, Cusanus refers to Proclus' comment directed to Socrate, according to which the latter has said that the soul of the intellect (*intellectiva anima*) sees (*speculari*) God and all other things, as it turns its seeing (*conspicit*) to itself. The things which are secondary with respect to this soul it considers as shadows of the spiritual substances. The primary things, i.e. of goodness, beauty, righteousness and truth, are viewed, as it were, with closed eyes. Plato is convinced that all is within us in the way of mental being.⁸⁹ – Self-consciousness, hence, implies considering the primary things in the altitude of mind, i.e. with respect to the intellect and the essence of these things. – Rather surprisingly, Cusanus finds this comment worthwhile mentioning.⁹⁰ We could only guess that he here wanted to illuminate the essential role of the intellectual soul.

"I think", Cusanus says in the following, "that all is all in a way which is every time unique."⁹¹ In our intellect all is there according to its own way

⁸⁸ The movement of mind is hence completed, cf. n. 10. The self as the manifestation of moral consciousness seems to require a conceptual, or notional (and temporal), dimension.

⁸⁹ *De venatione sapientiae*, n. 49.

⁹⁰ Cf. *De coniecturis*, n. 167, 196; *Idiota de sapientia*, n. 38, 64; n. 43.

⁹¹ Cf. *Idiota de sapientia*, n. 35, 58; *De venatione sapientiae*, n. 104.

of being. Goodness, greatness, truth and all the ten categories are all in all [i.e. considered in an absolute sense]: in God, God, in the intellect, intellect in perceiving, perceiving.⁹² Hence, if the things, which are God in God, in the intellect, intellect and in all, all, all in the intellect is intellect [i.e. the soul of the intellect being totally enfolded by divine power and, hence, filled by intuitive insight of truth].⁹³ In an intellectual way all things have conceptual essence, or essence due to cognition. As the intellect is good, great, true, beautiful and wise and all the other ten categories suit it, when comprehending itself, it sees itself as such and is, hence, fully satisfied, as it sees itself as perfect and sufficient.⁹⁴ – Cusanus here seems to presuppose that what is enfolded by virtue of the intellect is identity, or uniqueness, of the individual. Simultaneously, he justifies love of oneself by saying that it is an image of the Trinitarian love, i.e. as partaking of the divine essence.

This could have been Cusanus' final description of the transcendental self, pure self-consciousness (cf. the *magna charta* of the intellect presented above), but to our astonishment, his reasoning continues. It is said, likewise, about the intellect, that when it fulfills the preconditions mentioned above in an intellectual way, by its intellectual goodness, it is capable of seeing the absolute and the special goodness. The same concerns its greatness and truth. By means of its intellectual wisdom, it forms notions of wisdom free from all things, i.e. on the one hand, absolute, and, on the other, wisdom which is related to all. It comprehends the order of things in wisdom and sees these things in their order.⁹⁵ – Self-consciousness

⁹² Cusanus counts on the following categories: bonitas, magnitudo, pulchritudo, veritas, sapientia, delectatio, perfectio, claritas, aequitas, sufficientia. *De venatione sapientiae*, n. 104, 150.

⁹³ cf. *De filiatione Dei*, n. 69.

⁹⁴ "Ita quidem arbitror ut ipse omnia in omnibus, scilicet suo esse modo. In intellectu igitur nostro secundum ipsius essendi modum sunt omnia. Nam bonitas, magnitudo, veritas et omnia illa decem in omnibus sunt omnia: in deo deus, in intellectu intellectus, in sensu sensus. Si igitur, quae in deo deus, in intellectu intellectus et in omnibus omnia, utique omnia in intellectu intellectus sunt. Intellectualiter igitur sunt ibi omnia seu notionaliter sive cognoscibiliter. Et quia intellectus est bonus, magnus, verus, pulcher, sapiens et cetera decem, cum se intuetur, se talem, ut dixi, esse videt et contentatur maxime, cum videat se perfectum et sufficientem." *De venatione sapientiae*, n. 49. Cf. *De filiatione Dei*, n. 54.

⁹⁵ "Et quoniam illa est intellectualiter, per suam bonitatem intellectualem potens est intelligere bonitatem absolutam et bonitatem contractam; sic per magnitudinem, sic per veritatem, sic per sapientiam intellectualem suam notiones facit sapientiae absolutae ab

here includes the expression of goodness, not only goodness as such, which is more than pure self-consciousness. Most essential is here the capacity of identifying the two forms of goodness, the absolute and the contracted. Hence, the key of judging reality is given and the principle of expressing it, as well.

However, Cusanus here takes one more step discussing self-consciousness. As comprehension is assimilating, mind finds all in itself, like in a living mirror filled by spiritual life. It looks back at itself and sees in itself all as its own image, [i.e. in a conceptual way]. This assimilating is a living image of the Creator and all things. As the intellect is a living and spiritual image of God, i.e. of a God, who in himself is no other in respect to a thing, it sees him within itself, as it turns into itself and becomes conscious of being an image like its Exemplar. Free from doubt it recognizes him as God, whose likeness it is. By its own concept of goodness it comprehends goodness of the one whose image it is as great beyond all comprehension and cognition.⁹⁶

Cusanus here seems to have reached the insight of the absolute principle of comprehending the order of reality (= "non other"). He remarks that the intellect with respect to its own greatness – which spiritually enfolds all – comprehends that greatness of God, i.e. the Exemplar of its own comprehension, surpasses all comprehension, as it is infinite.⁹⁷ – The distinction of Exemplar and image is, hence, still valid, in spite of the greatness of the intellect. It sees beyond itself intelligences, which are more brilliant and enfold divinity clearer, and beneath itself sense cognition which is obscurer and does not include divinity as much.⁹⁸

omnibus et ad omnia contractae ordinemque rerum in sapientia intuetur et ordinata contemplantur." *Ibd.*

⁹⁶ Unde, cum cognitio sit assimilatio, reperit omnia in se ipso ut in speculo vivo vita intellectuali, qui in se ipsum respiciens cuncta in se ipso assimilata videt. Et haec assimilatio est imago viva creatoris et omnium. Cum autem sit viva et intellectualis dei imago, qui deus non est alius ab aliquo, ideo, cum in se intrat et sciat se talem esse imaginem, quale est suum exemplar in se speculatur. Hunc enim indubie deum suum cognoscit, cuius est similitudo. In bonitate enim sua notionali cognoscit eius bonitatem, cuius est imago, maiorem quam concipere aut cogitare possit." *Ibd.*, n. 50, 72.

⁹⁷ "Sic intuendo in suam magnitudinem omnia intellectualiter ambientem cognoscit exemplarem dei sui magnitudinem ambitum, quae illius est imago, excedere, quia ipse non est finis." *Ibd.*

⁹⁸ *Ibd.*

Here self-consciousness has found its own place in the order of things and has, likewise, got the capacity of discriminating between the Creator and creation. But the discourse concerns cognition, i.e. the preconditions of intellectual knowledge including its limitation in the sense world. Cusanus here owes himself at describing the possibilities of being part of the absolute, i.e. as it were, the universal side of self-consciousness, but without excluding personal comprehension, which has to be there for this consciousness to exist. The Self, "I", has hence found itself in the order of things and is describing the results of its endeavour of life, i.e. precisely this insight. – Hence, the circular movement of mind has been completed, as it were, at the third stage of the whole discourse, which implies the possibility of explication.⁹⁹

2. In the second, brief context Cusanus discusses the reasonable conditions of seeing. He asserts, first, that the intellect cannot reach the forms of essence, or essences of being of things, in order to comprehend these, i.e. as they surpass its capacity of notional description. – Neither does seeing see itself. How could it possibly do so without becoming a visible object? From the fact that human sees other forms, she very well understands that she has vision, but she does not see vision. By the power of knowing, human, likewise, understands *that* she has an intellect without understanding *what* it is.¹⁰⁰ This is, in fact, self-consciousness, which could be described as the problem of the self being aware of not being capable of comprehending its ultimate ground.¹⁰¹ Hence, self-consciousness concerns

⁹⁹ With respect to Tugendhat Knuuttila refers to the dilemma of the German Idealism which sees "the iterative self", used in the first sense, as referring to a mental substance. Knuuttila 1991, 189. – However, Cusanus seems to oppose such an idea, as "substance and essence coincide" in mind. To him, the self is no object, only the means of reflection. Cf. footnote 4 and 5 above. – Likewise, essence and knowledge coincide in mind, which implies that the latter is essential, or real. This refers to a mode of being (according to the later Cusanus), but not to an intermediate "object" of mind.

¹⁰⁰ "Neque intellectus propriam suam quiditatem et essentiam intra se attingere potest nisi modo quo alia intellegit, formando – si potest – ipsius intelligibilem assimilationem, sicut nec visus videt se. Nisi enim visus fieret visibilis, quomodo videret? Sed bene ex eo quia homo videt alia, attingit quia est in eo visus; non tamen videt visum. Sic homo se intelligere sciens intellegit, quia est in eo intellectus, non tamen intelligens quid sit. – Divina enim essentia cum sit incognita, consequens est nullam rerum essentiam cognitione posse comprehendi." *De venatione sapientiae*, n. 87. – Cf. *De aequalitate*, Dupré II, 381.

¹⁰¹ "Wo in der Welt ist ein metaphysisches Subjekt zu bemerken? Du sagst, es verhält sich ganz, wie mit Auge und Gesichtsfeld. Aber das Auge siehst du wirklich nicht."

the awareness of the restriction of the rational realm of description, i.e. the realm of empirical knowledge, rooted in time. – Cusanus thus seems to have taken a step towards a more intellectual, freely reflecting mode of thinking. On the other hand, he never favours the intellect compared to reason, which is the ground of being and, in an absolute sense, of the coincidence of being and knowing.

Concluding remarks

Cusanus, undoubtedly, has a theory of the self, presented in one of his later works, *De aequalitate* (1459). However, it seems obvious that Cusanus here gives us a distinct presentation of his ideas described already in *De coniecturis*.

Only in one context, i.e. in *De coniecturis*, Cusanus uses the notion of *mens ipsa*, which concerns the ground of self-consciousness. In his later literary production he searches for a wider point of reference of the concept of the self. He here introduces the notion of the soul of the intellect (*anima intellectualis*), which makes it possible for him to refer to Trinitarian issues.

Cusanus in his second principal work of philosophy, *De coniecturis*, presents the idea of an I-you-relation, which according to him is the expression of the relation of God and human, i.e. ultimately the realization of the Trinitarian, or metaphysical, order of creation and salvation as the expression of the will of God. Only on these grounds, he can clearly express his thought of the intellectual self, which could, in certain cases, as well be described by “we”, or be addressed as “you”, and which implies participation in the universal order of reality. This essential order of unity, rightfulness and love is a permanent frame of reference and the ground of human identity.

Cusanus, in his later works, presents his philosophy of mind. He here counts on language as a force of reality and as a living expression of the Trinitarian order. Here the self (the “I”) is confirmed by the Absolute You, to whom it lives in a continuous interrelation as the implication of divine possibility. Only in this living relation, the self will appear and grow firmer, as the intellect accepts its divinely given possibilities. On the other hand, this is a total relation, consisting of the creation of God and the individual mind as the image of his work. Cusanus describes this human condition by the frequently uttered phrase: “one in all and all in one”,

Wittgenstein, 1989, 138. Cf. i.a. Vossenkuhl 1995, 176-177; 233-237; Knuuttila 2001, 185-194, esp. 189-190. – cf. footnote 29 (“ich als voraussetzungsloser Ursprung”).

which is an expression of the subjective tendency of his philosophy, that leaves nothing outside the realm of God. As God is the infinite possibility, this world view is open.

In *De venatione sapientiae* Cusanus counts on the possibility of human mind to distinguish between absolute goodness and its realization and, hence, gives self-consciousness an essential ethical mandate. In this context one should rather speak of self knowledge (*Selbsterkenntnis*): the absolute demand for realization is here pointing back at the own self.

Bibliography

- Nicolai de Cusa: *De filiatione Dei* (ed. Paul Wilpert) and *On the Filiation of God* (translated by H. Lawrence Bond). 1998.
- Nikolaus von Kues: *Philosophisch-theologische Schriften I-III*. Herder (übersetzt v. Dietlind und Wilhelm Dupré). Wien 1989.
- Nikolaus von Kues: *Philosophisch-theologische Werke I-IV*. Lateinisch – deutsch. Felix Meiner. Hamburg 2002.
- Hopkins, Jasper (ed.): *Nicholas of Cusa on Wisdom and Knowledge*. Banning Press. (translated by the Editor). Minneapolis 1996.
- Augustinus: *Bekännelser*, utg. av Bengt Ellenberger med inledning av Ragnar Holte. Skellefteå: Artos 1990.
- Bederna, Katrin: *Ich bin du, wenn ich ich bin. Subjektphilosophie im Gespräch mit Angela da Foligno und Caterina Fiesci da Genova*. Regensburg: Friedrich Pustet 2004.
- Buber, Martin: *Jag och du*. Stockholm: Bonniers 1962.
- Caminiti, Francis N.: “Nikolaus von Kues and Bonaventura”. *MFCG* 4. Mainz: Mathias Grünewald 1964, 129-144.
- Cicero: *On the Good Life* (translated with an introduction by Michael Grant). London: Penguin Book 1971.
- Fagerberg, Holsten: *Själen och jaget – ett idéhistoriskt perspektiv*. Uppsala: Gidlunds 1997.
- Flasch, Kurt: *Nikolaus von Kues: Geschichte einer Entwicklung*. Frankfurt am Main: Klostermann 1998.

- Haubst, Rudolf: *Streifzüge in die Cusanische Theologie*. Münster: Aschendorff 1991.
- Helander, Birgit H.: *Die visio intellectualis als Erkenntnisweg und -ziel des Nicolaus Cusanus*. Acta Universitatis Upsaliensis: Studia Doctrinae Christianae Upsaliensia 29. Uppsala 1988.
- Helander, Birgit H.: *Enheten och mångfalden enligt Nicolaus Cusanus*. Skellefteå: Artos 1999.
- Herring, H.: "Ich" I. *Historisches Wörterbuch der Philosophie Bd 4*, hrsg. von Ritter, Joachim. – K. Gründer. Basel 1976, 2-6.
- Hirvonen, Vesa – Saarinen, Risto: *Keskiajan filosofia*. Helsinki: Gaudeamus 2008.
- Knoch, Wendelin: "Nikolaus von Kues, Zeit un Ewigkeit". In: T. Ehlert (Hrsg.), *Zeitkonzeptionen, Zeiterfahrung, Zeitmessung*. Paderborn – München – Wien – Zürich: F. Schöningh 1997, 103-116.
- Knuuttila, Simo: "Zur Semantik der ersten Person". In: Tage Kurtén, Mikael Lindfelt, Pamela Slotte, *Ratio et fides. Studia in honorem Hans-Olof Kvist*. Åbo: Åbo Akademis förlag 2001, 185-194.
- Kobusch, Theo: "The Limits of Theoretical Reason". In: Maria Candida Pacheco – José Francisco Meirinhos (Éds.), *Intellect et imagination dans la Philosophie Médiévale (Rencontres de philosophie médiévale, 11. Brepols, Turnhout 2006; vol. I, pp. 323-349*.
- Kremer, Klaus: "Gottes Vorsehung und die menschliche Freiheit ('Sis tu tuus, et Ego ero tuus')". In: *MFCG 18*. Trier: Paulinus Verlag 1989, 227-263.
- Kärkkäinen, Pekka: "Mielen filosofia". In: Hirvonen – Saarinen (toim), 116-131.
- Levinas, Emmanuel: *Tiden och den andre*. Stockholm: Symposion 1992.
- Mojsisch, Burkhard: "Die Theorie des Ich bei Meister Eckhart". Christian Wenin (éd.), *L'homme et son univers au Moyen Age. I. Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie*. Louvain-la-Neuve: 1986, 267-272.
- Mojsisch, Burkhard: "Nikolaus von Kues: *De coniecturis*". In: Kurt Flasch (hrsg.), *Hauptwerke der Philosophie: Mittelalter*. Stuttgart: Reclam 1998.
- Nygren, Anders: *Eros och agape*. Stockholm: Verbum (1930) 1966.

- Puhl, Klaus: *Subjekt und Körper. Untersuchungen zur Subjektkritik bei Wittgenstein und zur Theorie der Subjektivität*. Paderborn: Mentis 1999.
- Rossvaer, Viggo: *Problematikken om selvreferanse i Cusanus' filosofi*. Platonselskabets skriftserie 3. Oslo: Rosenkilde och Bagger.
- Turner, Martin: "Die Sinnlichkeit als Selbstdarstellung des Geistes: Die 'Aenigmata' des Cusanus". In: *Recherches de Théologie et Philosophie médiévale* 71 (2004), 372-391.
- Turner, Martin: "Imagination als Kreativität nach Nicolaus Cusanus". In: Pacheco – Meirinhos (Éds.), *Intellect et imagination dans la Philosophie Médiévale*, vol III, 1695-1706.
- Vansteenbergh, Edmond: *Autour de la Docte Ignorance. Une controverse sur la Théologie mystique au XVe siècle* (vol. 14 von Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters). Münster: Aschendorf 1915.
- Vossenkuhl, Wilhelm: *Ludwig Wittgenstein*. München: Verlag C.H. Beck 1995.
- Wikström, Iris: "Nicholas of Cusa on the Notion of Time in *De ludo globi*" (paper presented at the Eriugena – Cusanus conference in Lublin, Poland 22-24.9.2009, forthcoming).
- Wittgenstein, Ludwig: *Logisch-philosophische Abhandlung – Tractatus logico-philosophicus*. Kritische Edition. Suhrkamp: Frankfurt am M. 1989.

Visio und mensura als Rätselbilder der Identität in *De theologicis complementis*¹

Cecilia Rusconi

In seinen Briefen an die Mönche von Tegernsee spricht Nikolaus von Kues auch von den Motiven, die ihn bewegt haben, einige seiner Werke zu schreiben. Eines ist die Streitfrage nach dem richtigen Verständnis des Begriffes *theologia mystica*.

1453 fragen der Prior Bernhard von Waging und der Abt von Tegernsee Kaspar Aindorffer den Bischof von Brixen nach seiner Meinung über den Weg zur mystischen Einigung.

Die Anfrage wurde durch die Interpretation des Kartäusers Vinzenz von Aggsbach verursacht. Der meint im Gegensatz zu Johannes Gerson, dass die Anweisung des Pseudo-Dionysius Areopagita „*ignote ascendere ad misticam theologiam*“ darin besteht, allein durch den *affectus* hinaufzusteigen, wobei die Vernunft ignoriert werden muss².

In einem Brief vom 14. September 1453 teilt Nikolaus von Kues dem Abt und den Mönchen mit, dass er das Problem überdacht habe. Was Dionysius vorschreibt, ist die Notwendigkeit, alles Intelligible und sogar sich selbst zu übersteigen. Solcher Aufstieg aber muss sich auf den Intellekt beziehen:

Allerdings kann die Weise (der mystischen Einigung), von der der Kartäuser spricht, weder mitgeteilt noch erkannt werden. Er selbst hat sie –wie er schreibt– nicht erfahren Denn es ist nötig, dass jeder Liebende, der auf nichtwissende Weise zur Einheit mit dem Geliebten

¹ Ich bedanke mich bei den Mitarbeitern des Cusanus - Institutes und ganz besonders bei Klaus Reinhardt für die sprachlichen Korrekturen dieses Aufsatzes.

² Vgl. E. Vansteenbergh, *Autour de la docte Ignorance. Une controverse sur la théologie mystique au XVe siècle*, in: *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Band XIV, Heft 2-4, Münster, 1915. J. Hopkins, *Nicholas of Cusa's dialectical mysticism. Text, translation and interpretative study of 'De visione Dei'*, Minneapolis, 1985 (2° Ed. 1988); H. Senger, *Mystik als Theorie bei Nikolaus von Kues*, in: P. Kolowski (Hg.), *Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie*, München, 1988, 112.

aufsteigt, eine gewisse Erkenntnis voraussetzt, weil das, was ganz unbekannt ist, weder geliebt noch entdeckt wird, und wenn es auch entdeckt würde, würde es nicht erfasst werden. Deswegen ist dieser Weg [...] weder sicher noch in Schriften vorzuschlagen³.

Nikolaus erklärt, dass „aufsteigen“ –*consurgere- ascendere*– schon eine vorherige Erkenntnis voraussetzt. Tatsächlich muss sich die Handlung auf den Intellekt beziehen, wenn „aufsteigen“ in die Finsternis der Unwissenheit einzutreten bedeutet. Denn die Ignoranz ist vom *affectus* unabhängig, eben weil [der *affectus*] keine Erkenntnis ist. Mit anderen Worten: „Das Wissen und die Unwissenheit beziehen sich auf die Vernunft, nicht auf den Willen“⁴.

Cusanus meint, dass dieser Aufstieg in diesem Leben nicht vollkommen durchgeführt werden kann und seiner Meinung nach

diese ganze mystische Theologie darin bestehe, in die absolute Unendlichkeit hineinzugehen [...] denn die Unendlichkeit besagt das Zusammenfallen der Gegensätze [...] und niemand kann auf mystische Weise sehen, außer in der Finsternis des Zusammenfallens [der Gegensätze], was die Unendlichkeit ist⁵.

Danach berichtet er, dass er „in diesen Tagen“ ein kleines Werk „über die mathematischen Ergänzungen“ vollendet hat, dem er ein anderes „über die theologischen Ergänzungen“ beigefügt hat⁶. Nikolaus fasst bündig den Inhalt des zweiten Werkes zusammen. Zuerst überführe er die im ersten Werk behandelten Figuren ins Unendliche.

³ Der Text wurde von Vansteenberghede ediert, *Autour de la docte ignorance. Une controverse sur la théologie mystique au XVe siècle*, 113-118 (Brief Nr. 5. Zitat auf Seite 115.): *Modus autem de quo loquitur cartusianensis non potest nec tradi nec sciri, neque ipse eum, ut scribit, expertus est. Necessitas enim omnem amantem ad unionem amati ignote consurgentem premittere cognitionem qualemcumque, quia penitus ignotum nec amatur nec reperitur, etiamsi reperiretur non apprehenderetur. Ideo via illa [...] non est nec segura, nec in scriptis tradenda.* Die Texte auf Deutsch sind nach eigener Übersetzung zitiert.

⁴ Vansteenberghede, S. 115: *Scientia et ignorantia respiciunt intellectum, non voluntatem.* Nach H. Senger befindet sich in diesem Brief die fundamentale Charakterisierung der mystischen Theologie durch Cusanus. Vgl. *Op. Cit.* S. 11.

⁵ Vansteenberghede, S. 116: *Et michi visum fuit quod tota ista mistica theologia sit intrare ipsam infinitatem absolutam [...] dicit enim infinitas contradictorium coincidentiam [...] et nemo potest mystice videre nisi in caligine coincidentiae, que est infinitas.*

⁶ *ibid.*

Zweitens füge er ein Kapitel darüber hinzu, wie wir durch ein wahrnehmbares Experiment zur mystischen Theologie geführt werden können⁷. Das erwähnte Kapitel befindet sich nur in den Folien 68r – 78v des Codex 11.479-84 der Königlichen Bibliothek in Brüssel⁸ –dagegen nicht im Exemplar, das er an die Mönche von Tegernsee geschickt hat–. Nikolaus teilt im Brief auch mit, dass er vorhat, diese *praxis* ausführlicher zu entwickeln⁹. Das Versprechen sollte er zwei Monate später mit der Abfassung von *De visione dei* erfüllen.

Wie wir gesehen haben beschreibt Cusanus in diesem Brief die mystische Theologie als die Konzeption des Unendlichen, weil das Unendliche die Koinzidenz der Gegensätze ausdrückt. In diesem Aufsatz möchte ich zunächst zeigen (1), dass das *complementum theologicum* eben als eine Übung, um das Unendliche zu konzipieren, verstanden werden kann. Diese Übung besteht in der Konstruktion der theologischen Figuren. Das Verfahren unterscheidet sich nicht grundlegend von dem in *De docta ignorantia* dargestellten. Nikolaus stellt es mit den folgenden Worten vor:

Wer nun auf jenes einigdreie Unendliche blickt und von mathematischen Figuren aus mittels der Hinzufügung der Unendlichkeit zu den theologischen aufsteigt und sich auch von diesen befreit, um das einigdreie Unendliche nur im Geiste zu betrachten, der sieht [...] dass jenes eingeschlossenerweise alles als Eines ist und in Entfaltung Eines alles ist¹⁰.

⁷ Vansteenberghede, S. 116: *Inserui capitulum quomodo ex ymagine simul omnia et singula videntis [...] quodam sensibili experimento ducamur ad misticam theologiam.*

⁸ Codex Bruxellensis bibliothecae regiae 11. 479 – 84.

⁹ In der Handschrift von Giessen 695 liest man auf fol. 236v: *Finivit Brixne 1453. 8 Novembris. Nicolaus Cardinalis.* Erstaunlicherweise erhalten die Mönche von Tegernsee eine Kopie der Schrift, in der der Hinweis auf das wahrnehmbare Experiment fehlt: Codex Monacensis Latinus 18570. Vgl. A. Riemann und C. Bormann, *De theol. compl. h. II.* Vorwort, S. XVII. Auf der anderen Seite wurde die Version, die dieses Fragment enthält, an Heymericus de Campo gesendet. Codex Bruxellensis bibliothecae regiae 11. 479 – 84. *Ibid.* Vgl. E. Van den Vyver, *Annotations de Nicolas de Cues dans plusieurs manuscrits de la Bibliothèque Royale de Bruxelles*, in: Nicolò da Cusa, *Relazioni tenute al convegno interuniversitario di Bressanone nel 1960*, Firenze, 1962; *Die Brüsseler Handschriften aus dem Besitz des Nikolaus von Kues*, in: *MFCG 4* (1964) 325-326; *Catalogue des manuscrits de la Bibliothèque Royale de Belgique, Tome IV, Bruxelles, 1904 n. 2593.*

¹⁰ *De theol. compl. (h. X n. 3): Qui enim intuetur in ipsum unitrinum infinitum ascendendo de mathematicis figuris ad theologicas per additionem infinitatis ad mathematicas et de theologicis figuris se absolvit, ut infinitum tantum unitrinum mente contempletur, ille,*

Zweitens (2) muss eine Erklärung der Befähigung der mathematischen Figuren in diesem Sinne die Rolle verständlich machen, die das sogenannte wahrnehmbare Experiment im Kontext dieses Werkes spielt, und zwar so, dass diese Rolle im Rahmen der Äquivalenz zwischen den Begriffen *mensura absoluta* und *visio absoluta* erklärt werden kann.

1.

Der Text fängt mit einem Hinweis auf die Widmung an Papst Nikolaus V. an, mit der auch *De mathematicis complementis* begann¹¹. *De theologicis complementis* soll zeigen, dass die mathematischen Ergänzungen einen theologischen Nutzen haben:

Es schien mir nun, dass es nicht angebracht sei, dieses Werkchen zu veröffentlichen, ohne etwas über seinen Nutzen, den es in übertragener Weise für theologische Darstellungen besitzt, hinzuzufügen; so als hätte ich in meinem Beruf und in meinem schon soweit fortgeschrittenen Alter nichts anzubieten als dem Leiter der Kirche über mathematische Probleme zu schreiben¹².

Dieser Nutzen bestehe darin, die Mathematik als Spiegel der Wahrheit zu nehmen:

Ich werde also versuchen, die theologischen Gehalte jenes Büchleins herauszuarbeiten, auf dass wir [...] mit geistigem Blick einsehen, dass und wie im Spiegel der Mathematik jenes Wahre, das in allem Wissbaren gefragt wird, nicht nur in entfernter Ähnlichkeit widerstrahlt, sondern gleichsam in strahlender Nähe¹³.

quantum sibi concessum fuerit, videt omnia unum complicate et unum omnia explicite. Übersetzung nach Dupré III, 661-663.

¹¹ *De mathematicis complementis*. Fol. LIX: Beatissimo Pape Nicolao quinto: Nicolaus De Cusa Cardinalis tituli sancti Petri ad vincula.

¹² *De theol. Compl.* (h II n. 1): Visum est autem mihi non decere opusculum illud promulgari, quasi de mathematicis in eo ordine ac tanta aetate mihi licuerit ad ecclesiae rectorem scribere, nisi adiciam illius utilitatem transcenderet in theologicis figuris.

¹³ *De theol. Compl.* (h II n. 1): Conabor igitur libelli illius figuras theologicas efficere, ut [...] mentali visu untear, quomodo in speculo mathematico verum illud, quod per omne scibile quaeritur, reluceat non modo remota similitudine, sed fulgida quadam propinquitate. Cusanus weist an dieser Stelle darauf hin, "Wahrheit" im ontologischen Sinne d.h. Gott oder die Wahrheit an sich.

Die propädeutische Fähigkeit der Mathematik hatte Cusanus schon in *De docta ignorantia* dargelegt¹⁴. Das selbe Argument wird hier wieder aufgenommen: Die mathematischen Wesen ermangeln jeglicher Materie. Wenn man sich mit der Mathematik beschäftigt, beachtet man die Figur an sich. Damit wird jede wahrnehmbare Alterität überschritten¹⁵: „Das von aller veränderlichen Andersheit losgelöste Dreieck, so wie es im Geist ist, vermag nicht wahrer zu sein [...]“¹⁶. Die mathematischen Wesen werden tatsächlich präzise erkannt, weil sie *entia rationis* sind. Der Geist betrachtet die geometrischen Figuren ohne Alterität¹⁷, weil er sie in ihrem Prinzip betrachtet: „Was jedoch –so Cusanus– von aller Andersheit losgelöst ist, verhält sich nicht anders als die Wahrheit. Denn Wahrheit ist nichts anderes als das Fehlen der Andersheit“¹⁸. Echte Erkenntnis ist also, was an sich zu erkennen ist bzw. *in se* und nicht *ab alio*. Der Geist jedoch kann nur, was er selbst erschafft, an sich erkennen, und zwar die rationalen Wesen. Daraus folgt, dass die gewisse Erkenntnis nicht durch die Sinnesorgane stattfinden kann. Dieser Unterschied zwischen wahrnehmbarer und rationaler Erkenntnis wird von Nikolaus im Laufe des Textes bemerkenswert hervorgehoben. Die erste Anspielung befindet sich im zweiten Paragraph: „Der äußere Sinn hingegen erreicht sie niemals außerhalb der Andersheit, denn auf Grund der Einung mit dem Stoff, welcher notwendigerweise je anders sein muss, nimmt die Figur die Andersheit auf“¹⁹.

Drei Jahre früher hatte *De mente* zwischen intellektueller und wahrnehmbarer Erkenntnis kategorisch unterschieden. Dort hatte Nikolaus, der Meinung der „Physiker“ zustimmend, erklärt, dass die Seele sich selbst erkennt, indem sie sich als Werkzeug –*pro instrumento*– entweder

¹⁴ Cf. e.g. *De docta ign.* (h I n. 11).

¹⁵ *De theol. Compl.* (h II n. 2): Recipit enim figura alteritatem ex unione ad materiam, quam aliam et aliam esse necesse est, ob quam alius est triangulus in hoc pavimento et alius in pariete [...].

¹⁶ *De theol. Compl.* (h II n. 2): Abstractus igitur ab omni variabili alteritate trigonus, prout in mente est, verius esse nequit.

¹⁷ *De theol. Compl.* (h II n. 2).

¹⁸ *De theol. Compl.* (h II n. 2): Id vero, quod est ab omni alteritate absolutum, non habet se aliter quam veritas est; nam non est aliud veritas quam carentia alteritatis.

¹⁹ *De theol. Compl.* (h II n. 2): Sensus autem nequaquam extra alteritatem eas attingit. Recipit enim figura alteritatem ex unione ad materiam, quam aliam et aliam esse necesse est [...].

des Körpers oder ihrer selbst bedient²⁰. Im ersten Fall bildet der Geist "die mechanischen Künste und physikalische und logische Mutmaßungen" aus, im zweiten „die sicheren mathematischen Wissenschaften“²¹. Im ersten Fall sind die Begriffe ungewiss, „weil sie eher Abbilder der Formen als Wahrheiten sind“²². Im Gegensatz dazu erkennt der Geist, wenn er sich seiner selbst als Werkzeug bedient und sich an die abstrakten Formen angleicht, alles in der Notwendigkeit der Verknüpfung –*necessitas complexionis*–²³, die das Gebiet der Mathematik darstellt: Unser Geist bildet,

indem er auf seine Unwandelbarkeit blickt, Angleichungen an die Formen, und zwar nicht so, wie sie in die Materie eingetaucht sind, sondern wie sie in sich und an sich sind [...] z.B. wenn er erfasst, dass der Kreis eine Figur ist, bei der alle vom Mittelpunkt zum Umfang gezogenen Linien gleich sind²⁴.

Die gewisse Erkenntnis, die sich im menschlichen Bereich auf die eigenen Schöpfungen beschränkt, nimmt als wahre Erkenntnis an der absoluten Wahrheit teil²⁵. Nikolaus macht eine zweite Anspielung auf die Wahrnehmung:

Daher ist im Geist das Licht der Wahrheit, durch das er ist und in dem er sich und alles erblickt; so wie im Gesichtssinn des Wolfes das Licht ist, durch das dieser Gesichtssinn ist und in dem er alles sieht, was er sieht.

20 De mente c. 8 (h V n. 115): Cum his tribus modis anima corporeo utitur instrumento [...] quando se ipsam recipit, ita ut se ipsa utatur pro instrumento. Übersetzung nach Renate Steiger, Der Laie über den Geist. Idiota de mente, 1995. Cf. auch n. 106.

21 Cf. n. 104.

22 De mente c. 7 (h V n. 102): Dico quod notiones, quae per rationales assimilationes attinguntur, sunt incertae, quia sunt secundum imagines potius formarum quam veritates.

23 De mente c. 8 (h V n. 110): Quomodo nominas vim illam mentis, qua omnia in necessitate complexionis intuetur, et aliam, qua in necessitate absoluta?

24 Idiota. De mente II c. VII (h V n. 103) (Der Kontext des Zitates ist der folgende): Post haec mens nostra, non ut immersa corpori, dum respicit ad suam immutabilitatem, facit assimilationem formarum, non ut sunt immersae materiae, sed ut sunt in se et per se et immutabiles concipit rerum quidditates utens se ipsa pro instrumento sine spiritu aliquo organico, sicut ut concipit circulum esse figuram, a cuius centro omnes lineas ad circumferentiam ductae sunt aequales, quo modo essendi circulo extra mentem in materia esse nequit.

25 Cf. De theol. Compl. (h II n. 2).

Wenn Gott dem Wolf solches Licht [...] mitgeschaffen hat [...] dann entzieht er sich auch nicht der geistigen Natur, die auf Grund der Jagd nach Wahrheit ihre Nahrung findet, da er ihr jenes notwendige Licht anerschaffen hat²⁶.

Die absolute Wahrheit, an der der Geist teilnimmt, hat ohne Frage ontologischen Vorrang vor dem Geist. Cusanus charakterisiert diesen Vorrang durch dieselbe Metapher:

Der Geist erblickt jedoch nicht die Wahrheit selbst, durch die er sich und alles sieht. Er weiss darum, dass sie ist, nicht was sie ist –*quia est* und nicht *quid est*–, so wie das Sehen nicht die Klarheit jenes Sonnenlichtes sieht, durch das es alles Sichtbare sieht [...]²⁷.

Quia und *Quid* sind –so Cusanus– Anfang und Ende der spekulativen Bewegung. Das ist der Schwerpunkt von *De theologicis complementis*: Dazu muss die spekulative Fähigkeit unbegrenzt wachsen, so dass beide Extreme danach streben, sich zu nähern. „Da jedoch –warnt Cusanus– das „Was-Ist“ vom „Dass-Ist“ unendlich absteht, hört diese Bewegung niemals auf“²⁸. Der Geist hat zum Ziel, das zu erkennen, was ihm schon durch den Glauben gegeben ist. In diesem Sinne ist das „Was-Ist“ nichts anderes als das „Dass-Ist“. Das Ziel besteht also nicht darin, die Erkenntnis durch Entfernen vom Glauben zu erreichen. Man muss eher verstehen, dass beide Extreme in Einem zusammenfallen:

Die Bewegung des Geistes findet aber gewissermaßen in einer geraden und kreisförmigen Linie zugleich statt. Sie beginnt nämlich mit dem „Dass-Ist“ oder dem Glauben und dringt zum Sehen oder dem „Was-Ist“ vor. Und wenn auch beide gleichsam durch die unendliche Linie getrennt sind, so verlangt jene Bewegung dennoch danach, ergänzt zu werden und im Ursprung das Ziel und Was-Ist zu finden, bzw. dorthin zu gelangen, wo das „Dass-Ist“ und der Glaube sind. Sie erstrebt nämlich jene Koinzidenz, wo Ursprung und Ende der Bewegung koinzidieren. Und diese Bewegung ist kreisförmig. Daher dringt der

26 Ibid.

27 De theol. Compl. (h II n. 2): Sed non intuetur mens veritatem ipsam per quam intuetur se et omnia, nisi quia est, non quid sit ipsa [...].

28 De theol. Compl. (h II n. 2): Sed quoniam quid distat a quia per infinitum, tunc motus ille nunquam cessabit.

betrachtende Geist in geradliniger Bewegung zur Koinzidenz dessen vor, das am meisten voneinander entfernt ist²⁹.

Die geradlinige Spekulation des Geistes besteht also darin, die Einheit beider Extreme zu erkennen. Das ist –so Cusanus– die theologische Ergänzung d.h. die theologische Übersetzung der Koinzidenz der geraden und kreisförmigen Linien. Das bezieht sich auf *De mathematicis complementis*, wo Nikolaus einen Umfang zu finden versucht hat, der das Maß einer gegebenen geraden Linie bewahrt:

Alles, was den Theologen bis jetzt verborgen und von allen Suchenden nicht gewusst war, kann durch diese Zirkulation des Quadrates in der besprochenen Weise so gewusst werden, wie es für den Menschen wissbar ist [...]³⁰.

Zusammengefasst war die Darstellung von *De mathematicis complementis* die folgende: einem Polygon mit gleichen Seiten wird ein Kreis eingeschrieben und umgeschrieben. Dann zieht man vom Zentrum bis zur Mitte der Seite des Polygons eine Linie. Dadurch gewinnt man den Radius des eingeschriebenen Kreis. Eine zweite Linie wird von demselben Zentrum bis zu einem Winkel des Polygons gezogen. Diese stellt den Radius des umschriebenen Kreises dar. Nikolaus hebt hervor, dass in allen Figuren mit verschiedenen Winkeln beide Linien verschiedene Länge zeigen. Im Dreieck, das die erste der geradlinigen Figuren ist, sind beide Linien maximal verschieden. Im Kreis koinzidieren sie dagegen. Daraus schließt Cusanus, dass das Fassungsvermögen des Kreises das größte und das des Dreiecks das kleinste ist. Das muss in analoger Weise auch für die mittleren Polygone gelten. Auf diese Weise kann man ausgehend von der ersten und der zweiten Linie den Radius des isoperimetrischen Kreis

²⁹ De theol. Compl. (h II n. 2): Est autem motus mentis quasi per lineam rectam pariter et circularem; nam incipit a quia est seu fide et pergit ad videre seu quid. Et licet distent quasi per infinitam lineam, tamen motus iste quaerit compleri et in principio reperire finem et quid, scilicet ubi quia est et fides; hanc enim coincidentiam quaerit, ubi principium motus et finis coincidunt; et ihc motus est circularis. Unde mens speculativa rectissimo motu pergit ad coincidentiam maxime distantium. Configuratur itaque mensura motus speculativae et deiformis mentis lineae, in qua coincidit rectitudo cum circularitate.

³⁰ De theol. Compl. (h II n. 14): Omnia autem hactenus theologis occulta et ab omnibus inquisitoribus ignorata per hanc circulationem quadrati modo praemisso sciri poterunt modo [...].

erlangen³¹. Dieser Kreis sei weder größer noch kleiner als das gegebene Polygon. Und was weder größer noch kleiner ist –erklärt Cusanus– nennt man „gleich“. Gleich ist also, was weder übertrifft noch übertroffen wird. Der Geist, dessen Gedankengang diskursiv ist, d.h. der mittels Differenzen misst, kann die Gleichheit nur als Verneinung der Differenz erlangen.

Das Problem ist folglich evident: „da das Unendliche von der Art dessen ist, das weder Überschreiten noch Überschritten werden zulässt, steht es über all jenem, das von uns erkannt werden kann“³².

Wie das Polygon den Kreis nicht messen kann, so kann der endliche Geist den unendlichen nicht messen: „Daraus geht offenkundig hervor, dass Gott durch kein Geschöpf begriffen werden kann, da er für jeden Geist unmessbar ist. Er ist nämlich größer als jedes Begreifen“³³. Aus diesem Grunde scheint der Weg zur Erkenntnis Gottes kompliziert zu sein. Nikolaus versucht eine Umleitung zu finden:

Soll Gott jedoch berührt werden, dann wird er nicht so berührt, wie er in sich berührbar ist, sondern wie er berührbar ist im Berührenden. Und das bedeutet: in der Gleichheit des Maßes dessen, der ihn berührt. So erreicht jeder, der Gott erreicht, Gott entsprechend dem Maßstab seines Begreifens; ähnlich wie zu einer gegebenen geraden und endlichen Linie eine Kreislinie gegeben wird, die weder größer noch kleiner ist³⁴.

Die Gleichheit gehört genau genommen nur zur Substanz, weil sie keiner Menge entspricht und deswegen bekommt sie kein mehr oder weniger. Der endliche Geist aber erkennt alles auf quantitative Weise, d.h. durch Differenzenverhältnisse. Nur auf diese Weise kann er den Begriff der absoluten Gleichheit erreichen.

Diese Beschränkung der Erkenntnis wird noch einmal durch die Wahrnehmung veranschaulicht:

³¹ Cf. *De mathematicis complementis* fol. LIX, 2-3.

³² Cf. *De docta ign.* (h I n. 11).

³³ De theol. Compl. (h II n. 11): Est igitur ex hoc manifestum. Deum esse incomprehensibilem per omnem creaturam, quia omni mente immensurabilis. Maior enim est omni capacitate.

³⁴ De theol. Compl. (h II n. 11): Sed si Deus attingi debet, tunc attingitur non, ut attingibilis est in se, sed ut est attingibilis in attingente. Et hoc est in aequalitate mensurae attingentis ipsum. Sic omnis attingens attingit Deum secundum mensuram suae capacitatis, sicut data quacumque recta finita datur circularis nec maior nec minor“.

Man besinne sich darauf, dass, obwohl ein und dasselbe Sichtbare von Vielen gesehen wird, dieses dennoch nicht in gleicher Weise gesehen wird, da zwei nicht genau gleich sehen können. Jeder nämlich erfaßt es durch den ihm eigentümlichen und einzigen Winkel des Auges und misst es und urteilt, dass das Sichtbare weder größer noch kleiner sei als er es mit seinem Auge erreicht. Dennoch wird das Sichtbare von keinem Auge erreicht, wie es sichtbar ist. Dasselbe gilt vom Geist und seinem Gegenüber d.h. der Wahrheit oder Gott³⁵.

Wie zwei Menschen nicht dasselbe auf dieselbe Weise sehen können, so dass jeder nur eine Perspektive erreicht, erkennt der Geist perspektivistisch d.h. erkennt auf diskursive Weise. Deswegen erhält er nur eine fragmentarische Erkenntnis, wobei es nicht möglich ist, die Koinzidenz des Kreises und der Linie bzw. von *quia* und *quid* zu konzipieren.

Cusanus weist jedoch auf einen grundlegenden Unterschied hin: das Sehen kann den Blickwinkel nicht verändern, d.h. ihn vergrößern oder verkleinern, um auf eine präzisere und sicherere Weise zu sehen, weil dieser Winkel nicht vom Sehen sondern vom Organ, nämlich vom Auge, abhängig ist. Die Fähigkeit des Intellektes befindet sich dagegen nicht im Organ, da sie vom Körperlichen unabhängig ist. Sie ist im Gegenteil ihre eigene Potentialität, die immer weiter aktualisiert werden kann. Wäre die Sehfähigkeit vom Auge unabhängig, könnte sie den Winkel verändern. Der Text bietet dann zwei Beispiele über Winkelveränderung an. Beide zeigen, wie es möglich ist, einen Winkel zu seiner größten Ausdehnung zu führen, d.h. den größten Winkel zu bilden. Ich möchte im nächsten Abschnitt beide Beispiele analysieren.

2.

Das erste Beispiel, das Cusanus anbietet, ist mathematisch. Das zweite stellt das versprochene „wahrnehmbare Experiment“ dar.

1) Die geometrische Übung, die das erste Beispiel darstellt, ist einfach. Man betrachtet einen Halbkreis, dessen Radius senkrecht zum

³⁵ De theol. Compl. (h II n. 11): Collige igitur, quod sicut unum visibile per multos videtur, non tamen aequaliter, quia duo aequaliter praecise videre nequeunt; unusquisque enim per proprium et singularem angulum oculi attingit visibile et mensurat ipsum et non iudicat visibile maius nec minus esse quam ut oculo suo attingit, non tamen attingitur per aliquem oculum praecise visibile, uti est visibile; sic de mente et eius obiecto, scilicet veritate seu deo.

Durchmesser vorgestellt werden soll. Dadurch gewinnt man zwei Komplementärwinkel bzw. zwei Winkel, deren Addition 180° gleich ist. Wenn man den Radius auf das Zentrum hin bewegen würde, hätte man als Konsequenz das Wachstum des einen Winkels und damit die nötige Verkleinerung des anderen. In dem Maße also, wie einer der Winkel stumpfer würde, würde der andere spitzer. Ausgehend von dieser Darstellung, fragt sich Cusanus für den Fall, dass einer der Winkel der größte Winkel wäre, nach dem Verhältnis zwischen beiden Winkeln. Da das Wachstum eines die Verkleinerung des anderen impliziert, kann nur einer der größte sein, wenn der andere der kleinste ist. Hinsichtlich der beiden supplementären Winkel wäre der größte Winkel einer von 180° , der erreicht wird, wenn der Radius und der Durchmesser zusammenfallen würden. Wenn einer also ein Winkel von 180° ist, d.h. größter Winkel, ist der andere ein Winkel von 0° , d.h. kleinster Winkel. Nikolaus meint, dass man in diesem Fall wegen der Koinzidenz der beiden Geraden nicht mehr zwei Winkel, sondern genau genommen eine einzige Gerade hat, die die Koinzidenz des größten und des kleinsten Winkels darstellt. Der Name „Winkel“ passt also nicht mehr gut dazu, weil man einen einzigen Winkel hat, der gleichzeitig der größte und der kleinste ist. Dadurch hat er die spezifischen Eigenschaften verloren, die ihn zum Winkel oder zu etwas anderem – z. B. einer Geraden – bestimmen. Durch dieses Bild kann der Geist veranschaulichen, wie der unendliche Winkel das echte Maß aller Winkel ist „weil er als der kleinste weder größer als alle andern ist, noch kleiner, da der größte“³⁶.

Der Geist macht sich ein Bild von dem Unendlichen, wenn er den Verlust der Definition erfährt, d.h. der Grenzen zwischen den Begriffen. Das hat seinerseits als Konsequenz den Verlust der Vielheit, was die Koinzidenz zu konzipieren ermöglicht.

Jedoch kann der Verlust der Grenzen nur vom Intellekt durchgeführt werden. Da die intellektuelle Tätigkeit den Begriff des Verstandes verneint, könnte man denken, dass sie zu einer negativen Erkenntnis führt oder zu einer Verneinung der Erkenntnis. Tatsächlich schließt Nikolaus die Übung mit den folgenden Worten: „Und du schließt daraus, wie der, welcher zum

³⁶ De theol. Compl. (h II n. 12): Angulus autem ille, qui est infinitus, pro tanto foret vera mensura omnium angulorum, quia nec maior omnibus, quia minus, nec minor, quia maximus.

unendlichen Gott aufsteigt, eher zum Nichts als zu einem Etwas aufzusteigen scheint, wie auch der göttliche Dionysius sagte³⁷.

Allerdings wurde oben erklärt, dass die Zahl zum Geist gehört. Die Anwendung der Zahl bedeutet das, was Cusanus als messen beschreibt, das heißt als erkennen und zwar die Zusammensetzung des Bekannten und des Unbekannten als Glieder einer Proportion. In diesem Kontext ist die reine Mathematik das Studium der Kategorien, mit denen der Geist Begriffe bildet, d.h. erkennt. Die Übertragung der mathematischen Wesen ins Unendliche –also die Bildung der theologischen Figuren– will in erster Linie einen Wechsel der Perspektive herbeiführen. Der Geist erschafft einen mathematischen Gegenstand, der die reine Darstellung der Fähigkeit des Geistes darstellt. Aber danach vernichtet er den Gegenstand. Er lässt ihn explodieren durch seine Übertragung ins Unendliche. Dadurch befindet sich der Geist, der zuvor vor dem Objekt stand, vor nichts mehr als vor seiner Fähigkeit selbst, d.h. er wird sich in seiner Reflexion seiner selbst bewusst. Mit anderen Worten, der Geist betrachtet sich im Spiegel und vernichtet danach den Spiegel, um des Original bewusst zu werden: seiner selbst. Man muss aber in Betracht ziehen, dass dieses Bewusstsein nicht bedeutet, das der Geist sich auf vollkommene Weise erkennt. Durch die Vernichtung des Begriffes kann der Geist nicht seinen Intellekt erkennen, dessen Maß nur in Gott zu finden ist³⁸. Allerdings ermöglicht diese Vernichtung eine *epoché* des Objektes, die einen Zugang zur Reflexion bedeutet.

2) Wie oben gesagt wurde, bietet Cusanus nach dem ersten Beispiel noch ein zweites. Bevor ich es vorstelle, möchte ich kurz daran erinnern, auf welche Weise die beiden Bilder eingeleitet wurden.

Im 11. Paragraphen hat Nikolaus erklärt, wie sich die diskursive Erkenntnis nur gemäß ihrer eigenen Fähigkeit ein Bild vom Unmessbaren machen kann. Das hat er zuerst mit dem sinnlichen Sehen in Zusammenhang gebracht, das nur perspektivisch sieht. Zweitens hat er beide Fähigkeiten unterschieden. In der Tat kann die nicht-sinnliche Erkenntnis immer weiter perfektioniert werden. Solche Fähigkeit findet man nicht in der Sinneswahrnehmung, weil die letztere vom Organ abhängig ist, das der physischen Beschränkung unterworfen ist.

³⁷ De theol. Compl. (h II n. 12): Et hoc elicias, quomodo qui ascendit ad deum infinitum, potius videtur ad nihil accedere quam ad aliquid, ut etiam divinus dicit Dionysius.

³⁸ Cf. De mente (h V n. 123).

Drittens beschäftigt sich Cusanus in diesem Paragraphen damit, wie der Geist den Winkel verändern kann; mit weniger aenigmatischen Worten, wie der Geist seine Fähigkeit aktualisieren kann, um als Einheit zu sehen, was der Verstand als Andersheit sieht bzw., um die Wahrheit zu sehen. In diesem Kontext stellt das versprochene sinnhafte Experiment eine neue Anspielung auf die Wahrnehmung dar. Was das erste Beispiel in den Termini des absoluten Maßes vorstellt, zeigt das zweite als „visio absoluta“. Dazu bezieht sich Cusanus auf das Bild eines Engels, das sich in der Hofburg in Brixen befindet. Ausgehend von diesem Bild wird das Experiment entwickelt, das nichts anderes ist als ein Vorentwurf dessen, was er später in *De visione Dei* ausführlicher entwickelt wird:

Stelle dir also vor, dass ein Gesicht so ist, dass es ringsherum schaut auf die Weise, die über das Gesicht des Engels dargelegt wurde, und, dass zwei Menschen sich gleichzeitig vor ihm bewegen, einer von Osten nach Westen und der andere von Westen nach Osten. Dann wird dieses Gesicht gleichzeitig sich zu bewegen scheinen von Osten nach Westen und umgekehrt von Westen nach Osten und wird gleichzeitig stehen bleiben und sich bewegen. Und auf diese Weise wird es sich unbeweglich bewegen. Demnach fällt das Bewegen in Gott mit dem Stehenbleiben zusammen. Und das Bewegen von Osten fällt mit dem Bewegen von Westen zusammen...³⁹.

Im vorigen Paragraphen hatte aber Cusanus erklärt, dass das eben das ist, was der Sehsinn nicht machen kann, d.h. den Winkel zu verändern. Es ist also notwendig, um das Experiment durchzuführen, dass wenigstens zwei Menschen anwesend sind. Die von beiden durchgeführte entgegengesetzte Bewegung bildet einen Halbkreis um das Bild herum, wobei sie die Variation des Winkels erzeugt, so dass beide immer im demselben Moment auf verschiedenen Stellen sind und trotzdem dasselbe betrachten.

Im Prinzip hat diese Erfahrung denselben aenigmatischen Charakter wie die mathematische Übung. Sie sieht das Problem jedoch in einer

³⁹ De theologicis complementis (h II Br 12, lin. 45 sqq): concipe igitur faciem aliquam talem esse, quae circumspiciat modo, quo de facie angeli praemisi, et quod duo homines moveantur ante illam, unus de oriente versus occasum et alius de occasu versus orientem, tunc apparebit faciem illam simul moveri cum utroque. Simuligitur moveretur ad opposita loca et simul foret in oppositis locis, scilicet in oriente et occidente, et simul moveretur de oriente ad occidentem et e converso de occidente ad orientem et simul stare et moveretur, et sic immobiliter moveretur. Moveretur igitur in deo coincidit cum quiscere et movere de oriente coincidit cum movere de occidente ...

anderen Perspektive, indem sie erklärt, was unter dem auf Gott angewendeten Namen *Visio* zu verstehen sei. In der Tat wird zuerst die traditionelle Etymologie behandelt, nachdem *Theos* von *theo* stammt, d.h. Schauen. Wie im Rätselbild der Winkel gezeigt wurde, muss man das Schauen als absolut verstehen, um Gott zu bedenken: „Auf diese Weise sieht Gott alles durch ein einziges bewegungsloses Schauen durch alle Unterschiede in der Position des Ortes und der Zeit hindurch“⁴⁰.

Es ist deutlich, dass das Rätselbild des Schauens Sinn hat, weil das Schauen eine Eigenschaft des Menschen ist, d.h. das sinnliche Schauen. Es ist dennoch auch deutlich, dass das Schauen, das Cusanus hier in Betracht zieht, das intellektuelle Schauen ist. In diesem Sinne denke ich, dass das wahrnehmbare Experiment nicht demselben Bereich angehört wie die mathematischen Rätselbilder. Die letzteren stellen eine Reflexion des Geistes dar, der, weil er sich als Abbild des unendlichen Prinzip erkennt, Spiegel davon werden kann, was er erkennen will. Im Gegensatz dazu bildet das Rätselbild des Schauens einen Vergleich der intellektuellen Fähigkeit mit der wahrnehmbaren. Während die Wahrnehmung von einem physischen Organ abhängig ist und deswegen den Winkel der Sicht nicht unbegrenzt verändern kann, hat der Intellekt für seine Aktualisierung keine Grenze. Das Rätselbild der Winkel versucht, diese Aktualisierung zu erklären, die darin besteht, durch die Konzeption der Zusammenfallens der Gegensätze im Unendlichen nach dem Absoluten zu streben. Das sinnliche Experiment zeigt die selbe Veränderung des Winkels für den Bereich des Schauens. Mit anderen Worten: wie wäre es, wenn das Auge das Organ überschreiten könnte. Damit könnte es einen Winkel zu seiner größten Ausdehnung bringen. Er wäre also das absolute Maß, weil er weder größer noch kleiner als jedes gesehene Ding wäre, d.h. er würde mit jedem zusammenfallen.

Die Betrachtung und das nachfolgende Gespräch der beiden Mönche, die um das Bild herum laufen, belehrt darüber, wie der Geist die begrifflichen Bestimmungen überwinden muss, um das Absolute zu erreichen.

Schlußbemerkung

Wie wir am Anfang gesehen haben, hatte der Brief vom 14. September erklärt, dass „die ganze mystische Theologie darin besteht, ins Absolute

⁴⁰ Cf. *De theologicis complementis* (h II Br 12, lin. Br. 12, lin. 1-3).

hineinzugehen“. Dazu ist das geeignetste Mittel, den endlosen Weg vom *quia* zum *quid* entlangzugehen, und zwar mittels der Negation der Messung. Für einen Geist, dessen Eigenart als „messen“ geschildert wird, wird durch die Negation der Begriffe das „absolute Maß“ erreicht. Die besondere Auslegung des Cusanus über das Problem der Erkenntnis Gottes impliziert deshalb die Aufgabe, in diesen Termini den traditionellen Begriff „*Visio dei*“ neu zu definieren. In *Complementum theologicum* wird die entsprechende Übersetzung unternommen. Der 14. Paragraph – der letzte des Werkes – drückt diese Übersetzung abschließend so aus:

Wenn Gott nach dem Bild des Sehens *theos* genannt wird und man fragt, wie er sieht, dann kann man sagen: er sieht so, wie er misst. Der unendliche Kreis umfasst nämlich alle Aussageweisen. Und die gesamte Theologie gleicht jenem Kreis, in dem alles eines ist⁴¹.

⁴¹ *De theol. compl.* 14, lin. 3-5: *puta cum deus theos dicatur a videndo et quaeratur, quo modo sit videns, respondetur: eo modo, quo mensuram; nam circulus infinitus ambit omnes dicendi modos, et tota theologia est ut circulus ille, in quo omnia unum.*

Subjektivität und sinnliche Wahrnehmung bei Nikolaus von Kues im *Compendium*. Die sinnenhafte Seele als „weltkonstituierende Instanz“ in Relation zur Koinzidenz der Luft

Annette Hahn

Die im Jahre 1463 verfasste Spätschrift „*Compendium*“ des Nikolaus von Kues wurde bisher meist vordergründig auf die darin enthaltene „Theorie der Zeichen“ hin untersucht. Dabei enthält sie nicht nur die für die Sprachtheorie relevanten Komponenten, sondern vielmehr als ihren eigentlichen Gegenstand das Verhältnis von Sein und Erkennen.

Der Gehalt des „*Ego sum, quia tu me respicis*“ des Cusanus, das wohl zuerst von Marius Victorinus als „*videre tuum est causare*“ konturiert wird, soll in dem vorliegenden Aufsatz nicht im Kontext von „Gott“ und „Subjekt“, sondern im Verhältnis von sinnhafter Seele und „*objectum*“ untersucht werden. Dabei soll gezeigt werden, dass von dem Subjekt ein Gegenstand, so wie dieser von der sinnhaften Seele „erblickt“ wird, sowohl von ihrer Genuinität wie auch von ihrer schöpferischen Kraft selbst determiniert ist. So ist in dem Sich-Sehen des Geistes als sinnhafte Seele ihre Konstruktion, das Zeichen vom Zeichen, ihr Objekt, weil in die Wahrnehmung nur dasjenige gelangen kann, was immer schon wahrgenommen war. Die „Luft“, von der der Ausdruck Luft in der Bedeutung der Luft als Element zu differenzieren ist, nimmt eine Schlüsselrolle ein und erweist sich als Basis für subjektive Wahrnehmung.

Zunächst soll nach einer für die sinnliche Wahrnehmung konzisen und relevanten Theorie von Zeichen die Zeichenhaftigkeit der Erkenntnis dargelegt werden. Sodann, vor dem Hintergrund der Theorie der Elemente des Empedokles und zugleich unter knapper Einbeziehung¹ des *Pneuma* Begriffs des Galenus, wird die Nachzeichnung der Koinzidenz der „Luft“

¹ Danken möchte ich Prof. Dr. Kazuhiko Yamaki und Prof. Dr. Harald Schwaetzer für ihre anregenden Hinweise.

erfolgen, um schließlich Subjektivität in der sinnlichen Wahrnehmung entbergen zu können.

Theorie der Zeichen

Auf der Grundlage des Verhältnisses von Sein² und Erkennen führt Nikolaus von Kues im ersten Kapitel des „Compendium“ ein Ding/res als in zwei Weisen/Modi aufgespaltet ein:

Vom *modus cognoscendi*, die Weise(n) des Erkennens, differenziert er einen diesem vorangehenden, in der geistigen Schau enthaltenen, *modus essendi*. Auf diese Weise des Seins ist der im Geist gehabte Blick³ gerichtet und fällt auf das Ding wie es in sich ist, „*uti in se est*“⁴, somit auf seine Einzigartigkeit, die weder vervielfältigt werden noch in dieser Weise des „in se“ in vielem vorhanden sein kann. Nikolaus von Kues schreibt:

Da nämlich einerseits kein Ding so, wie es in sich ist, vervielfältigt werden kann, es aber zum Guten des selben ist, dass Erkenntnis der Dinge gehabt wird (dass es Erkenntnis hat), müssen die Dinge, die nicht durch sich selbst in die Erkenntnis eines anderen eingehen können, in diese durch ihre Bezeichnungen eingehen.⁵

Von dem *modus cognoscendi*, der nicht zu einer Wesenserkenntnis des *modus essendi* vordringen kann, gibt es verschiedene Arten und zwar Sinne, Vorstellungskraft und Vernunft. So wird entgegen Aristoteles⁶ und Thomas von Aquin⁷, für die die Wesenheit der materiellen Seienden als das

² Zum Verhältnis von Sein und Erkennen vgl. Bormann, Karl, Die Frage nach der Seinerkenntnis in dem wahrscheinlich letzten philosophisch-theologischen Werk des Nikolaus von Kues, dem *Compendium* in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 50 (1968), 181-188.

³ Nikolaus von Kues, *Compendium*, Hrsg. v. Bruno Decker u. Karl Bormann, Hamburg 1970 (c. 1, n. 2): „*Habemus igitur visum mentalem intuentem in id, quod est prius omni cognitione.*“

⁴ *Ibid.* (c. 1, n. 1): „*uti in se est*“.

⁵ *Ibid.* (c. 4, n. 8): „*Nam cum nulla res, uti in se est, sit multiplicabilis et ad bonum ipsius esse expediat rerum notitiam haberi, oportet quod res, quae per se in notitiam alterius intrare nequeunt, per suas designationes intrent.*“

⁶ Vgl. Aristoteles, *Kategorien* (7b) u. *De anima* II.

⁷ Vgl. Thomas von Aquin, *De veritate* (I 1), *De veritate* (II, 3) u. *Quaest. Disp.* (19).

eigentliche Objekt der geistigen Erkenntnis gilt und womit das materielle Seiende offen für die Erkenntnis ist, nach Nikolaus von Kues ein Ding in Zeichen ergriffen, „Sofern (es) in Kenntnis gerät“.⁸

Erkenntnis von etwas in Zeichen stellt eine Weiterentwicklung und Präzisierung der Erkenntnis im Sinne einer Teilhabe in Andersheit, wie dies in „*De coniecturis*“ vorzufinden ist, dar:

Du siehst nun, dass die bejahenden Aussagen der Weisen nur Mutmaßungen sind, ... Mutmaßung ist eine positive Aussage, die an der Wahrheit, wie sie ist, in Andersheit teilhat.⁹

Eine weitere Differenzierung stellt hier auch die Konturierung des Seins des Wesens von etwas als zunächst von „*uti est*“ in „*De coniecturis*“ und letztlich als „*uti in se est*“ im *Compendium* dar, durch die eine Verschiebung der Akzentuierung auf die Innerlichkeit vorgenommen wird. Im *Compendium* ist der von dem Sehenden gehabte Blick in der geistigen Schau auf den im „in se“ seienden *modus essendi* gerichtet und beim sinnlichen Sehen auf den im „*modo multis comunicabili*“ zu erkennenden *modus cognoscendi*. Die Inkommensurabilität, die durch ihre Genuinität bedingt ist, führt dazu, dass der Blick des einen Modus nicht auch auf den anderen gerichtet werden kann, wodurch folglich die geistige Schau nicht den Blick auf das in der Erkenntnis Liegende richten kann. Nikolaus von Kues bringt diesen Umstand nahe am Beispiel der nur sehbaren Farbe, die mit der Hand nicht berührt werden kann.¹⁰ Das Verhältnis des *visus mentalis*, der Schau des Geistes, zur Seinsweise ist wie das Verhältnis des *visus sensibilis*, des sinnlichen Sehens, zum Licht dergleiche. Denn im sinnlichen Sehen werden nicht das Licht als solches, sondern nur die Farben erkannt, welche die „*Zeichen und Grenzen des Lichtes im Durchsichtigen sind*“¹¹ und somit darin als seine Hypostasen in eins zusammenzufallen scheinen.

⁸ *Compendium* (c. 2, n. 3): „*Res igitur, ut cadit in notia, in signis deprehenditur.*“

⁹ *De coniecturis* I (c. 11, n. 57): „*Vides nunc assertiones positivas sapientum esse coniecturas. ... Coniectura igitur est positiva assertio, in alteritate veritatem, uti est, participans.*“

¹⁰ Vgl. *Compendium* (c. 1, n. 2) u. *De quarendo deum*.

¹¹ *Ibid.* (c.1, n. 2): „*Colores enim, qui visu cognoscuntur, signa sunt et termini lucis in diaphano.*“ Dass die Farben, die beim Sehen erkannt werden, die Zeichen und Grenzen des Lichtes im Durchsichtigen sind, wird auch in „*De quarendo deum*“ n. 34 dargelegt.

Auch in „De Apice Theorie“¹² greift Nikolaus von Kues diesen Sachverhalt wieder auf, indem er darlegt, dass das Licht in jeder Farbe und in jedem Sichtbaren verschieden in den verschiedenen Seinsfarben der Farben erscheint. So wie es viele Farben gibt, deren Erkenntnis auf das Sein des Lichtes verweist, so gibt es viele Hypostasen von etwas, die als ein Sich-Zeigen von etwas auf etwas im Folgenden expliziert werden sollen.

Erkenntnis in Zeichen

Damit eine bessere Kenntnis erlangt wird, die zum vollkommenen Dasein des zu erkennenden Dinges gehört, wird dieser Prozess durch verschiedene Zeichen vollzogen. Weil kein Zeichen die Seinsweise in so erschöpfender Weise, wie es nur möglich ist, bezeichnen kann, so wird folglich bei sinnlicher Erkenntnis der *modus essendi* besser durch fünf als nur durch zwei sinnenfällige Zeichen bestimmt. Dabei finden unterschiedliche Sinnenwesen unterschiedliche Zeichen, die ihrer Natur entsprechen. So auch der Mensch¹³ als edleres Sinnenwesen, weil ihm

eine höhere Erkenntnis zu seinem Wohlbefinden notwendig ist, muss ...
(er ja) unter allen Sinnenwesen die größte Kenntnis besitzen.¹⁴

In dem *Modus Cognoscendi* als der „Weise, die vielem mitteilbar ist“¹⁵, „modo multis comunicabili“, wird das Sein eines Dinges nur durch Ähnlichkeiten, Bilder oder Zeichen bestimmt. Hier wird Erkenntnis mittels zweier differenten Arten von vorerst sinnenfälligen Zeichen, die die Dinge (*res*) bezeichnen, geschöpft¹⁶: zunächst vermöge vorgegebener Zeichen, die von Natur aus sind und sodann durch Zeichen aufgrund menschlicher Setzung.¹⁷

¹² Vgl. De apice theorie (I, § 219).

¹³ Compendium (c. 6, n. 16): „Hinc homo haurit ... species suae naturae convenientes.“

¹⁴ Ibid. (c. 2, n. 4): „Et quia nobiliori animali est maior cognitio necessaria, ut bene sit, hinc hominem inter cuncta maximam notitiam habere oportet.“

¹⁵ Ibid. (c. 1, n. 1)

¹⁶ Vgl. Compendium (c. 6, n. 16-18). Schöpfen als Übersetzung von *haurire*

¹⁷ Vgl. (c. 2, n. 3-5)

Zu Zeichen erster Art, die von Natur aus „sine omni alio doctore“, also „ohne Inanspruchnahme irgendeines anderen Lehrers“¹⁸ bekannt sind, gehören als *species*, die Erkenntnisbilder als Zeichen des Gegenstandes: „durch die ein Gegenstand im Sinnesvermögen bezeichnet wird.“¹⁹ Zu diesen Zeichen gehören beispielsweise das die Farbe bezeichnende oder das den Laut bezeichnende Zeichen, das allen, die es sehen bzw. hören, bekannt ist und ebenfalls die „*signa manifestativa*“ als natürliche Ausdrücke menschlicher Affekte, wie das Lachen als Ausdruck der Freude.

Zwar steht damit das Sinnenwesen nicht vor einer Fläche, die sich ihm als eine sog. *tabula rasa* darbietet aus der er die wahrzunehmenden Gegenstände²⁰ von sich aus schaffen kann, sondern findet das unmittelbar Gegebene vor, jedoch ist jenes es selbst, das aus dem Gegenstand ein Ding konstituiert. Denn zur zweiten Art sinnenfälliger Zeichen gehören solche, deren Bedeutungen vom Menschen nach Belieben gesetzt werden. Dazu zählen Wörter, Schriftzeichen und alles durch Wahrnehmung als Ding bezeichnete.

Auf Grund menschlicher Setzung aber: so die Wörter, die Schriftzeichen und alles, das entweder durch Hören oder durch Sehen wahrgenommen wird und die Dinge, so wie es gesetzt wurde, bezeichnet.²¹

Sprache und Gedanken werden als *Res/Dinge* bestimmt und nehmen von Gegenständen/*objecta* abgegrenzt so eine vermittelnde Funktion für dieses gegenständliche Gegenüber ein, von dem wiederum auf ein „*uti in se est*“ geschlossen werden kann. Weiterhin führt Nikolaus von Kues aus:

Zwischen Natur und Vernunft, die Schöpfer der Künste ist, liegen also diese Künste. Die erste steht der Natur, die zweite der Vernunft näher.²²

¹⁸ Vgl. (c. 2, n. 5)

¹⁹ Ibid. (c. 2, n. 5): „Naturaliter, uti signa, per quae in sensu designatur obiectum.“ „Von Natur aus so die Zeichen, durch die ein Gegenstand im Sinnesvermögen bezeichnet wird.“

²⁰ Vgl. (c. 2, n. 5)

²¹ Ibid. (c. 2, n. 5): „Ex instituto vero uti vocabula et scripturae et omni, quae aut auditu aut visu capiuntur et res, prout institutum est, designant.“

²² Ibid. (c. 3, n. 7): „Inter naturam igitur et intellectum, qui est creator artium, hae artes cadunt, quarum prima propinquior naturae, secunda propinquior intellectui.“

Neben der ersten, durch die als den „Schöpfer der Künste“²³ bezeichnete Vernunft im Menschen im Bereich sinnenfälliger hörbarer Zeichen, nämlich der Laute, bewirkte Wissenschaft, gibt es die der Vernunft näher gelegene und von der Natur weiter entfernte, zweite Kunst oder Wissenschaft, nämlich die Schrift. Diese bezeichnet die Dinge mit sichtbaren Zeichen und macht die Laute als das Vergangene und Abwesende gegenwärtig, weil diese im gleichen Augenblick, in dem sie wahrgenommen werden, aus dem Gedächtnis entschwinden. Die Vernunft hilft damit der Natur, in dem die von ihr geschaffene Kunst aus einem undeutlichen Lautzeichen auf verschiedenste Weisen dieses zu einem deutlichen umformt, um die verschiedensten Anliegen besser mitteilen zu können. Doch wie viel Einfluss hat nun der Mensch auf das Objekt? Die Beantwortung dieser Frage liegt in der Darlegung des Verhältnisses von Gegenstand und Ding, somit von „Zeichen“ und „Zeichen von Zeichen“.

Subjektivität im sinnhaften Sehen

Das sinnhafte Sehen ist von zwei subjektiven Momenten gekennzeichnet, von denen das erste im Akt der sinnlichen Wahrnehmung aufgezeigt und das zweite nur rückwirkend durch die Konstruktion einer Koinzidenz der Luft ersichtlich wird. Eine Darlegung der Erkenntnismodi der Seele, die auf der Grundlage einer Bestimmung ihrer Funktionalität konturiert wird, wirft Rückschlüsse über das Sein, bzw. den *modus essendi*, der Luft auf:

Entnimm dem Vorgehenden wie die Luft durch keinen unserer Sinne erreicht werden kann, wenn nicht durch das Qualifizierende.²⁴

Dass die Luft als Luft²⁵ von der sinnhaften Seele nicht erfasst wird, sondern nur durch Zufallendes in die Kenntnis der Sinne gelangt, ist von zwei Faktoren determiniert: Zunächst von dem Umstand, dass im sinnlichen Wahrnehmen die Luft lediglich fragmentarisch in der Weise einer qualitativen Bestimmung, jedoch nicht wie sie in sich, „in se“, ist, erfasst wird und sodann durch den Modus einer Wahrnehmung der

²³ Vgl. *Compendium* (c. 2, n. 7).

²⁴ *Ibid.* (c. 3, c. 39): „Elicias ex praemissis quomodo aer nullo sensu nostro attingitur nisi qualificatus.“

²⁵ *Ibid.* Rückgriff auf Kapitel 7.

Erkenntnisbilder der Qualitäten, der ein sinnhaft gelebtes Leben voraussetzt, das die Luft „in se“ nicht lebt.

Dementsprechend wird durch den Gesichtssinn, der nicht die Luft als solche²⁶, sondern nur ausschließlich durch sich selbst bedingt unter Hinzutreten der Qualität „Farbe“ zur Luft die farbige Luft sieht, die Luft unter Hinzufügung der Qualität der Farbe in der Wahrnehmung berührt wie auch sodann durch den Geruchssinn, der nur die Luft, die Geruch verbreitet, erfasst. Dabei bilden sowohl die Seele als auch die Luft durch sich selbst bedingt, also aufgrund ihrer Genuinität, auch die Voraussetzung für den Ausgangspunkt der sinnlichen Wahrnehmung: Die sinnhafte Seele durch sinnliches Wahrnehmen und andererseits die Luft, in dem diese durch ihre Beschaffenheit eine Möglichkeit zum Wahrnehmen in diesem Modus eröffnet.

Eine konsequente Weiterführung dieses Gedankengangs des Nikolaus von Kues implementiert im Umkehrschluss nicht nur, dass eine andere Seele eine anders gestaltete Wahrnehmung mit bedingt, oder gar einen von diesem differenten Erkenntnismodus, sondern auch die Möglichkeit eines davon gänzlich verschiedenen Verbundenseins von z.B. einer Seele mit der Luft zulässt.

Nach dem das Verhältnis der Luft und des Qualitativen dargelegt wurde, unternimmt Nikolaus von Kues eine quantitative Betrachtung der Luft und im Kapitel über die Seele expliziert er, dass die Luft „entweder dünn oder dick (ist) oder sich in mittlerer Weise (verhält).“²⁷

Der Vorsokratiker Archelaos von Athen vertritt wohl als einer der ersten die Auffassung, dass

der nous als ... Luft und die Luft als unendlich bezeichnet (wird), als Ursprung der anderen Elemente, die durch Trennung oder Vereinigung, Verdickung oder Verdünnung der Luft entstehen.²⁸

Entsprechend diesem Gedanken ordnet Nikolaus von Kues den Äther der dünnen Luft zu, in dem er sagt: „Dünne Luft ist der Äther.“²⁹

²⁶ *Ibid.* (c. 7, c. 19): „Aer autem ut aer nullo sensu attingitur. Visus enim non videt aerem coloratum.“

²⁷ *Ibid.* (c. 13, n. 39): „Aer autem aut subtilis est aut grossus aut medio modo se habet.“

²⁸ Geyer, Carl-Friedrich, *Die Vorsokratiker zur Einführung*, Hamburg 1995, S. 129.

²⁹ *Compendium* (c. 13, n. 39): „Subtilis aether est.“

Die sinnhafte Seele hat die Funktion, die ihr verbundene Luft zu beleben, um darin auf der Grundlage ihrer Genuinität³⁰ lediglich sinnhafte Erkenntnisbilder wahrzunehmen. Die Verbindung aus Seele und Luft führt zur lebendigen Luft und unterschiedliche, sogar gegensätzliche wie dünne und dicke Quantität an Luft, die im Modus des Zugleich und Nebeneinanderseins angenommen werden kann, ist als Vermittler Voraussetzung für die Wahrnehmung unterschiedlicher Erkenntnisbilder. So wie z. B. in der dünnen Luft die sinnhafte Seele das Erkenntnisbild des Sichtbaren wahrnimmt, nimmt sie entsprechend der aristotelischen/galenischen Zuweisung der sinnlichen Wahrnehmung mit einem Element

in der gewöhnlichen das Erkenntnisbild des Tones, in der verdickten und veränderten die Erkenntnisbilder der anderen Sinne (wahr).³¹

Doch welche Konstitution der sinnhaften Seele führt Nikolaus von Kues für das Erkennen der Elemente an?

Empedokles von Akragas³² nimmt als erster an, dass die vier Urstoffe Wasser, Luft, Feuer und Erde als chemisch rein voneinander getrennte, zu homogenen Massen verbundene Elemente die Wirklichkeit des Kosmos konstituieren.³³ In einem sich wiederholenden periodischen Zyklus alternieren diese als Mehreres zunächst in einer harmonischen Vereinigung zum kugelförmigen Einheitsgott Sphairos, der sodann als Eines in einer Trennungsbewegung in die vier Elemente übergeht. Empedokles, für den

³⁰ Vgl. De coniecturis (I, 4, n. 15): „Alles aber ist in Gott Gott, in der Intelligenz Intelligenz, in der Seele Seele, im Körper Körper.“

³¹ Ibid. (c. 13, n. 39): „puta in aere vivo diaphano et subtili speciem visibilis, in communi speciem soni, in ingrossato et immutato species aliorum sensuum.“

³² Vgl. Lueth, Johann Christoph, Die Struktur des Wirklichen im empedokleischen System "Über die Natur", Meisenheim am Glan 1970 u. Mansfeld, Jaap (Hrsg.), die Vorsokratiker. Bd. 2. Zenon, Empedokles, Anaxagoras, Leukipp, Demokrit, Stuttgart 1993.

³³ Primavesi, Oliver, Empedokles Physika I. Eine Rekonstruktion des zentralen Gedankenganges, Berlin 2008 (S. 12): „denn einmal erwuchs Eine, um ein Einziges zu sein (Ibid. S. 64, Vers 232) aus Mehreren, ein andermal spross es wieder auseinander, um Mehrere aus Einem zu sein (Ibid. Vers 233). Denn einmal wuchs Eines heran, um ein Einziges zu sein, (Ibid. S. 65, Vers 247) aus Mehreren, ein andermal spross es wieder auseinander, um Mehreres aus Einem zu sein (Ibid. Vers 248): (zu) Feuer und Wasser und Erde und die unermessliche Höhe der Luft“ (Ibid. Vers 249).

ein Element der Außenwelt durch ein entsprechendes Element in uns erkannt wird, lässt

sie (= die Seele) aus allen Elementen bestehen, meint aber, es sei auch jedes von ihnen Seele, indem er ... sagt: Mit Erde schauen wir nämlich Erde, mit Wasser aber Wasser, mit Äther den himmlischen Äther, aber mit Feuer das vernichtende Feuer. ... In derselben Weise lässt auch Platon im Timaios die Seele aus den Elementen bestehen, denn das Gleiche werde durch das Gleiche erkannt.³⁴

Dabei stellen nicht die Organe als Ganze die Verbindungen zwischen den Elementen und den Sinnen her, sondern es sind ihre Konstituenten ihren Gegenständen gleich, so dass Empedokles behaupten kann, dass z.B. das Auge Wasser und Feuer enthält.

Auch Galen lässt die Sinne mit den Elementen korrespondieren. Jedoch sind nach dem Vorbild des Aristoteles³⁵ in seiner Mischungstheorie der Grundbestandteile die Sinnesorgane aus allen Elementen in verschiedener Proportion konstituiert. Diesen Sachverhalt hat Galen³⁶ in seiner Humoralpathologie, einer aus seiner Sicht auf Hippokrates³⁷ zurückgehenden Lehre von den Säften als organischen Bausteinen, weiterentwickelt und als erster mit der Lehre der vier Elemente des Empedokles als den Grundbestandteilen der körperlichen Welt in Zusammenhang gebracht. Auch mit dem Gegensatzcharakter der Elemente des Empedokles, der wohl für die Koinzidenz der Elemente des Nikolaus von Kues maßgeblich ist, korreliert die Idee des Übergangs eines Saftes in

³⁴ Aristoteles, Über die Seele, Übers. Willy Theiler u. bearb. Horst Seidl, Bd. 6, Hamburg 1995 (404 b und 406 b).

³⁵ Vgl. Althoff, Jochen, Warm, kalt, flüssig und fest bei Aristoteles, Stuttgart 1992. u. Lang, Helen S., The order of Nature in Aristotle's Physics: Place and the Elements, Cambridge 2007.

³⁶ Zum Gedanken der Humoralpathologie vgl. Schöner, Erich, Das Viererschema in der antiken Humoralpathologie, Wiesbaden 1964. Vgl. Deichgräber, Karl, Die Epidemien und das Corpus Hippocraticum, Berlin 1971². Galen, Gesamtausgabe, C. G. Kühn (Hrsg.), Hildesheim 1964-1965.

³⁷ Vgl. Vogel, Claus, Zur Entstehung der hippokratischen Viersäftelehre, Marburg 1956. Verweis auf das Corpus Hippocraticum und auf entsprechende Sekundärliteratur Vgl. Hippokrates, De natura hominis, Hrsg. Jouanna, J. In: Corpus medic. Graec. I/1,3 (1975).

ein anderes³⁸ und ist somit nicht ausschließlich heraus aus einer Anlehnung des Hippokrates³⁹ an Heraklit zu verstehen. Eine Aufnahme der bereits in der Nahrung situierten Säfte⁴⁰ führt entweder zur Harmonie und damit zur Erhaltung der Gesundheit oder zur Krankheit eines jeden Organismus, der über ein stets von anderen differentes Mischungsverhältnis der Säfte bestimmt ist. Da folglich alle Dinge aus echten Mischungen der Elemente entstehen, behauptet Galen, „daß die Seele irgendwie mit einer bestimmten Mischung der vier Grundqualitäten oder der vier Elemente identisch ist.“⁴¹

Aus dieser Gleichsetzung der Seele mit den Elementen folgt, dass zumindest die für die vorliegende Untersuchung relevante Seele, folglich diejenige, die im Zusammenhang mit der Sinneswahrnehmung steht, organischen Charakters sein muss. Galen unterscheidet mehrere Seelenarten, die auf die Veränderung des Pneumas, das mit Atemstrom, Lebenskraft oder Luft bestimmt werden kann, zurückzuführen sind:

Es gibt zwei Arten angeborenen Atemstroms, die natürliche und die psychische Art. Der Atemstrom, ... welcher die Lebewesen und die Pflanzen nährt, ist der natürliche; und der psychische Atemstrom ist der, welcher in beseelten Wesen die Lebewesen zur Sinneswahrnehmung befähigt und es ihnen ermöglicht, sich auf jede Art zu bewegen.⁴²

³⁸ Zu Umwandlung der Elemente vgl. De nat. facult. 106, 13-17 u. Galenus, Galens Traktat "Dass die Kräfte der Seele den Mischungen des Körpers folgen", Wiesbaden 1973. u. Galenus, Galen on the passions and errors of the soul, Ohio 1963.

³⁹ Vgl. Harig, Georg, Anfänge der theoretischen Pharmakologie im Corpus Hippocraticum, in: Grmek, Mirko Draézen (Hrsg.), Hippocratica, Actes du Colloque Hippocratique de Paris, Paris 1980, 223-245. Vgl. auch Hankinson, Robert J., Galen On antecedent causes, Cambridge 1998.

⁴⁰ Harig, Georg, Anfänge der theoretischen Pharmakologie im Corpus Hippocraticum, S. 223-4 in: Grmek, Mirko Draézen (Hrsg.), Hippocratica, Actes du Colloque Hippocratique de Paris, Paris 1980, 223-245. Vgl. auch Sturm, Ludwig, Galen's Schrift über die Kräfte der Nahrungsmittel, 1939.

⁴¹ Moraux, Paul, Der Aristotelismus bei den Griechen, Bd. II, Berlin 1984, S. 741. Vgl. Galenus, Galens Traktat "Dass die Kräfte der Seele den Mischungen des Körpers folgen", Wiesbaden 1973.

⁴² Galen, Introductio sive medicus, 14.726,7-11 in: Galenus, Claudii Galeni Opera omnia, Hrsg. v. C. G. Kühn, Reprograf. Nachdr. d. Ausg. Leipzig 1821-1833, Hildesheim 1964. Zum Gedanken der Wahrnehmung und Bewegung des Aristoteles, von dem Galen beeinflusst ist, vgl. Eberle, Stephan, Wahrnehmung und Bewegung bei Aristoteles, Essen 1997.

Das Pneuma, das das Führungsvermögen der Seele⁴³ konstituiert, dringt beim Atmen in den Körper ein „und beginnt durch seine Wirkung auf die Körpersäfte sich zu verändern und infolge von Verbrennung und Atmung wandelt es sich um zum Pneuma zotikon“⁴⁴ Der Einfluss des Pneuma zotikum, des spiritus vitalis, wandelt das Venenblut ins Arterienblut, wodurch das Pneuma psychikon, der spiritus animalis, entsteht, der Wahrnehmung in den Sinnen bewirkt,⁴⁵ indem der spiritus animalis die durch die Sinnesorgane eindringenden species der Gegenstände in seine Natur umwandelt. Eine ähnliche Betrachtung der Veränderung der species findet sich auch bei Nikolaus von Kues.

In Kongruenz zu Aristoteles setzt er jedoch die Seele nicht mit den Elementen gleich:

Die sinnhafte Seele (ist) weder Erde noch Wasser noch Luft noch Äther oder Feuer, sondern sie ist der die Luft belebende Geist, und das aus Geist und Luft Verbundene übt die Wahrnehmung aus, wenn es durch das sinnfällige Erkenntnisbild in die Wirklichkeit gesetzt ist.⁴⁶

Das Verbundensein der Seele mit der Luft, das somit durch ein Einwirken des sinnfälligen Bildes in die Wirklichkeit gesetzt wird, ist demnach für eine z. B. blaue Erscheinung eines Gegenstandes maßgeblich wie auch dafür, dass sich seine Oberfläche dem Tastsinn als z. B. rau zeigt, bzw. erscheint. Die Luft ist der Körper des Lebens unseres sinnhaften

⁴³ Vgl. Galen, De placitis Hippocratis et Platonis, 5.3.8 in: Galenus, Claudii Galeni Opera omnia, Hrsg. v. C. G. Kühn, Reprograf. Nachdr. d. Ausg. Leipzig 1821-1833, Hildesheim 1964.

⁴⁴ Vgl. Oide, Satoshi, Der Einfluss der galenischen Pneumatheorie auf die cusanische Spiritustheorie, S. 200-201 in: MFCG 13 (1978) 198-207.

⁴⁵ Ibid. S. 201 u. vgl. Galenus, Über das Riechorgan, Berlin 1964 in: Galenus, Claudii Galeni Opera omnia, Hrsg. v. C. G. Kühn, Reprograf. Nachdr. d. Ausg. Leipzig 1821-1833, Hildesheim 1964.

⁴⁶ Compendium (c. 13, n. 39): „Non est igitur anima sensitiva nec terra nec aqua nec aer nec aether sive ignis, sed est spiritus vivificans aerem modo praemisso, et coniunctum ex spiritu et aere per sensibilem speciem in actu positum sentit.“ Zum Gedanken der Wahrnehmung allg. Bleumer, Hartmut (Hrsg.), Wahrnehmungs- und Deutungsmuster im europäischen Mittelalter, Berlin 2004.

Geistes⁴⁷, der wiederum seinerseits den Körper belebt und sodann durch Erkenntnisbilder, die in diesem enthalten sind, in einem „gewissen Erleiden“ in Bewegung versetzt werden kann.

Dabei verweist der Begriff des „quoddam - gewisses“ auf ein „nicht nur“, also auf eine Unvollständigkeit von Komponenten beim Erkenntnisvorgang. Ein die sinnhafte Seele bewegendes Erkenntnisbild, wird nur dann wahrgenommen, wenn sie aufmerkt, wenn sie sich dem von species umgebenen Gegenstand zuwendet. Nikolaus von Kues expliziert, dass wir die Vorübergehenden nämlich nicht sehen, wenn wir nicht aufmerksam sind. Doch was heißt hier aufmerksam?

Da der sinnhaften Seele, die gleichsam als Abbild⁴⁸, als Ähnlichkeit und Bild der Vernunftkraft⁴⁹ mit dieser selbst verbunden ist, das Haben lebensspendender Kraft und gewisses erkennendes Vermögen zugestanden wird, und die Vernunft durch schöpferische Kraft gekennzeichnet wird, muss somit der sinnhaften Seele das Abbild, die Ähnlichkeit und das Bild⁵⁰ dieser schöpferischen Kraft selbst zukommen. Und diese liegt in ihrer Genuinität, die durch ihre fünf Sinne determiniert ist. Denn sie filtert mit Ihren Sinnen aus der zuvor quantitativ bestimmten Luft nur solche Erkenntnisbilder, die ihrer Natur entsprechen⁵¹, heraus.

Die Luft jedoch scheint hier in einer parallelen Bestimmung zu liegen wie die „Zahl“ in „De coniecturis“, denn wie die Zahl aus sich selbst, aus ihrer Vervielfältigung mit sich selbst, zusammengesetzt ist⁵² so ist es auch die Luft im „Compendium“. Quantität von etwas implementiert dessen Koinzidenz. Die Drei nämlich setzt sich aus drei miteinander Verbundenen zusammen und besteht zugleich aus „sich unterscheidenden Gegensätzen“, die zueinander in einem bestimmten Verhältnis stehen und als Eins, folglich als Minimum von Zahl, und zugleich als Maximum der Eins in eins zusammenfallen.

⁴⁷ Ibid. (c. 13, n. 39): „Aer igitur corpus vitae spiritus nostri sensitivi existit, quo mediante vivificat totum corpus et sentit obiecta.“

⁴⁸ Ibid. (c. 13, n. 40): „Est igitur in ipsa anima sensitiva ultra virtutem vivificativam quaedam potentia cognitiva, quasi imago sit intelligentiae, quae in nobis ipsi intelligentiae iungitur.“

⁴⁹ Compendium (c. 11, n. 35): „Et ut vides animam sensitivam non esse intellectum, sed eius similitudinem seu imaginem.“

⁵⁰ Vgl. dazu Bocken, Inigo u. Schwaetzer, Harald, Spiegel und Portrait. Zur Bedeutung zweier zentraler Bilder im Denken des Nicolaus Cusanus, Maastricht 2005.

⁵¹ Vgl. Compendium (c. 6, n. 16).

⁵² Vgl. De coniecturis (I, 2, n. 8).

Doch wie ist dieses Zugleich von Maximum und Minimum als ein Anderes in der Unendlichkeit als dieses selbst zu verstehen? Eine mögliche Antwort dazu findet sich im vierten und fünften Kapitel des ersten Buches von „De docta ignorantia.“⁵³ Hier referiert Nikolaus von Kues über die Welt des Verstandes, die aus unvereinbaren Gegensätzen besteht, die der Verstand in Mehr oder Weniger eingeteilt hat.⁵⁴ In dieser finden kein Ding und kein Merkmal seinen reinen Gegensatz verwirklicht, weil immer die Möglichkeit besteht, dass diese von einem anderen überboten werden können, folglich, dass noch etwas größer als das bisher als Größtes angenommene ausfallen kann. In der Unendlichkeit dagegen müssen zwangsläufig alle Merkmale unendlich sein und damit jeweils das gleiche unendliche Verhältnis zueinander haben, das immer eins ist und somit als das Identische und Dasselbe in Eins fallen, womit dann die größte Zahl, die unendlich ist, zugleich auch die kleinste Zahl ist, die Eins.

Im Compendium wird auszugsweise eine ähnliche Betrachtung der Luft vorgenommen, denn die quantitative, in der sinnhaften Seele vorhandene, Luft wird nicht als Luft, sondern als in ihrer gegensätzlichen Bestimmung als dünne, dicke oder sich in mittlerer Weise verhaltene Luft dargelegt. So fallen die fünf Elemente, die einer bestimmter Quantität an Luft zugeordnet werden, in dieser in eins zusammen, was sich in der sinnhaften Seele als in ihre Gegensätze aufgespaltet findet verfügt.

Dabei wird einer gewissen Quantität an Luft eines der fünf Elemente zugewiesen und so ist beispielsweise dünne Luft als ein „Weniger“ an Quantität der Luft der Äther. So wie in der dünnen Luft Erkenntnisbilder des Sichtbaren wahrgenommen werden, so entsprechend in der gewöhnlichen die des Tones oder in der verdickten⁵⁵ die der anderen

⁵³ Vgl. De docta ignorantia, (I, 4. u. 5, n. 11-13).

⁵⁴ Zum Gedanken des Ineinsfalls der Gegensätze vgl. Flasch, Kurt: Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung, Frankfurt am Main 2001; Stallmach, Josef: Ineinsfall der Gegensätze und Weisheit des Nichtwissens. Grundzüge der Philosophie des Nikolaus von Kues, Münster 1989 sowie Reinhardt, Klaus, Negative Theologie und Koinzidenz der Gegensätze bei Nikolaus von Kues und in der rheinischen Mystik (Heinrich Seuse), S. 21-39 in: „Nicolaus Cusanus: ein bewundernswerter historischer Brennpunkt“, Hrsg. Schwaetzer, Harald u. Stahl Henrieke, Regensburg 2008.

⁵⁵ Compendium (c. 13, n. 39): „Aer autem aut subtilis est aut grossus aut medio modo se habet. Subtilis aether est. Oportet igitur animam sensitivam aerem vivificare sibi coniunctum, ut in vivificato aere sentire possit species obiectum, puta in aere vivo diaphano et subtili speciem visibilis, in communi speciem soni, in ingrossato et immutato species aliorum sensuum.“

Sinne. Jedoch verfügen nicht alle Sinnenwesen über die gleiche Anzahl an Sinnen, wie z. B. der Maulwurf⁵⁶, der nicht sieht, noch über dieselbe Kraft der Sinne, die sich vermittelt der Quantität als Bestimmung der Luft ausgedrückt findet. So merkt die sinnenhafte Seele solche Erkenntnisbilder in ihrer kontrakten Verbundenheit mit der Luft, die sie aufgrund ihrer eigenen Gleichheit⁵⁷ herausfiltert und somit im Modus ihrer selbst und damit sich selbst erkennt. Die im Körper der sinnenhaften Seele, der Luft, enthaltenen Erkenntnisbilder sind im Modus des Habens in dieser vorhanden, wodurch das Erkennen selber wie eine Weise des Seins bestimmt scheint.⁵⁸ Tatsächlich ist das Verhältnis vom subjektiven Einfluss als der einen Komponente und der Erscheinung des Gegenstandes als der anderen dasselbe, insofern als die *attentio*, die zugewandte Aufmerksamkeit des Sehenden und die *intentio*⁵⁹, das Hingewendetsein der Farbe, als Wesensmomente der Erkenntnis beide gleichermaßen für das Sehen maßgeblich sind: „so kommt das Sehen offenbar durch das Hingewendetsein der Farbe und durch die zugewandte Aufmerksamkeit des Sehenden zustande.“⁶⁰ Doch neben der auf Genuinität der sinnenhaften Seele gründenden Subjektivität gibt es noch die bereits erwähnte gewisse schöpferische Kraft derselben, die zugleich für den von ihr wahrgenommenen Gegenstand maßgeblich ist und aus der Beschreibung des Wahrnehmungsvorganges ersichtlich wird:

Die Oberfläche eines Gegenstandes, des *obiectum*, wird von einem diesen anstrahlenden Sonnenstrahl durchdrungen, was zur Folge hat, dass der Gegenstand erglänzt und in der Art seiner Qualität einen Glanz von sich abgibt. Die unterschiedlichen Glanzarten haben dabei eine unterschiedliche Reichweite und Art der Verbreitung:

⁵⁶ Ibid. (c. 6, n. 16): „Consequenter attendas oportet quomodo non est opus talpam habere visum, quia cognitione signorum visibilium non indiget, cum in umbra terrae reperiatur quod quaerit.“

⁵⁷ Thurner, Martin, Die Wahrheit als der Weg zum göttlichen Leben nach Nikolaus von Kues. Eine Studie anhand von „De aequalitate“ in Herbst des Mittelalters, S. 406-409

⁵⁸ Zum Gedanken, dass das Erkennen selber eine Weise des Seins ist vgl. Rombach, Heinrich, Substanz, System, Struktur, Freiburg u. München 1981.

⁵⁹ Zum Gedanken der *attentio* und *intentio*, der doppelten Partizipation, vgl. in dem vorliegenden Band: Schwaetzer, Harald, Spiritualisierung des Intellekts als ethischer Individualismus.

⁶⁰ Compendium (c. 13, n. 41): „patet quod visio est intentione coloris et attentione videntis oritur.“

Der Glanz der vom Licht unterstützten Farbe, der vom Gesichtssinn wahrgenommen wird, dehnt sich schnellstens und auf größte Entfernung hin geradlinig aus.⁶¹ Der Ton als Glanz hingegen breitet sich kreisförmig auf große Entfernung aus wogegen weniger weit das Riechbare. Der Tastsinn erfasst das näher liegende und der Geschmacksinn hingegen nur das sich im Schmeckenden Befindliche.

Durchdringt folglich ein Sonnenstrahl geradlinig farbiges Glas, so erscheint durch das Hingewendetsein der Farbe ein „Glanz, welcher der Glanz der Farbe des Glases ist“⁶² als Verbindung von Sonnenstrahl und Farbe. Das, was somit gesehen wird, ist die Luft, in der dieser Glanz, farbig nach der Art des Glases erscheint. So macht Nikolaus von Kues evident, dass in der Sinneswahrnehmung eine Entstofflichung erfolgt und weder das materielle farbiges Glas als solches noch die weniger materielle Farbe des Glases wahrgenommen werden, sondern ausschließlich die farbiges Luft nach der Art des Glases. Zu diesem Glanz verhält sich „die Farbe des Glases wie der Körper und die Farbe der Luft wie Hingewendetsein und Geist.“⁶³

So wie die Farbe des Glases nicht selbst gesehen wird, sondern nur der Glanz der Farbe des Glases als die Vermittlung von Farbe und Licht, so wird auch nicht der Glanz der Farbe des Glases, sondern dessen Vermittlung aus Luft und Glanz, die farbiges Luft gesehen. Dieser Glanz, der das luftartige und lebendige, weil von der sinnenhaften Seele belebte, Durchsichtige des Auges durchdringt, erscheint als Abglanz von dem Glanz der Farbe des Glases und ist als Glanz von dem primären Glanz ganz rein. Die sinnenhafte Seele „nimmt wahr, dass die gänzlich farblose Oberfläche ihres Durchsichtigen in einer Ähnlichkeit gefärbt wird.“⁶⁴

Und indem sie sich dem Gegenstand zuwendet, von dem der Glanz herkommt, erkennt sie ihn vermittelt dieses Erkenntnisbildes des Hingewendetseins. Dieser im Innern der Seele situierte geformte und

⁶¹ Ibid. (c. 4, n. 8): „Splendor autem subito et a remotis valde per rectam lineam proicitur.“

⁶² Ibid. (c. 13, n. 40): „Vides radium solis penetrare vitrum coloratum et in aere speciem coloris apparere. Splendore enim illo, qui est splendor coloris vitri, vides aere coloratum in similitudine vitri.“

⁶³ Ibid. (c. 13, n. 40): „habet se tamen color vitri ut corpus et color aeris ut intentio et spiritus ad illum.“

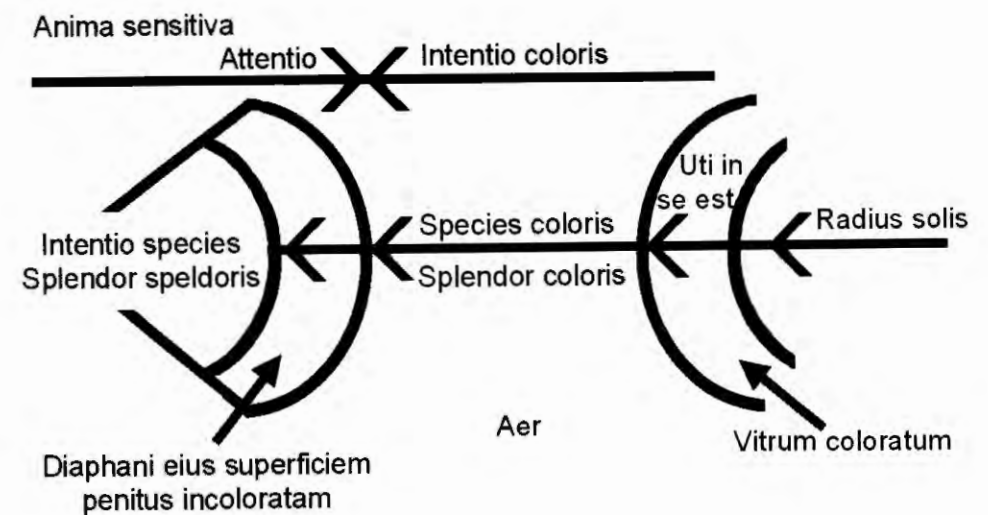
⁶⁴ Ibid. (c. 13, n. 41): „Sentit enim diaphani eius superficiem penitus incoloratam in similitudine tingi.“

gefärbte Abglanz des Glanzes der Farbe des Glases stellt ein Produkt der sinnhaften Seele dar. Dieser unterscheidet sich nicht nur durch das Merkmal des Materiellen von dem Glanz, sondern ist als ein durch die Genuinität der sinnhaften Seele vorbedingtes Konstrukt different von dem außerhalb der Seele gelegenen Gegenstand. Als solcher und natürlich als Schöpfung Gottes ist somit der Gegenstand der sinnlichen Konstruktionskraft nicht zugänglich und kann in dieser Weise als das der Erkenntnis zugrundeliegende nicht definiert werden.

Demzufolge erkennt die sinnhafte Seele nur ihre Konstruktion, in dem sie sich eine von ihr abhängige Parallelwelt bildet, die stets von der der anderen Sinnenwesen differiert. Andererseits, obgleich der Gegenstand weder als solcher in seiner Erscheinung noch wie er in sich ist „uti in se est“ keine Form und Einheit der Wahrnehmung der Aktivität der sinnhaften Seele begründet, wird durch die Inkommensurabilität des Abglanzes des Glanzes der Farbe und der Farbe selbst das Sein der sinnhaften Seele, das nicht durch passive Vorstellungen repräsentiert wird, gerade über ihre Aktivität, ausgesagt. Im Wahrgenommenen wird im Wissen um die eigene Genuinität und den Akt der Konstruktion, die eigene Leistung, die eigene Beteiligung am Ergebnis der Wahrnehmung ersichtlich, wodurch Kenntnis als eigene synthetisiert wird und somit ein Vorhandensein dessen, was als das „Selbst“ determiniert werden kann, gewusst.

An dieser Stelle soll an das unten plazierte Modell des Wahrnehmungsvorgangs verwiesen werden.

Auf der rechten Seite sieht man das farbige Glas, das jedoch nicht der Gegenstand selbst, *uti in se est*, ist. Dieses farbige Glas wird vom Lichtstrahl angeleuchtet und es erscheint ein Glanz in der Luft, das Erkenntnisbild der Farbe, ein Zeichen. Die sinnhafte Seele, die die Luft belebt, nimmt in sich das Erkenntnisbild des Erkenntnisbildes der Farbe, den Abglanz, das Zeichen des Zeichens wahr. Da ein Zeichen definiert ist als etwas von etwas, ist dieses Etwas, ein Etwas, das auf etwas eines Etwas verweist. So ist in dem Sich-Sehen des Geistes als sinnhafte Seele seine Konstruktion sein Objekt, denn die sinnhafte Seele nimmt nichts wahr, was sie nicht selbst hervorgebracht hat. Und so gelangt ins Wahrnehmen nur das, was immer schon wahrgenommen war.



Literaturverzeichnis

- Althoff, Jochen: Warm, kalt, flüssig und fest bei Aristoteles, Stuttgart 1992.
- Aristoteles: Über die Seele, Übers. Willy Theiler u. bearb. Horst Seidl, Bd. 6, Hamburg 1995.
- Bleumer, Hartmut (Hrsg.): Wahrnehmungs- und Deutungsmuster im europäischen Mittelalter, Berlin 2004.
- Bormann, Karl: Die Frage nach der Seinserkenntnis in dem wahrscheinlich letzten philosophisch-theologischen Werk des Nikolaus von Kues, dem *Compendium* in *Archiv für Geschichte der Philosophie* 50 (1968), 181-188.
- Deichgräber, Karl: Die Epidemien und das Corpus Hippocraticum, Berlin 1971².
- Eberle, Stephan: Wahrnehmung und Bewegung bei Aristoteles, Essen 1997.
- Flasch, Kurt: Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung, Frankfurt am Main 2001.
- Galen: Gesamtausgabe, C. G. Kühn (Hrsg.) Hildesheim 1964-1965.

- Galenus: Über das Riechorgan, Berlin 1964 in: Galenus, Claudii Galeni Opera omnia, Hrsg. v. C. G. Kühn, Reprograf. Nachdr. d. Ausg. Leipzig 1821-1833, Hildesheim 1964.
- Galen: De placitis Hippocratis et Platonis, 5.3.8 in: Galenus, Claudii Galeni Opera omnia, Hrsg. v. C. G. Kühn, Reprograf. Nachdr. d. Ausg. Leipzig 1821-1833, Hildesheim 1964.
- Galen: Introductio sive medicus, 14.726,7-11 in: Galenus, Claudii Galeni Opera omnia, Hrsg. v. C. G. Kühn, Reprograf. Nachdr. d. Ausg. Leipzig 1821-1833, Hildesheim 1964.
- Galenus: Galens Traktat "Dass die Kräfte der Seele den Mischungen des Körpers folgen", Wiesbaden 1973.
- Galenus: Galen on the passions and errors of the soul, Ohio 1963.
- Geyer, Carl-Friedrich: Die Vorsokratiker zur Einführung, Hamburg 1995, S. 129.
- Grmek, Mirko Draézen [Hrsg.]: Hippocratica, Actes du Colloque Hippocratique de Paris, Paris 1980.
- Hankinson, Robert J. : Galen On antecedent causes, Cambridge 1998.
- Harig, Georg: Anfänge der theoretischen Pharmakologie im Corpus Hippocraticum, S. 223-4 in: Grmek, Mirko Draézen [Hrsg.], Hippocratica, Actes du Colloque Hippocratique de Paris, Paris 1980, 223-245.
- Hippokrates: De nat. hom., Hrsg. Jouanna, J. In: Corpus medic. Graec. I/1,3 (1975).
- Inigo Bocken u. Harald Schwaetzer (Hrsg.): Spiegel und Porträt. Zur Bedeutung zweier zentraler Bilder im Werk des Nikolaus von Kues. 2. Internationale Tagung junger CusanusforscherInnen, Maastricht 2005.
- Lang, Helen S.: The order of Nature in Aristotle's Physics: Place and the Elements, Cambridge 2007?
- Lueth, Johann Christoph: Die Struktur des Wirklichen im empedokleischen System "Über die Natur", Meisenheim am Glan 1970.
- Mansfeld, Jaap (Hrsg.): die Vorsokratiker. Bd. 2. Zenon, Empedokles, Anaxagoras, Leukipp, Demokrit, Stuttgart 1993.

- Morax, Paul: Der Aristotelismus bei den Griechen, Bd. II, Berlin 1984, S. 741. Vgl. Galenus, Galens Traktat "Dass die Kräfte der Seele den Mischungen des Körpers folgen", Wiesbaden 1973?
- Nikolaus von Kues: Compendium, Hrsg. v. Bruno Decker u. Karl Bormann, Hamburg 1970.
- Nicolai de Cusa: De apice theorie, Hrsg. Senger, Hans Gerhard, Hamburg 1986.
- Nicolai de Cusa: De Docta Ignorantia liber primus - Nikolaus von Kues: Die belehrte Unwissenheit Buch I, Hrsg. Wilpert, Paul, 4. verb. Auflage von Senger, Hans Gerhard, Hamburg 1994.
- Nicolai de Cusa: De coniecturis, Hrsg. Ernst Hoffmann, Paul Wilpert, Karl Bormann, Hamburg 2002.
- Nicolaus de Cusa: Philosophisch-theologische Werke, Hamburg 2002. Oide, Satoshi, Der Einfluss der galenischen Pneumatheorie auf die cusanische Spiritustheorie in: MFCG 13 (1978) 198-207.
- Primavesi, Oliver: Empedokles Physika I. Eine Rekonstruktion des zentralen Gedankenganges, Berlin 2008.
- Reinhardt, Klaus: Negative Theologie und Koinzidenz der Gegensätze bei Nikolaus von Kues und in der rheinischen Mystik (Heinrich Seuse), S. 21-39 in: „Nicolaus Cusanus: ein bewundernswerter historischer Brennpunkt“, Hrsg. Schwaetzer, Harald u. Stahl Henrieke, Regensburg 2008.
- Rombach, Heinrich: Substanz, System, Struktur, Freiburg u. München 1981.
- Schöner, Erich: Das Vierschema in der antiken Humoralpathologie, Wiesbaden 1964.
- Stallmach, Josef: Ineinsfall der Gegensätze und Weisheit des Nichtwissens. Grundzüge der Philosophie des Nikolaus von Kues, Münster 1989.
- Sturm, Ludwig: Galen's Schrift über die Kräfte der Nahrungsmittel, 1939.
- Turner, Martin: Die Wahrheit als der Weg zum göttlichen Leben nach Nikolaus von Kues. Eine Studie anhand von „De aequalitate“ in Herbst des Mittelalters, S. 406-409.
- Vogel, Claus: Zur Entstehung der hippokratischen Viersäftelehre, Marburg 1956.

PART III

11

Spiritualisierung des Intellekts als ethischer Individualismus

Harald Schwaetzer

Die Philosophie des Nikolaus von Kues ist eine methodische Philosophie; freilich eine methodische Philosophie in einem ganz anderen Sinne als wenig später diejenige Descartes.¹ Mit dieser verbindet sie zwar die Ausrichtung auf den Intellekt und die bewusste Rechtfertigung des Vorgehens aus eigenkontrollierter Evidenz. Doch es trennt Cusanus von Descartes, dass seine methodische Philosophie nicht primär darauf ausgerichtet ist, einen Weg zu beschreiben, wie sich das irdische „cogito“ mit sich und der äußeren Welt verständigen kann. Zwar steht auch Cusanus in derselben Tradition des „Cogito“ wie Descartes, nämlich derjenigen, die von Augustinus herrührt.² Aber bereits in der weiteren Genese weisen beide Wege unterschiedliche Schwerpunkte auf; so spielt für Cusanus das „cogito“ des Eriugena eine weitaus gewichtigere Rolle.³

1 Cf. Zeyer, Kirstin: Cusanus und Descartes. In: Schwaetzer, Harald / Zeyer, Kirstin (Hgg.): Das Europäische Erbe im Denken des Nikolaus von Kues. Geistesgeschichte als Geistesgegenwart. Münster 2008, 325-338.

2 Zu Cusanus und Augustinus vgl. Kreuzer, Johann: Der Geist als imago Dei – Augustinus und Cusanus. In: Reinhardt, Klaus / Schwaetzer, Harald (Hgg.): Nikolaus von Kues in der Geschichte des Platonismus. Regensburg 2007, 65-86. Ferner Schwaetzer, Harald: *De aequalitate*. Erkenntnistheoretische und soziale Implikationen eines christologischen Begriffs bei Nikolaus von Kues. Eine Studie zu seiner Schrift *De aequalitate*. Hildesheim/ Zürich/ New York 2004, 76ff.

3 Vgl. Beierwaltes, Werner: Theophanie. Nicolaus Cusanus und Johannes Scottus Eriugena. Eine *Retractatio*. In: Schwaetzer, Harald / Reinhardt, Klaus (Hrsg.): Nikolaus von Kues in der Geschichte des Platonismus. Regensburg 2007, 103-134. Duclow, Donald F.: Masters on learned ignorance. Eriugena, Eckhart, Cusanus. Aldershot 2006. Kijewska, Agnieszka: Conception of Intellect in Eriugena and Cusanus. In: Reinhardt, Klaus / Schwaetzer, Harald (Hrsg.): „Nicolaus Cusanus: ein bewundernswerter historischer Brennpunkt“. Philosophische Tradition und wissenschaftliche Rezeption. Regensburg 2008, 11-20.

Mit dieser scheinbar kleinen Differenz ist jedoch ein zentraler Unterschied gegeben. Die methodische Philosophie des Cusanus knüpft im Gegensatz zu Descartes an die antike und mittelalterliche Tradition einer methodischen Philosophie des *Ascensus* an, des Aufstiegs der Seele zu Gott als eines Schulungsweges.

Dabei ist Cusanus derjenige, welcher die Emanzipationsbewegung eines solchen Weges, der in der Antike an das Mysterienwesen gebunden war, in der Traditionslinie der philosophischen Autonomie von Pythagoras her auf eine neue Ebene hebt, indem er den an das Subjekt gebundenen Intellekt zum Ausgangspunkt wählt. Dadurch gerät Nikolaus in eine besondere geistesgeschichtliche Situation. Während eine mehr oder minder intensive Verbindung des Intellekts mit dem Kosmischen oder Göttlichen in der Antike gegeben war und das Prinzip der Mysterien wesentlich in einer Reinigung, d.h. einer Freilegung eines eigentlich Gegebenen, bestand, erringt das Mittelalter über Eriugena, Thomas und Eckhart eine zunehmende Autonomie des Intellekts. Bei Eriugena finden wir den Intellekt noch als Fähigkeit des Engels, die dem Menschen nur gnadenhaft zukommt. Bei Cusanus hingegen ist der Intellekt bereits eine natürliche Eigenschaft des Menschen. Aufgrund dieser Konstellation stellt sich die Aufgabe einer Spiritualisierung des Intellekts grundsätzlich neu; denn wenn dieser als vollkommen losgelöst erlebt wird, dann ist etwas anderes als eine schlichte Reinigung erforderlich: Die Verbindung zwischen Intellekt und Spiritualität muss vom Intellekt aktiv erstellt werden. Nikolaus zieht damit bewusst in Rückgriff und Transformation der Tradition der *Ascensus*-Philosophie die Konsequenz einer sich seit Augustinus anbahnenden Entwicklung, die eine Autonomie des Subjektes durch die Verendlichung des Intellektes fördert. Ausdruck dieser Tatsache ist seine Anthropologie einer *viva imago*,⁴ mit welcher er zugleich in die Neuzeit verweist. In den folgenden Überlegungen soll die Spiritualisierung des Intellektes als Übergang vom fragenden Denken zur äenigmatischen Schau bei Nikolaus beschrieben werden.

⁴ Vgl. dazu: Eisenkopf, Anke: Das Bild des Bildes. In: I. Bocken u. H. Schwaetzer (Hgg.). Spiegel und Porträt. Zur Bedeutung zweier zentraler Bilder im Denken des Nicolaus Cusanus. Maastricht 2005. 49-73. Schwaetzer, Harald: Viva imago Dei. In: Spiegel und Porträt. Zur Bedeutung zweier zentraler Bilder im Denken des Nicolaus Cusanus. Hg. v. I. Bocken u. H. Schwaetzer. Maastricht 2005. 113-132.

Vom fragenden Denken zur äenigmatischen Schau

In seiner späten Schrift „*De apice theoriae*“ gibt Nikolaus von Kues dem Prinzip seines Denkens noch einmal einen präziseren Ausdruck. Der Dialog zwischen Peter von Erkelenz und ihm selbst nimmt seinen eigentlichen Ausgangspunkt von der scheinbar lapidaren Frage Peters her: „*Quid quaeris?*“ Mit dieser Frage möchte Peter wissen, was den Kardinal beschäftigt. Er bekommt die merkwürdige Antwort „*Recte dicis*“. Peter beschwert sich, auf eine Frage keine Antwort zu bekommen, sondern eine Bestätigung. Nikolaus erklärt ihm, dass die Frage zugleich eine Aussage sei. Er frage nach dem „*Quid*“, nach dem „*Was*“.

Es ist offenkundig, dass Nikolaus mit seiner Philosophie der Frage auf platonischem Denken ruht – wissentlich oder unwissentlich. Bereits Platon hatte im „*Menon*“ den eristischen Satz formuliert, man müsse die Antwort schon wissen, sonst könne man eine Frage nicht präzise formulieren; wisse man freilich bereits die Antwort, so sei es unsinnig, eine Frage zu stellen. Diesen Widerspruch erhebt Nikolaus in einer „*coincidentia oppositorum*“ zum methodischen Prinzip. Das Eigentümliche des cusanischen Intellektverständnisses, welches mit der Eingangsszene von „*De apice theoriae*“ scharf konturiert wird, ist, dass für Nikolaus der Mensch in seiner Erkenntnismethodik offen zu bleiben hat. Nikolaus trägt damit seiner Bestimmung des Menschen als eines lebendigen Bildes Gottes, als eines kreativen, sich selbst frei entwerfenden Wesens, Rechnung. Die Annahme freier kreativer Selbstentfaltung schließt aber ein, da sie in Wechselwirkung mit Welt geschieht, auch dieser selbst schon aufgrund der Lebendigkeit des Erkenntnisvorganges eine grundsätzliche Offenheit zuzugestehen.

Aus diesem scheinbar einfachen Sachverhalt folgen entscheidende Merkinale des cusanischen Denkens, welche zugleich den Weg vom fragenden Denken zur äenigmatischen Schau vorläufig charakterisieren.

Erstens kommt es nicht so sehr darauf an, eine Antwort zu finden, sondern überhaupt erst einmal die je und je adäquate Frage zu formulieren. In diesem Sinne lässt sich die häufig bei Cusanus anzutreffende Struktur verstehen, dass zunächst abstrakte Überlegungen nach einigen Seiten in ein Aenigma verdichtet werden; ich erinnere als ein prominentes Beispiel an den Kreisel aus „*De possessis*“, wo die Komposition geradezu idealtypisch diesem Modell folgt. Darüber hinaus gilt alles gewonnene Wissen nur unter Beachtung seiner Voraussetzung und Perspektive.

Zweitens ist eine solche Erkenntnis keine theoretische, sondern eine praktische Angelegenheit. Die rechte Fragestellung zu gewinnen ist eine Handlung und Haltung, welche der menschliche Geist einnehmen kann,

aber nicht muss, welche er lernen kann einzunehmen – oder auch nicht. Nikolaus selbst verdeutlicht diesen zweiten Punkt in „De apice theoriae“ anhand der Einführung des „posse“ als der menschlichen Grundfähigkeit. Das von ihm gesuchte „was“ erweist sich in einem weiteren Schritt eben als das „posse“ schlechthin. Jeder Mensch kann können, lautet auf kurzen Nenner gebracht die Einsicht, welche der Dialog vermittelt. Aller Tätigkeit wie beispielsweise dem Laufen liegt ein Können, eben das Laufen-Können, zugrunde. Damit rückt alle menschliche Tätigkeit unter den Aspekt der Fähigkeit und der Praxis. Das hat zur Folge, dass Menschsein immer ethischer Natur ist, insofern es auf Handlung beruht, und dass diese Handlung immer konjekturalen Charakter hat, weil jeder Mensch jede Fähigkeit je unterschiedlich beherrscht und anwendet. Die „Kunst des Sammelns“ nennt Inigo Bocken die „ars coniecturalis“. Das macht den ethischen Charakter des konjekturalen Denkens deutlich.

Aus dieser Einsicht folgt drittens der ethische Primat aller Erkenntnis. Erkenntnis ist nichts, was bloß theoretisch und damit ein für alle Mal gegeben wäre, sondern sie erweist sich als praktisch und beweglich. Erkenntnis, so gilt für Nikolaus von Kues in guter Übereinstimmung mit der antiken Tradition, ist Erkenntnisfähigkeit und damit als Fähigkeit bildbar. Konkret bedeutet dieses, die Entwicklung vom konjekturalen Denken zur aenigmatischen Schau.

Nikolaus greift mit ihr im Sinne der „Theoria“ auf den im Neuplatonismus überlieferten Tugendansatz zurück. Für diesen ist es selbstverständlich, dass Erkenntnisfähigkeiten auszubilden sind, dass Erkenntnis also eine Frage der Ethik ist. Dabei hat man, ausgehend von der traditionell dem Pythagoras zugeschriebenen Emanzipationsbewegung der Philosophie von den Mysterien zwischen theoretischen und theurgischen Tugenden unterschieden. Die theurgischen Tugenden sind diejenigen, die zu einer konkreten Einweihung in den Mysterien führen und damit zu einer realen geistigen Schau. Die theoretischen Tugenden hingegen gehören auf die Seite der Philosophie und verbleiben in der intellektuellen Schau.⁵ Die intellektuelle Schau ist also geistiger Natur, das unterscheidet sie von der irdischen Erkenntnis, aber sie zugleich auch keine reale „cognitio Dei experimentalis“. Die aenigmatische Schau ist als intellektuelle Schau in einem Zwischenreich lokalisiert – jenem Zwischenreich des Intellektes, der weder durch geistige noch irdische Realität determiniert ist,

⁵ Vgl. Staab, Gregor: Pythagoras in der Spätantike. Studien zu *De vita Pythagorica* des Iamblichos von Chalkis. München / Leipzig 2002, 155sq.

sondern der als einziger Bereich, gerade indem er nur Schein und nicht Sein ist, einen Raum der Freiheit bietet.

Zugleich aber bietet genau diese Freiheit des Intellektes, der ganz er selbst ist, die Möglichkeit einer Spiritualisierung des Intellekts in Gotteserkenntnis. Diesen Zusammenhang gilt es im folgenden Schritt aufzuzeigen.

Die Schau des Regenbogens

In „De apice theoriae“ weist Nikolaus mit Rücksicht auf das Prinzip des Fragens, das „quaerere“, u.a. auf sein früheres Werk „De quaerendo Deum“ zurück. Diesem Hinweis möchte ich nachgehen, um das Verhältnis zwischen fragendem Denken, aenigmatischer Schau und Gotteserkenntnis zu verdeutlichen.

Thema der konzis aufgebauten Schrift ist das uns interessierende Problem, nämlich, so die Eingangspassage, die Darstellung der Verwandlung des inneren Menschen durch den vernunfthaften Aufstieg zum Licht (n.16), also die Beschreibung des Weges einer Spiritualisierung des Intellektes.

Wie vollzieht sich der Aufstieg? Im zweiten Kapitel der Schrift macht Cusanus deutlich, dass vom Subjekt aus bereits zwei Funktionen gefordert sind für eine Erkenntnis (n.33). Das Sinnesorgan liefert den Sinneseindruck; in ihm ist aber alles noch verworren, solange nicht der Verstand hinzutritt und unterscheidet. Wenn also etwas gesehen wird, dann ist es nicht nur das Licht des Auges, sondern auch bereits das Licht des Verstandes, welches tätig ist. Darüber hinaus braucht es natürlich auch ein drittes Licht: das Außenlicht, welches die Gegenstände erhellt (n.34).

Die gesamte Konstruktion wird an einem klassischen Beispiel verdeutlicht.⁶ Die Farbe ist im Licht wie in ihrem Ursprung, wie wir es am Regenbogen erfahren.⁷ Der Regenbogen, so lässt sich Cusanus' Überlegung

⁶ Zur Geschichte des Regenbogens in der Optik und Metaphysik cf. Zajonc, Arthur: Die gemeinsame Geschichte von Licht und Bewusstsein. Reinbek 1994, 7. Kapitel: Das Tor des Regenbogens, 193sq.

⁷ Vgl. dazu: Daniel O'Connell: Notes on color as terminus lucis in diaphano. In: Bocken, Inigo / Schwaetzer, Harald (Hgg.): Spiegel und Portät. Zur Bedeutung zweier zentraler Bilder im Denken des Nicolaus Cusanus. Maastricht 2005. 247-260. Ferner dazu: Stahl, Henrieke: Das „Eine“ oder „Nichts Anderes“. Aleksej Losevs Deutung des Cusanischen „Non aliud“. In: Schwaetzer, Harald / Zeyer, Kirstin (Hgg.): Das Europäische Erbe im Denken des Nikolaus von Kues. Geistesgeschichte als Geistesgegenwart. Münster 2008. 339-366, hier 358f.

lesen, ist einerseits Ausdruck des Lichtes. Dabei sind die Farben das Licht, welches im Durchscheinenden an seine Grenze gekommen ist. Da, wo das Licht sich begrenzt oder begrenzt wird, entstehen je nach Begrenzung die Farben. Diese Grenze des Lichtes ist aber zugleich eine vom Subjekt abhängige. Wie bekannt, sieht jeder Mensch seinen eigenen Regenbogen, weil die Farbigekeit vom jeweiligen Sehwinkel abhängt, ganz so, wie es Cusanus in „De coniecturis“ für die Konjektur eingeführt hatte.

Der Regenbogen wird damit zum Änigma einer doppelten Partizipation:⁸ Zum einen partizipieren die Farben am Licht, zum anderen am Subjekt. Fasst man jetzt aber Farbe nicht als ein statisch Gegebenes auf, sondern als ein dynamisches Wechselspiel von Licht, dann ist die Farbe eine je individuelle Relation zwischen dem Licht Gottes und demjenigen des je einzelnen Menschen.

Diese urphänomenologische Begegnung von Licht im Regenbogen als Sinnbild tritt in jeder Sinneswahrnehmung auf je eigene Weise auf. Dadurch ist das, was sich als Objekt eines Erkenntnisaktes zeigt, nach Cusanus eigentlich eine Relation zwischen Gott und Mensch. In „De quaerendo Deum“ wird also der Regenbogen zum Aenigma für die geschilderte Form der aenigmatischen Erkenntnis überhaupt – eine Transformation des Begriffs der „Theophanie“ bei Eriugena, auf den Cusanus explizit hinweist. Denn für Eriugena sind Theophanien intellektuelle oder spirituelle Phänomene, für Cusanus wird der Regenbogen als Archetyp des irdischen Sehens zum Urbild der Theophanie.

Der Regenbogen ist ein Beispiel wie fragendes Denken sich in Bild wandelt. Zugleich ist deutlich, dass der Regenbogen als solcher keine universelle Antwort darstellt; erst wenn man den Regenbogen als Bild, als Urphänomen, lebendig-bildhafter zwischen Gott und Mensch spielender Geisterkenntnis begreift, wird er zum eigentlichen Aenigma.

Cusanus macht dieses deutlich, indem der Eigenwert, den das Erkenntnisobjekt einbringt, von ihm betont wird. Denn die Eigenliebe der Philosophen, die alles nur aus eigenen Lichte erklären wollten, sei ganz und gar vom Geiste des Lucifer durchdrungen. Sie könnten aber nur der Auffassung sein, sich auf sich selbst stützen zu können, weil Gott sich nicht unmittelbar und zwingend offenbare, sondern sich verborgen halte (n.40).

⁸Zum Gedanken der doppelten Partizipation vgl. meinen Beitrag: La teoría Cusana de la visión como doble participación. In: Jorge M. Machetta / C. D'Amico (eds.): Identidad y alteridad en Nicolás de Cusa. Buenos Aires (im Druck).

Zwei Schlüsselbegriffe stehen einander gegenüber. Cusanus betont einerseits den Willen Gottes: Gott will erkannt werden, und er will gesucht werden (n.39). Gott gibt sich also nicht einfach zu erkennen, sondern der Mensch muss sich erst auf einen Erkenntnisweg begeben, um Gott zu finden – er muss laufen und suchen, wie die von Eriugena entlehnte Etymologie von „theo“ in „De quaerendo deum“ lautet. Andererseits ist der Mensch aber genau durch diese willentliche Zurückhaltung Gottes in eine neue Freiheit gesetzt. Cusanus wählt dafür den Ausdruck „visus liber“ des Intellekts (n. 25). Indem Gott sich willentlich zurückzieht und sich nicht unmittelbar offenbart, steht der Intellekt nunmehr dem Menschen eigenwillentlich zur Verfügung. Dieser Punkt ist eine der wichtigsten Verschiebungen gegenüber älteren Traditionen, Cusanus dürfte erneut vor allem Eriugena im Blick haben. Die intellektuelle Erzeugung des Aenigmas vom Regenbogen ist eine freie Leistung des Subjektes, aber das Aenigma selbst weist in seinem Charakter doppelter Partizipation darauf hin, dass es selbst kein bloß subjektives Erzeugnis ist.

Meditation und Ascensus

Nachdem gezeigt ist, dass „De quaerendo Deum“ eine aenigmatische Schau systematisch begründet, sei im zweiten Schritt dargelegt, wie sich in ihr der Gedanke des *Ascensus* widerspiegelt, wie also der Fähigkeitserwerb einer solchen Schau sich vollzieht.

Die entscheidende Präzision, die sich für Nikolaus aus dem Regenbogen-Aenigma ergibt, lautet, dass in das begriffliche Gefüge eine bislang unbeobachtete Komponente der Empfindung enthalten ist (n.43ff.). Empfinden ist im doppelten Sinne aufzufassen: nicht nur als Wahrnehmung, sondern auch als Gefühl. Cusanus fügt deswegen die Liebe zum Licht Gottes, die aus dem Regenbogen-Aenigma fließt, in seine Überlegungen ein.

Wichtig ist, dass diese affektive Qualität sich erst im Durchgang durch das intellektuelle Verstehen ergibt, gleichsam „oberhalb“ des Intellekts. Es handelt sich nicht um ein gewöhnliches Gefühl des Subjektes. Das gewöhnlich auftretende Gefühl tritt unmittelbar als mit der Wahrnehmung gegebenes auf. Ein Anblick ist sympathisch oder antipathisch. Das von Cusanus gemeinte Gefühl hingegen tritt nicht an der gegebenen Wahrnehmung auf, sondern an derjenigen, die aus dem durch das Denken hervorgebrachten Bild sich entzündet. Insofern handelt es sich also um ein Gefühl, welches aus der übersubjektiven Relation mit dem Göttlichen

entspringt. Um diese Erfahrung der „geliebten Weisheit“ (n.42) geht es Cusanus.⁹ Um zu ihr zu gelangen, schlägt er im folgenden drei Formen der in diesem Sinne gedanklich-affektiven Meditation vor, die ihrerseits aufeinander aufbauen.

Für Cusanus ist Meditation in dieser Form die eigentliche Lebensaufgabe des Menschen. Die einleitende Passage (n.43) zu den Überlegungen zur Meditationspraxis hält noch einmal fest, dass der Mensch dazu in die Welt gekommen sei, um Gott zu suchen. Und dann heißt es von dem Wege zu Gott:

Wenn dieser von dir selbst durchwandert ist, wird es dein Weg sein, den du gut kennst und auf welchem du erfreut wirst ob seines Liebreizes und der reichlichen Früchte, die rings um ihn gefunden werden. Übe dich also in wiederholten Anstrengungen der aufschauenden Gottesbetrachtung, und du wirst Nahrung finden, die dich auf deinem Weg wachsen lässt und stärkt und dich von Tag zu Tag mehr in deiner Sehnsucht entflammt. Denn unser vernunftthaft einsehender Geist trägt die Kraft des Feuers in sich. Zu nichts anderem ist er von Gott auf die Erde gesandt worden, als zu erglühn und zur Flamme zu wachsen. (n.43)

Die Meditationserfahrung ist demnach bei Cusanus diejenige freie geistige Handlung, in der Gott gesucht und gefunden wird, indem der allgemeine Aufstiegsweg selbst durch Habitualisierung der eigene wird. Spiritualität und Individualität werden also auf diesem Wege verbunden. Voraussetzung dafür ist, dass der Mensch zunächst, um eine Formulierung aus „De visione Dei“ aufzugreifen, sein eigen wird. Erst von diesem Standpunkt aus realisiert sich der zweite Teil des Wortes Gottes: „et ego ero tuus“. Der Weg, auf dem sich diese Spiritualisierung des Intellektes ereignet, wird von Cusanus in den drei Meditationen aus „De quaerendo Deum“ beschrieben. Ihre eigentliche Stoßkraft, so möchte ich im folgenden zeigen, wird ersichtlich, wenn man sie vor den verwandten späteren Ausführungen von „De visione Dei“ her liest.

Wenn man ein lebendiges Senfkorn in den Blick nimmt, so liegt in ihm die Möglichkeit, ein sehr großer und vielfältiger Senfbaum zu werden,

⁹Dass auch diese Aussage sich wiederum im späteren Kontext des Mystik-Streites von „De visione Dei“ lesen lässt, sei nur am Rande vermerkt. Vgl. Treusch, Ulrike: Nicolaus Cusanus und Aspekte monastischer Theologie. In: Nicolaus Cusanus. Perspektiven seiner Geistphilosophie. Hg. v. H. Schwaetzer. Regensburg 2003. 131-148.

beginnt die Überlegung der ersten Meditation und greift damit dem Nussbaumgleichnis aus „De visione Dei“ vor. Der konkrete Senfbaum sei aber nur eine Verwirklichung eines Senfbaumes, wie er im Senfkorn angelegt sei, und auch er ändere sich ständig. Die menschliche Vernunft hingegen verfüge über das Vorstellungsvermögen, sich beweglich alle möglichen Formen von Senfbäumen vorzustellen. Dazu muss sie freilich, so ist hinzuzufügen, die Idee des Senfbaumes verstanden haben; aber dann kann sie diese Idee imaginativ in die Anschauung bringen und unendliche Senfbäume konstruieren und ineinander beweglich übergehen lassen. Die von der reinen Idee in Bewegung versetzte Vorstellungstätigkeit, schließt Cusanus, ist also mächtiger als die Wirklichkeit selbst und umfasst die Wirklichkeit aller nur denkbaren Senfbäume.

Diese Überlegung gelte aber nicht nur für das Senfkorn, sondern für alle Arten von Samen. Unser Geist ist demnach in der Lage, alle pflanzlichen Gebilde in Bewegung zu überschauen. Die Meditation zielt folglich an dieser Stelle auf die Imagination einer Art Urpflanze, und es seien Goethes Worte eingefügt, die mir präzise die Cusanische Meditation zu erläutern scheinen:¹⁰

Die Urpflanze wird das wunderlichste Geschöpf von der Welt, um welches mich die Natur selbst beneiden soll. Mit diesem Modell und dem Schlüssel dazu kann man alsdann noch Pflanzen in's Unendliche erfinden, die consequent sein müssen, das heißt: die, wenn sie auch nicht existiren, doch existiren könnten und [...] eine innerliche Wahrheit und Nothwendigkeit haben.¹¹

Nun ist, fährt Nikolaus fort, die Idee aller Samen bzw. des vegetativen Lebens überhaupt vom Geist bildhaft erfasst; der Schöpfergott hingegen hat Seinscharakter. Wer würde also einen solchen Schöpfergott nicht bewundern?

¹⁰Zum systematischen Verhältnis Goethes zu Cusanus cf.: Schwaetzer, Harald: Die intellektuelle Anschauung als methodisches Prinzip einer naturwissenschaftlichen „scientia aenigmatica“. Anmerkungen zur Konzeption von Wissenschaft bei Cusanus und im Deutschen Idealismus. In: Das Mathematikverständnis des Nikolaus von Kues. Mathematische, naturwissenschaftliche und philosophisch-theologische Dimensionen. Hg. v. F. Pukelsheim u. H. Schwaetzer. MFCG 29 (2005) 247-261. Schwaetzer, Harald: Visio intellectualis – Cusanus und Schelling. Eine systematische Annäherung. In: Reinhardt, Klaus / Schwaetzer, Harald (Hgg.): Nicolaus Cusanus und der deutsche Idealismus. Regensburg 2007. 87-101

¹¹Goethe, Johann Wolfgang von: Italienische Reise, Bericht: Juli 1787; WA I/32, 44.

Im letzten Schritt der ersten Meditation verweist Nikolaus fast wie zusammenhanglos auf die Kraft des Feuers, das alles in seine Natur verwandelt. Wenn man schon über den Funken staunt, schreibt er, der alles in Feuer verwandelt, auf das er trifft, wer wird nicht noch mehr Gott bewundern, der ein verzehrendes Feuer ist?

Wenn Nikolaus dazu auf die „Himmlischen Hierarchien“ verweist, dann bezieht er sich auf das Kapitel 15. In diesem Kapitel notiert der Verfasser, er wolle die Höhen der Hierarchien verlassen und in die bunte Mannigfaltigkeit der Welt zurückkehren, aber mit dem Zweck – und das ist entscheidend –, von dort aus wieder aufzusteigen. Es wird also auf irdische Bilder zurückgegriffen, um durch die Bilder vermittels eines Durchgangs durch die Hierarchien zu Gott zu gelangen. Das erste Bild, welches Dionysius verwendet, ist das Feuer, und er macht gleich eingangs darauf aufmerksam, dass insbesondere die erste Hierarchie der Seraphim, Cherubim und Throne durch es gekennzeichnet wird.

Was Nikolaus uns demnach vorführt, ist eine Art Meditation der Urpflanze, die nicht durch ihren Inhalt, sondern durch ihre Form, im reinen Denken zur intellektuellen Vorstellung des Lebensprinzips zu gelangen, den menschlichen Geist in einer Evidenz entflammt, in welcher die Kraft liegt, durch Übung emporzusteigen. Nicht der Inhalt, sondern gerade die Habitualisierung einer in innerer Beweglichkeit immer wieder neu errungenen Evidenz ist der Funke des Aufstiegs – diese Einsicht ergibt der Verweis auf Dionysius und die „Himmlischen Hierarchien“, zumal wenn man das Eingangsbild des Menschen als eines Feuerfunkens im Hinterkopf hat.

Die zweite Stufe der Meditation arbeitet mit dem Gedanken der Schöpfung aus dem Nichts. Sie setzt an wie die erste: In jedem Samenkorn sind alle nur denkbaren Formen enthalten. Doch dann geht die Überlegung einen Schritt weiter. Sie nimmt das Motiv vom Schöpfergott wieder auf und hebt jetzt hervor, dass er nicht etwas aus etwas schaffe, sondern dass er aus dem Nichts schaffe. Um also zu einer Idee dieses Schöpfergottes zu kommen, müsste der vorstellende Geist analog seine Vorstellung nicht aus einer Idee, sondern aus Nichts entwerfen. Dazu hätte er die vorher aufgebaute Idee – und hier scheint nach meiner Meinung Eckharts Terminus des „Entbildens“ im Hintergrund zu stehen – aus der Vorstellung zu entfernen und müsste gleichsam ein Nichts im Bewusstsein erzeugen, ein leeres Bewusstsein. Wiederum lese ich diese Stelle auch im Kontext von „De visione Dei“, wo Cusanus von einem Eintritt in das

„secretum et occultum silentium“ spricht, welches hinter den Bildern liegt.¹²

Was an dieser Stelle bleibt, ist infolgedessen kein Inhalt, sondern ausschließlich der Funke der Evidenz, aber auch er nicht als Inhalt, sondern als reine Tätigkeit verstanden – das Gefühl der Evidenz, so ist zu deuten, verwandelt sich in eine Tätigkeit: erfühlende Evidenz, die bereit ist zur Begegnung mit dem Nichts, in dem sich das All offenbart.

Auf der dritten Stufe der Meditation greift Nikolaus auf die negative Theologie des Dionysius zurück, aber verwandelt sie doch eigentümlich. Er benutzt den Vergleich mit einem Künstler, der ein Antlitz in ein Stück Holz schnitzen will. Zunächst hat dieser die innere Vorstellung desselben. Dann überträgt er sie in das Holz. Und an dieser Stelle scheint der Vergleich ein wenig schief zu werden. Die Übertragung ins Holz geschieht laut Nikolaus, indem der Künstler alle Beschränkungen und Grenzen hinwegnimmt, aber gerade etwas sehr scharf Umrissenes, nämlich ein Antlitz, erzeugt.¹³

Übertragen bedeutet es, dass alles weggenommen wird, was nicht zu Gott gehört. Dann durchläuft der Weg die übliche Stufenleiter der negativen Theologie: Überwinden der äußeren Sinne, der Vorstellungskraft, des Verstandes und der Vernunft. Auch jenseits der Vernunft findet die Seele nichts, was Gott ähnlich wäre. Auf diese Weise wird sie also wie in der zweiten Meditation ins Nichts geführt, nachdem sie alles Vorstellungshafte bis hin zur Vernunft überwunden hat. Nun geht aber die Betrachtung noch einen Schritt weiter; die Seele findet Gott als Ursache ihrer selbst. Diese Ursache ist einerseits jenseits des Innersten der Seele selbst. Es findet also keine vollkommene Auflösung der Seele in Gott statt. Andererseits dringt die Seele, indem sie so zu Gott vordringt, täglich mehr zu sich selbst vor, erreicht ihr wahres Wesen. Insofern löst sie das Wort „Sis tu tuus, et ego ero tuus“ aus „De visione Dei“ ein.

Die drei Meditationen durchlaufen also insgesamt einen zusammengehörenden und abgestuften Übungsweg, der immer einen Schritt weiter führt. Liest man den Weg von den späteren Konkretionen aus „De visione Dei“ her, so macht die „Rückwärtslektüre“ deutlich, was unter Spiritualisierung des Intellekts im Sinne der cusanischen Überlegungen verstanden werden kann. Die erste Meditation arbeitet sich bis zu einer beweglichen intellektuellen Vorstellung rein geistigen Inhalts hinauf; so

¹² De vis. Dei c.6 (h VI n.21).

¹³ Cusanus antizipiert hier eine berühmte Anekdote der Renaissance, diejenige Michelangelos, der in dem Marmorblock bereits seinen „David“ sieht.

erfährt sie die Wirksamkeit des Schöpfergottes. Die zweite lässt den Inhalt derselben beiseite, wendet sich gleichsam ins Nichts, und stützt sich allein auf die reine Tätigkeit selbst, welche Evidenz verbürgt. An ihr erfährt sie in Analogie die Offenbarungskraft Gottes. Schließlich geht die dritte Meditation einen Weg, der bis auf die Ursache der Tätigkeit zurückgeht und so zum wahren Wesen des Menschen als Individualität vordringt, das wiederum in einem Verhältnis zum jenseitigen Wesen Gottes, um es paradox auszudrücken, steht.

Schluss

Eine Analyse des in der späten Schrift „De apice theoriae“ noch einmal focussierten Prinzips des „quaerere“ hat ergeben, dass bei Nikolaus dem „quaerere“ ein prinzipielles Gewicht zukommt im Sinne eines methodischen Ansatzes fragenden Denkens, welches sich selbst in eine aenigmatische Schau verwandelt. Einem Hinweis der Schrift auf „De quaerendo Deum“ folgend, konnte gezeigt werden, dass dieser Ansatz in Auseinandersetzung mit und Transformation von vor allem Dionysius und Eriugena am Aenigma des Regenbogens ausgebildet wird. Liest man die weiteren Ausführungen von „De quaerendo Deum“ vor dem Hintergrund der späteren Entfaltungen in „De visione Dei“, so erweisen sie sich als ein in drei Stufen durchgeführter Meditationsweg im Sinne einer neuplatonisch inspirierten *Ascensus*-Philosophie, die das Denken in Bild, das Bild in das Nichts und das Nichts in das Wesen verwandeln. Was Nikolaus grundsätzlich von seinen Vorgängern unterscheidet, ist der bewusste und reflektierte Ausgangspunkt eines an das endliche Subjekt gebundenen Intellektes, welcher diesem es erlaubt, in Freiheit auf Gott zuzugehen. Spiritualisierung des Intellektes wird damit eine Aufgabe des Einzelnen in eigener ethischer Verantwortung, getreu dem Gott von Cusanus in den Mund gelegten Worte an den Menschen: „Sis tu tuus, et ego ero tuus“.

Literaturverzeichnis

- Beierwaltes, Werner: Theophanie. Nicolaus Cusanus und Johannes Scottus Eriugena. Eine *Retractio*. In: Schwaetzer, Harald / Reinhardt, Klaus (Hrsg.): Nikolaus von Kues in der Geschichte des Platonismus. Regensburg 2007, 103-134.
- Duclow, Donald F.: *Masters on learned ignorance*. Eriugena, Eckhart, Cusanus. Aldershot 2006.
- Eisenkopf, Anke: Das Bild des Bildes. In: I. Bocken u. H. Schwaetzer (Hgg.): *Spiegel und Porträt. Zur Bedeutung zweier zentraler Bilder im Denken des Nicolaus Cusanus*. Maastricht 2005, 49-73.
- Kijewska, Agnieszka: Conception of intellect in Eriugena and Cusanus. In: Reinhardt, Klaus / Schwaetzer, Harald (Hrsg.): „Nicolaus Cusanus: ein bewundernswerter historischer Brennpunkt“. *Philosophische Tradition und wissenschaftliche Rezeption*. Regensburg 2008, 11-20.
- Kreuzer, Johann: Der Geist als *imago Dei* – Augustinus und Cusanus. In: Reinhardt, Klaus / Schwaetzer, Harald (Hgg.): *Nicolaus von Kues in der Geschichte des Platonismus*. Regensburg 2007, 65-86.
- O'Connell, Daniel: Notes on color as *terminus lucis in diaphano*. In: Bocken, Inigo / Schwaetzer, Harald (Hgg.): *Spiegel und Porträt. Zur Bedeutung zweier zentraler Bilder im Denken des Nicolaus Cusanus*. Maastricht 2005, 247-260.
- Schwaetzer, Harald: *Aequalitas*. Erkenntnistheoretische und soziale Implikationen eines christologischen Begriffs bei Nikolaus von Kues. Eine Studie zu seiner Schrift *De aequalitate*. Hildesheim/ Zürich/ New York 2004, 76ff.
- Schwaetzer, Harald: Die intellektuelle Anschauung als methodisches Prinzip einer naturwissenschaftlichen „*scientia aenigmatica*“. Anmerkungen zur Konzeption von Wissenschaft bei Cusanus und im Deutschen Idealismus. In: *Das Mathematikverständnis des Nikolaus von Kues. Mathematische, naturwissenschaftliche und philosophisch-theologische Dimensionen*. Hg. v. F. Pukelsheim u. H. Schwaetzer. MFCG 29 (2005) 247-261.
- Schwaetzer, Harald: La teoría Cusana de la visión como doble participación. In: Jorge M. Machetta / C. D'Amico (eds.): *Identidad y alteridad en Nicolás de Cusa*. Buenos Aires (im Druck).

Schwaetzer, Harald: "Visio intellectualis" – Cusanus und Schelling. Eine systematische Annäherung. In: Reinhardt, Klaus / Schwaetzer, Harald (Hgg.): Nicolaus Cusanus und der deutsche Idealismus. Regensburg 2007, 87-101.

Schwaetzer, Harald: Viva imago Dei. In: Spiegel und Porträt. Zur Bedeutung zweier Zentraler Bilder im Denken des Nicolaus Cusanus. Hg. v. I. Bocken u. H. Schwaetzer. Maastricht 2005, 113-132.

Staab, Gregor: Pythagoras in der Spätantike. Studien zu De vita Pythagorica des Iamblichos von Chalkis. München / Leipzig 2002.

Stahl, Henrike: Das "Eine" oder "Nichts Anderes" . Aleksej Losevs Deutung des Cusanischen "Non aliud". In: Schwaetzer, Harald / Zeyer, Kirstin (Hgg.): Das Europäische Erbe im Denken des Nikolaus von Kues. Geistesgeschichte als Geistesgegenwart. Münster 2008, 339-366.

Treusch, Ulrike: Nicolaus Cusanus und Aspekte monastischer Theologie. In: Nicolaus Cusanus. Perspektive seiner Geistphilosophie. Hg. v. H. Schwaetzer. Regensburg 2003, 131-148.

Zajonc, Arthur: Die gemeinsame Geschichte von Licht und Bewusstsein. Reinbek 1994.

Zeyer, Kirstin: Cusanus und Descartes. In: Schwaetzer, Harald / Zeyer, Kirstin (Hgg.): Das Europäische Erbe im Denken des Nikolaus von Kues. Geistesgeschichte als Geistesgegenwart. Münster 2008, 325-338.

12

Sehen und Laufen: Theorie und Verfahren der Wahrheitssuche bei Cusanus und Descartes

Kirstin Zeyer

Cusanus und Descartes: Ein denkbar größter Gegensatz?

Rainer Hagencord vertritt die Ansicht, daß es „kaum einen größeren Kontrast“ geben könne als „zwischen dem cartesischen ‚Cogito, ergo sum‘ und dem cusanischen ‚Ego sum, quia tu me respicis‘“¹. In einem Bogen vom *cogito* zum Sehen und Laufen werden wir zeigen, daß weder in der einen noch in der anderen Formel bereits die ganze Antwort liegt.

Die „substantia infinita“ als Voraussetzung für die „res cogitans“

Der Fortgang vom methodischen Zweifel zur unendlichen Substanz bei Descartes spielt eine entscheidende Rolle für die Konstitution der Autonomie des Subjekts. Descartes legt dar, daß das Unendliche nicht bloß durch „Verneinung des Endlichen“ erfaßt werde und daß der Begriff Gottes „dem meiner selbst“ vorhergehe, da sonst in keiner Weise einzusehen sei, „daß ich zweifle“.² Der Zweifel an den sich aufdrängenden Verbindungen zwischen Vorstellungen, die das *cogito* bevölkern, ist somit nur möglich, insofern der Gottesgedanke als ein real wirksamer Gedanke unterstellt wird.³

Wie zeigt sich diese Wirksamkeit? Betrachten wir hierzu die Drei-Substanzen-Lehre genauer. Während *res cogitans* und *res extensa* zwei endliche Substanzen sind, die sowohl gegeneinander als auch gegen die *substantia infinita* endlich sind, findet die *substantia infinita* an ihnen als unendliche gerade keine Grenze. Die unendliche Substanz ist die Instanz, die das Begreifen und Urteilen offen hält.⁴ Nach Descartes liegt es im Wesen des

¹ Hagencord: Diesseits von Eden, 164. Siehe für die auf Eriugena zurückgehende Formel „Ich bin, weil Du mich erblickst“ De vis. Dei c. 4 (h VI n. 10.)

² Siehe Descartes: Meditationen, 37.

³ Siehe Bocken: Waarheid en Interpretatie, 136.

⁴ Siehe ebd.

Unendlichen, daß es von mir als Endlichem nicht begriffen wird. Diese Einsicht genüge aber, um zu urteilen,

[...] alles das, was ich klar und deutlich erfasse und von dem ich weiß, daß es eine gewisse Vollkommenheit einschließt, und auch vielleicht noch unzähliges andere, was ich nicht weiß, sei in Gott [...] enthalten, damit die Idee, welche ich von ihm habe, die wahrste, klarste und deutlichste aller in mir vorhandenen ist.⁵

Die Vollkommenheit des Gottesgedankens erlaubt es dem Denken, einen Vorbehalt gegenüber allem zu machen, was ihm in der Erfahrung und im Denken angeboten wird.⁶ Indem das Denken die anfänglich nicht aus ihm hervorgehende Grenze, die den Zweifel ermöglicht, als seine Grenze begreift, wird der Raum für die Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit geöffnet und bleibt das Denken nicht länger eingeschlossen in die endlose Abfolge der eigenen Vorstellungen.

Umgekehrt zeigt der Gottesgedanke auch die Möglichkeit, daß das Äußere der Wirklichkeit zu meinem eigenen Selbstverständnis zu gehören beginnt, insofern ich die Unendlichkeit Gottes als die Andersheit meiner Vorstellungen denkend zu vollziehen versuche.⁷ Die auf diese Weise gefundene Kontinuität von Bewußtsein und Wirklichkeit ist dabei niemals eine definitiv vollendete Einheit. Wie Descartes ja ausdrücklich feststellt, umfaßt die unendliche Substanz sowohl das Wissen als auch das Nichtwissen, so daß es Sinn hat, sich weiter auf die Suche nach Einsichten zu machen, die klar und deutlich sind. Für den Zusammenhang von *menschlicher Autonomie* und *Gottesbegriff* ergibt sich somit, daß das Subjekt in den Meditationen erst tatsächlich *res cogitans* wird, wenn es der Grenze seines Mißtrauens begegnet und eine Abhängigkeit entdeckt, die es unabhängig macht von den endlos verändernden Erfahrungen und Vorstellungen.⁸

Überwiegt am Ende allerdings nicht doch der Eindruck, der Gottesgedanke bleibe der Argumentation Descartes' seltsam äußerlich? Seine Korrespondenz spricht hier an vielen Stellen noch einmal eine ganz andere Sprache, in der von *Liebe* und *Freude* die Rede ist. In einem Brief

⁵ Descartes: Meditationen, 38.

⁶ Siehe Bocken: *Waarheid en Interpretatie*, 137.

⁷ Siehe ebd., 137f.

⁸ Siehe ebd., 138.

schildert Descartes einen Weg, wie man kraft unserer Natur zur Liebe Gottes gelangen könne. Hierbei wird auch die gradweise steigerbare Erkenntnis aufgegriffen, um den Irrtum zurückzuweisen, wir könnten die Erkenntnis bis zum Unendlichen steigern. Descartes zögert nicht, im Hinweis auf überragende Fähigkeiten oder Größe den unaufhebbaren Unterschied zwischen dem Schöpfer und seinem Werk vielfältig auszuschnücken. Wenn man dies alles nur richtig verstehe, dann erfülle dies einen Menschen:

mit einer so äußersten Freude, daß er, er sei denn bis zu dem Wunsch ungerecht und undankbar gegen Gott, seine Stelle einnehmen zu wollen, glaubt, schon genug erlebt zu haben, wenn Gott ihm die Gnade erwiesen hat, bis zu derartigen Erkenntnissen zu gelangen.⁹

Der Brief zeigt eindrücklich, daß der Gottesbegriff für Descartes kein toter oder leerer Begriff ist. Die Abwehr des Gedankens an einen Rollentausch bestätigt aber auch, daß ihm dieser Begriff nur aus der Distanz heraus lebendig wird. Gibt das Anlaß zur Freude? Im Nabel der Distanz scheint noch einmal jenes Abhängigkeitsverhältnis aufzuleben, dem, einmal entdeckt, das Subjekt seine Unabhängigkeit verdankte. Gott wird somit nicht einfach, wie Karl Jaspers meint, von der „verabsolutierten“ Vernunft einverleibt und insofern „überflüssig“. Vielmehr sahen wir, daß die Vernunft Gott nicht in Besitz nimmt, weil ihr dies schon aufgrund seiner Unendlichkeit versagt ist. Auch steckt in Descartes' Philosophieren kein „mystischer Antrieb“, den, wie Jaspers glaubt, Descartes' Wallfahrt nach Loretto bestätige, sondern eine durchweg rationale Konzeption, in der menschliche Autonomie und Gottesbegriff einen unlösbaren Zusammenhang bilden. Die Art des Zusammenhangs impliziert allerdings gerade da den Rückzug auf Distanz und Differenz, wo er bei Cusanus mit der Idee fruchtbar zu werden beginnt, der menschliche Geist sei ein lebendiges Bild Gottes.

⁹ Descartes: Briefe, 374.

„Mit dem Sehen laufen“: Erkenntnis- und Gottsuche

Nicht anders als später bei Descartes gilt Cusanus die *Suche nach Wahrheit* als ein dem menschlichen Geist eigentümliches Streben. So heißt es bereits in *De docta ignorantia* (1440):

„Darum sagen wir, daß der gesunde und freie Geist das Wahre, das er in unstillbarem Streben, alles durchforschend, zu erreichen verlangt, in liebender Umarmung ergreift und erkennt [...]“¹⁰

Descartes hat für den merkwürdigen Umstand, daß Gott mittels menschlicher Vernunft gesucht, aber doch nicht erfaßt werden kann, das Beispiel von einem Berg angeführt, den man wohl mit Händen „berühren“, aber nicht „umarmen“ könne und hinzugesetzt: „denn begreifen heißt mit dem Gedanken umarmen, um aber etwas zu wissen, genügt es, es mit dem Gedanken zu berühren.“¹¹

Trotz der verblüffend übereinstimmenden Gleichsetzung von echter Erkenntnis mit einem gedanklichen Umarmen stoßen wir auf den fundamentalen Unterschied im Nachsatz von Descartes, wo sich der Gedanke zu beruhigen scheint, daß um das Unbegreifliche gewußt wird. Descartes stellt sich *per definitionem* nicht die Frage nach einem Weg, um das Unbegreifliche zu begreifen bzw. ob wir den Berg nicht vielleicht besser in den Blick bekommen können, sondern er begnügt sich mit der Einsicht in die uneinholbare Distanz, die mit dem Bild selbst gegeben ist.

Cusanus scheint demgegenüber sehr wohl eine Methode oder ein Verfahren zu kennen, wie die menschliche Vernunft Gott suchen und klare Erkenntnis erreichen kann, obwohl er durch keine menschliche Vernunft erfaßt werden kann. In seiner Schrift mit dem programmatischen Titel *De quaerendo Deum* (1445) gilt es so anhand des Namens „Theos“ zu prüfen, inwiefern es sinnvoll ist, in der Welt nach Gott zu suchen, obwohl sich hier nichts Gott Ähnliches vorfinden lassen wird.¹² Der Deutung Eriugenas folgend hängt „theos“ nach Cusanus mit „theo“ zusammen, was „ich sehe“ und „ich laufe“ bedeute.¹³ Demzufolge müsse der Suchende mittels

¹⁰ *De docta ign.* I c. 1 (h I, p. 4, n. 2). Übersetzt von D. und W. Dupré. Bd. I, 195.

¹¹ Descartes: Briefe, 53.

¹² *De quaer. Deum* c.1, n.18, 19.

¹³ Eigentlich handelt es sich um zwei Verben: Laufen (*theoron*) und Sehen (*theon*). Wie Werner Beierwaltes gezeigt hat, setzt Eriugena das göttliche Schaffen mit „Sehen“ (*videre, visio*) gleich: „Schaffen oder Er-Schaffen durch oder als Sehen. ‚Sehen‘ ist also nicht rein

des Sehens laufen, damit er zum alle Dinge sehenden „theos“ gelangen könne. Die Schau selbst gleicht dabei einem Weg, auf dem der Suchende wandeln kann, aber nicht zerstreut, und auch nicht blindlings in eine Richtung, wie Descartes' Verirrter im Walde, sondern in den Bahnen der vorgezeichneten Aufgabe, die sinnliche Schau auf die vernunfthafte auszudehnen und aus dieser eine „Stufenleiter für den Aufstieg“ (n. 19) hervorzubringen.

Die Entwicklung einer solchen Schau *hin* auf etwas, das doch nur aus der Distanz lebt und schon insofern jenseitig bleiben muß, würde Descartes wohl den Theologen überlassen haben. Um so überraschender nimmt sich demgegenüber Cusanus' Begründung aus, daß wir Gott suchen sollen, weil er *in* der Welt gefunden werden will (n. 39). Auch die Sinnlichkeit als Ausgangspunkt des *ascensus* sorgt für eine Irritation, präsentiert sie sich doch in der theoretischen Form einer „Physiologie des Sehens“¹⁴. So folgt der Erklärung, das Sehen werde durch Hinabsteigen eines lichten Geistes aus dem Gehirn in das Auge erzeugt, das auf einen farbigen Gegenstand trifft (n. 20), die Beschreibung eines Experiments, in dem wir durch farbiges Glas schauen und hierdurch die Täuschung des an sich reinen Sehens bemerken können (n. 21). Es handelt sich offenbar um eine Differenz zwischen der Welt der Objekte, dem Sehen und unseren Urteilen, wobei auf ihr jeweiliges Recht zu achten ist. Denn es gilt: Obwohl das reine Sehen und die eher körperlich dichten Farben wesensverschieden bleiben, ist das Sehen frei von allen Farben, damit die Schau wahr ist und alle Farben gesehen werden. Im Sehen scheint demnach eine konstitutive Kraft zu liegen, die sich nicht der sinnlichen Welt der Farben verdankt, aber erst in dieser ihre Bestätigung findet, so wie das „Reich der Farben“ das Sehen als ihren „König“ bestätigen würde (n. 23). Ein analoges Verhältnis findet sich sodann eine Stufe höher bei der Vernunft als Richter in über die Verstandesoperationen (n. 25) und schließlich auch bei den

aufnehmend, passiv ‚wahrnehmend‘, erfassend, entdeckend, beobachtend oder auch erspähend (*speculari*) gedacht, sondern als ein konstitutiver, Sein-gründender und Sein-hervorbringender Akt verstanden: Sehen als aktives Er-Sehen von ‚Sein‘. Beierwaltes: Eriugena und Cusanus, 279. Dem Innen- und Außenaspekt des Schöpfungsbegriffs entspreche sowohl bei Eriugena als auch bei Cusanus die differenzierende Prädikation von *deus* als ‚*deus videns*‘ (*theoron*) und ‚*deus currens*‘ (*theon*). Ebd., 283.

¹⁴ Zur Physiologie des Sehens, hier besonders in bezug auf die Schrift *De quaerendo Deum*, siehe Thiel: *Invisibilia conspiciuntur invisibiliter*, 264-267.

Vernunftnaturen, deren König „theos“ genannt wird (n. 26) und in dessen Reich der Lauf schließlich zur Ruhe kommt.

Wie ist dieses Schichtenmodell zu deuten, in dem in jeder höheren Schicht etwas auftritt oder erscheint, das in der niederen nicht enthalten ist bzw. nicht erscheint? Ist es wie bei Eriugena die theophanische Struktur von Welt - Erscheinung des an sich Nichterscheinenden zu sein – , die es dem Denken erlaubt, auf das Implikat des Nicht-Erscheinenden in der Erscheinung zurückzugehen, um die Welt als Bild des Ur-Bildes zu realisieren und das Unbegreifbare in der oder als Erscheinung zu begreifen?¹⁵

Cusanus geht es hier nicht nur um einen Strukturaufweis, denn es folgt ein erneuter Anlauf, um im Ausgang vom Sehen zu zeigen, „auf welche Weise“ wir überhaupt zum Aufstieg geführt werden (n. 32). Die Betonung liegt in diesem Durchgang vielmehr auf der aktiven Tätigkeit des menschlichen Geistes, an welcher die Erscheinung unmittelbar teilhat. Der Geist selbst wird von dem Bild eines Objektes getroffen, so daß die „lebendige Seelenfähigkeit“ zum Staunen und Unterscheiden der „verworrenen“ Sinneswahrnehmung angeregt wird. Zur Unterscheidung erfordert es als einer weiteren geistigen Fähigkeit der Verstandestätigkeit. Ein zweites, im Alltag angesiedeltes Experiment belehrt uns nämlich, daß wir Einzelne unter den Vorbeigehenden nur durch Aufmerksamkeit zu erkennen vermögen. Ob etwas rot oder blau ist, entscheidet also nicht das Auge des Betrachters, sondern umgekehrt, der „lebendige Geist“, dem „dieses Auge gehört“. Das alles besagt freilich nicht, daß das Subjekt Farben konstruiert. Das Sehen wäre nicht dieser dynamische Prozeß, wenn es nicht auch zugleich des in das Auge eindringenden Lichts bedürfte, um Farben als Farben sichtbar zu machen (n. 34). Zum Sehen bedarf es daher eines „doppelten Lichts“ (33). Auch wenn sich hier thematisch ein denkbar größter Kontrast zu Descartes abzeichnet, bei dem das Gottsuchen als solches ja keinen Platz im neu aufzubauenden Wissen erhält, ergeben sich gleichwohl keine Anhaltspunkte für das Ausbleiben jener Zeichen menschlicher Autonomie, wie sie in dem *cogito* zum Ausdruck kommt. Vielmehr zeigte Cusanus für den menschlichen Geist exemplarisch, wie die Dinge durch seine Fähigkeit und Tätigkeit auf natürliche Weise ersehen und damit erkannt werden können. Leben, Vollkommenheit, Freude und Ruhe befinden sich ausdrücklich im unterscheidenden Geist, dessen aktives Leben auch bei einer Beeinträchtigung der Sinnesorgane nicht

¹⁵ Beierwaltes: Eriugena und Cusanus, 288.

nachlasse (n. 35). Der Umstand, daß der Mensch bei Cusanus nicht nur als Geschöpf, sondern auch als Schöpfer, als „lebendiges Bild Gottes“ in den Blick gerät, ist wohlbekannt. Für unseren Zweck, auf die Denkmöglichkeit der Verbindung von menschlicher Autonomie und Gottesbegriff hinzuweisen, mag das Skizzierte genügen und nur noch ergänzt sein, daß Cusanus in der Schrift *Idiota de mente* (1450) so auch nicht die Welt als Bild bezeichnet, sondern als *explicatio*, „Ausfaltung“, den Menschen hingegen als *imago*.¹⁶

„Mit Händen sehen“: Lebenslauf und Forschungsweg

Die Wahrheitssuche stößt mit dem Menschenbild von Cusanus in den Bereich der Anthropologie vor, während sie mit Descartes' Gottesbegriff, der allein alles wahre Wissen umfaßt, eine Restriktion auf nützliche Erkenntnis erfährt – die Existenz Gottes, die Unsterblichkeit unserer Seelen, die Größe des Weltalls sowie die Verbundenheit mit allen Erdenbewohnern –¹⁷ und damit eine Ethik zur Prävention falscher oder anmaßender Urteile erforderlich macht. Die Dringlichkeit dieses Anliegens verdeutlicht überraschenderweise Descartes' Theorie des Sehens, heißt es doch gleich im ersten Satz seiner *Dioptrik* (1637): „Unsere ganze Lebensführung hängt von unseren Sinnen ab.“¹⁸ Die *Dioptrik* enthält bekanntlich eine Theorie der Brechung des Lichts. Zur Ethik rechnen können wir hier allenfalls noch das Lob des Fernrohrs als einer der nützlichsten Erfindungen, da es die Fähigkeit des Auges verstärkte. Die Begründung, warum das Licht gerade diesen Weg einschlägt, illustriert die Darstellung eines Blinden mit Stöcken. Ausgerechnet der Blinde, dem das Licht nicht hilft, verhilft bei Descartes dem Licht zur Theorie, denn diese Darstellung ist sein Modell des Sehens.

Den Kern dieser Theorie bildet so auch nicht das Licht, sondern die Bewegung. Nach Descartes können wir die Lage eines Objekts mittels unserer Augen nicht anders als durch die Vermittlung der Hände erkennen.¹⁹ Analog zur Übertragung einer Bewegung vom Stock des

¹⁶ Siehe Schwaetzer: *Viva imago Dei*, 113.

¹⁷ Siehe Descartes: Briefe, 312-315.

¹⁸ Descartes: *Dioptrik*, 69.

¹⁹ Siehe Descartes: *Dioptrik*, 101f.

Blinden auf dessen Hand, handelt es sich beim Licht um eine Bewegung, die auf unsere Augen übertragen wird.²⁰

So ist es auch die Bewegung, die zur Ethik führt, wenn man sie auf das Bild des Weges im *Discours de la méthode* (1637) bezieht, dem die *Dioptrik* als Essai beigegeben ist. Lebensweg und Bildungsgang verbinden sich im *Discours* in der Figur einer Reise, welche die Bücherwelt hinter sich läßt, um die Welt als Buch zu durchlaufen, so daß wir an dem Wort ‚Discours‘ für Descartes die zweite Silbe betonen können, das Element des ‚courir‘, des Laufens und der Bewegung.²¹

Mit der Frage nach dem richtigen Forschungsweg, der Methode, wird das reisend in Bewegung gebrachte Denken auch auf die Bahn der Selbstreflexion gelenkt. Dabei stellt das Problem, die Vernunft auf den zu gehenden Weg zu führen (*conduire*), erneut vor die Frage nach der Lebensführung, die hier mit dem Erhalt einer vorläufigen Moral und einer provisorischen Unterkunft beantwortet wird.²² Derart ausgestattet geht es „von den Wegen ins Gehäuse, vom *conduire* zum *construire*, und auch wieder zurück“²³. Zurück auf den Weg führt auch die Pilgerfahrt Descartes‘, die der weiteren Reise einen Doppelsinn verleiht: sie gabelt den Lebensweg Peter Bexte zufolge in einen traditionell christlichen und einen radikal modernen Teil, wobei gerade die Spannung zwischen beiden Seiten zur Fortsetzung der Reise auf der Suche nach Klarheit motiviere.²⁴ Die ethische Wegesmetapher bestätigt somit die erkenntnistheoretische These, daß Descartes‘ Einsicht in die niemals vollendete Einheit der Kontinuität von Bewußtsein und Wirklichkeit der fortgesetzten Suche erst ihren Sinn verleiht.

Allerdings kehrt hiermit auch das Modell der Blindheit zurück, denn schon der „Parcours des Discours“ wird „blindlings beschritten“,²⁵ wie die Situation des im Walde verirrtten Wanderers zeigt. Die blinde Entschlossenheit, den Wald in irgendeiner Richtung zu verlassen, vergleicht Bexte mit dem Blindflug von Piloten, die sich „ohne Anschauung

²⁰ Siehe Descartes: *Dioptrik*, 10f.

²¹ Siehe Bexte: *Blinde Seher*, 87.

²² Siehe Descartes: *Discours de la méthode*, 37.

²³ Bexte: *Blinde Seher*, 89.

²⁴ Siehe ebd., 90.

²⁵ Siehe ebd., 94.

des Ziels und einzig nach abstrakter Instrumentenanzeige“²⁶ voranbewegen. Wie edel kann aber das in der *Dioptrik* gewürdigte Auge sein, das sogleich der Unterstützung bedarf? Sollten wir nach Descartes nicht mit den Händen sehen? Wir werden aber nicht vom Tasten zum Sehen geführt, sondern zum Begreifen, welches beim Blinden den Gesichtssinn ersetzt.²⁷ Denken wir an Descartes‘ Beispiel zurück, an den Berg, den wir doch nicht umarmen, also richtig begreifen können, so stellt sich jetzt mit dem Blinden die dringend gewordene Frage, was die Hand denn spürt, Bäume, Sträucher, Steine etc., oder nur eine Erschütterung des Stockes?²⁸

War es für Descartes, dem cusanischen Argument ähnlich, nicht das Auge, sondern der Geist, der sieht, muß jetzt nach George Berkeley der Erklärungsgrund dem zu erklärenden Gebiet selbst angehören. Berkeley widerspricht der Annahme Descartes‘, daß wir in der Tätigkeit des Sehens eine von Natur aus mitgegebene Kenntnis der Geometrie „unbewußt“ ausüben, wodurch sich unsere verstandesmäßige Deutung der Sinneseindrücke erkläre, mit dem Argument, daß sich jene „unbewußten Schlüsse“ im Bewußtsein gerade nicht als Realität ausweisen lassen. Mit der auf diese Weise erneut aus der Erfahrung zurückgewonnenen Mannigfaltigkeit von Sinneseindrücken wird der Sensualismus eingeleitet, der sich auch als ein Bezugspunkt der neuen, den Impressionismus flankierenden optischen Theorien erweisen wird.²⁹ Man mag das Modell der Blindheit und die Geometrisierung des Sehens mit der Frühaufklärung vergleichen, einem Zeitalter, in welchem Leichen das Leben erklären und Blinde das Sehen,³⁰ aber ein wichtigerer Hinweis scheint hier in der Konsequenz zu liegen, daß von einem solchen Modell kein Weg mehr zu Farbe, Licht und Kolorit führt, wie ihn in der Malerei etwa Jan van Eyck mit seiner meisterhaften Kenntnis optischer Verhältnisse einzuschlagen wußte, und den auch Cusanus aufzeigt, und zwar weit entfernt von der Engführung unanschaulicher oder abstrakter Rationalisierung samt des sich vor ihr senkenden sensualistischen Vorhangs von Sinneseindrücken.

²⁶ Ebd., 95.

²⁷ Siehe ebd., 99.

²⁸ Siehe ebd.

²⁹ Siehe ebd., 116.

³⁰ Siehe ebd., 107.

Ausblick: Die Perspektive

Die Geometrisierung des Sehens als Konstruktionsprinzip führt keineswegs in die Sackgasse modellhafter Blindheit, wie die Dastellungsmethode der Perspektive in der Kunst der Renaissance eindrucksvoll belegt. Im Rekurs auf Dürers Definition von *perspectiva* als „Durchsehung“ meint ein perspektivisches Bild ein Bild, das als „eine Art Fenster“ verstanden wird, durch das wir in einen Raumausschnitt hineinsehen.³¹ Das Fenstergleichnis stammt von Leon Battista Alberti, von dem Cusanus eine Handschrift besaß.³² Wenige Jahrzehnte, nachdem die Italiener gegen Ende der 1420er Jahre eine genaue mathematische Perspektive entwickelt hatten, um diesen „Blick durch ein Fenster“ konstruierbar zu machen, gelangten auch die Flamen zu einer ebenfalls „richtigen“ Lösung, aber dieses Mal auf rein empirischer Grundlage, indem sie ihre unmittelbare visuelle Erfahrung einer zeichnerischen Schematisierung unterwarfen.

In der Kunst erwiesen sich somit zwei Wege als gangbar.³³ Im Rahmen der perspektivischen Möglichkeiten gelingt es Jan van Eyck (um 1390-1441) mit seiner minutiösen Maltechnik, die Einzelheiten eines Innenraumes mit einem kosmischen Panorama zu vereinen und, wie Erwin Panofsky festhält, gewissermaßen zwei Unendlichkeiten, das unendlich Kleine und das unendlich Große zu versöhnen³⁴:

Jan van Eycks Auge arbeitet als Mikroskop und als Teleskop zugleich [...], so daß der Betrachter genötigt ist, zwischen einem dem Bild

³¹ Siehe Panofsky: Die altniederländische Malerei, 12f.

³² Die *Elementa picturae* finden sich im Cod. Cus. 112, fol. 67-73. Siehe zu Cusanus und Alberti Cuozzo: Bild, *visio* und Perspektive.

³³ Beide fußen allerdings auf der gemeinsamen Voraussetzung eines Konzepts, das den Raum als dreidimensional, kontinuierlich und unendlich begreift: „Er [der Raum] wird als dreidimensional betrachtet, weil jeder Punkt darin einmalig ist und durch drei Koordinaten hinreichend bestimmt werden kann; er wird als kontinuierlich betrachtet, weil Ausdehnung als Eigenschaft von Materie angesehen wird und weil von Materie angenommen wird, daß sie sich überall befindet, gleichgültig, ob sie die Gestalt sichtbarer und berührbarer ‚Dinge‘ annimmt oder nicht [...]. Weiterhin wird er als unendlich begriffen, weil die drei Koordinaten, die einen gegebenen Punkt bestimmen, sich parallel zu jenen befinden, die jenden anderen Punkt festlegen.“ Ebd., 13f.

³⁴ Siehe ebd., 11.

verhältnismäßig fernen Standort und mehreren dem Bild sehr nahen Positionen hin- und herzuspringen.³⁵

Van Eycks Umsetzung perspektivischer Darstellung bewegt, mit anderen Worten, den Betrachter selbst zu einem Perspektivenwechsel. Mehr noch ist hier ein Weg gefunden, wie wir Descartes' Berg, freilich im naturalistischen Verständnis, nicht bloß mit Händen berühren, sondern aus verschiedenen Perspektiven deutlich sehen und damit besser kennenlernen können. Van Eyck setzt in seinem *Bildnis eines Mannes mit rotem Turban* (1433) auch erstmals den „Blick aus dem Bild“ in einem autonomen Porträt als Gestaltungsmittel ein, das „Intimität zwischen Betrachter und Bildnis zu implizieren scheint“³⁶. Intimität und Kommunikation zwischen Bild und Betrachter impliziert auch die *Icona Dei* in der Darstellung eines Alles-Sehenden, die Cusanus in seiner Schrift *De visione Dei* (1453) zum Ausgangspunkt einer meditativen Praxisübung macht. Die in *De quaerendo Deum* angeführte Aufmerksamkeit des Geistes, kraft derer Einzelnes in die Sicht zu bekommen war, wird hier auf die Möglichkeiten bezogen, die mit der Perspektive in bezug auf das Porträt und seine Spiegelbildlichkeit zur Verfügung stehen,³⁷ und so mit der Begrenzung des menschlichen Sehens verglichen, dessen jeweilige Einstellung es dem spiegelartigen Auge versage, obwohl es einen großen Berg samt der Erscheinungen auf seiner Oberfläche abbildlich aufnehmen könne, in einem einzigen unendlichen Blick alles als Einzelnes zu sehen, was im Spiegel des Auges aufgenommen wird.³⁸ Umgekehrt verweist das Arrangement der Betrachter um das Porträt gleichnishaft auf den unendlichen Blick Gottes, der Auge, lebendiger Spiegel oder „Theos“ sei.

Die Perspektive gibt Cusanus eine weitere Möglichkeit zur Fortsetzung der Wahrheitssuche an die Hand und zugleich eine anschauliche Bestätigung des mit dem Paradox dieser Suche verbundenen Umstands, daß wir, wie es in *De quaerendo Deum* heißt, zu einem völlig Unbekannten ja nicht hinbewegt werden.³⁹ Cusanus benutzt beide Wege der Kunst. Damit

³⁵ Ebd., 181.

³⁶ Borchert: Van Eyck, 36. Siehe auch Panofsky: Die altniederländische Malerei, 195.

³⁷ Siehe für detaillierte Einzeluntersuchungen Bocken/Schwaetzer (Hgg.): Spiegel und Porträt.

³⁸ Siehe *De vis. Dei* c.30.

³⁹ Siehe *De quaer. Deum* c.2, n.32.

haben wir die Bahnen der Aufgabe, sinnliche und vernunftthafte Schau zu verbinden, keineswegs verlassen, sondern lediglich ihr Spektrum erweitert und damit auch den Kontext, in dem menschliche Autonomie und Gottesbegriff aufeinander bezogen werden. Die Weiterentwicklung dieser Aufgabe schließt, mit anderen Worten, technischen Fortschritt nicht aus. Umgekehrt zahlt Descartes' fortschrittliche Methode den Preis, das *construire* nicht mehr zugleich als ein Deutungsspektrum handhaben zu können, da alles perspektivische Hin- und Herspringen eine Vertauschbarkeit der Schritte impliziert, die ein streng methodisches Unternehmen zum Scheitern bringen. Doch sollten wir die Rückbindung an den Gottesbegriff nicht vergessen, der infolge der Restriktion auf nützliche Erkenntnis eine konkrete Aufgabe aufgibt. So fließt auch die Optik, die dem der Medizin verwandten Zweck verfolgt, Fehlern des Sehens durch „irgendwelche künstliche[n] Mittel abzuhelfen“,⁴⁰ bei Descartes aus einem höheren Zweck, nämlich der Liebe zu Gott und den Menschen.

Literaturverzeichnis

Beierwaltes, Werner: Eriugena und Cusanus (erweiterte Abhandlung). In (ders.): Eriugena. Grundzüge seines Denkens. Frankfurt a. M. 1994, 266-312.

Bexte, Peter: Blinde Seher. Die Wahrnehmung von Wahrnehmung in der Kunst des 17. Jahrhunderts. Mit einem Anhang zur Entdeckung des blinden Flecks im Jahre 1668. Dresden 1999.

Bocken, Inigo: Waarheid en interpretatie. Perspectiven op het conjecturale denken van Nicolaus Cusanus 1401-1464. Maastricht 2002.

Ders. und Harald Schwaetzer: Spiegel und Porträt. Zur Bedeutung zweier zentraler Bilder im Denken des Nicolaus Cusanus, Maastricht 2005. (=Veröffentlichungen des Cusanus Studien Centrums Nijmegen (CSC, Vol. V), Tagungsakten Deventer 6. bis 8. Mai 2004).

Borchert, Till-Holger: Jan Van Eyck. Köln 2008.

Cuozzo, Gianluca: Bild, visio und Perspektive. Cusanus und L. B. Alberti. In: Inigo Bocken und Harald Schwaetzer (Hgg.): Spiegel und Porträt. Zur Bedeutung zweier zentraler Bilder im Denken des Nicolaus Cusanus, Maastricht 2005, 178-196.

⁴⁰ Siehe Descartes Dioptrik, 121. Siehe zur Abhilfe von Sehfehlern durch Gläser ebd. 143.

Cusanus, Nicolaus: Nicolai de Cusa Opera omnia iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita.

Descartes, René: Briefe. 1629-1650. Hg., eingeleitet und mit Anm. versehen von Max Bense. Übersetzt von Fritz Baumgart. Köln / Krefeld 1949.

Ders.: Dioptrik. Übersetzt von Gertrud Leisegang. Meisenheim am Glan 1954.

Ders.: Discours de la méthode pour bien conduire sa raison, et chercher la vérité dans les sciences. Von der Methode des richtigen Vernunftgebrauchs und der wissenschaftlichen Forschung. Übersetzt und hg. von Lüder Gäbe. Französisch - deutsch. Hamburg [1960] 1990.

Ders.: Meditationen über die Grundlagen der Philosophie. Mit den sämtlichen Einwänden und Erwiderungen. Übersetzt und hg. Artur Buchenau. Hamburg 1994.

Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften. 4 Bde. Hg. von Sandkühler, Hans Jörg. Hamburg 1990.

Hagencord, Rainer: Diesseits von Eden. Verhaltensbiologische und theologische Argumente für eine neue Sicht der Tiere. Regensburg 2005.

Panofsky, Erwin: Die altniederländische Malerei. Ihr Ursprung und ihr Wesen. Übersetzt von Jochen Sandner und Stephan Kemperdick. 2 Bde. Köln 2006.

Perler, Dominik: René Descartes. München 1998.

Schwaetzer, Harald: Viva imago Dei. Überlegungen zum Ursprung eines anthropologischen Grundprinzips bei Nicolaus Cusanus. In: Inigo Bocken und Harald Schwaetzer (Hgg.): Spiegel und Porträt. Zur Bedeutung zweier zentraler Bilder im Denken des Nicolaus Cusanus, Maastricht 2005, 113-132.

Thiel, Detlef: Invisibilia conspiciuntur invisibiliter. Stufen und Weisen des Visuellen bei Cusanus. In: Inigo Bocken und Harald Schwaetzer (Hgg.): Spiegel und Porträt. Zur Bedeutung zweier zentraler Bilder im Denken des Nicolaus Cusanus, Maastricht 2005, 261-286.

**Der schöpferische Geist – Bild oder Indifferenz?
Ein Gespräch zwischen Cusanus, Friedlaender/Mynona
und Kant**

Detlef Thiel

Soll ich die Zaubertruhe aufmachen, den wortgefüllten Kasten,
und das Knäuel abwickeln, den Knoten am Bündel lösen?
Kalewala, I (Übers. Gisbert Jänicke, 2004)

Was ist der Geist? Ich möchte die Antworten betrachten, die drei ganz verschiedene Autoren auf diese Frage gegeben haben: Cusanus, Kant und Friedlaender/Mynona. Der letztere ist ein vergessener deutscher Philosoph; zusammen mit seinem Nachlaßverwalter arbeite ich seit einigen Jahren an einer Edition seiner Schriften. Der folgende Vergleich beschränkt sich auf Cusanus' Schrift *Idiota de mente*, Friedlaenders Buch *Schöpferische Indifferenz* und einige Stellen bei Kant. Gezeigt werden eher unerwartete Parallelen, aber auch Unterschiede; zugleich ist auf bestimmte übergreifende Motive hinzuweisen.

1. Cusanus – der Geist als Bild

Das VII. Kapitel von *Idiota de mente* beginnt mit der Frage des Philosophen: Was ist der Geist? Das Antwortregister der Platoniker und Peripatetiker wird ausgebreitet: der Geist als Harmonie, als sich selbst bewegende Zahl, als Komposition aus Selbigem und Verschiedenen, oder aus teilbarem und unteilbarem Wesen.¹

Der Laie erklärt: Alles trifft zu! Man hätte das alles und noch anderes sagen können, sofern es nur „in der Kraft des Geistes“ erfahren wird (*experiebantur*). Der Bezug auf die Erfahrung wird im ganzen Text

¹ *De mente*, n. 97 (alle einfachen Nummernangaben beziehen sich auf diesen Text); Nachweise ebd., 158 f.

mehrmals unterstrichen.² Nun trägt der Laie seine eigene Antwort vor: Der Geist faßt zusammen und teilt ein, und zwar auf vierfache Weise:

- 1) im Modus der Einfachheit und absoluten Notwendigkeit,
- 2) im Modus der absoluten Möglichkeit,
- 3) im Modus der Notwendigkeit der Verknüpfung,
- 4) im Modus der bestimmten Notwendigkeit oder der bestimmten Möglichkeit (n. 97).

Damit sind die vier Seinsweisen (*modi essendi*) vorgestellt. Cusanus hat das Schema übernommen von Thierry von Chartres und Clarenbald von Arras, vermittelt durch Eckhart. Es begegnet hier zum ersten Mal in *De mente*; doch war es bereits in *De docta ignorantia* aufgestellt worden, in etwas anderer Reihenfolge:

- 1) absolute Notwendigkeit (Gott),
- 2) Notwendigkeit der Verknüpfung (Formen der Dinge im Geist),
- 3) bestimmte Möglichkeit (die so oder so beschaffenen Dinge),
- 4) absolute Möglichkeit (bloßes Seinkönnen).³

Das Viererschema dient in *De mente* als Gerüst. Doch der Philosoph geht darauf gar nicht ein, er kann damit nichts anfangen und bleibt bei den traditionellen Antworten. Er fragt genauer nach einer der soeben von ihm angebotenen Antworten: Wie läßt sich erklären, daß die Seele (*anima*) eine sich selbst bewegende Zahl sei?⁴ Sie ist, antwortet der Laie, lebendige göttliche Zahl, geeignet, die göttliche Harmonie widerstrahlen zu lassen (*resplendere*, n. 98). Die grundlegende Unterscheidung wird in mehreren Analogien verdeutlicht. Gottes Werke verhalten sich zu Gott wie die Werke des Geistes zum Geist. Der göttliche Geist ist ein Bewirken (*facere*), der menschliche ein Sehen (*videre*); jener erschafft, indem er denkt; dieser gleicht an (*assimilat*), indem er denkt; jener ist eine seinserschaffende Kraft, dieser eine angleichende Kraft.⁵

Das heißt: Der Mensch kann das Sein oder die Materie selbst nicht erschaffen; er kann nur Instrumente hervorbringen, mit deren Hilfe er das, was schon da ist (was ohne ihn, vor ihm geschaffen wurde), symbolisch

² *experientias*, ebd., Zl. 16; n. 78 u. 80.

³ *De docta ign.* II, cap. VII, n. 129 f.

⁴ Xenokrates, nach Aristoteles: *De anima* I 2, 404 b 29 ff.

⁵ *vis entificativa* (Steiger: „seinverleihende Kraft“), *vis assimilativa*, n. 99. Das Verb *assimilare* zuerst in n. 75.

erfaßt, in Begriffen und Zahlen, also in Formen. Daher das Spiel mit *mens* und *mensurare*.

Nun interveniert der Orator, der lange Zeit geschwiegen hatte.⁶ Er fragt: Wie bringt der Geist aus sich auf dem Wege der Angleichung die Formen der Dinge heraus?⁷ Die Antwort des Laien bildet den längsten Monolog im ganzen Text.⁸ Ausführlich werden drei Phasen oder Stufen entwickelt.

Cusanus beschreibt hier (und anderswo) einen Prozeß der Abstraktion; das Wort *abstractus* fällt mehrmals. Man kann, mit einem Begriff der Mystiker, von Reinigung sprechen, von einem Filtern oder Beiseitelassen. Oder von einer Konzentration bis aufs Absolute, von einer restlosen Ent- oder Indifferenzierung. Man kann es auch, mit einem Terminus, den der Phänomenologe Husserl von der antiken Stoa übernahm, eine *epoché* nennen, eine stufenweise Reduktion. Reduziert, eingeklammert werden 1) die Sinne, 2) die Wandelbarkeit, 3) die Vielheit. Freigelegt werden dadurch 1) die Konstitution des Lebewesens, die Beseelung des Leibes durch den Geist; 2) die unveränderlichen Wesenheiten (*quiditates*); 3) die unendliche und präzise Wahrheit.

Es handelt sich um eine zeitliche Abfolge. Das geht hervor aus der Zusammenfassung am Schluß des Monologs. Dort heißt es: *in proximo modo*, dann *post hoc modo*, dann *talis profecto*;⁹ die dritte und letzte Phase wird gekennzeichnet als *hoc altissimo modo*. Es handelt sich also auch um Stufen mit unterschiedlichem Wert, um eine Rangordnung oder Hierarchie.

Erste Stufe. Der Geist gleicht sich allem an, dem Sensiblen, dem Imaginativen, dem Rationalen; den abwesenden Dingen aber nur verworren (*confuse*, n. 100). Die Sinneswahrnehmung wird anhand eines medizinischen Konzeptes beschrieben. Die Objekte draußen in der Welt multiplizieren von sich *species*, Bildchen, welche auf die Sinnesorgane

⁶ Er hatte zuletzt gegen Ende von Kap. IV eine kurze, aber wichtige Bemerkung vorgebracht: Platon sage, der Intellekt müsse urteilen, wenn der Sinn Gegensätze zugleich vorlegt (*contraria*, n. 79; *Politeia* VII, 523 c ff.).

⁷ n. 99. *Quomodo mens ex se exserit ... (exserere: herausspinnen)*. Zuvor hieß es: Der Geist ist Zahl, und zwar als einfache Einheit (*unitas simplex*), welche die Zahl aus sich heraus entwickelt (*exserit*, n. 98).

⁸ n. 100-106. Drei andere, kürzere Monologe des Laien: n. 63-66, n. 142-144, n. 156-160. Auch der Philosoph hält eine Rede (n. 112-115). Flasch 1998, 283 gibt die Frage des Orators falsch wieder und läßt die ganze Passage beiseite.

⁹ „so fortgeschritten“, n. 106 (fehlt in Steigers Übersetzung); n. 103 auch: *post haec*.

treffen. Dort sitzen feine, vom Geist belebte Arteriengeister (*spiritus arteriarum*). Sie werden durch das Entgegenstehen (*obstaculum*, Hindernis, Aufprall) der Bildchen angeregt, und durch ihre Vermittlung ähnelt sich der Geist den *species* an, um ein Urteil über die Objekte zu bilden.

Cusanus betont die aktive Rolle des Geistes: alle Gestaltungen,¹⁰ in der Bildhauerei oder in der Malerei, beruhen darauf. Nun formt der Künstler seine Stoffe – Ton, Holz, Farben – von außen her. Der Geist jedoch befindet sich innerhalb des Körpers und bewirkt die Konfigurationen nach Maßgabe der gezeigten Gegenstände – wie ein vom Geist geformtes Stück Wachs.¹¹

In den Sinnesorganen sitzen unterschiedlich bildsame Arteriengeister, die jeweils nur auf bestimmte *species* reagieren, auf Farben, Töne usw. Ein anderer sitzt im Einbildungsorgan (*in organo imaginativae*), der kann nach allen sinnlichen *species* konfiguriert werden, aber nur grob und indiskret. Wieder ein anderer sitzt im Organ des Schlußfolgerns (*in organo ratiocinativae*), der läßt sich diskret formen. Mittels der Körpergeister bewirkt der Geist Angleichungen (*facit assimilationes*) an die Dinge, um Begriffe zu erlangen (*notiones*). Dabei bleibt er in die Körpergeister eingetaucht (*immersa*). Er beseelt den Leib, durch seine Animation wird das Lebewesen bestimmt.¹²

Aus den so produzierten Begriffen stellt der Geist dann die mechanischen Künste her sowie physikalische und logische Mutmaßungen. Konjekturen, weil die Dinge dabei noch in der „Seinsmöglichkeit oder Materie“, dem vierten *modus essendi*, „berührt“ werden; deshalb bleiben die Ergebnisse sinnlich, körperlich, materiell, „verdunkelt“.

¹⁰ *configurationes*, n. 100. Steigers Übersetzung mit „Nachahmungen“ bzw. „Nachbildungen“ (n. 101) ist irritierend.

¹¹ *cera mente informata*, n. 101. Steiger übersetzt umständlich: „Wachs, dessen inneres Gestaltprinzip der Geist wäre“. Cusanus hat *conformare*, *informare* und *assimilare*.

¹² *constituitur*, n. 102. Cusanus' *notiones sensibilium* sind mitnichten „*notiones sensibiles*“ (Spruit 2008, 207). Das *species*-Konzept geht bis auf Empedokles, Demokrit, Epikur und die Stoa zurück; Thomas von Aquin diskutiert es (*De veritate* I, 1; S. th. I, q. 85, a. 2). Der cusanische Laie streift es in Kap. IV (n. 77); der Philosoph stellt es ausführlich dar im medizinischen Exkurs in Kap. VIII (n. 112 ff.). Cusanus hatte es bereits in *De coniecturis* (II, cap. XI, n. 128) und in *De quaerendo Deum* entwickelt; vgl. Thiel 2005, 264 ff. Im *Compendium* gibt es ein ganzes Spektrum von Bedeutungen des Ausdrucks *species*: Erkenntnisbilder (wie in *De mente*), Kategorien, Prädikamente usw., sogar das Kosmographengleichnis wird als *species* bezeichnet.

Zweite Stufe. Der Geist gleicht sich den Formen an, „wie sie in sich und an sich sind“ (*ut sunt in se et per se*). Wie geht das vor sich? Die gesamte fließende, unstete Sinneswahrnehmung fällt weg. Übrig bleiben ihre Strukturen. Das sind nicht mehr die in die Materie eingetauchten, sondern die abgetrennten Formen.¹³ Cusanus gibt eines seiner Lieblingsbeispiele. Der Begriff des Kreises, seine Definition, kann außerhalb des Geistes nicht existieren, denn bei einem materiellen, etwa auf den Boden gezeichneten Kreis sind die Radien niemals exakt gleich. Die Wahrheit der Dinge ist im Geist, er erfährt (*comperit*), daß es sein Vorzug ist (*virtus*), sich den abstrakten Formen im dritten Seinsmodus, in der Notwendigkeit der Verknüpfung (*necessitas complexionis*), anzugleichen (n. 103 f.).

Dazu muß der Geist sich modifizieren, zur *mens per se* oder *in se*. Er ist abgetrennt (*abstracta*) von der Materie, losgelöst vom Körper, kann aber noch mit ihm vereint werden. Cusanus sagt: *mens nostra*. Wenn dieser unser Geist auf seine Unwandelbarkeit blickt (*respicit ad suam immutabilitatem*), so begreift er (*concipit*) die unwandelbaren Wesenheiten (*quiditates*). Dafür braucht er keinen organischen Spiritus mehr; er benutzt sich selber als Werkzeug (*utens se ipsa pro instrumento*, n. 103). So bringt er die mathematischen Wissenschaften hervor.

Cusanus resümiert: Alles war angeregt (*excitatur*) durch die organischen Prozesse. Man sieht ein Bild und sucht das Urbild. Der Geist ist abstrakte, lebendige *flexibilitas*, kann sich allem angleichen. Wie Wachs, das nicht mehr von außen her geformt wird, sondern sich von selber, von innen her formt. Der Renaissance-Forscher Leen Spruit hat dies treffend „auto-excitation“ genannt: mit der „aktiven Assimilation“ bzw. der mentalen Dynamik liefere Cusanus eine Alternative zu den Psychologien der Platoniker und Aristoteliker.¹⁴

Die Passivität der ersten Stufe ist damit überwunden. Doch all das ist bloß Teilhabe an der Wahrheit (*participatio*). Diese sozusagen partielle Wahrheit ist für jedes Einzelne notwendig bestimmt, jeweils anders aus Teilen zusammengesetzt, also mit Alterität behaftet. Das kann nicht die

¹³ *formae abstractae*; dazu Thomas von Aquin: S. th. I, 85 a. 1.

¹⁴ Spruit 2008, 207 f. Die aktive Wahrnehmung war unter den Aristotelikern kontrovers, unter den Platonikern problemlos (ebd. 204 f.). Spruit zieht weitere Linien, besonders zu Ficino und Telesio (208 ff.). Allerdings meint Cusanus eine dreidimensionale, plastische Formung, nicht, wie Spruit sagt, „a wax tablet moulding itself“ (ebd. 208; die Metapher auch bei Petrus Olivi und Roger Marston).

genaue Wahrheit sein (*veritas praecisa*). Doch diese ist zugänglich! Cusanus scheint hier mit der grundlegenden Konjunkturalität zu brechen.

Dritte Stufe. Wiederum benutzt der Geist sich selber als Instrument. Er schaut auf seine Einfachheit. Diese *simplicitas* hat nichts mehr zu tun mit der Materie; sie ist abstrakt außerhalb von ihr (*abstracte extra materiam*), kann ihr gar nicht mitgeteilt werden (*materiae incommunicabilis*) und ist der Form nach mit ihr unvereinbar (*modo formae inunibilis*). Mit Hilfe der Einfachheit gleicht der Geist sich allem völlig an (n. 105).

Und auf diese Weise schaut er in seiner Einfachheit alles [intuetur], so, wie wenn er im Punkt alle Größe und im Zentrum den Kreis und dort alles sieht ohne jede Zusammensetzung aus Teilen. (n. 105)

Man darf diese Illustrationen nicht verwechseln mit dem, worum es geht: Punkt und Zentrum sind nur Bilder für die *simplicitas*. In dieser selbst sieht der Geist, wie Alles Eins ist und Eins Alles. „Und dies ist die Schau der absoluten Wahrheit“ (*intuitio*, n. 106), der Wahrheit in ihrer unendlichen und absoluten Genauigkeit (n. 105).

Der Laie faßt zusammen. Zuerst wird alles betrachtet, wie es jeweils an der Seiendheit teilhat (*entitas varie participata*). Dann, wie es über der Teilhabe und Verschiedenheit in der bestimmten Notwendigkeit der Verknüpfung ist. Zuletzt, wie es ohne jede Alterität in der absoluten Notwendigkeit der Verknüpfung ist (n. 106). Dabei wendet sich der Geist mit aller Anstrengung angleichend zu seinem Urbild (*omni conatu assimilando convertit*); er stellt theologische Betrachtungen an und findet hier, „gleichsam am Ende aller Begriffe“ (*in fine omnium notionum*), wie in der köstlichsten Wahrheit seines Lebens, Ruhe (*quiescit*).

Der Redner ist vollauf zufrieden. Der Philosoph aber möchte noch erklärt bekommen, wie der Geist die unbestimmte Möglichkeit erreicht, welche wir Materie nennen (n. 107). Das heißt: Der Philosoph war aufmerksam genug, um zu bemerken, daß noch ein *modus essendi* fehlt. Das wird, als Anhang, skizziert.¹⁵

¹⁵ Die Materie läßt sich nur mittels eines unechten Schlußverfahrens erfassen (*per adulterinam quandam rationem*, n. 107; Cusanus folgt hier wörtlich der *Timaios*-Übersetzung des Chalcidius), d. h. mittels eines indirekten (apagogischen) Beweises. Dieses Verfahren bleibt von Platon bis Kant konstant; vgl. Thiel 1998, 68 f. sowie Thiel 2001.

Drei Anmerkungen zum Bisherigen

1) Bei dem von Cusanus oft verwendeten Ausdruck *respicere* handelt es sich um einen *terminus technicus*.¹⁶ Gemeint ist kein alltäglicher Modus des Visuellen, kein Herumschauen oder Ansehen, sondern ein methodischer Regreß: Durch ein Zurückblicken in sich selbst, ein Unterscheiden, Reduzieren, Abstrahieren, wird die Struktur herausgearbeitet. Auf die Unwandelbarkeit zurückblicken, heißt: alles Wandelbare beiseitelassen und nur das Unveränderliche beibehalten. Entsprechend bei der *simplicitas*. In Kapitel VIII wird erklärt: Diejenige Kraft, durch die der Geist – auf seine Unwandelbarkeit blickend – die Formen der Dinge außerhalb der Materie betrachtet, kann *disciplina* genannt werden, „Wissenschaftlichkeit“ (Steiger), weil man durch Wissenschaftlichkeit und Belehrung (*per disciplinam doctrinamque*) zur Betrachtung der Formen gelangt. Und diejenige Kraft, durch die der Geist – auf seine Einfachheit blickend – alles ohne Zusammensetzung schaut, kann *intelligentia* genannt werden, Einsicht, oder, wie der Philosoph vorschlägt, *intellectibilitas*, „Vernünftigkeit“. ¹⁷ Also durch Disziplin und Studium, Unterricht, Belehrung kann ich die unveränderlichen Formen erkennen; durch Intelligenz bzw. Vernunft komme ich zu jener theologischen Schau ...

2) Der Geist benutzt sich selber. Diese zirkuläre Struktur ist fundamental, zumindest in der abendländischen Geistesgeschichte – als *nóesis noéseos nóesis* bei Aristoteles; als *reflexio infinita* bei Ficino und bei vielen anderen Autoren, mögen sie ansonsten auch wenig miteinander zu tun haben.¹⁸ Cusanus hat diese Zirkularität oft beschrieben. In *De mente*

¹⁶ Der Geist ist das Bild des Urbildes von allem, durch die Reluzenz der Wahrheit hat er in sich etwas, worauf er zurückblickt (*respicit*, n. 85); ich blicke zurück auf das Urbild des Löffels (*exemplar, ad quod respicio*, n. 127) usw., auch etwa in *De visione Dei*, IV, n. 10: *Ego sum, quia tu me respicis*.

¹⁷ n. 111. Cusanus leitet diese Bestimmungen ein mit einem performativen Widerspruch: „Ich, der ich Laie bin, achte nicht viel auf Worte“ (*non multum ad verba attendo*) ...

¹⁸ „Sich selbst also erkennt die Vernunft, wenn anders sie das Beste ist, und Erkenntnis ist Erkenntnis der Erkenntnis“ (Aristoteles: *Metaphysik* XII, 1074 b 33 ff.). Der Geist (*intellectus, mens*) richtet seine Aufmerksamkeit auf sich selber, in einer absolut selbstbezüglichen, kreisförmigen (*orbicularis*), deshalb ewigen und kreativen Bewegung; er faltet sich unendlich auf sich zurück (*infinite intelligentia replicatur*; Ficino: *Theologia Platonica*, VIII 15 u. 16; dazu Thiel 2003). Dieselbe Zirkularität findet sich etwa bei Platon (die Seele erforscht einiges „vermittelt ihrer selbst [*aute di' autes*], anderes aber vermittelt der Vermögen des Körpers“; *Theaitetos* 185 e), in Descartes' *cogito, sum*, bei Comenius' Lehrer Johann Heinrich Alsted, im *réfléchir* des Bewußtseins bei Condillac (*Traité des sensations*, 1755) oder bei Heidegger (das

etwa in Kapitel VIII, wo der Philosoph am Ende seines medizinischen Exkurses die Thesen des Laien bestätigt: Die Seele bedient sich auf dreifache Weise eines körperlichen Instrumentes, danach aber benutzt sie sich selber als Instrument, sie nimmt sich selbst auf (*se ipsam recipit*) und nimmt so durch sich selbst wahr (*per se ipsam anima comprehendit*, n. 115). Oder in Kapitel V: Der Geist hat Urteilskraft (*iudicium*), er kann über alles urteilen, weil er ein Bild des Urbildes ist – „wie wenn ein geschriebenes Gesetz lebendig wäre, dann würde es, weil es lebendig ist, in sich die zu fallenden Urteile lesen“; so findet der Geist „in sich das niedergeschrieben [*descriptum*], was er sucht“.¹⁹ In *De ludo globi* heißt es:

Wenn ich nämlich über das Denken nachdenke, ist es eine kreisförmige und sich selbst bewegende Bewegung. Und so ist die Bewegung der Seele, welche Leben ist, eine unaufhörliche, weil kreisförmig auf sich selbst zurückgebogen.²⁰

3) Cusanus sagt mehrmals: „unser Geist“ (*mens nostra*). Was ist gemeint? Es ist ein und derselbe Geist, der zuerst mit dem Körper verbunden, in ihn „eingetaucht“ ist, sich dann von aller materiellen Bindung löst. Nun hatte der Laie bereits am Ende von Kapitel I eine wichtige Unterscheidung getroffen: Der Geist ist nicht die Seele (*anima*). Der Geist besteht in sich selbst (*in se subsistens, mens per se*); die Seele aber ist der Geist im Körper. Das ist die Aufgabe (*officium*) des Geistes: als Seele in einem Leib zu sein und ihn nach Proportion zu beseelen.²¹ Außerhalb des Leibes (*extra corpus*) ist der Geist von der Mannigfaltigkeit der Materie losgelöst.²²

Wo also befindet sich der Geist selbst, wenn er nicht im Körper ist? In *De sapientia I* heißt es „Wer in vernünftiger Bewegung [*in motu intellectuali*] Weisheit sucht, wird, innerlich berührt, zur vorausgeschmeckten Süße,

Dasein ist „dadurch ontisch ausgezeichnet, daß es diesem Seienden in seinem Sein um dieses Sein selbst geht“, *Sein und Zeit*, 1927, § 4). Vgl. Thiel 2006, 54.

¹⁹ n. 85. Noch im *Memoriale apicis theoriae* erscheint der Geist als intellektuelles Buch, das in sich selbst die Intentionen des Verfassers liest (n. 21; vgl. n. 22 u. 24: *Videt igitur mens se*).

²⁰ *circularis supra seipsum refluxus* (n. 32). Zum Ausdruck *mens ipsa* in *De coniecturis* vgl. Thiel 2009.

²¹ n. 57 u. 142. Deshalb kann es auch keinen identischen Geist (Intellekt) in allen Individuen geben, wie Averroes behauptete.

²² *absoluta*, n. 143 (Steiger: „befreit“).

seiner selbst vergessen, entrückt [*rapitur*], im Leib gleichsam außerhalb des Leibes.“ (*in corpore quasi extra corpus*, n. 17)

Wäre also die *mens per se* nicht mehr die eines konkreten Menschen? der jeweils individuelle Geist eines lebendigen Subjekts? zum Beispiel meiner? Offenkundig nicht! Handelt es sich also um etwas Über-Individuelles? um ein allgemeines Subjekt? Ich lasse die Frage noch offen. Der Schutz eines Problems ist wichtiger als eine vorschnelle Lösung.

2. Friedlaender/Mynona – der Geist als Indifferenz

Die Frage nach dem Geist, nach dem Subjekt des in *De mente* beschriebenen Abstraktionsprozesses wird von Friedlaender klar beantwortet. Das ist geradezu der Schlüssel zu seiner Lehre. Ich will zuerst die Parallelen der beiden Autoren, Cusanus und Friedlaender, verdeutlichen und einige ihrer Spiegelungen, aber auch Unterschiede zeigen, dann zur Biographie. Ich beschränke mich auf das Buch, das mit Friedlaenders Namen verknüpft ist, *Schöpferische Indifferenz*, erschienen vor genau 90 Jahren, im Sommer 1918, Umfang 500 Seiten. Es beginnt so:

Schöpferische Indifferenz, Individuum – bitte nicht sofort ein Mißverständnis bei diesem ersten Wort! Es ist kein einzelner Mensch gemeint, auch nicht die aus solchen Einzelheiten bestehende Menschheit, überhaupt nichts Einzelnes, sondern das Ganze, aber nicht objektiv, sondern subjektiv [...] ²³

Friedlaender unterscheidet, scheinbar simpel, Innen und Außen, Identität und Differenz.

Die alte Operation der Schnittführung zwischen Innen & Außen, zwischen Selbst und Welt, geschieht jetzt so, daß alles Differenzierte ins Außen fällt: und wenn jetzt endlich dem Subjekte nichts mehr übrig bleibt als das ‚Nichts‘, so ist dieses Nichts, bei innigster Besinnung, doch grade das Allerwesentlichste, nämlich die Welt-Integrität, das Nichts aller Differenz [...] ²⁴

²³ Friedlaender 1918, XIII f. (im folgenden mit einfachen Seitenangaben zitiert).

²⁴ Brief an Alfred Kubin, 17. Mai 1915 (Friedlaender 1986, 19).

Friedlaenders Denken erscheint dem heutigen akademischen Leser ungewohnt, weil es ihm nicht so sehr um möglichst geistreiche Theorien geht, sondern radikal um Praxis und Experiment, um das alte sokratische Ideal der Persönlichkeit, das durch Selbstsorge, Selbsterkenntnis, Lebenskunst realisiert werden soll.²⁵ Friedlaender setzt sich intensiv auseinander mit Kant und Goethe, Schopenhauer und Nietzsche. Eckhart, den er bewundert, wird in seinem Buch einmal genannt; Cusanus nicht, aber er ist anwesend in Gestalt seiner bekannten Formeln und einer Reihe von Bildern.²⁶ Einmal begegnet der Ausdruck „Unandersheit“ (118) – das klingt nach *li non aliud*. „Die Natur ist nur der Spiegel des Innern“ (376); „die Welt ist nur der Spiegel des Subjekts“ (417); das Subjekt ist „die Quadratur des Zirkels“.²⁷

Das Modell zweier gegenläufiger Bewegungen, *complicatio* und *explicatio* (Kontraktion bzw. Konzentration und Diszentration), das Cusanus ebenfalls von Thierry übernommen hat, findet sich auch bei Friedlaender. In immer neuen Anläufen und in einer oft symbolischen, formelhaften Sprache thematisiert er eine Bewegung nach innen, als Indifferenzieren oder Vernichten von Differenzen, und eine Bewegung nach außen, als Schöpfen oder Erschaffen; er beschreibt den Prozeß, wie der gewöhnliche, alltägliche Mensch sich „subjektiv universalisieren“ kann (76). Das ist, deutlicher als bei Cusanus, nicht bloß Theorie, sondern Praxis, Erfahrung, Experiment.

Durch „vernichten“ der Privatperson entsteht „Weltperson“ (59), durch „Tilgen“, „Ertöten“, „Hinausschießen aller Differenzen“ (369), „entäußern“, „neutralisieren“,²⁸ „hinausquetschen“ (428), „stringieren“²⁹ usw. Durch das

²⁵ *epiméleia, téchne tou biou, cura sui*. Vgl. Thiel 1993, 148 f. u. 158 f.

²⁶ *docta ignorantia* (189 u. 465); „... wie man längst von einer *coincidentia oppositorum* gesprochen hat, so sollte man sich ursprünglicher auf diese *disexcidentia identitatis* besinnen.“ (55) „Die *coincidentia oppositorum* ist nur die sekundäre Reflexbewegung zur *disexcidentia identitatis*, zur schöpferischen, sich selber polarisierenden Welt-Identität.“ (458) Zu dieser Inversion vgl. Thiel 2008a.

²⁷ 345. „Quadratur des Zirkels, objektiv unmöglich, ist aber das Subjekt selber, worin die objektive Differenz identifiziert ist – aber nur, um sich harmonisch zu äußern.“ (416)

²⁸ „Wer den eigenen Charakter neutralisiert, redintegriert, kommuniziert, individualisiert, solitär generalisiert – magnetisiert schließlich dessen Äußerungen“ (398; vgl. 408 u. ö.); „Vernichtung, Tilgung, Ausmerzungen, Ertötung jedes *Unterschieds* im eigenen Selbst ist *entrée* zur Herrschaft über alles *Unterschiedne*.“ (5)

²⁹ „restlose Stringenz (Indifferenz), Entmenschung“ (428; vgl. 454 u. ö.).

„Selbsterlebnis“ einer radikalen, absoluten, eignen „Exemption“ (Heraushebung) aus aller Differenz beherrscht man diese.³⁰ „Zersprengung, Tod, Vernichtung des Menschen bedeutet eigentlich nur dessen Exmission aus dem Individuum, die Evakuierung des Selbstes von Differenz.“ (391) Der Verzicht auf die „Welt des Unterschieds“ (5) geht soweit, daß auch die Sinne, als „Medien zwischen Subjekt und Objekt“, schon zum Objekt gehören (163 u. ö.).

Friedlaender nennt seine Position „solipsistischen Egozentrismus“ (327). Damit scheint die Sache sofort erledigt, denn es ist eine Sackgasse. Aber, nochmals, das Entscheidende bleibt zu beachten, daß der hier gemeinte *solus ipse*, das Selbst, das eigene Subjekt, kein einzelner Mensch ist, sondern „der kommune Solitär“, „das wahrhaft Allgemeine“ (133, XXVI f., 10 u. ö.).

Ebenso vielfältig beschreibt Friedlaender die Gegenbewegung: das sich-Entäußern, Schöpfen, Entfalten. Dabei orientiert er sich weniger an den Objekten, den Produkten in Kunst, Wissenschaft, Handlung; vielmehr nimmt er die Struktur des Kreativen in den Blick.

In *De mente* prägt Cusanus die Formel vom Geist als lebendigem Bild Gottes (*viva imago Dei*); über den ganzen Text verstreut finden sich mindestens zehn Varianten.³¹ Harald Schwaetzer hat gezeigt, daß Cusanus damit versucht, den gegen Eckhart erhobenen Vorwurf des Pantheismus abzuwenden: der Identifizierung von Schöpfer und Geschöpf.³² Der in sich bestehende Geist ist entweder unendlich, d. h. ein Urbild; oder aber das Bild des Unendlichen (n. 57). Von diesem, dem menschlichen Geist, sagt Cusanus, er sei seinerseits ein Urbild (sozusagen zweiter Stufe), nämlich *exemplar* der Welt Dinge.

³⁰ Durch den „vollzogenen Akt der reinsten Exemption“ „Exemption des Individuums aus aller Dividuation“ (15, XXVIII; vgl. 24, 93, 144 u. ö.).

³¹ „Der Geist ist das Bild dieser einfaltenden Einfachheit“ (*complicantis simplicitatis imago*, n. 72); „unser Geist ist das Bild dieser unendlichen Seinsheit“ (n. 73); „Bild der ewigen Einfaltung“ (n. 74); „Bild Gottes“ (n. 74 u. 76), „Bild der Einfaltung der Einfaltungen“ (n. 74); „Bild der unendlichen, alles einfaltenden Einfachheit“ (n. 75); „Bild des Urbildes von allem“ (n. 85); „Bild des ewigen Geistes“ (n. 133); „vollkommenes und lebendiges Bild der unendlichen Kunst“ (n. 149) usw. Die Formel stammt von Raimund von Sabunde (*Theologia naturalis*, Cod. Cus. 196); vgl. Steiger, Anm. 164 ff.

³² Vgl. Schwaetzer 2005, bes. 115 f. u. 124. Johannes Wenck warf Cusanus vor, er behaupte die Koinzidenz von Geschöpf und Schöpfer (*Apologia*, n. 23). Gegen die „pantheistische Schwärmerei des *tat-twam-asi*“ fordert Friedlaender: „Eigene Person ist der indifferente Pantheos aller Welt-differenzen.“ (439, 293).

Gegen pantheistische Tendenzen wendet sich auch Friedlaender mit allem Nachdruck, aber aus anderer Perspektive. Unermüdlich warnt er: Der Schöpfer soll *sich selber* nicht mit seinem Geschöpf verwechseln, sich nicht von seinen eigenen Produkten überwältigen lassen (417 u. passim). Diese Gefahr entsteht jeden Augenblick, durch Schein, Gewohnheit, Nachlässigkeit. Mit ‚Schöpfer‘ meint Friedlaender nicht unbedingt Gott, sondern den Menschen, insofern er wesentlich kreativ ist. Was er schafft oder erschafft, ist immer ein Mehr oder Weniger, ein Zweiseitiges, Doppeltes, also Unterschiedenes – draußen ist die Welt der Differenzen, also ist alles Erschaffene polar. Um dieses Polaritätsmotiv kreist Friedlaender zeit seines Lebens. Wie Cusanus betont er: der Mensch ist Schöpfer der Formen, nicht der Materie.

Dieser Schöpfer ist nicht früher da als sein Geschöpf, er geht ihm nicht zeitlich voraus; und er bringt es nicht nach Belieben hervor, sondern die Äußerung geschieht *volens nolens*, als unwillkürlicher Reflex, als eine automatische Funktion (124 ff. u. 143 f.). Der Schöpfer *muß* sich äußern, weil er gleichsam in sich zuviel hat. „Alles Relative ist nur Polarisation (Selbstentzweiung aus Überschwang) des Absoluten.“ (26, 23 u. ö.) Friedlaender sagt auch: „überschwänglich innig“, „schöpferischer Überschwang“ (92, 18 u. ö.); er hat den Ausdruck „Überinnigkeit“ (67, 286) – die äußerlichen Unterschiede sind im Inneren so sehr konzentriert, daß sie mit- und ineinander verschmelzen. Diese „überinnige Verschmelzung“ ist „äußerlich das bare Nichts“ (3); aber dem scheinbar leeren Zentrum, der Null, dem Nichts von Allem, entquellen alle Differenzen.

Im persönlichen Überschwang, in der Exorbitanz, der Hyperbolie der Person liegt ihre Motivation zur Weltwerdung, in der sie sich selbst entzweit, pluralisiert, alteriert erscheint. (84)

Solche Formeln erinnern an Dionysios Areopagita, der vom „Übergeeinten“ der Gottheit spricht oder von ihrer „Überwesenhaftigkeit“. ³³ Cusanus vergleicht, wie gesagt, die *simplicitas*, auf welche der Geist zurückschaut, mit einem Punkt und einem Kreiszentrum.

Kurz nach Beginn des Ersten Weltkriegs, im Oktober 1914, veröffentlicht Friedlaender einen Aufsatz mit dem beunruhigenden Titel:

³³ Dionysios: *De divinis nominibus*, XIII 3 (Suchla 1990, 101 f.). Friedlaender zitiert gelegentlich Plotin („Emanation“, 93 usw.).

Wink zur Abschaffung des Menschen.³⁴ Er treibt hier ein sehr ernstes Spiel. Die Abschaffung des alltäglichen, gleichsam schlafenden Menschen soll den eigentlichen, wahren, autonomen und schöpferischen Menschen freilegen.

Klaus Reinhardt hat gezeigt, wie fasziniert Cusanus von der magnetischen Anziehungskraft war; er schildert das etwa in *Idiota de sapientia* I (n. 16). Aber das ist nur die halbe Wahrheit. Denn ein Magnet, der nur anzieht, ohne zugleich auch abzustößen, ist keiner.³⁵ Friedlaender unterstreicht eine merkwürdige Verzögerung: „Zur positiven Anziehung, die man auch beim Magneten lange Zeit für die einzige hielt, ist die negative, die Abstoßung, hinzuentdeckt worden.“³⁶ Wenn diese Beobachtung historisch zutrifft, mag Cusanus entschuldigt sein. Er hat seinen Gegenstand nicht von *allen* Seiten betrachtet, sondern die Metapher einseitig symbolisch entfaltet. Vielleicht ließ er sich von seiner Intention irritieren?

Friedlaender betont stets die Zweiseitigkeit. Kant, bemerkt er, habe beiläufig auf den polarischen Charakter des Denkens hingewiesen.³⁷ In der kleinen vorkritischen Schrift *Versuch den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen* (1763) erinnert Kant daran, daß „der berühmte Prof. Äpinus“ die beiden einander entgegenstehenden Enden der magnetischen Körper den positiven und negativen Pol genannt habe. Kant weist auch darauf hin, daß das Spiel der Vorstellungen und überhaupt aller Tätigkeiten unserer Seele [...] entgegengesetzte Handlungen voraussetzen, davon eine die Negative der andern ist.³⁸ Den Magneten, sagt Friedlaender, soll man

³⁴ In der Zeitschrift *Die Aktion*, dann aufgenommen in *Schöpferische Indifferenz*.

³⁵ Reinhardt 2006. Reinhardt streift die Abstoßung nur einmal (ebd. 128).

³⁶ 179. „Auch die abstoßende Kraft des Magneten, seine negative Anziehung, wurde später entdeckt als die anziehende.“ (254, vgl. 311).

³⁷ Friedlaender 1907, 111. Zum folgenden vgl. meine Einleitung, ebd. 37 f.

³⁸ Kant: *Versuch* (Ak II, 185 u. 191). Franz Ulrich Theodor Äpinus (Rostock 1724 - Dorpat 1802), Prof. f. Physik; sein *Sermo academicus de similitudine vis electricae atque magneticae* (St. Petersburg 1758) erschien 1759 auf deutsch im Hamburger Magazin. In Kants veröffentlichten Texten ist gelegentlich von den geographischen Polen die Rede, der Ausdruck ‚Polarität‘ findet sich nur einmal: „Die Polarität der Chemie, Electricität, des Galvanisms, Magnetisms, Wärme.“ (*Opus postumum*, Ak XXI, 88) Von den polaristischen Spekulationen besonders der Schelling-Schule und allem „romantischen Subjektivismus“ hat sich Friedlaender mehrmals distanziert: Dabei werde das aktiv *vermittelnde* Subjekt übersprungen; vgl. GS 2, 26 f.

nicht nach dem Augenschein behandeln, der Homogenität dort vortäuscht, wo Extreme sich disjunktiv berühren. Das Kontinuum liegt, als neutrale Größe, nur in der Indifferenz; alles übrige ist diskret.“ (289) – „Dem Individuum fehlt, solange der Mensch nicht aus ihm entäußert wird, die reine Konzentration bis auf den letzten Rest – auch noch der psychophysischen Differenzen; daher bleibt es unwirksam. Um aller Differenz Herr zu werden, muß es, nüchtern von ihr, an sie herangehen. Es muß ein ‚Innen‘, ein Selbst ohne die geringste Differenzierung geworden sein. Erst wer alle Differenz in sich vernichtet hat, wird zum lebendigen Magneten, um den sie sich automatisch gruppieren muß. Ohne dieses schöpferische Selbsterlebnis ist alle Soziologie unfruchtbar.“ (198) – „Das persönlich Innere, das Selbst, Subjekt, der eigne Wille hat gar nichts in willkürlicher Gewalt als bloß diese Balance, diese magnetische Indifferenz, diese polar divergierende Identität; durch sie aber alles. Recht verstanden, ist also diese seine einzige wahre Freiheit das schöpferische Meisterstück präzisester gesetzmäßiger Willkür. (302 f.)

Cusanus erdachte ein Spiel, bei dem man eine Kugel wirft, die so ausgehöhlt ist, daß sie niemals gerade läuft wie eine Billardkugel, sondern unberechenbar; man kann niemals wissen, ob sie das Ziel treffen wird. Es gibt keine Hinweise, daß Friedlaender *De ludo globi* gelesen hätte, doch im Jahre 1919 hat er einen kritischen Kommentar geliefert:

Das wahre Glück ist keine Kugel, sondern das innerste Ich, das Zentrum, um das sich die ganze Weltkugel rollt. Und sie rollt nicht spielend, sondern schlingernd, wenn man das eigene Innen nicht rein zentral hält.³⁹

Friedlaender zieht unermüdlich weitere Konsequenzen aus dem Polarismus; dabei antizipiert er beiläufig auch eine Formel, die zum Titel eines bekannten Buches geronnen ist: *Denken des Einen*, von Werner Beierwaltes. In seinem kleinen Lehrbuch der Logik von 1907 schreibt Friedlaender: „Das Denken des Einen als der Grund zum Wegdenken des Anderen.“⁴⁰ Das wird erklärt: Jeder Begriff ist polar, insofern sein Umfang seinen Inhalt ein- und seinen Nichtinhalt ausschließt. Mithin bedeutet jeder

³⁹ Mynona: *Der Taube ohne Falsch* (1919), Ndr. in: *Grotesken*, Bd. 1, 2008 (GS 7, 450).

⁴⁰ Friedlaender 1907, 111. Beierwaltes: *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, Frankfurt a. M.: Klostermann 1985.

einzelne positiv oder negativ alle; sämtliche Begriffe hängen zusammen. Cusanus sagt:

Hätte man daher von einem einzigen Ding genaues Wissen [praecisa scientia], so hätte man notwendig das Wissen von allen Dingen. Wüßte man so den genauen Namen [praecisum nomen] eines einzigen Dinges, dann wüßte man auch aller Dinge Namen. (n. 69, vgl. n. 70)

Nun gibt es, so Cusanus, nur einen einzigen genauen Namen, und der ist ein unaussprechliches Wort (*verbum ineffabile*), in dem alle realen Namen zusammenfallen (n. 68). Und wenn man nicht alles weiß, so weiß man gar nichts (n. 127). Daher erklärt der Laie zu Beginn von Kapitel II, daß die von ihm so genannte *mens* eigentlich nicht benennbar sei (n. 58).

Eins und Alles – kein Name, das heißt: alle Namen. Genau dasselbe meint Friedlaender, wenn er sagt, daß jenes innerste Ich keinen Namen hat oder unendlich viele Namen: „Subjekt, Seele, freier Wille, Selbst, Ich, Geist, Gott (oder wie man Person nennen mag)“ (XXI). Die Indifferenz bleibt „ewig geheim“ (31). –

Wer ist nun dieser Störenfriedlaender, der es wagt, ausdrücklich oder implizit Cusanus zu kritisieren? Er war ein Zeitgenosse des letzten deutschen Kaiserreiches, der Weimarer Republik und des sogenannten Dritten Reiches. Geboren 1871 in Gollantsch, in der damaligen Provinz Posen, heute in Polen, studiert Friedlaender erst Medizin, dann Philosophie; er promoviert 1902 bei Otto Liebmann in Jena über Kant und Schopenhauer, lebt seitdem in Berlin. Er steht anfangs im Bann Schopenhauers, setzt sich noch vor 1900 mit Nietzsche auseinander. 1911 erscheint sein von Georg Simmel gefördertes Buch *Friedrich Nietzsche. Eine intellektuale Biographie*. Seit 1910 beginnt Friedlaender, – unter dem Namen Mynona, Umkehrung von ‚anonym‘ –, sogenannte Grotesken zu veröffentlichen, kurze, eigenwillige Prosatexte, die zum Lachen reizen und zugleich eine Nutzenanwendung seiner Philosophie bilden. Damit wird er rasch berühmt als Satiriker. Daneben schreibt er zahlreiche philosophische Aufsätze und Rezensionen, Romane, Novellen, Sonette, eine Tarzan-Parodie, eine aufsehenerregende Kulturkritik am Beispiel eines Weltbestsellers (*Hat Erich Maria Remarque wirklich gelebt?*, 1929) und weitere philosophische Bücher, darunter das für den Schulgebrauch konzipierte Fragelehrbuch *Kant für Kinder*.⁴¹ Er wird verehrt und gefürchtet als

⁴¹ 1924, Ndr. Hildesheim/New York 2004. Die Dissertation sowie 184 Aufsätze und Rezensionen liegen jetzt in GS 2/3 (2007) vor, 263 Grotesken in GS 7/8 (2008).

Kulturkritiker. 1933 muß er emigrieren, in Paris überlebt er unter elenden Bedingungen den Zweiten Weltkrieg, stirbt 1946.

Den entscheidenden Impuls erhält er von einem anderen akademischen Außenseiter: Ernst Marcus (1856-1928), Verfasser von zwölf Büchern und zahlreichen Abhandlungen zu Kant, im Nebenberuf Amtsrichter, seit 1916 Geheimer Justizrat in Essen. Marcus ist von den Kantforschern bis heute ignoriert worden. Es gab jedoch hier in Åbo wenigstens zwei Philosophen, die gelegentlich auf Marcus hingewiesen haben: Urpo Harva 1935 und der Religionsphilosoph Hans-Olof Kvist 1978.⁴² Hjalmar Mellin, Professor der Mathematik an der Technischen Hochschule Helsinki, in seinen letzten Jahren scharfer Gegner der Relativitätstheorie, war 1931 in der von Friedlaender mit initiierten Streitschrift *Hundert Autoren gegen Einstein* mit einem Beitrag vertreten.⁴³

3. Kant – homo noumenon

Nun zu der vorhin offen gelassenen Frage: Was meint Cusanus, wenn er von *mens nostra* spricht, und speziell von *mens ipsa*? In Kapitel VII von *De mente* beschreibt er die Intuition der absoluten und präzisen Wahrheit als erstrebenswerten Endzustand, als köstliche Ruhe, „am Ende aller Begriffe“ (*in fine omnium notionum*). Sie findet nicht mehr im gewöhnlichen, alltäglichen Leben statt. Das wird am Schluß des Buches wieder aufgenommen: „Das Denken [*notiones*] der Geister der Seligen, die außerhalb des Leibes in Ruhe existieren [*extra corpus existentium*], hat unveränderliche und durch Vergessen nicht zerstörbare Begriffe [*notiones*]“, und zwar, weil die Wahrheit sich ihnen unablässig gegenständlich (*objectaliter*) darbietet (n. 154). Der Geist existiert außerhalb des Leibes – das

⁴² Harva: *Die Philosophie von G. I. Hartman*, Turku: Turun 1935, 89 Anm.: „Die Abbildtheorie ist u. a. von Rickert widerlegt worden, in Finnland von Salomaa, Das Problem der Wahrheit, S. 13 ff. Hingewiesen sei auch auf Ernst Marcus, „Die Zeit- und Raumlehre Kants“ (1927). – Kvist: *Zum Verhältnis von Wissen und Glauben in der kritischen Philosophie Immanuel Kants. Struktur- und Aufbauprobleme dieses Verhältnisses in der „Kritik der reinen Vernunft“*, Åbo 1978, 278: Verweis auf Marcus: *Aus den Tiefen des Erkennens* (1925).

⁴³ *Hundert Autoren gegen Einstein*, hg. Hans Israel u. a., Leipzig: Voigtländer 1931, 31 f.; vgl. GS 1, 40 ff. Weitere Beiträge Mellins in *Annales Academiae Scientiarum Fennicae* 1931 u. 1933.

heißt: vorausgegangen ist der Tod. „Der Mensch aber ist aus Körper und Seele geeint [*unitus*], deren Trennung ist der Tod.“⁴⁴

„Stirb bei Lebzeiten,“ schreibt Friedlaender, „so verewigst, vergegenwärtigst du dein zeitlich unterscheidbares Leben, dein Tod ist selber Unsterblichkeit.“ (12) In konsequenter Paradoxie kehrt er den alten liturgischen Vers um: „*Media morte sumus in vita.*“ (98 u. 427)

Die von Cusanus und von Friedlaender gemeinte radikale Transformation sprengt offenbar die Grenzen des Subjektiven, löst das konkrete Individuum auf. Diesen Prozeß hat – 350 Jahre nach Cusanus – ein nicht ganz unbekannter Philosoph in Königsberg auf seine Weise beschrieben. Ihm geht es freilich weniger um eine *unio mystica*, sondern darum, daß jene Transformation gerade nicht als eine bloß private, unkontrollierbare Schwärmerei betrieben werde:

Mahomets Paradies, oder der Theosophen und Mystiker schmelzende Vereinigung mit der Gottheit, so wie jedem sein Sinn steht, würden der Vernunft ihre Ungeheuer aufdringen, und es wäre eben so gut, gar keine [sc. Vernunft] zu haben, als sie auf solche Weise allen Träumereien preiszugeben.⁴⁵

Solche subjektiven Träumereien lassen sich nach Kant nur vermeiden, wenn Erfahrung – oder das, was vermeintlich jenseits aller Erfahrung liegt – stets mit vernünftigen, besonders mit moralischen Begriffen verknüpft bleibt:

Denn die Phantasie verläuft sich bei Religionsdingen unvermeidlich ins Überschwengliche, wenn sie das Übersinnliche (was in allem, was Religion heißt, gedacht werden muß) nicht an bestimmte Begriffe der Vernunft, dergleichen die moralischen sind, knüpft, und führt zu einem Illuminatism innerer Offenbarungen, deren ein jeder alsdann seine eigene hat und kein öffentlicher Probirstein der Wahrheit mehr Statt findet.⁴⁶

⁴⁴ *De docta ign.* III, cap. VII, n. 223, nach Platon: *Phaidon* 67 d. Ähnlich etwa in *De visione Dei*, Kap. XXIII, n. 102-105: Wenn die einsichtige Seele (*anima intellectiva*) von der Belebung des Leibes abläßt, so ist der Mensch tot.

⁴⁵ Kant: *Kritik der praktischen Vernunft*, A 218

⁴⁶ Kant: *Der Streit der Fakultäten* (Ak VII, 46). In einer interessanten Studie hat der Theologe Zachhuber 2000 gezeigt, daß Kant den Ausdruck ‚überschwenglich‘ oft verwendet, und zwar nicht nur pejorativ, sondern auch ausdrücklich als Erklärung für ‚transzendent‘ (etwa in den *Prolegomena*; Ak IV, 328). Der bei Friedlaender ebenfalls häufige Ausdruck stammt

Wie Cusanus und Friedlaender macht Kant eine Dimension über dem alltäglichen, konkreten Leben geltend; er benennt das, was den Menschen über ihn selbst, über das Sinnlich-Körperliche, über den Naturmechanismus hinaushebt, und er betont bestimmte Bindungen, die dabei erst deutlich werden:

Es kann nichts Minderes sein, als was den Menschen über ihn selbst (als einen Teil der Sinnenwelt) erhebt, was ihn an eine Ordnung der Dinge knüpft, die nur der Verstand denken kann, und die zugleich die ganze Sinnenwelt [...] unter sich hat. Es ist nichts anders, als die Persönlichkeit, d. i. die Freiheit und Unabhängigkeit von dem Mechanismus der ganzen Natur. (ebd. A 154 f.)

Die Persönlichkeit ist die „Wurzel“, der Ursprung der Pflicht, seien es die Pflichten gegen sich selbst (Selbsterhaltung), oder die Pflichten gegen andere. Erstere betreffen die „Menschheit in der eigenen Person“, d. h. das Vermögen, sich selbst Zwecke zu setzen. Die „Persönlichkeit“ gehört zur intelligiblen Welt, die „Person“ hingegen zur Sinnenwelt.⁴⁷

In dem Aufsatz *Das Ende aller Dinge* (1794) gebraucht Kant erstmals den Ausdruck *homo noumenon*. Gegen den Gedanken eines Endes der Zeit, sei es durch Stillstand oder durch Aufhebung, weiß die Vernunft nur den Ausweg einer spezifischen Zeitlosigkeit:

wir müssen unsre Maxime so nehmen, als ob bei allen ins Unendliche gehenden Veränderungen vom Guten zum Bessern unser moralischer Zustand der Gesinnung nach (der *homo Noumenon*, „dessen Wandel im Himmel ist“) gar keinem Zeitwechsel unterworfen wäre.⁴⁸

aus der platonisch-mystischen Tradition; Zachhuber führt Dionysius Areopagita an, Tauler, Eckhart, Luther, Gottfried Arnold, J. L. Zimmermann (1729 u. 1731); Kant habe den Ausdruck wohl aus dem Pietismus übernommen; jedoch sei die Gleichsetzung mit ‚transzendent‘ originell.

⁴⁷ KpV, A 155. In der *Metaphysik der Sitten* nennt Kant „Person“ das Subjekt, „dessen Handlungen einer Zurechnung fähig sind“ (Ak VI, 223); in der *Grundlegung* steht die bekannte Formel: „der Mensch, und überhaupt jedes vernünftige Wesen, existiert als Zweck an sich selbst ...“ (Ak IV, 428).

⁴⁸ Ak VIII, 334. Der Satz wird oft angeführt, doch Kants Zitat scheint bislang nicht nachgewiesen. Im Philippenerbrief 3,20 heißt es in Luthers Übersetzung: „Unser Wandel aber ist im Himmel“.

Drei Jahre später, in der *Metaphysik der Sitten*, setzt Kant fest: *homo noumenon* ist der Mensch, vorgestellt „bloß nach seiner Menschheit, als von physischen Bestimmungen unabhängiger Persönlichkeit“, d. h. als moralisches Wesen; *homo phaenomenon* hingegen ist der physische Mensch das leiblich-konkrete Subjekt:

Der Mensch nun als vernünftiges Naturwesen (*homo phaenomenon*) ist durch seine Vernunft, als Ursache, bestimmbar zu Handlungen in der Sinnenwelt [...]. Eben derselbe aber seiner Persönlichkeit nach, d. i. als mit innerer Freiheit begabtes Wesen (*homo noumenon*) gedacht, ist ein der Verpflichtung fähiges Wesen und zwar gegen sich selbst (die Menschheit in seiner Person) betrachtet.⁴⁹

Hat Cusanus etwas anderes gesagt? Auch er nimmt den Menschen in zweierlei Bedeutung. Wenn dessen Geist restlos von aller Materialität und Physis gelöst ist, gibt es auf dieser höchsten Stufe noch eine Bindung an etwas Anderes, Übergeordnetes. Für Cusanus ist es das Urbild, das er als Gott bezeichnet. Für Kant sind es die Grundsätze der Moral, die innere Freiheit als Pflicht, der „innere Gerichtshof“.

Sind das zwei Weisen, dasselbe zu sagen? Dann könnte man weiter spekulieren: Haben Philosophie und Theologie dieselbe Wurzel, laufen sie parallel, drücken sie sich nur in verschiedenen Bildern aus – in spezifischen Varianten des Leib/Seele-Problems? Nun evoziert die Zusammenstellung der Namen Cusanus und Kant ein ganzes Knäuel von Diskussionen über Apriorismus, Vorwegnahme der kopernikanischen Revolution bzw. der Transzendentalphilosophie, Neukantianismus versus Neuscholastik usw. Das alles muß hier beiseite bleiben. Kants bisher referierte Aussagen waren meist Gegenstand rechtsphilosophischer Überlegungen, die angedeutete erkenntnistheoretische Parallele wird dabei übersehen.

Es gibt noch weitere Entsprechungen. Cusanus nannte den göttlichen Geist eine „seinerschaffende Kraft“ (n. 99, vgl. zu Anm. 5). Kant nennt dies *intuitus originarius*, „ursprüngliche Anschauungsart“, „durch die selbst das Dasein des Objekts der Anschauung gegeben wird“: für einen göttlichen Verstand, „der nicht gegebene Gegenstände sich vorstellte, sondern durch dessen Vorstellung die Gegenstände selbst zugleich gegeben, oder hervorgebracht würden“, haben die Kategorien keine Bedeutung (KrV, B 72 u. B 145).

⁴⁹ Kant: *Rechtslehre* (Ak VI, 239 u. 430); *Tugendlehre* (ebd. 418).

Cusanus erwägt, wenn auch selten und vorsichtig, eine gewisse Erhöhung des Menschen. In *De coniecturis* bemerkt er: „Der Mensch ist nämlich Gott“ – um sofort einzuschränken: „aber nicht absolut, da er ja Mensch ist; er ist also ein menschlicher Gott“ (*humanus est igitur deus*, n. 143). In *De beryllo* (n. 7) wird das hermetische Wort vom *secundus Deus* erläutert. In *De mente* heißt es am Ende von Kapitel XI, der Geist mache sich allen vier Seinsweisen gleichförmig (*se conformat*), auch der absoluten Notwendigkeit, „um alles in einziger und einfacher Weise wie Gott zu messen“ (*ut Deus mensuret*), denn er ist eine „lebendige und uneingeschränkte Ähnlichkeit der unendlichen Gleichheit“ (*viva et incontracta similitudo*, n. 125).

Damit ist ein weitverzweigtes Thema berührt. Das platonische Motiv der *homoiosis theou* (*Theaitetos* 176 b ff.) läßt sich über Cicero und den hermetischen Traktat *Asclepius* bis ins Mittelalter verfolgen; es begegnet in der Renaissance bei Ficino, Giovanni Pico della Mirandola und in den Selbstreflexionen bildender Künstler wie Alberti, Leonardo, Dürer.⁵⁰ Es durchzieht noch die Aufklärung des 18. Jahrhunderts, etwa bei dem Kantianer Schiller – „Nehmt die Gottheit auf in euren Willen, / und sie steigt von ihrem Weltenthron!“ (*Das Ideal und das Leben*, 1795)

Auch bei Kant finden sich entsprechende Aussagen, vor allem im *Opus postumum*: „*est Deus in nobis*“; „Es ist ein Gott in der Seele des Menschen“; „Gott muß nicht als Substanz ausser mir vorgestellt werden, sondern als das höchste moralische Princip in mir“; „Gott ist die moralisch / practische sich selbst gesetzgebende Vernunft“ usw.⁵¹ In einer viel diskutierten Dissertation hat Gerhard Schwarz solche Aussagen gesammelt und eine erstaunliche Behauptung plausibel zu machen versucht: Nicht erst der späte, letzte Kant arbeitet an der These der Identifizierbarkeit, ja der Identität von Gott und reiner praktischer Vernunft, sondern bereits in der *KrV* wird dieses versucht.⁵² Als Sinnenwesen, *homo phaenomenon*, muß der Mensch akzeptieren, daß er endlich sei, verursacht, nicht selber

⁵⁰ Vgl. Bormann 1999. Zu Ficino, Landino, Bruno, Leonardo vgl. Thurner 2006, 105 ff.; zum Motiv des *deus internus* in Antike und Spätantike: Haussleiter 1957.

⁵¹ Ak XXII, 130, 120; AK XXI, 144 f. „... der Gott in uns ist selbst der Ausleger“ aller religiösen Schriften (*Der Streit der Fakultäten*, 1798; Ak VII, 48).

⁵² Schwarz 2004. Die methodischen Probleme von Schwarz' Projekt, die übrigens gewisse Analogien zur langjährigen Diskussion um Platons Ungeschriebene Lehre aufweisen, werden diskutiert von den Kant-Kennern Sala 2007 und Brandt 2008; letzterer stellt auch die Hintergründe und Zusammenhänge im 18. Jh. dar.

verursachend, mithin Kreatur, nicht Kreator. Als reines praktisches Vernunftwesen jedoch, *homo noumenon*, kann er sich identifizieren mit einem Wesen, das „richtend allgemein gebietend“ ist (Ak XXII, 118). Es ist stets „ein und dieselbe Vernunft“ (KpV, A 218), von der vernünftige Wesen einen praktischen und einen theoretischen Gebrauch machen können. In seiner vorzüglichen Analyse von Kants theoretischer Philosophie zieht Hans-Dieter Gondek (1990, 104) das Fazit:

Kant bringt den mit Descartes einsetzenden Prozeß einer Umbuchung der Gewährleistung Gottes auf ein zwar defizientes, sich aber dennoch auf die Gewißheit seiner selbst stellendes Subjekt zu einem vorläufigen Abschluß.

In dieser Richtung geht Friedlaender einen Schritt weiter, indem er die absolut ungetrübte Selbstgewißheit und freie schöpferische Überinnigkeit des Subjekts – im genannten apersonalen Sinne! – postuliert: „Glaubten nicht manche Mystiker, die sich Gott so gänzlich hingaben, z. B. Eckehart, Gott zu werden?“⁵³ „Gott ist Atheist.“ (206; vgl. 322) „Das einzige Mittel, Atheist zu werden, ist: Gott zu sein.“ (365) Durch das „Illokalisieren“ der Person „im Nichts der Welt“ wird die schiefe Welt wieder eingerenkt, in ihre richtige Angel eingehängt: „Dieses ist die Selbstherstellung Gottes, der *Autotheismus*“ – „Einem Gotte bleibt die Selbstherstellung nicht erspart.“⁵⁴

Solche Aussagen, gewonnen aus einer Radikalisierung Kants, Goethes, Schopenhauers, Nietzsches und, wie gezeigt, älterer Impulse, mögen von seiten offizieller Dogmatik als Hybris, gar als Häresie bezeichnet werden. Die Rede von ‚Autotheismus‘ erinnert an Debatten um die Mitte des 19. Jhs., betreffend Hegel, Fichte, Feuerbach und andere. Doch sollte man Friedlaenders Feststellungen zum Atheismus präzise abwägen. „Der Atheismus ist die Ignoranz des Schöpfers um sich selber.“ (365) Oder, mit Voltaire bzw. Helvétius:

„Wenn Gott nicht existierte, müßte man ihn erfinden“: es genügt, sich selber zu entdecken; der Gott Selbst existiert allerdings nicht, er insistiert; die Existenz ist nur seine Polarisation. (455)

⁵³ Friedlaender 1911, 40. „Es scheint zum Atheismus (d. h. Nihilismus) die Kraft eines Gottes zu gehören, er stellt übermenschliche Anforderungen“ (ebd. 44 f.).

⁵⁴ 368, 42 u. 362; einmal ist von „Autotheie“ die Rede (201).

Die Rangerhöhung des Menschen bildet zweifellos einen Grundzug der Renaissance. Aber die wie auch immer etablierte Grenze zwischen Mensch und Gott zu befragen, ist keine rein religiöse bzw. theologische Angelegenheit, auch keine philosophische – es ist eine ökonomisch-politische Operation. Denn alle Religion ist Psychopolitik.⁵⁵ Eine größere Zahl von Menschen scheint sich nur regieren zu lassen, indem eine Instanz über sie gestellt wird. Ob es sich dabei um eine sogenannte weltliche oder geistliche Instanz handelt, ist sekundär gegenüber der Grundfrage: wie wollen Menschen regiert werden? Michel Foucault wies 1978 darauf hin, „daß es vom 15. Jh. an, bereits vor der Reformation, eine wirkliche Explosion der Menschenregierungskunst gegeben hat“: „Wie regiert man? – ich glaube, daß das eine der grundlegenden Fragen des 15. und 16. Jahrhunderts gewesen ist.“ Gegenüber der Antike sei dies eine neue Idee gewesen: Jedes Individuum muß sein ganzes Leben hindurch regiert werden, muß sich zu seinem Heil lenken lassen.⁵⁶

Wenn Friedlaender den Menschen an seine ursprüngliche Kreativität erinnert, wenn er davor warnt, sich selber nicht mit seinen Schöpfungen zu verwechseln, so ist das ein Aufruf zur Selbstbesinnung, ein Appell an die Autonomie des Subjekts, mit ungeheuren politischen Konsequenzen. Das bisher herangezogene Buch von 1918, *Schöpferische Indifferenz*, ist nicht Friedlaenders letztes Wort, daher auch nicht, wie oft behauptet, sein ‚Hauptwerk‘. Seit etwa 1920 folgt er Kant; erst im Pariser Exil, unter extrem schweren Lebensbedingungen, gelingt es ihm, seine Vision kritisch zu revidieren und auszuarbeiten. In vielen Texten, die bald veröffentlicht werden sollen, betont er unermüdlich, erst Kant habe den Vernunftmenschen, das Noumenon entdeckt. Der späte *Dialog übers Ich* (1943, in GS 6) enthält eine lebhaft debattierte über die Koeffizienz, das Kommerzium zwischen *homo phaenomenon* und *homo noumenon*, über die Selbstentdeckung der integralen Menschheit, über den Weltbürger, den Kosmopoliten. Die von Kant selbst mit dem Namen des Kopernikus verknüpfte Revolution der Denkungsart wird dabei entfaltet zu einer symbolischen Heliozentrik, die den menschlichen Geist als Vernunftsonne

⁵⁵ So beruht etwa die das ganze Mittelalter dominierende Sorge um das (je eigene) Seelenheil auf einer Verknüpfung der zwei Vektoren Zeit und Geld. Dies habe ich gezeigt anhand einiger cusanischen Predigten während der Legationsreise 1450/51, deren Hauptthema die Erschließung neuer Finanzquellen in Gestalt des Ablasses ist (*indulgentia, absolutio, remissio, relaxatio*); Thiel 2008b.

⁵⁶ Foucault 1992, 10 f. (Vortrag vor der Société française de Philosophie).

ins Zentrum stellt, umkreist von den Planeten Zeit und Raum. Das Typoskript *ICH-Heliozentrum* (nach 1936) beginnt:

Lassen wir vom ICH-Heliozentrum das Gesetz der Mitte für die Erfahrung ausgehen, so nehmen wir Mitte hier in dreierlei Bedeutung: 1) als subjektive, 2) als objektive, 3) als die beide verbindende Bewußtseinsmitte. Schematisch unterscheiden wir diese drei Mitten als zentrale, periphere, diametrale. Das Subjekt ICH-Heliozentrum ist selbstverständlich kein objektiver phänomenaler empirischer Mensch, sondern die Person der Menschheit, ohne welche der empirische Mensch so gut wie tot, nur scheinlebendig wäre.⁵⁷

Die Denkfigur des Ternars, mit der Friedlaender hier arbeitet, ist auch für Cusanus grundlegend: A, B und beider *nexus*; Stoffgrund, Formprinzip und ihre Verbindung (vgl. etwa *De mente*, ab Kap. XI). Es handelt sich um einen weiteren roten Faden in der europäischen Geistesgeschichte. Karl Leonhard Reinhold, der sich als einer der ersten um die Verbreitung der kantischen Philosophie bemühte, prägt den „Satz des Bewußtseins“: „Im Bewußtsein wird die Vorstellung vom Vorstellenden und Vorgestellten unterschieden und auf beides bezogen.“⁵⁸ Husserl bringt seine Revision von Descartes auf die Formel: *ego cogito cogitatum*. Ernst Marcus entwickelt seit 1899 ein analoges Modell: Im Zentrum steht das stets identische Ich oder Subjekt; in der Peripherie treten alle Gegenstände in Zeit und Raum auf; beides trennt und verbindet der Radius, „die apriorische *Copula gnostica*“.⁵⁹ Friedlaender führt das Bild vom Zweidimensionalen ins Sphärische: Mein ursprüngliches Erkenntnisvermögen ist wie eine „Kugel, in deren Mittelpunkt mein Ich steht“; dieses ist „die geistige Sonne der Natur“, ihr „Gesetzgeber“ und „Mittelpunkt“.⁶⁰ Die Tatsache des Selbstbewußtseins bleibt unerklärlich, gleichwohl scheidet sie sich „in die Elemente Subjekt, Objekt und Bewußtsein des Subjekts vom Objekt“ (GS 6, 118).

⁵⁷ Typoskript, 154 Blatt, Akademie der Künste, Berlin, p. 1 (vorgesehen für GS 21). Ebd. p. 50: „Mensch als Sinnbild des intelligiblen Wesens“; p. 52: Man tue gut daran, „die Konfusion zwischen intelligiblem und phänomenalem ICH aufzuheben, indem man im phänomenalen nur das repräsentative *Objekt* des einzigen intelligiblen erkennt.“

⁵⁸ Reinhold: *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*, Jena 1789, 235

⁵⁹ Marcus 1917, 73 ff.

⁶⁰ Friedlaender 1924, 69, 67, 87 u. ö.; vgl. 111.

Die cusanische *visio intellectualis* hat Harald Schwaetzer der von Kant eingeräumten „intellektuellen Anschauung“ angenähert, zugleich aber den „scharfen Gegensatz“ zwischen beiden Autoren verdeutlicht: Kant untersuche die Leistungen eines *gegebenen* Erkenntnisvermögens, einer festen, gleichsam statischen Struktur; er frage nicht, „ob sich z. B. andere Formen von Wahrnehmungen entwickeln lassen“. Cusanus dagegen betone die menschlichen Entwicklungsfähigkeiten, das Plastische, Schöpferische seines Geistes. Kurz: Kant analysiert das Erkenntnisvermögen, Cusanus verweist auf das Erkenntnisvermögen.⁶¹

Die Formel klingt verführerisch plausibel, verdeckt aber das Problem. Mag der Mensch seine Vermögen noch so differenziert entwickeln, so kann das doch niemals etwas am Prozeß des Erkennens selber ändern. Wer die von Kant konstatierte Zeitlosigkeit des *homo noumenon*, die Koeffizienz von Anschauung und Begriff ändern, gar auflösen will, um eine vermeintlich bessere Erkenntnis zu erlangen, fällt unter das Verdikt der Schwärmerei. Wenn Cusanus, wie Schwaetzer anhand anderer Texte zeigt, eine „Erfahrung des Intellektuellen“ kennt, ein materiefreies „Schauen eines Begriffs“, eine Koinzidenz von Innen und Außen, bei der „Begriffliches und Wahrnehmung“ in eins fallen usw. – so sollte man, um Konfusionen zu vermeiden, dergleichen nicht mehr ‚Erkenntnis‘ nennen. Im übrigen ist gerade Kant ein ebenso entschiedener Anwalt eines Meliorismus wie Cusanus: Seine unbeirrte Zuversicht auf den steten Fortschritt des Menschengeschlechtes zum Besseren betrifft nicht nur Politik und Pädagogik, sondern die Kultur im Ganzen.

Cusanus, Kant und Friedlaender entwickeln, jeder auf seine Weise, die alte Idee, daß die Selbsterkenntnis der Vernunft auch die Selbstentfaltung des Menschen bedeutet, hin zu einem Status, der mit den Attributen des ‚Höheren‘, des ‚Göttlichen‘ bezeichnet zu werden pflegt. Cusanus hat dieser wesentlichen Aktivität des Geistes eine Obergrenze gesetzt: Das Bild ist niemals das Urbild. Er empfiehlt eine reine, begriffslose („intellektuale“) Anschauung; auf einer bestimmten Stufe des in *De mente* beschriebenen Prozesses macht er einen Schnitt zwischen Wahrnehmung und Begrifflichkeit, beendet die Phase der Akkumulation von Sinnesdaten. Kant hingegen kennt keine solche Zäsur; unverbrüchlich hält er an der Kooperation der beiden „Stämme“ fest: „Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind.“ (KrV A 51, B 75) Wäre Cusanus also gerade auf der höchsten Stufe der Visualität blind?

⁶¹ Schwaetzer 2000, 182 f.; Kant: KU § 77, A 344 ff., B 348 ff.

Friedlaender/Mynona verknüpft mystische und rationalistische Impulse zu einem reinen, differenzlosen, un- oder überindividuellen Ich, das, im Gegensatz zur cusanischen endgültigen Ruhe, seine ungeheure Dynamik in der Welt, im Leben ausbalancieren muß. –

Zum vorläufigen Abschluß des hier begonnenen Gesprächs ein Wort des einflußreichen österreichischen Kritikers, Dramatikers, Romanciers Hermann Bahr (1863-1934). Er wies mehrmals auf Friedlaender hin. So bemerkt er 1920 in einer Würdigung von Wilhelm Hausensteins Buch *Der Geist des Barock*:

Alles was sich mitteilt, ist immer nur ein Teil, und so muß es den Gegensinn erregen, weil uns eingeboren ist, überall aufs Ganze zu dringen; wenn die Natur uns Blau sagt, antwortet unser Auge Gelb, um die verletzte Totalität wiederherzustellen. Ohne Friedlaender-Mynona noch zu kennen, wußte das der Künstler des Barock, als wenn er Nicolaus Cusanus auswendig gelernt hätte. (Bahr 1920, 175)

Literaturverzeichnis

- Bahr, Hermann: *Barock* (1920), Ndr. in ders.: *Summula*, Leipzig: Insel 1921, 172-177.
- Bormann, Karl: *Nikolaus von Kues: „Der Mensch als zweiter Gott“*, Trier: Paulinus 1999 (Trierer Cusanus Lecture, Nr. 5)
- Brandt, Reinhard: *Der Gott in uns und der Gott für uns bei Kant*, in: *Religion und Philosophie im Widerstreit?* Internat. Kongreß an der Univ. zu Köln, Juli 2006, hg. Claudia Bickmann u. a., Nordhausen: Bautz 2008, Bd. 1, 285-312.
- Cusanus: *De mente – Idiota de mente. Der Laie über den Geist*, übers. u. hg. Renate Steiger, Hamburg: Meiner 1995 (H 21)
- Flasch, Kurt: *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung*, Frankfurt a. M.: Klostermann 1998.
- Foucault, Michel: *Was ist Kritik?*, Übers. Walter Seitter, Berlin: Merve 1992.
- Friedlaender: GS – Salomo Friedlaender/Mynona: *Gesammelte Schriften*, hg. Hartmut Geerken & D. Thiel, Herrsching: waitawhile / books on demand 2005 ff.
- Friedlaender: *Logik. Die Lehre vom Denken* (1907), Ndr. hg. D. Thiel (GS 5, 2007).

- Friedlaender ders.: *Friedrich Nietzsche. Eine intellektuale Biographie*, Leipzig: Göschen 1911 (Neuausgabe in Vorb., GS 9).
- Friedlaender ders.: *Schöpferische Indifferenz*, München: Müller 1918, München: Reinhardt 1926 (Neuausgabe in Vorb., GS 10).
- Friedlaender ders. – Alfred Kubin: *Briefwechsel*, hg. Hartmut Geerken & Sigrid Hauff, Wien/Linz: Ed. Neue Texte 1986.
- Gondek, Hans-Dieter: *Angst Einbildungskraft Sprache. Ein verbindender Aufriß zwischen Freud – Kant – Lacan*, München: Boer 1990.
- Hausleiter, Johannes: *Deus internus*, in: *Reallexikon für Antike und Christentum*, Bd. III, Stuttgart: Hiersemann 1957, 794-842
- Kant, Immanuel: *Gesammelte Schriften*, hg. Preuß. Akademie d. Wissenschaften [u. Nachfolger], Berlin 1900 ff.; die drei Kritiken werden nach der ersten bzw. zweiten Auflage zitiert (A, B).
- Marcus, Ernst: *Kants Weltgebäude. Eine gemeinverständliche Darstellung in Vorträgen*, München: Reinhardt 1917, 2., verb. u. verm. Auf. 1920; Ndr. in: *Ausgewählte Schriften*, hg. Gottfried Martin & Gerd Hergen Lübben, Bd. I, Bonn: Bouvier 1969.
- Reinhardt, Klaus: „Im Anfang war der Magnetismus“. Ein Beispiel für Imagination im Sermo CCXII des NvK, in: *Intellectus und Imaginatio. Aspekte geistiger und sinnlicher Erkenntnis bei Nicolaus Cusanus*, hg. João Maria André, Gerhard Krieger & Harald Schwaetzer, Amsterdam/Philadelphia: Grüner 2006, 119-134.
- Sala, Giovanni B.: „*Est Deus in nobis*“. Überlegungen zu einer revolutionierenden Interpretation des Gottespostulats in Kants „*Kritik der praktischen Vernunft*“, *Philosophisches Jahrbuch* 114 (2007), 117-137.
- Schwaetzer, Harald: *Aequalitas. Erkenntnistheoretische und soziale Implikationen eines christologischen Begriffs bei NvK. Eine Studie zu seiner Schrift De aequalitate*, Hildesheim/Zürich/New York: Olms 2000 (2. Aufl. 2004).
- Schwaetzer ders.: *Viva imago Dei. Überlegungen zum Ursprung eines anthropologischen Grundprinzips bei Nicolaus Cusanus*, in: *Spiegel und Porträt. Zur Bedeutung zweier zentraler Bilder im Denken des Nicolaus Cusanus*, hg. Inigo Bocken & Harald Schwaetzer, Maastricht: Shaker 2005, 113-132.

- Schwarz, Gerhard: *Est Deus in nobis. Die Identität von Gott und reiner praktischer Vernunft in Immanuel Kants ‚Kritik der praktischen Vernunft‘*, Berlin: Verlag TU 2004.
- Spruit, Leen: *Renaissance Views of Active Perception*, in: *Theories of Perception in Medieval and Early Modern Philosophy*, hg. Simo Knuuttila & Pekka Kärkkäinen, Berlin: Springer 2008, 203-224.
- Suchla, Dionysios Areopagita: *De divinis nominibus*, hg. Beate Regina Suchla, Berlin/New York: Gruyter 1990 (Corpus Dionysiacum, Bd. I)
- Thiel, Detlef: *Platons Hypomnemata. Die Genese des Platonismus aus dem Gedächtnis der Schrift*, Freiburg/München: Alber 1993.
- Thiel – ders.: *Chóra, locus, materia. Die Rezeption des platonischen Timaios (48 a - 53 c) durch NvK*, in: *Raum und Raumvorstellungen im Mittelalter*, hg. Jan A. Aertsen & Andreas Speer, Berlin/New York: Gruyter 1998, 52-73.
- Thiel – ders.: *Spuren des platonischen Timaios in Kants Opus postumum*, in: *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internat. Kant-Kongresses*, hg. Volker Gerhardt u. a., Berlin/New York: Gruyter 2001, Bd. IV, 648-657.
- Thiel – ders.: „*Invisibilia conspiciuntur invisibiliter*“. Stufen und Weisen des Visuellen bei Cusanus, in: *Spiegel und Porträt ...*, Maastricht: Shaker 2005, 261-286.
- Thiel – ders.: *Zwischen phänomenologischem Sokratismus und ideengeschichtlicher Archäologie. Patočka und Cusanus*, in: *Andere Wege in die Moderne. Forschungsbeiträge zu Patočkas Genealogie der Neuzeit*, hg. Ludger Hagedorn & Hans Rainer Sepp, Würzburg: Königshausen & Neumann 2006, 37-59.
- Thiel – ders.: *Koinzidenz – Disexzidenz. Cusanus und die Schleier(macher) Europas, mit Blick auf Jan Assmann und Salomo Friedlaender/Mynona*, in: *Das europäische Erbe im Denken des NvK. Geistesgeschichte als Geistesgegenwart*, hg. Harald Schwaetzer & Kirstin Zeyer, Münster: Aschendorff 2008a, 229-255.
- Thiel – ders.: *Die Predigten des NvK in Flandern und den Niederlanden. Zur Psychökonomie des Ablasses*, in: *Le Journal de la Renaissance* (Turnhout: Brepols) 6 2008b, 173-199.
- Thiel – ders.: ... *et natura imitatur artem!* Die Figur des Zwillingsblickes bei Nicolaus Cusanus und Salomo Friedlaender/Mynona, in: *Ars imitatur*

naturam. Konzeptionen menschlicher Kreativität im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit, hg. Arne Moritz & Franz-Bernd Stammkötter, Leiden: Brill 2009 (im Druck).

Turner, Martin: Imagination als Kreativität nach Nicolaus Cusanus, in: *Intellectus und Imaginatio. Aspekte geistiger und sinnlicher Erkenntnis bei Nicolaus Cusanus*, hg. João Maria André, Gerhard Krieger & Harald Schwaetzer, Amsterdam/Philadelphia: Grüner 2006, 97-109.

Zachhuber, Johannes: 'Überschwenglich'. Ein Begriff der Mystikersprache bei Immanuel Kant, *Archiv für Begriffsgeschichte* 42, 2000, 139-154.

14

On Facing Otherness as the Origin of Responsible Subjectivity

Tentative remarks on a certain philosophical convergence between Cusanus and Levinas

Göran Torrkulla

In all faces the Face of faces is seen in a veiled and symbolic manner.

Nicolas of Cusa

One says: the face of the other. But what I say about the face of the neighbour, the Christian probably says about the face of Christ.

Emmanuel Levinas

If Christianity is the truth then all the philosophy that is written about it is false.

Ludwig Wittgenstein

The thought that the philosophy of Cusanus might prove helpful in trying to articulate how Emmanuel Levinas' revival of Ethics as First philosophy relates to theology and religion – until recently a relatively neglected dimension of his thought what comes to the *philosophical* reception, first occurred to me thanks to the papers on Cusanus that Iris Wikström presented at the Philosophical department at Åbo Academy.

In the following I will focus on the notion of the face in order to suggest a certain philosophical convergence between Cusanus' and Levinas' conceptions in that they both take their point of departure in an orientation *towards* alterity as constitutive of the birth of a responsible human subjectivity, that seems to cut across the different historical contexts and conditions of discourse as well as their different personal experiences and religious convictions. Conscious of entering a complex set of problems and questions that are intertwined in the most intriguing ways, I attempt to juxtapose the notion of the Icon of God (*Icona Dei*) – an artificial (painted)

image of a face – as it ingeniously figures in Cusanus' *The Vision of God*, with Levinas' notion of the face (or *facing* each other because revealed in the face-to-face encounter [*le face à face*]). Although this essay remains a sketch, I hope to be able to convey the vital importance of their thought-provoking quest for meaning, that incessantly prompt the reader to look "into the workings of our language, and that in such a way that these workings are recognized – *despite* an urge to misunderstand them".¹

1. A Remark on Style

The contemporary anti-metaphysical rejections of the very foundations of our philosophical tradition, along with the so called "linguistic turn" of philosophical investigations, has resulted in a renewed interest in the question of style and its relation to the task of philosophy. Thus it seems appropriate to touch upon this topic.

Among the different difficulties that confront readers of philosophical works, the very style can present a most perplexing obstacle, especially when connected with a criticism of fundamental notions of our tradition. The fact that both Cusanus and Levinas – as an integral part of their investigations – not only transmute or transgress the inherited conceptual frames, but also unceasingly *revise* the vocabulary and style of their *own* writings, confront us with peculiar interpretative difficulties in the sense that the question of how the successive investigations overlap, replace or eventually contradict each other, need to be reconsidered in each new instance. An additional difficulty arises from their tendency rather to progress topically than systematically, and thus the treatment of the questions they address does not conform to the derivative steps in a formal argumentation – a feature that neither depends on a lack of rigour nor lucidity, but by way of style (often using paradoxical modes of expression) attempts to elicit a personal response in the reader. However, the originality of the literary style and the ingenious invention and use of metaphors tends often to lose its pregnancy when paraphrased, a difficulty that also haunts this essay.²

¹ Ludwig Wittgenstein: *Philosophical Investigations*, trans. by G. E. M. Anscombe, 2nd edition (Oxford: Basil Blackwell, 1958 (1953)), § 109.

² See R. G. Collinwood: *An Essay on Philosophical Method*, revised edition, edited by J. Connelly and G. D'Oro (Oxford: Clarendon Press, 2005), chapter X ("Philosophy as a branch of literature") for a lucid account of the role of style in philosophical writing and how the

In this connection the *confessional* mode of exposition presents us with still another interpretative quandary, namely the status of their claims. While Cusanus – whose treatise has the form of a prayer – writes in an openly declared confessional mode with the Bible as an authoritative source, Levinas insists on the difference between his philosophical and Talmudic writings. But despite the fact that Levinas maintains that his claims are philosophical rather than theological, religious themes continually feed into his philosophical works in a way that ultimately turns his notion of the (human) face into a theophany in the sense that the encounter with the epiphany of the face is said to be "the locus of the word of God"³ or that "God descends in the 'face' of the other"⁴, thus testifying that the relation to God cannot be described 'without speaking of my concern for the other'.⁵ It should, however, be taken into account that the distinction between a confessional and a non-confessional mode of writing, as well as the divide between philosophy and theology, is all but such a clear-cut distinction as we often unthinkingly suppose, especially as this divide (or tension) figures not only between different authors and positions, but also occurs *within* the thinking of one and the same person.⁶

Notwithstanding differences in their conceptions of human subjectivity what comes to the religious import, they both conceive of a theological respective ethical *transcendence* as constitutive of fully *facing* ones human responsibility before the Absolute Other (God) and the irreducible human other. It should be kept in mind that neither of them attempt at proofs of the existence of God, but direct their philosophical efforts to the task of keeping faith as well as philosophy honest in clarifying its quest for meaning. And it is precisely by devoting themselves to the notion of a

vocabulary differs from scientific terminology. See also Colin Davies: *Levinas. An Introduction* (Cambridge: Polity Press, 1996), especially on the reception of the notion of the face, pp. 46-47 and pp. 131-136, and the whole of chapter 5.

³ Emmanuel Levinas: *Alterity and Transcendence*, trans. by Michael B. Smith (London, The Athlone Press, 1999), p. 104.

⁴ Emmanuel Levinas: *Is it righteous to be? Interviews with Emmanuel Levinas*, edited by J. Robbins (Stanford, California: Stanford University Press, 2001), p. 236.

⁵ *Ibid.*, p. 171. See also note 65, and section 7 below.

⁶ See John D. Barbour: *The Conscience of the Autobiographer. Ethical and Religious Dimensions of Autobiography* (Houndmills, Basingstoke, Hampshire and London: MacMillan Academic and Professional Ltd, 1992), especially chapter 2. on the role of conscience, or moral and theological reflection in the pursuit of self-knowledge.

responsible subjectivity that they display the classical idea of the eminent value of *autarkia* or personal self-sufficiency as a forgetfulness of the absolute or infinite alterity of God and the irreducible otherness of the other – and thus as a blind spot that returning in new forms provokes relapses into a neglect that we already thought to have discarded.

2. An Ambiguity in the Modern Western Concept of the Self (The Ideal of Authenticity)

Because the modern ideal of *authenticity* at least partly seems to thwart a current-day approach to Cusanus' and Levinas' radical views of an irreducible (or rather infinite) responsibility before God and the other, I want shortly to recapitulate the main character of this ideal. Critically discussing the notion of authenticity as an ideal of self-realization Charles Taylor in his well-known essay "The Politics of recognition" characterizes it as "an *individualized* identity, one that is particular to me and that I discover *in* (emphasis added) myself".⁷ Although this new form of inwardness does not necessarily exclude our being related to God or the Idea of Good, the modern notion implies the thought that each and all are called to discover "a certain way of being human that is *my way* [...], and *not* (emphasis added) an imitation of anyone else's life".⁸ To become fully human, thus seems to necessitate that I am true to my very own particular way of being, and accordingly implies a task that "only I can articulate and [...] in articulating it, I'm also defining myself".⁹ However, Taylor emphasizes that the modern idea of authenticity with its stress on self-realization, easily slides into a "monological ideal [that] seriously underestimates the place of the dialogical in human life", thus forgetting that the discovery of my own identity does not take place in isolation, but "crucially depends on my dialogical relations with others".¹⁰

I think that both Cusanus and Levinas could agree with Taylor's diagnosis "that crucial features of the human condition [...] has been

⁷ "The Politics of Recognition", in Charles Taylor: *Philosophical Arguments* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1995), p. 227.

⁸ *Ibid.*, p. 228.

⁹ *Ibid.*, p. 229.

¹⁰ *Ibid.*, p. 231.

rendered almost invisible by the overwhelmingly monological bent of mainstream modern philosophy"¹¹, but their criticism extends far beyond the scope of Taylor's notion of recognition. While Cusanus articulates a theophany that establishes human beings as *interlocutors* with the all-seeing presence of the Face of all faces (God) and thus a transcendence towards God as conducive of coming to know oneself, the encounter with the living face of the other signifies for Levinas an ethical claim that constitutes the birth of a responsible human subjectivity, and thus an ethics of responsibility that does not begin with self-responsibility but with the responsibility for the other.

3. An All Too Human Vision, or the Gaze of the Other According to Sartre

Before turning to the recovery of the absolute alterity of God and the irreducible and ineluctable otherness of the other as conceived of by Cusanus and Levinas, I want to consider the "other-reducing" theory (or reductive conception of alterity) that Jean-Paul Sartre propounds in his magisterial *Being and Nothingness*,¹² because it presents a most telling example of the deep-rooted idea in our philosophical tradition of a self-contained singular human identity originating *within* the subject in the form of a *privileged* self-consciousness, with the subsequent conception of the human other as an *alter ego* and its neglect of the irreducible alterity of the other. When the Sartrean subject (conceived of as Being-for-itself or consciousness) is confronted with other human beings it discovers a new dimension of being, namely that of – paradoxically enough – existing as an *object* for others. To be *detected* by the gaze of the other threatens me because my freedom (under the gaze of the other) is turned into a means of his or her interests and projects, thus reducing me to 'a thing among things'.¹³ Consequently Sartre states that

in fact if I could identify myself with that freedom which is the foundation of my being-in-itself, I should be to myself my own

¹¹ *Ibid.*, p. 230.

¹² Jean-Paul Sartre: *Being and Nothingness. An essay on phenomenological ontology* (London and New York: Routledge Classics, 2003), especially Part III:1:I and 1:IV, and also Part III:3:I.

¹³ *Ibid.*, p. 451. Compare also the famous keyhole-example, pp. 282 ff.

foundation. To transcend the Others' transcendence, or, on the contrary, to incorporate that transcendence within me without removing from it its character of transcendence – such are the two primitive attitudes which I assume confronting the Other. Here again we must understand the words exactly. [...] I am – at the very root of my being – the project of assimilating or making an object of the Other. That is the original fact.¹⁴

This implies – according to Sartre – that

everything that may be said of me in my relation with the Other applies to him as well. While I attempt to free myself from the hold of the Other, the Other is trying to free himself from mine; while I seek to enslave the Other, the Other seeks to enslave me.¹⁵

Summing up his description of the relations of the subject (the for-itself or consciousness) with others, he writes that we have

achieved this certainty: the for-itself is not only a being which arises as the nihilation of the in-itself which it is and the eternal negation of the in-itself which it is not. This nihilating flight is entirely reapprehended by the in-itself and fixed in in-itself as soon as the Other appears. The for-itself when alone (emphasis added) transcends the world; it is the nothing by which there are things. The other by rising up confers on the for-itself a being-in-itself-in-the-midst-of-the-world as a thing among things. This petrification in in-itself by the Other's look is the profound meaning of the myth of Medusa.¹⁶

Stating that the "conflict is the *original* (emphasis added) meaning of being-for others", and consequently that the paradigmatic form of human relations "must be [...] envisaged within the perspective of *conflict*"¹⁷, Sartre concludes that the resistance *against* the objectifying gaze of the other necessarily consists in an *estrangement or distancing* from the other. Thus Sartre conceives of the gaze (and presence) of others in an entirely *negative* manner – as a *permanent* risk firmly to be resisted (a view that in his play *No*

¹⁴ Ibid., p. 385.

¹⁵ Ibid., p. 386.

¹⁶ Ibid., p. 451.

¹⁷ Ibid., p. 386.

Exit is expressed in the famous sentence "Hell is other people"!). Granted that there are the kind of responses and relations Sartre describes, his doctrine nevertheless neglects (or rather dismisses) that the significance and meaning of becoming aware of being looked at or facing each other, differs in fundamental ways depending on the persons involved, their unpredictable reactions, the specific circumstances etc., and thus that the exchange of gazes (and human interaction) equally often expresses friendly responses that does *not* issue in resistance.

It is against the very conception of a self-contained or self-sufficient human identity that both Cusanus and Levinas direct their critical rethinking of the conditions of human individuation, and by advancing the infinite alterity of God and the irreducible otherness as constitutive of the birth of a *responsible* human subject radically questions common views of the primacy of the consciousness of the isolated singular subject. Although Cusanus to my knowledge does not mention the myth of Gyges, I suggest that Levinas' adaptation of the myth illuminates the ethical (and religious) character of the inversion of the relation between seeing *and* being seen, and thus points to a certain philosophical convergence between Levinas' and Cusanus' conceptions of a revelation of the alterity of the other and of God that in the very response – opens 'the human possibility of giving the other priority over oneself'.¹⁸

4. To See *Without* Being Seen, or Trying to Escape Responsibility (The Ring of Gyges)

Discussing the notion of the separation of the I as a necessary condition of an interiority that "maintains itself in existence all by itself", Levinas states that "the myth of Gyges is the very myth of the I and interiority, which exists *non-recognized* (emphasis added)"¹⁹, adding that this implies "a being conformable to the fate of Gyges who sees those who look at him without seeing him, and who knows that he is *not* (emphasis added) seen".²⁰ In other words the myth pictures a self-concern brought to its unrestricted

¹⁸ Emmanuel Levinas: *Is it righteous to be?* Interviews with Emmanuel Levinas (2001), p. 170.

¹⁹ Emmanuel Levinas: *Totality and Infinity. An essay on Exteriority*, trans. by Alphonso Lingis (Pittsburgh: Duquesne University Press: 1969), p. 61.

²⁰ Ibid., p. 90.

extreme; the delusion of the possibility of escaping ones own responsibility. However, the escape from responsibility granted by the magical ring (as a "limitrophe of nothing"²¹) implies – according to Levinas – "the impunity of a being alone in the world, that is, a being for whom the world is a spectacle", at the same time evincing "the very condition of [...] the possibility of injustice and radical egoism, the possibility of accepting the rules of the game, but cheating".²²

In her notebooks Simone Weil describes the preparedness to take advantage of the invisibility granted by the ring of Gyges (or "cheating") as "precisely the act of setting aside [...] oneself from the crime one commits; not establishing the connection between the two".²³ This figure of thought is akin to her discussion of the ignorance of the men of power in her essay "The Iliad, Poem of Might", where she writes that "those who possesses strength moves in an atmosphere which offers them no resistance", and thus in exercising their power they

never think of [their] own strength as a limited quantity, nor of their relations with others as an equilibrium of unequal powers. Other men do not impose upon their acts that moment of pausing from which alone our consideration for our fellows proceeds: they conclude from this that destiny has given licence to them and *none* (emphasis added) to their inferiors.²⁴

By going beyond the measures of their might they forget that the "power to transform man into a thing is double and [...] *cuts both ways* (emphasis added); it petrifies differently but equally the *souls* (emphasis added) of those who suffer it, and of those who wield it"²⁵.

Hiding behind his invisibility Gyges not only betrays the norms of his own society that he nevertheless relies on for his (apparent) reputation, but also deceives *himself* in the sense that he ends up denying what he already

²¹ Ibid., p. 61.

²² Ibid., p. 173.

²³ Simone Weil: *Gravity and Grace*, trans. by Emma Craufurd (London and New York: Ark Paperbacks, 1987), p. 125.

²⁴ Simone Weil: *The Simone Weil Reader*, edited by George A. Panichas, (Wakefield, Rhode Island and London: Moyer Bell, 1999), pp. 163-164.

²⁵ Ibid., p. 173.

knows about *himself*: that he needs to *stay* undetected. Even if he does not want to know what he has set aside, and "by dint of not knowing it" reaches "the point of not being able to know it"²⁶, he runs – by the very neglect of *facing* the responses of others – the risk of becoming "invisible" to *himself*. Paraphrasing Simone Weil it could be said that Gyges' attempt to escape his responsibility "cuts both ways" in the sense that his neglect of others precisely blinds him to the fact that he takes refuge in an unaccountability that turns *himself* into a prisoner of his own rejected recognition of the acts that he commits.²⁷ Thus Gyges' attempt to set his crimes aside by an act of the will is furtive also in relation to himself in the sense that because of this neglect – alluding to the expression of Sartre – other people *become* the hell, in that they unwittingly remind Gyges of his *own* double-mindedness. The task that Levinas sets himself is to uncover the conditions that "*breaks* (emphasis added) the secret of Gyges, the subject that sees *without* (emphasis added) being seen, without exposing himself, the secret of the inward subject"²⁸, in such a way that the self-enclosed subject is brought "out of invisibility, out of the shadow in which [its] responsibility could have been evaded".²⁹

Turning now to Cusanus' treatise *The Vision of God* we will also approach a conception of a responsibility *without* escape articulated as a reflection (in the form of a prayer!) on the relation between the limited human vision and the unlimited divine vision that encompasses and sustains our search for our own true selves.

5. The Visible Image of the Invisible, or the Gaze of the Icon as Theophany

Keeping to his aim to conduct his readers "by *human* (emphasis added) means unto divine things" Cusanus writes in *The Vision of God* (*De Visione Dei*, 1453) that "among human works I have not found an image more

²⁶ Simone Weil: *Gravity and Grace* (1987), p. 124.

²⁷ See also R. W. Emersons essay "Self-Reliance" in *Essays. First and Second Series* (Everyman's Library No. 12, London: J. M Dent & Sons Ltd, 1927), for probing remarks on the topic of "our own rejected thoughts", especially p. 30.

²⁸ Emmanuel Levinas: *Otherwise than Being or Beyond Essence*, trans. by Alphonso Lingis (Pittsburgh, Pennsylvania: Duquesne University Press, 1998), p. 145.

²⁹ Ibid., p. 150.

suitable to our purpose than the image of someone omnivoyant, so that his face [...] is such that it seems to behold everything around it"³⁰, and sends to the monks at Tegernsee (along with his treatise) a painting which he calls the "Icon of God" (*Icona Dei*) – probably the face of Jesus Christ on the 'Veil of Veronica'.³¹ Although the treatise does not as such recount a mystical experience, Cusanus by focusing on the *painted image* of the face of Jesus Christ (the "Icon of God") introduces a contemplative exercise, that from the outset is based on the idea of an internal relation between *seeing and being seen* (that is, a relation between *interlocutors*), and in accordance with the imagery of Saint Paul³² establishes *two* kinds of vision – human and divine.³³ In *contrast* to the limited human vision, the *eyes* of the icon – symbolizing the omnivoyant and omniscient vision of God – always *seems* to be fixed on the individual beholder alone and constantly to follow him, thus transcending the restrictions of human vision that cannot see

³⁰ Nicholas of Cusa: *The Vision of God (De Visione Dei)*, trans. by Jasper Hopkins (Minneapolis, Minnesota: The Arthur J. Banning Press, 1988), the 'Preface' h 2. The excellent Swedish translation by Birgit H. Helander: *Gudsseendet. De Visione Dei* (Skellefteå: Artos Bokförlag, 1999), together with the correspondence between Cusanus and abbot Kaspar Aindorffer included in her introduction, helped me to recognize the personal tone and intense beauty of the treatise.

³¹ Although Cusanus gives several examples of painted images proper for the contemplative exercise, I here take the liberty of focusing on 'The Veil of Veronica' because the sudarium as a "true image or likeness" (*Vera Icona*) of the face of Jesus Christ by its frontal pose accentuates the impression of being looked at, but also brings in the *facing* of the face, or of returning the gaze. See Clyde Lee Miller: *Reading Cusanus. Metaphor and Dialectics in a Conjectural Universe* (The Catholic University of American Press, Washington, D.C., 2003), chapter 4.1, pp. 148-151; E. Bohnenstaedt: *Von Gottes Sehen. De Visione Dei*, in *Schriften des Nikolaus von Cues, Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften in deutscher Übersetzung* (Leipzig: Felix Meiner, 1942), p. 163, note 4; and Alfred Neumeyer: *Der Blick aus dem Bilde* (Berlin: Gebr. Mann, 1964), p. 22, and pp. 40-41; chapter II gives a comprehensive account of the development of the frontal gaze in the history of art. Compare Pauline Moffitt Watts: *Nicholaus Cusanus. A Fifteenth-Century Vision of Man* (Leiden: E. J. Brill, 1982), pp. 158-163, and also Gabriele Finaldi (ed.): *The Image of Christ*, (National Gallery Company Limited, London 2000), chapter 3. "The True Likeness", pp. 75-103; especially p. 77. In this context I want to suggest that a closer attention to the notion of *acheiropoieton* ("not made by hands of man") as well as the iconoclastic prohibition of pictorial representations could be a helpful way in clarifying the *differences* between Cusanus and Levinas.

³² Cf. I *Corinthians*. 13:12: "For now we see through a glass, darkly; but then face to face: now I know in part; but then shall I know even *as also I am known* (emphasis added)."

³³ Pauline Moffitt Watts: *Nicholaus Cusanus. A Fifteenth-Century Vision of Man* (Leiden: E. J. Brill, 1982), p. 160 ff.

everything in one glance, but only successively and from a partial or single vantage point of view. The notion of the "vision of God" thus takes on a *two-fold* meaning, on the one hand referring to the infinite vision of God, and on the other hand to the finite human vision and its attempt to understand or comprehend God. A constitutive feature in Cusanus' treatment of the "Icon of God" as "the image of the invisible God" (*Colossians* 1:15), consists in the way he by a dialectical symbolism extends the recognition of the icon *as an image of an image* to the relationship between the *finite* human vision and the *infinite* vision of God, in order to state that God "is the one who sees, the one who is seen, as well as the very seeing itself"³⁴, and consequently that "whatever is *apparent* with regard to the icon-of-God's sight is *truer* with regard to God's true sight".³⁵

Seen against the background of his Neoplatonic heritage, it might at first hand seem somewhat perplexing that Cusanus, in his treatment of the icon as an introduction to mystical (or apophantic) theology, builds his exposition on the very fact that the icon is an image of an image, which according to the classical mimetic conception would indicate a twofold removal *away from* the original. But it is of crucial importance that the notion is adopted in order to draw our attention to the Biblical statement that 'God created man in his own image' (*Genesis* 1:26), and thus that the contemplation of the painted image aims at reminding us both of our dependence of and accordingly also our inescapable task of progressing *toward* the absolute or infinite Original.

The fact that Cusanus' describes the relationship between human beings and God in studied terms of *vision* may tempt a (post)modern reader to dismiss the very approach as one of many examples of the hegemonic visual regimen of our received Western tradition of thought. However, Cusanus does *not* evoke a controlling or objectifying gaze, but rather uses (most probably drawing upon the experience of meeting the gaze of the other familiar from living face-to-face encounter) the apparent gaze of the painted face (the icon) to illustrate an inversion or transformation of the order of the exchange of gazes, thus establishing a dialectic of *facing* or *between seeing and being seen*. He then further articulates this apparent (or symbolical) exchange of gazes by turning the focus from the visible image (of the icon) to the invisible Absolute Original, that "precedes every

³⁴ Nicholas of Cusa: *The Vision of God*, c. 12 h 50. I here depart from Hopkins translation.

³⁵ *Ibid.*, c. 1 h 6.

formable face and is the Exemplar and Truth of all faces"³⁶ and thus also is "beyond all the forms and figures of all formable faces".³⁷ Thus the contemplation of the icon, as a spiritual exercise, ultimately pointing to a transcending dimension of seeing, summons the beholder to acknowledge that man is created in the image of God that as "the Absolute Form, which is also the Face of faces" therefore constitutes "the Truth of, and the most adequate Measure of all faces". Testifying to the formula that *in seeing we are seen*, and dialectically superimposing divine and human vision, Cusanus writes that "the longer I behold Your Face, the more acutely you seem to me to cast your acute gaze of Your eyes upon me". Alluding to the Biblical notion of man created in the image of God he further states that "all faces are images of Your Face"³⁸, but hastens to remind that the beholder "as long as he conceive of something, he is far removed from Your Face. For every concept of face is less than Your Face, O Lord"³⁹ – thus also reminding that the further away we are from God and the neighbour, the further we are away from our own true selves. Consequently the notion of theophany marks a rejection of the possibility that the Divine Face could be contained in the sensible icon without turning the encounter into idolatry, which is paralleled in Levinas' notion of the epiphany of the face as transcending all its visible features. Cusanus' contemplative attempt to articulate the revelation of the unenvisageable as a dialectical progression that inverts the visible into the invisible could be called a *theologically informed phenomenology* not of the visible as such but of *the invisible in the visible*⁴⁰, that in its own way questions the very idea of a privileged self-consciousness that seemingly cannot be contested by others – contrary to what our secularized age more or less seems to take for granted.

When Sartre – talking of being ashamed of oneself before the other and how this can be overcome – evokes the conception of an all-seeing gaze, he declares that by thus positing shame as absolute

³⁶ Ibid., c. 6 h 19.

³⁷ Ibid., c. 6 h 21.

³⁸ Ibid., c. 6 h 19.

³⁹ Ibid., c. 6 h 21. See also c. 15 h 69 for a further development of biblical theme of *Imago Dei* that attempts to hold together that our human faces are created faces *and* at once images of the face of God, and thus that 'My face is true insofar as it is an image'.

⁴⁰ Ibid., c. 12 h 48.

I [...] posit the eternity of my being-as-object and so perpetuate my shame. This is shame before God; that is, the recognition of my being-an-object-for-God as more real than my for-itself; I exist alienated and I cause myself to learn from outside what I must be. This is the origin of fear before God.⁴¹

Thus Sartre would dismiss Cusanus' conception of a constitutive dependence on the absolute gaze of God as a petrification of the subject – amounting to nothing but "bad faith". However, in accordance with the Biblical conviction that man is created in the image of God, it is out of question for Cusanus (and also for Levinas) that the human subject – to talk with Sartre – would be turned into "a thing among things" by the omnivoyant or absolute gaze of God. Although not being able here to enter a topic that would need a separate discussion, I want to draw attention to the fact that Cusanus not only inverts the entire conception of the relation between seeing and being seen, but radically transforms the encounter into a transcendence *towards* God, while at the same time throughout his treatise emphasizing that the omnivoyant vision of God is a *loving gaze*, and thus that the beholder by reverently contemplating the icon enters into a relation that reveals the divine love as the very source of his own being. In this respect I think that Cusanus could provide a corrective to the rather precautionous attitude within contemporary philosophy to the concept of love as all too misused, or as 'worn out and ambiguous'⁴², if we are prepared to inspect our preconceived views on the role(s) of love in human interaction and in human life as a whole.

Keeping to Cusanus description of the impression of being envisaged by the eyes of the painted face that neither seems separated nor isolated from the rest of our world, the fact that he also mentions the "Veil of Veronica" as one of the possible objects of contemplation, brings to the fore the frontal pose of the face of Jesus Christ looking straight at the beholders, thus not only – as it were – encouraging them to respond to the gaze, but also inviting them to respond to a *suffering face*.⁴³ This reminds of the

⁴¹ Jean-Paul Sartre: *Being and Nothingness. An essay on phenomenological ontology* (2003), p. 313.

⁴² Emmanuel Levinas: *Is it righteous to be? Interviews with Emmanuel Levinas* (2001), p. 169. See also *Totality and Infinity. An essay on Exteriority* (1969), pp. 254-255.

⁴³ See Susan Sontag: *Regarding the Pain of Others* (New York: Picador, 2003) for a discussion of images of the pain of others, and Peter Burkes: *Eyewitnessing. The Uses of Images as*

prominence Levinas attaches to the epiphany of the face as an awakening to the vulnerability or naked defencelessness of the face of the other, that profoundly transforms the very meaning of the interiority of the subject by inverting it into an entry *towards* the other, into a *facing* that questions our philosophical or otherwise biased conceptions of a self-enclosed precedence of ourselves as viewers over the viewed.⁴⁴

In his phenomenologically inspired inquiry into the dialectics of the idol and the icon Jean-Luc Marion in his *God without Being*⁴⁵ advances a distinction between the notions of idol and icon that within the conceptual frames of the contemporary philosophy seems to parallel Cusanus' conception of the "Icon of God" as conducive of a revelation of the Absolute Other (God). Recalling the words of Saint Paul that Jesus Christ is "the image of the invisible God" (Colossians 1:15), Marion contends that "what is said here of Christ and of God must be understood for every icon [...] icon not of the visible, but indeed of the invisible"⁴⁶. Thus the contemplation of the icon provokes a transformation of "the visible and the invisible into each other"⁴⁷ that "refers the icon back to its origin, or that

Historical Evidence (London: Reaction Books, 2001), especially chapters 3. Also Simone Weils notion of affliction (*malheur*) sheds a profound light on this difficult question, see for instance her essay 'The Love of God and Affliction' in *Waiting for God* (New York: Perennial Classics, HarperCollins Publishers, 2001), or the section 'Affliction' in *Gravity and Grace* (London and New York: Ark Paperbacks, 1987).

⁴⁴ Emmanuel Levinas: *Of God Who Comes to Mind*, trans. by Bettina Bergo, (Stanford, California: Stanford University Press, 1998), p. 75. Compare the remarks on the myth of Gyges above.

⁴⁵ Jean-Luc Marion: *God Without Being*, trans. by Thomas A. Carlson (Chicago: The University of Chicago Press, 1995). His attempt to apply a phenomenological analysis in a theological context opens a perspective that could be seen as a Christian contribution to the revision of philosophical phenomenology. See especially his analysis of the dialectics between the notions of icon and idol, chapters 1 and 2. See also his *The Idol and Distance. Five Studies*, trans. and with an introduction by Thomas A. Carlson (New York: Fordham University Press, 2001), especially § 1, and also *The Visible and the Revealed*, trans. Christina M. Gschwandtner and others (New York: Fordham University Press, 2008), chapter 4, especially section 5. Considering the affinity to Cusanus' way of relating vision and mirroring, and ultimately describing divine vision as 'a living mirror'/'a living mirror-of-eternity' (*The Vision of God*, c. 8 h 32, and c. 15 h 67) one could perhaps also talk about a *theo*-logical (as opposed to *theo*-logical) dialectic of semblance between the visible and the invisible.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 17

⁴⁷ *Ibid.*, p. 19

characterizes the icon as this infinite reference to the origin"⁴⁸, thus offering itself "*not* (emphasis added) to be seen but venerated"⁴⁹. In summoning us to the infinite depth of its gaze the icon *envisages* a revelation that "in person, *aims at man* (emphasis added)"⁵⁰ and thus calls us to progress toward our Absolute Origin. His approach that could be characterized as phenomenology of revelation seems to provide a point of contact with a fundamental feature in Levinas's notion of the epiphany of the face or *facing the other* (in the living face-to-face encounter) that as "a movement unto the invisible"⁵¹ transforms the response itself into a responsibility without escape, and as such marks a radical break with the self-enclosed position of Gyges, or – in the formula of Cusanus – makes us aware that *in seeing we are seen*, succinctly summarized in the statement: "I exist (emphasis added) because You look upon me"⁵² since 'Apart from You, then, O Lord, nothing can exist.'⁵³

6. Interlude: To respond to the Living Faces and to Pictures of Faces or Mirror-images

Notwithstanding the merits of the contemporary criticism of the traditional hegemony of a *philosophical* gaze that takes pride in its theoretical detachment, its abstractness, its ability to remain untouched or unmoved by what it sees, there still seems to linger a certain neglect fully to acknowledge that our *ordinary ways* of looking at each other also issues from other sources than attempts to control or domination, and thus manifest a *plurality* of different forms and roles that also cover different realms of meaning. In the following I want to draw attention to the primacy of the *ethical* importance of our everyday face-to-face encounters with each other by contrasting our responses to the living face in concrete encounters

⁴⁸ *Ibid.*, p. 21.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 19.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 19.

⁵¹ Emmanuel Levinas: *Totality and Infinity. An essay on Exteriority* (1969), p. 258.

⁵² Nicholas of Cusa: *The Vision of God*, c. 4 h 11, see also c. 10 h 41, c. 5 h 18 and c. 7 h 23.

⁵³ *Ibid.*, c. 9 h 36.

with responses to pictures of faces or mirror-images (of ourselves and others).⁵⁴

A picture of a face can certainly evoke all kinds of thoughts and feelings, and in many respects such an artefact affects us in ways *akin* to living face-to-face encounters with each other, but notwithstanding the common experience of, as it were, reaching out to the depicted person – especially when looking at pictures of persons we know – the important *difference* lies in the fact that the depicted face does *not* meet the gaze of the beholder. Thus even the most vivid impression of being looked at by the eyes of a painted image, does *not* make us turn away our gaze or otherwise change our behaviour on behalf of the expression of the depicted face (or otherwise). Instead we rather scrutinize the face and its details in a manner that we tend to *avoid* in living encounters with each other, because an unwavering stare in a face-to-face encounter normally would make us feel embarrassed (or even frightened). It is, however, not that farfetched to object that attending to or even inspecting certain specific features also is part and parcel of the our encounter with the face of others, as for instance the scrutinizing look of the custom official moving between the picture in your passport and your face in identifying you at the passport-control, or the look of the physician when conducting a medical investigation of a wound in the you face, but then we should of course remember that what is left out if we give this kind of gaze a paradigmatic status, is the very *response* to the unique and irreducible otherness of the individual human being as well as the various (relevant or irrelevant) responses to such looks.

Looking at a picture of a face, however, precisely because of the fact that the depicted gaze does *not* react to the gaze of the beholder (by for instance turning away) and furthermore remains unchanged irrespective of changes in our reactions or attitudes, allows us to contemplate our reactions in *another* way than when actually *facing each other* – a feature that Cusanus carefully utilizes in order to introduce the very conception of the *all-seeing* gaze of God, that dialectically inverts the limited perspective of the human beholder by situating human vision within the dimension of the

⁵⁴ In my essay "Unconcluded Remarks on the Countless Configurations of Smiling" (in *Wittgenstein and Philosophical Psychology. Essays in Honour of Lars Hertzberg*, ed. by Christoffer Gefwert and Olli Lagerspetz (Uppsala Philosophical Studies 55, Uppsala Universitet 2009, pp. 141-155) I have – with smiling as an example – focused on the *ethical* importance of living, everyday face-to-face encounters.

infinite or absolute vision of God, thus confronting us with the task of facing a responsibility without escape.

When considering the difference between looking at myself in a mirror as compared to looking at a picture of myself, it is safe to say that the mirror-image does *not* affect me in the same sense as when confronted with a portrait (or photograph) of myself, because a portrait presents me from the perspective of somebody else who looks at me from a place from which I never can see myself.⁵⁵ Looking at my mirror-image I am before the mirror and *not* in it, and thus even in this case I am *not* in the place where I see myself (which gives the mirror-image a peculiar indeterminacy and thus as if staging the perspective of the gaze of others). Consequently it is both too little and too much to say that I detect an unmediated picture of myself in the mirror-image; too little in the sense that it is no surprise that it is my *own* face that the mirror-image reflects, too much in the sense that I only apparently see myself as other people do precisely because the seen image refers to me as the beholder. In other words: when looking at my own face in a mirror, I am *not* facing (the gaze of) another person, but for instance inspecting the physiognomy of my own face, and thus meeting my own gaze in the mirror *cannot* be counted as facing in the same sense as when responding to the gaze of somebody else. Accordingly we should keep in mind that strictly speaking the eyes cannot see themselves, except for the limiting case of observing ones own eyes (not gaze!) in a mirror (or mirroring oneself in the eyes of somebody else's eyes, that Plato mentions as an instance of "seeing oneself"⁵⁶). Thus inspecting ourselves in mirrors – even if we certainly can be astonished by noticing some certain unacknowledged feature – is *not* constitutive of the notion of *facing*, but originates in face-to-face or eye-to-eye encounters with *others*. In the face-to-face encounter we are, however, the responses of others can show us as we cannot or do not want to see ourselves.⁵⁷

⁵⁵ I am here paraphrasing Jacques Lacan: *Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis* (New York: Norton, 1978), p. 103: "You never look at me from the place from which I see you."

⁵⁶ Plato: *Alcibiades* 132d-133b; "...so if an eye is to see itself, it must look at an eye.", in Plato: *Complete works*, ed. by John M. Cooper (Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1997), pp. 591-592.

⁵⁷ See Sabine Melchior-Bonnet: *The Mirror. A History* (New York/London: Routledge, 2001) for a survey of the cultural history of mirrors, especially in this context, Part Two, chapter 4: In the Semblance of God.

The question of how we relate to our own mirror-image brings to mind the perils connected with the notion of looking at our own mirror-image as articulated in the myth of Narcissus, who is said to fall prey to his own image. The traditional interpretation that describes the fate of Narcissus as issuing from a lack of self-knowledge, however, leaves open the question about *what* it is that Narcissus does *not* recognize. Simply to conclude that Narcissus fails to recognise *himself* in the reflected image would be to reduce him to the level of an animal confronted with a mirror. Rather he deludes himself into the belief that in looking at his own mirror-image he is able to short-cut the very notions of seeing *and* being seen, and could thus be said to become a prisoner of his own mirror-image: he cannot – illustrated by his inability to tear away from the beauty of his mirror-image – allow the gaze of *others* to intrude. Thus (taking into account his *turning away* from the love of Echo) the tragedy of Narcissus does *not* issue from the error of taking his own mirror-image to be that of somebody else, but from his neglect (or rather rejection) of the very possibility that the gaze of somebody *else* could make him aware of himself in a way that he is unable to achieve on his own. Accordingly one could with C-J. Malmberg say that "Narcissus becomes [...] the emblem of questioning and searching: the quintessence of the unknown *in the visible* (emphasis added)".⁵⁸

While Cusanus, acutely conscious of our tendency to become misled or imprisoned by the images we make of ourselves as well as of others and of God, bases his conception of a dialectical relation between *seeing and being seen* on the recognition that the "Icon of God" is an *image of an image*, and precisely thus reminds us of the need to transcend our limited human vision, Levinas takes his point of departure in the living face-to-face encounter with *another human being*. Approaching the notion of the face (or rather *facing*) from different directions, and despite Levinas' cautions against images – partly deriving from his philosophical rejection of the traditional primacy of the distancing faculty of vision and thus denigration of visibility, partly owing to his allegiance to the Judaic prohibition of representation⁵⁹ – they, however, both ascribe a *transcendental* dimension to

⁵⁸ Carl-Johan Malmberg: *Sår. I myt, kult, bild och dikt* (Värnamo: Wahlström & Widstrand, 2005), p. 74; "Narkissos [...] blir frågandets och sökandets emblem: ett inbegrepp för det okända i det synliga". See also the whole section, pp. 67-89. My translation.

⁵⁹ Emmanuel Levinas: *Alterity and Transcendence* (1999), Part III: 8, especially pp. 126-128 on the relation between the prohibition against representation and its relation to his notion of the face.

the encounter with the "Icon of God" respective the face of the other. Taking into account that Cusanus in accordance with the apophantic tradition firmly states that the Face of all faces (or God) *cannot* be described in terms of any visible features, their respective conceptions of a theophany and an epiphany of the face seems philosophically to converge, although their religious convictions ultimately do not coincide.

It is, however, in this context important to note that their conceptions intersect in the sense that Levinas admits that 'what I say about the face of the neighbour, the Christian probably says about the face of Christ'⁶⁰, or that "it is in the face of the other person that God speaks to me for the first time. It is in the encounter with the other man that God 'comes to mind' or 'comes into sense'".⁶¹ This offers a point of correspondence with Cusanus' statement that not only in the icon as "the image of the invisible God", but "in *all* (emphasis added) faces the Face of faces is seen in a veiled and symbolic manner"⁶², because the gaze of God "is the Power and Beginning from which *all* (emphasis added) faces are that which they are".⁶³ This piously informed conviction also resonates with Levinas' repeated statements (in a variety of formulations), as for instance that "the dimension of the divine opens forth from the *human face*" or that "the *invisible* (emphasis added) but personal God is not approached outside of all human presence"⁶⁴, thus revealing a religious dimension of his notion of the face of the other, that has – as mentioned above – until recently been rather neglected. Given this extension or rather transfiguration of the "narrow sense" of the face, it may of course be objected that Levinas recurs to a theological position, that – if made explicit – goes against his claim to articulate the notion of the face within a "purely" philosophical discourse. But to set aside or otherwise attempt to *neutralize* the religious/theological dimension of the notion of the face, would nevertheless be to misrepresent his attempt to describe the very conditions of the possibility of seeing the face in its otherness as constitutive of responsible human subjectivity.

⁶⁰ Emmanuel Levinas: *Is it righteous to be? Interviews with Emmanuel Levinas* (2001), p. 280.

⁶¹ *Ibid.*, p. 222 and also p. 171: '...in his or her face I hear the word of God'.

⁶² Nicholas of Cusa: *The Vision of God*, c. 6 h 22.

⁶³ *Ibid.*, c. 7 h 23.

⁶⁴ Emmanuel Levinas: *Totality and Infinity. An essay on Exteriority* (1969), p. 78. Compare above note 5.

7. Facing the Other, or Response as a Responsibility without Escape

Levinas always saw himself indebted to the phenomenological tradition, and his primary concern was to do justice to the *living* experience of face-to-face encounters with the human other. Nevertheless his relationship with phenomenology is tense, and he already in *Time and the Other* (1947) calls his attempts to describe the otherness of the other a 'phenomenology of alterity'.⁶⁵ Resisting to be grasped in terms of its visible forms the epiphany of the face *cannot* be understood as a phenomenon, but manifests – according to Levinas – its ethical significance in the form of an address, appeal or command, that Levinas attempts to describe in a way that does *not* annul the otherness of the other.

In contrast to Cusanus that takes his point of departure in the contemplation of a painted image, Levinas throughout his oeuvre attempts to recover the fundamental importance of the living human face-to-face encounter, thus turning his criticism of the hegemonic visual regimen still predominant in the Western philosophical tradition into an exposition of the epiphany of the face, that points to a transcendence akin to Cusanus' conception of the theophany as revealed in the contemplation of the "Icon of God". But whereas Cusanus presents the encounter with the painted image of a face from an openly pronounced *religious* (and Trinitarian) perspective and articulates it in terms of vision, Levinas pointedly avoids a visual vocabulary and articulates his criticism in *ethical* terms – both, however, describe the *response* to the icon respective the living face as the very locus of *transcendence*, and thus the responsible subjectivity as founded in the idea of infinity (or God).

Levinas' notion of the face (*Le visage* referring both to seeing *and* being seen, as also for instance the German *Gesicht/Angesicht* and the Swedish *Ansikte*, or the Hebrew *panim* that emphasizes the face facing us or our mutual facing⁶⁶) receives its most extended treatment in his magnum opus *Totality and Infinity* (1961), after which it occupies a less central position

⁶⁵ Emmanuel Levinas: *Time and the Other*, trans. R.A. Cohen (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1997), p. 35.

⁶⁶ Bernhard Waldenfels: "Levinas and the face of the other", in *The Cambridge Companion to Levinas*, ed. by Simon Critchley and Robert Bernasconi (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), p. 64.

while being superimposed on or intermingled with other related notions in his continued criticism of our philosophical heritage. The elucidation of the ethical and/or theological implications of the notion has proved to be unsettling partly because of the complex meaning of the notion, but also due to a certain tension in Levinas' dismissive attitude to the faculty of sight and visual metaphors. Choosing the ordinary word "face" that we all are familiar with, Levinas proceeds to *divest* it of its common meaning. However, his repeated insistence that "the relation with the face is *not* an object-cognition"⁶⁷ or that "the Other is not initially a fact"⁶⁸, and consequently that "the word face *cannot* (emphasis added) be understood in a *narrow* (emphasis added) way"⁶⁹ has been met with rather divergent or even conflicting interpretations. Thus the most persistent misunderstanding consists in conflating – what Levinas calls – the "narrow" way of understanding the notion (that is, as the plastic form or visible countenance of a determinate face that attract our attention), with his notion of the epiphany of the face that denotes a *break* with "the plastic forms of the phenomenality of appearance".⁷⁰ Consistently emphasizing that the face "cannot be contained in terms of a sensible grasp"⁷¹, his notion is thus *not* a phenomenological description in the traditional sense, but an exposition introduced in order philosophically to reveal the *ethical* dimension of the unique and irreducible otherness of the face of the other in the face-to-face encounter (*le face à face*).

In accordance with his denunciative attitude to visuality as primarily connected to epistemology and ontology, Levinas articulates the ethical dimension of the "*facing* of the face"⁷² mainly in *negative* terms (reminding of apophantic theology, even if he claims to keep to a *philosophical*

⁶⁷ Emmanuel Levinas: *Totality and Infinity. An essay on Exteriority* (1969), p. 75.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 98.

⁶⁹ Emmanuel Levinas: *Entre nous: On Thinking-of-the-Other*, trans. by Michael B. Smith and Barbara Harshav (London: The Athlone Press, 1998), p. 231.

⁷⁰ Emmanuel Levinas: *Outside the Subject*, trans. by Michael B. Smith (London: The Athlone Press, 1993), p. 44; see also his *Entre nous: On Thinking-of-the-Other* (1998), pp. 150-151, and *Alterity and Transcendence* (1999), pp. 23-25.

⁷¹ Emmanuel Levinas: *Totality and Infinity. An essay on Exteriority* (1969), p. 191.

⁷² Emmanuel Levinas: *Entre nous: On Thinking-of-the-Other*. (1998), p. 186.

discourse⁷³), for instance writing that "the best way of encountering the Other is not even to notice the colour of his eyes!"⁷⁴ Although Levinas' exposition of the epiphany of the face at a first glance may seem to contradict the common experience of faces as something predominantly visual⁷⁵, he does not dismiss the sensible features of the face as such, but maintains that the epiphany of the face is "a living presence" that invokes the other "not as a concept, but as a *person* (emphasis added)".⁷⁶ As a response to the irreducible otherness of the face of the other, the epiphany of the face "cuts across sensibility"⁷⁷ and "opens a *new* (emphasis added) dimension in the *sensible* (emphasis added) appearance of the face".⁷⁸ Thus the face of the other "exceeding the idea of the other in me"⁷⁹, manifests a call to respond that "is itself produced in the face of the other and under his authority".⁸⁰ And akin to the way Cusanus directs our attention to the

⁷³ Without here being able to enter the question of how Levinas' approach relates to the negative or apophatic theology, we are here dealing with, as Hent de Vries writes in his *Religion and Violence. Philosophical Perspectives from Kant to Derrida* (Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 2002) 'a mode of argumentation less reminiscent of the *via negativa* of apophatic theologies than of the hyperbolic affirmations and exaggerations of the *via eminentiae*, a tradition Levinas invokes in his later writings, especially at the end of *Otherwise Than Being*', p. 303.

⁷⁴ Emmanuel Levinas: *Ethics and Infinity: Conversations with Philippe Nemo*, trans. by R. A. Cohen (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1992), p. 85.

⁷⁵ For instance James Elkins in his *The Objects Stare Back: On the Nature of Seeing* (New York: Simon and Schuster 1996), p. 161, suggest that the human face attracts attention in a different way than other objects of vision. Taking into account that also other features than facial expressions strongly can attach our attention, the face, however, seems to have a prominent role in human expressive behaviour in the sense that we in our interactions predominantly attend to the face of the other. This is *not* to say that the expression of the face can be understood independently of the situation and of other simultaneous forms of expressive behaviour, but rather that the face-to-face encounter is a constitutive form of human contact.

⁷⁶ Emmanuel Levinas: *Collected Philosophical Papers*, trans. by Alphonso Lingis (Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 1987), p. 41.

⁷⁷ Emmanuel Levinas: *Totality and Infinity. An essay on Exteriority* (1969), Section III: A, especially p. 193.

⁷⁸ *Ibid.*, pp. 197-198.

⁷⁹ *Ibid.*, pp. 50-51.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 81.

omnivoyant gaze in order to remind the reader of the *transcendental* dimension inherent in being created in the image of God, Levinas focuses on the gaze of the face turned to me as "impossible to dissemble"⁸¹, in order to invert the exchange of gazes in such a way that being *faced* by the other I find myself "measured with a gaze *incomparable* (emphasis added) to the gaze by which I discover him".⁸²

This brings us to another related aspect of Levinas' notion of the face that furthermore seems to unsettle the "narrow sense" of the notion, namely his rejection of reciprocity as a precondition for the face-to-face encounter, that accentuates an *asymmetrical* and irreversible alterity that does *not* proceed "from myself and not through a comparison of myself with the other"⁸³, and consequently implies "the radical *impossibility* (emphasis added) of seeing oneself from the outside and of speaking in the same sense of oneself as of the others".⁸⁴ In his radical questioning of any (formal or preconceived) symmetry or reciprocity between the interlocutors (in an appointed, but not altogether just criticism of Buber⁸⁵), Levinas states that the face of the other "in its directness of facing"⁸⁶ and exposed to my look in its nakedness, defencelessness and mortality is "that powerlessness of being and that authority that commands me: 'Thou shalt not kill'"⁸⁷ and thus with an authority without force calls upon my responsibility. To do justice to the transcendental dimension of Levinas' notion of the face, we should take into account that the epiphany as an "*entry into relation* with me – the ethical relation"⁸⁸ ultimately points to a theophany that reminds of

⁸¹ *Ibid.*, p. 66.

⁸² *Ibid.*, p. 86.

⁸³ *Ibid.*, p. 121.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 53.

⁸⁵ Emmanuel Levinas: *Outside the Subject*, trans. by Michael B. Smith (London: The Athlone Press, 1993), § 3 'Apropos of Buber: Some Notes', pp. 40-48.

⁸⁶ Emmanuel Levinas: *Alterity and Transcendence* (1999), p. 24.

⁸⁷ Emmanuel Levinas: *Alterity and Transcendence* (1999), p. 104 and pp. 126-127. See also *Is it righteous to be? Interviews with Emmanuel Levinas* (2001), p. 215; *Totality and Infinity. An essay on Exteriority* (1969) Section III: B. 2., especially p. 197, and *Collected Philosophical Papers* (1987), chapter 4.4, especially p. 55.

⁸⁸ Emmanuel Levinas: *Totality and Infinity. An essay on Exteriority* (1969), p. 181, and *Collected Philosophical Papers* (1987), pp. 95f.

Cusanus' account of the encounter with the icon, in the important sense that they both invoke a conception of being *exposed* to the gaze of the Absolute Other/the other, that transforms the response into an infinite responsibility – a responsibility *without* escape.⁸⁹

It is thus important *not* to reduce neither Cusanus' nor Levinas' notions of the face to a mere metaphor, but rather to consider it as a philosophical (or conceptual) distinction between *two* orders of vision: an objectifying vision disclosing the face in epistemological and/or ontological categories as a phenomenon, *and* a theophany or epiphany that "cuts across the vision of forms" and "alone introduces a dimension of transcendence", leading us "to a relation totally different from experience in the *sensible* (emphasis added) sense of the term, relative and egoist."⁹⁰ It should, however, be noted that Levinas in extending the notion of the face to encompass "the expressivity of the other person's whole sensible being, even in the hand one shakes"⁹¹, and thus that "the whole body is [...] more or less face"⁹², nevertheless tends to give the "narrow sense" of the face an exaggerated and misleadingly *contrastive* role, that seems to divorce the idea of the epiphany from ordinary human life – and thus to turn the facing of the other into something extra-ordinary ultimately out of reach. Thus we need, with Cusanus, to acknowledge our human limitations *without* denouncing human reason and sensibility, and accordingly to recognize that the theophany (and the same seems to me to apply to the epiphany) of the face achieves its *importance* from the very embeddedness within the human realm of expressive behaviour that move and affect us in different ways. In other words: only *within* the horizon of our ordinary daily living, the theophany/epiphany can awake us to the recognition that there is *more* to be seen in each and every face-to-face encounter than what meets the eye – thus revealing that the alterity of God and the other *cannot* be disclosed by a distancing or objectifying gaze. It should furthermore be noted that Cusanus entirely focuses on the *response* of the beholder to the gaze, and thus describes the encounter in term that transcends any specific feature of

⁸⁹ Emmanuel Levinas: *Collected Philosophical Papers* (1987), p. 97.

⁹⁰ Emmanuel Levinas: *Totality and Infinity. An essay on Exteriority* (1969), p. 193.

⁹¹ Emmanuel Levinas: *Outside the Subject* (1993), p. 102.

⁹² Emmanuel Levinas: *Ethics and Infinity: Conversations with Philippe Nemo* (1992), p. 97; See also *Totality and Infinity. An essay on Exteriority* (1969): 'And the whole body – a hand or a curve of the shoulder – can express as a face', p. 262.

(the painted image of) the face in a way that also is characteristic of Levinas' exposition of the face. In that sense the idea of the whole body as a face (or as in Cusanus the eye representing the whole body) transforms the meeting with the other into a transcendence that turns the response into a recognition of the holiness of the human being as a whole that reminds of the Biblical notion of man as created in the image of God.

In ordinary living face-to-face encounters we as a matter of fact most often *face* each other in what could be called an unfocused manner, that contrary to the supposed primacy and superiority of a focused (centralised, distancing, objectifying and controlling) gaze allows us sensitively to *respond* to movements and changes – a matter of fundamental importance, since it is essential that *both* interlocutors *keep responding* to changes in the facial expressions as well as other forms of expressive behaviour. The living face-to-face encounter could thus be described as an engaged but unpredictable and thus unthematized relation in which we maintain presence to each other by attending *from* specific features or details of the face, and instead attend *to* the *expression* of the other as an irreplaceable person. Even in its overt lack of expression the so called poker-face not butting an eyelid, is conceived of as a *withholding* or *hiding* of recognizable features of facial expressions, thus indicating that there are neither *neutral* expressions nor responses, and consequently that indifference as a limiting case of responsive attention is rather a moral shortcoming than an instance of an unaffected or – as it were – objective vision. And even if we, for instance in a conversation tend to alter short overviews of the whole face with momentary looks past the face of the other as often as flashing intermittent glances at each other, our exchange of gazes testifies that we are not observing the other in a detached way, but rather are engaged in an encounter where we both are aware of *being seen*. It should also be added that responding to the changing array of facial expressions, we but occasionally look each other straight into the eyes and only in very specific circumstances demand or are demanded to meet each others gaze, and that we – as noted above – commonly feel embarrassed by an unwavering stare, and accordingly spare others such an embarrassment. Thus I contend that we should neither deem the seemingly unfocused gaze as only a subjectively limited vision nor as an avoidance to meet the gaze of the other, but instead acknowledge our spontaneous exchange of gazes as an *attentive* response in *another* register (or order), that is: *in person* to respond to the unique and irreducible otherness of other human beings.

Here it could be interfered – as for instance Zygmunt Bauman does in his *Postmodern Ethics* – that it belongs to the intercourse with strangers to apply a studied avoidance that include a whole “set of techniques that combine into the art of mismeeting” in order to allocate the other to the sphere of indifference and thus reaffirm the other as a stranger. The application of this art of “a meeting pretending not to be one, a [...] *mismeeting*”⁹³, is according to Bauman most prominent in the avoidance of eye contact, thus writing that

it is enough to note the number of furtive glances each pedestrian needs to cast in order to monitor the movements of by-passers and so to avoid collision[...] to realize how complex are the skills this technique requires. The point is to see while pretending that one is not looking. To look ‘inoffensively’, provoking no response, neither inviting nor justifying reciprocation; to attend while demonstrating disattention⁹⁴.

Acknowledging a certain ambiguity or tension in the application of ‘the art of mismeeting’, Bauman, however, seems to approach the question from a sociological and urban point of view, that tempts him to the exaggerated conclusion that this “civil” version of Gyges’ strategy to stay out of each other’s reach, terminates in a ‘desocializing’ that almost exclude the possibility of turning an evanescent chance encounter into a meeting face-to-face that welcomes the other.

That we, however, should proceed with caution when trying to make sense of our common habits and living everyday interactions without distorting or forgetting the ethical dimension of human expressive behaviour, is lucidly brought out by Simone Weil in her essay “The *Iliad*, Poem of Might” when writing that:

The human beings around us exert *just by their presence* (emphasis added) a power which belongs uniquely to themselves, to stop, to diminish, or modify, each movement which our bodies design. A person who crosses our path does not turn aside our steps in the same manner as a street sign, no one stands up, or moves about, or sits down again in

⁹³ Zygmunt Bauman: *Postmodern Ethics* (Oxford: Blackwell, 1993), p. 154. Bauman is here borrowing Martin Bubers term *Vergegung* as distinct from *Begegnung*.

⁹⁴ *Ibid.*, pp. 154-155.

quite the same fashion when he is alone in a room as when he has a visitor.⁹⁵

The fact that the mere presence of other people make us react *in another fashion* than when we are alone, adds to the credibility of counting our face-to-face encounters as *formative* of our very concept of a human being, and thus – with the apt wording by Lars Hertzberg – that ‘being prepared to go along with what another intimates – to comfort him if he expresses pain or grief, to return a smile, to approach if he beckons, to follow the direction of his eyes, to stop short if he frowns – is what basically constitutes understanding these human forms of expression, and is accordingly part of what it means to see another as a human being’.⁹⁶ In that sense our *spontaneous* responses to the varying array of facial and other forms of expressive human behaviour, indicate that we in the very everydayness of our interactions *matter to each other* in a way profoundly different from our reactions to the rest of the surrounding world, but – precisely because of their everydayness – tend to remain *all too neglected* forms of recognition of our common humanity, a neglect that also easily makes us forget that our understanding shows itself in our responses, and thus that what is in need of explanation is not that we spontaneously respond, but rather our inhibited, feigned or missing responses as different form of omissions to commit ourselves to the presence of the human other.

In passing I want to remind that the offence of not being responded to does *not* consist in – as it were – being turned into “a thing among other things” (Sartre), but rather as Fyodor Dostoevsky brings out in his *Notes from Underground*, in being treated *as if one did not exist*⁹⁷, or that the other – with the fateful words of Levinas – “becomes, not, to be sure, a thing, but a dead *soul* (emphasis added)”.⁹⁸ Dostoyevsky points here to the ambiguity

⁹⁵ *The Simone Weil Reader*, ed. by George A. Panichas (1999), p. 157.

⁹⁶ Lars Hertzberg: ‘On the Attitude of Trust’ in *Inquiry* (31[1988]), p. 317, reprinted in *The Limits of Experience* (Helsinki, Acta Philosophica Fennica, Vol. 56, 1994), p. 125. See also Peter Winch’s essay “‘Eine Einstellung zur Seele’” in *Trying to Make Sense* (Oxford: Basil Blackwell, 1987) for a profound discussion of how the concept of soul reveals ‘the relation of participation in a life with other human beings’ (p. 152), especially p. 147.

⁹⁷ Fyodor Dostoyevsky: *Notes from Underground* (New York: Alfred A. Knopf, 1933), p. 49 and p. 55.

⁹⁸ Emmanuel Levinas: *Collected Philosophical Papers* (1987), p. 35. Dostoevsky’s example of treating the other ‘as if without noticing’ (p. 49) seems to favour Baumans conception of ‘the

of the evasion of facing the other (or "un-facing" the other), in the sense that the avoidance of facing the other *already* reveals an implicit but rejected recognition, and thus to a moral blindness for the irreducible otherness of the other – stranger or not. However, in living face-to-face encounters the face normally offers itself *to be seen as much as it is seeing*, and when attending to someone's face we first of all see another *person*, and only in rather specific circumstances *focus* on some specific visual features as such. To be sure, most of the time we feel even *incapable* of looking at another person as if he or she would be a *mere* object – not even the human corpse is normally seen as "a thing among things". In this context I also want to remind of the peculiar or queer feeling when, for instance, finding oneself – out of tiredness or otherwise – seized by some specific feature in the face of a co-passenger sitting in front of you in the train, that in an uncanny way seems to dissolve the face into "pure" physiognomy – and thus, as it were, to distort its unique *expression*. Thus the phrase "treating someone like a thing" should rather be seen as a misleading way of criticizing the neglect to treat *human beings* as human beings.

8. The Idea that the Responsible Subjectivity is founded on the Idea of Infinity

Levinas writes in his preface to *Totality and Infinity* that his treatise aims at "a defence of subjectivity, but it will apprehend the subjectivity *not* (emphasis added) at the level of its purely egoist protestations against totality, nor in its anguish before death, *but as founded in the idea of infinity* (emphasis added)".⁹⁹ Distinguishing between the idea of totality and the idea of infinity, he affirms – drawing on Descartes – the philosophical *primacy* of the idea of infinity, and states that

the search for the original locus of [the] idea of the Infinite and its transcendence is doubtless one of the main problems in philosophy. A locus to be sought in the dimension of the humanity of man.¹⁰⁰

art of mismeeting', but becomes misleading if turned into a general condition of human interaction.

⁹⁹ Emmanuel Levinas: *Totality and Infinity. An essay on Exteriority* (1969), p. 26.

¹⁰⁰ Emmanuel Levinas: *Alterity and Transcendence* (1999), p. 4f. and chapter 3. 'Infinity'; see also *Collected Philosophical Papers* (1987), chapter 4. 'Philosophy and the Idea of Infinity'.

In his survey of the development of the idea of infinity in Western thought in *Alterity and Transcendence* he mentions Cusanus – to my knowledge the only instance – approving of the thought that "infinity is the adequate measure of all that is" and thus that "the finite is known against the background of the infinite".¹⁰¹

Considering the traditional view of the so called Cartesian cogito with its supposed *privileged* self-consciousness (or self-knowledge), it might be somewhat surprising that Levinas attaches such a prominent importance to Descartes, but he directs our attention to a *neglected* dimension (or rather a possibility) in Descartes, by – as it were – taking him on his own words, and thus turning the Cartesian Cogito inside out into an awakening to the *ethical* (or even *theological*) dimension that aims at uncovering the forgetfulness or suppression of the unique and irreducible otherness of the other and the infinite or absolute alterity of God.

The idea of the epiphany that informs the entire oeuvre of Levinas and implicitly points to the absolute or infinite alterity of God, is primarily – as noted above – described as an entry into an *ethical* relation issuing from the crucial role he accords to the face-to-face encounter with the other, and presents as such a radical divergence from traditional ethical and theological theories, in the sense that he does *not* aim at establishing norms or standards for moral behaviour nor proofs of God's existence, but devotes his entire enquiry to the conditions of the possibility of a maintenance of an openness towards the radical *otherness or alterity* of the other that reminds of Cusanus' apophantic exposition of the theophany of 'The Icon of God'.

The reason for turning to the Third Meditation of Descartes as an entry to the introduction of the notion of infinity seems to be connected with an attempt to articulate the idea of infinity *within* a philosophical discourse, and thus to enable an exposition of the relation to the other as a transcendence outside theology as well as any other source of authority.¹⁰² Levinas does *not* turn to Descartes in order to find a proof for the existence of God, nor to recover his *cogito*, but rather to allude to Descartes' idea of the infinite as a contestation of the possibility that the subject could be the source of ideas which are greater and more perfect than the finite subject itself. With the idea of God Descartes finds within the subject an idea that

¹⁰¹ *Ibid.*, pp. 65-66.

¹⁰² Emmanuel Levinas: *Totality and Infinity. An essay on Exteriority* (1969), see pp. 211-212 for the relevant passages in Descartes.

cannot have been conceived of independently by the subject, and thus Descartes – according to Levinas – unwittingly by the self-exceeding idea of the infinite destroys the privileged role of self-consciousness in the constitution of the subject. However, Levinas appropriates the Cartesian idea to his own ends, and instead establishes the priority of the ethical over and against (traditional) epistemological or ontological conception of a self-contained or self-sufficient human subject. Both Cusanus and Levinas invoke the idea of infinity as an absolute exteriority in the sense that it *cannot* be contained by (the consciousness of) the subject, in order to expose the transcendence inherent in encountering the alterity of God or the otherness of the other. The idea of infinity is introduced in order to confirm that my responsibility is both unconditional and non-transferable, or in other words that “the uniqueness of the I is the fact that no one can answer for me”¹⁰³ – a line of thought that Levinas in his later writings brings to the excessive point of a *substitution* of oneself for the other.

9. “In the Beginning was the Face” or Thinking Towards the Alterity of God and the Other

I readily admit that I have not given a proper account of the irreconcilable differences of Levinas’ and Cusanus’ conceptions, but as the aim of this essay neither has been to reconcile nor to oppose them to each other, I hope that my tentative remarks nevertheless invites to further investigations.. Given that both Cusanus and Levinas expose the turn *towards* alterity as constitutive of the entry into a *responsible subjectivity* in a way that inextricably links religion, morality and philosophy, their works could be characterized with the formula “In the Beginning was the Face” – paralleling the Biblical “In the Beginning was the Word”, the famous pronouncement of Goethe that “In the Beginning was the Deed” and the diction of Buber that “In the Beginning was the Relation”. Thus by reminding us of our forgetfulness of the absolute alterity of God and the unique and irreducible otherness of the other, they challenge us not only to reconsider the relations between theology, ethics and philosophy, but also to rethink our relations to each other and thus the very conditions of coming to know oneself and the inherent plurality of our common humanity.

¹⁰³ Emmanuel Levinas: *Collected Philosophical Papers* (1987), p. 97.

Bibliography

- Barbour, John D.: *The Conscience of the Autobiographer. Ethical and Religious Dimensions of Autobiography* (Houndmills, Basingstoke, Hampshire and London: MacMillan Academic and Professional Ltd, 1992).
- Bauman, Zygmunt: *Postmodern Ethics* (Oxford: Blackwell, 1993).
- Bohnenstaedt, E.: *Von Gottes Sehen. De Visione Dei, in Schriften des Nikolaus von Cues, Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften in deutscher Übersetzung* (Leipzig: Felix Meiner, 1942).
- Burkes, Peter: *Eyewitnessing. The Uses of Images as Historical Evidence* (London: Reaction Books, 2001).
- Collinwood, R. G.: *An Essay on Philosophical Method*, revised edition, ed. by James Connelly and Giuseppina D’Oro (Oxford: Clarendon Press, 2005).
- Davies, Colin: *Levinas. An Introduction* (Cambridge: Polity Press, 1996).
- Dostojevsky, Fyodor: *Notes from Underground*, trans. by Richard Pevear and Larissa Volokhonsky (New York: Alfred A. Knopf, 1933).
- Elkins, James: *The Objects Stare Back: On the Nature of Seeing* (New York: Simon and Schuster 1996).
- Emerson, R. W.: *Essays. First and Second Series* (Everyman’s Library No. 12, London: J. M. Dent & Sons Ltd, 1927).
- Finaldi, Gabriele (ed.): *The Image of Christ*, (National Gallery Company Limited, London 2000).
- Hertzberg, Lars: “On the Attitude of Trust”, in *Inquiry* (31[1988]); reprinted in *The Limits of Experience* (Helsinki: Acta Philosophica Fennica, Vol. 56, 1994).
- Lacan, Jacques: *Four Fundamnetal Concepts of Psychoanalysis* (New York: Norton, 1978).
- Levinas, Emmanuel: *Totality and Infinity. An essay on Exteriority*, trans. by Alphonso Lingis (Pittsburgh: Duquesne University Press: 1969 (1961)).
- Levinas, Emmanuel: *Collected Philosophical Papers*, trans. by Alphonso Lingis (Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 1987).

- Levinas, Emmanuel: *Ethics and Infinity: Conversations with Philippe Nemo*, trans. by R. A. Cohen (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1992).
- Levinas, Emmanuel: *Outside the Subject*, trans. by Michael B. Smith (London: The Athlone Press, 1993).
- Levinas, Emmanuel: *Time and the Other*, trans. R.A. Cohen (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1997).
- Levinas, Emmanuel: *Otherwise than Being or Beyond Essence*, trans. by Alphonso Lingis (Pittsburgh, Pennsylvania: Duquesne University Press, 1998).
- Levinas, Emmanuel: *Of God Who Comes to Mind*, trans. by Bettina Bergo, (Stanford, California: Stanford University Press, 1998).
- Levinas, Emmanuel: *Entre nous: On Thinking-of-the-Other*, trans. by Michael B. Smith and Barbara Harshav (London: The Athlone Press, 1998).
- Levinas, Emmanuel: *Alterity and Transcendence*, trans. by Michael B. Smith (London, The Athlone Press, 1999).
- Levinas, Emmanuel: *Is it righteous to be? Interviews with Emmanuel Levinas*, ed. by J. Robbins (Stanford, California: Stanford University Press, 2001).
- Malmberg, Carl-Johan: *Sår. I myt, kult, bild och dikt* (Värnamo: Wahlström & Widstrand, 2005).
- Marion, Jean-Luc: *God Without Being*, trans. by Thomas A. Carlson (Chicago: The University of Chicago Press, 1995).
- Marion, Jean-Luc: *The Idol and Distance. Five Studies*, trans. and with an introduction by Thomas A. Carlson (New York: Fordham University Press, 2001).
- Marion, Jean-Luc: *The Visible and the Revealed*, trans. Christina M. Gschwandtner and others (New York: Fordham University Press, 2008).
- Melchior-Bonnet, Sabine: *The Mirror. A History* (New York/London: Routledge, 2001).
- Miller, Clyde Lee: *Reading Cusanus. Metaphor and Dialectics in a Conjectural Universe* (Washington, D.C.: The Catholic University of American Press, 2003).
- Moffitt Watts, Pauline: *Nicholaus Cusanus. A Fifteenth-Century Vision of Man* (Leiden: E. J. Brill, 1982).

- Neumeyer, Alfred: *Der Blick aus dem Bilde* (Berlin: Gebr. Mann, 1964).
- Plato: *Alcibiades*, in *Complete Works*, ed. by John M. Cooper (Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1997).
- Sartre, Jean-Paul: *Being and Nothingness. An essay on phenomenological ontology* (London and New York: Routledge Classics, 2003).
- Sontag, Susan: *Regarding the Pain of Others* (New York: Picador, 2003).
- Taylor, Charles: *Philosophical Arguments* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1995).
- Torrkulla, Göran: "Unconcluded Remarks on the Countless Configurations of Smiling", in Christoffer Gefwert and Olli Lagerspetz (editors): *Wittgenstein and Philosophical Psychology. Essays in Honour of Lars Hertzberg* (Uppsala Philosophical Studies 55, Uppsala Universitet 2009).
- Vries, Hent de: *Religion and Violence. Philosophical Perspectives from Kant to Derrida* (Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 2002).
- Waldenfels, Bernhard: "Levinas and the face of the other", in *The Cambridge Companion to Levinas*, ed. by Simon Critchley and Robert Bernasconi (Cambridge: Cambridge University Press, 2002).
- Weil, Simone: *Gravity and Grace*, trans. by Emma Craufurd (London and New York: Ark Paperbacks, 1987).
- Weil, Simone: *The Simone Weil Reader*, ed. by George A. Panichas, (Wakefield, Rhode Island and London: Moyer Bell, 1999).
- Winch, Peter: *Trying to Make Sense* (Oxford: Basil Blackwell, 1987).
- Wittgenstein, Ludwig: *Philosophical Investigations*, trans. by G. E. M. Anscombe, 2nd edition (Oxford: Basil Blackwell, 1958 (1953)).

The German scholar **Nicholas of Cusa** (1401-1464), or **Cusanus**, was one of the principal philosophers of the 15th century, though he was also a mathematician, a famous canonist, theologian, bishop and cardinal. In this bi-lingual English and German anthology, fourteen distinguished scholars address questions regarding Cusanus' writings on the self and self-consciousness.

In the philosophy of Cusanus there is a double line of discourse, concerning on the one hand self-consciousness (*intuitio sui*; *Selbst-bewusstsein*) and, on the other, knowledge of the self (*cognitio sui*; *Selbsterkenntnis*). The former concept is connected to the thought of Christian mysticism and a subjective world view. The latter concept is more connected to an ethical perspective, which is presented in his later writings, i.a. *De venatione sapientiae*. These two perspectives on the self also form a thread in the papers of this volume. How is one to understand the self as related to the Absolute You, described by Cusanus as the divine Artist painting his self-portrait? How should we understand Cusanus' view on the possibility of seeing God and of judging reality by means of reason and intellect, as well as of partaking of truth and of leading a life in the light of the humanity of Christ? There is also the question of the connection between self-consciousness and world view, which is, basically, an ethical concern about how to comprehend the visible impact of the love of God in a human context according to the golden rule. These and several other questions are addressed in this volume.

ISBN 978-951-765-518-7



Åbo Akademis förlag