

ATT TALA OM DET OSÄGBARA

Nicolaus Cusanus cirkulära filosofi i verket *De coniecturis*

med särskild hänsyn till Nelson Pikes tankar om *unio mystica*

Iris Wikström

Åbo Akademi

Åbo 2014

ISBN 978-952-12-3118-6 (PDF)

*... i solstormen,
ensamt
på vågkammen,
fjärran,
på väg från land.
Såg jag,
ett ögonblick –*

Dag Hammarskjöld, *Vägmärken*

Ännu ser vi en gåtfull spegelbild; då skall vi se ansikte mot ansikte. Ännu är min kunskap ett styckverk; då skall den bli fullständig som Guds kunskap om mig. 1 Kor. 13,12

Förord

Trots den omfattande internationella forskningen kring **Nicolaus Cusanus** filosofi finns det ytterst få utläggningar av hans filosofiska huvudverk *De coniecturis*. Mitt arbete avser att i någon mån avhjälpa denna brist. Jag beaktar särskilt den nordiska Cusanus-forskningen, men jämför den med den tyska. I den senare delen av arbetet ställs Cusanus tankar om och tillämpning av den kristna mystiken i relation till nyare anglosachsisk mystikforskning.

Den här boken är resultatet av ett mångårigt arbete vid Filosofiska institutionen vid Åbo Akademi, samt vid universiteten i Trier, Saarbrücken och Swansea. Ändå verkar ingen möda vara nog för att göra rättvisa åt Cusanus rika tankevärld. Ifall hans filosofi öppnar sig för läsaren åtminstone i något avseende, har den här boken fyllt sin uppgift.

Min tacksamhet riktas särskilt till följande personer och instanser. Cusanus-institutet i Trier (Institut für Cusanus-Forschung) har välvilligt ställt forskarutrymme till mitt förfogande och berett tillfälle till diskussion både om avhandlingens tema och centrala forskningsmotiv. Prof.em. Rudolf Haubst introducerade mig vid Institutet och visade från början intresse för mitt arbete. Prof.em. Klaus Kremer och prof.em. Klaus Reinhardt har varje gång jag besökt Trier ställt upp till en diskussion, trots sina många ämbetsuppdrag. TD Birgit H. Helander, Stockholm och Trier, har sedan det gemensamma forskaråret 1989-90 i Trier gett mig en mängd inspiration och uppmuntran och generöst delat med sig av sin kunskap. Den årliga diskussionen med fader Martti Voutilainen OP gav många positiva impulser. I flera års tid hade jag förmånen att delta i prof. Lars Hertzbergs undervisning, vilket väckte mitt intresse för språkfilosofi. Han har vänligt sett till att arbetet gått framåt och blivit slutfört. Prof. Viggo Rossvær, Tromsø, åtog sig att läsa mitt manuskript och gav flera nyttiga kommentarer. Forskarseminariet i filosofi har varit ytterst inspirerande och bidragit till att hålla min flämtande forskarlåga brinnande. Jag tackar särskilt konstnären och filosofen Göran Torrkulla, FM Ylva Gustafsson och FM Mari Lindman för uppmuntran och beaktansvärda kommentarer. Stiftelsens för Åbo Akademi Forskningsinstitut har finansierat längre och kortare tids vistelser vid Cusanus-institutet, vilket har varit av avgörande betydelse. Ett stipendium från Finska kulturfonden gjorde det möjligt att slutföra det här arbetet.

Till ovannämnda personer och instanser riktar jag mitt varma tack.

Björkboda, Dragsfjärd, Marie bebådelsedag 2005

Iris Wikström

Förord till den digitala utgåvan

Förhoppningsvis kunde följande tre insikter ge läsaren en tolkningsnyckel till temat i den här boken: 1. att Cusanus bygger sin filosofi på den negativa teologin där *docta ignorantia* är utgångspunkten (och *non aliud est non aliud quam non aliud* den ultimata definitionen); 2. att hans modalbegrepp tar form genom *modi essendi* i *De coniecturis* ("vi kan inte säga vad någonting är, endast hur någonting är"); 3. att den negativa teologin är förbunden med den cirkulära (DI I, 66: "...*omnis theologia circularis et in circulo posita existit...*". Jfr VS, 104). Det negativa osägbarhetsbegreppet övergår därmed i det paradigmatiska (eller cirkulära). Väsentligt är också att Cusanus tänkande i *De coniecturis* bygger på retorikens

filosofi (särskilt Cicero och Augustinus), vilket betyder att det talade ordet ställs i förgrunden för tänkandet.

Texten är bearbetad, men fortfarande vidvinklad. Med de återstående upprepningarna avser jag att påminna läsaren om grundstrukturen i Cusanus tänkande, även om osthyveln ställvis kunde ha använts strängare. Också den svenska versionen av latincitaten har bearbetats. Jag ansvarar för de eventuella återstående felöversättningarna och alla osmidiga formuleringar.

Kökar, Åland, idus i mars 2014

Iris Wikström

Abstract

In my dissertation called *Speaking of the unsayable: The circular philosophy of Nicholas of Cusa in his work De coniecturis*, I presuppose an internal (conceptual) relation between the personal experience of God of **Nicholas of Cusa** (1401-64) in 1438 and, on the other hand, his philosophy. I hence try to describe the precise character of this relation. Referring to the Norwegian scholars Egil Wyller and Viggo Rossvær, I assume that there is a circularity in Cusanus' philosophy which appears as self-references (= a sentence refers to itself: A is explained by B and B is explained by A). Wyller finds three phases in the thought of Cusanus (1. *De docta ignorantia* I-III, 2. *De coniecturis* I-II, 3. all subsequent works). Rossvær finds it impossible to presuppose certain phases, as the philosophy of Cusanus continuously proceeds and remains open to new ideas. As Cusanus however treats his experience of God far more consciously in his second work *De coniecturis* than in *De docta ignorantia*, I find it possible to distinguish between *the earlier Cusanus* (*De docta ignorantia* including his earlier works) and *the later Cusanus* (*De coniecturis*, about 1444, as well as the following works). Cusanus creates a philosophy of language in outline expressed in *De coniecturis*, in which he presents two concepts of necessity, i.e. absolute necessity and logical, or reasonable, necessity. These are interrelated in the sense that the mind, or the self, logically affirms the absolute, or unsayable, necessity, which shows itself in the mind and which the mind affirms conjecturally. The endeavour conceptually to understand absolute necessity implies intuitive (or intellectual) contemplation, or vision (*investigatio symbolica*), in which the four mental unities (the absolute, the intellectual, the rational and the sensuous) work together according to the rules described in *De coniecturis*. In *De coniecturis* Cusanus obviously turns from a negative concept of the unsayable to a paradigmatic, which implies that he looks for principles of speaking of the unsayable and presents the idea of a divine language (*divinaliter*). However, he leaves this idea behind after *De coniecturis*, although he continues to create new concepts of the unsayable and incomprehensible. The intellectual language of absolute seeing is expressed in the subjunctive, i.e. conditionally. In order to describe the unsayable, Cusanus uses tautologies, the primary one of which is a concept of God, i.e. *non aliud est non aliud quam non aliud* (the non-other is non-other than the non-other). Wyller considers this the crucial point of the philosophy of Cusanus (*De non aliud*), described by the latter as the definition of definitions, i.e. the absolute definition. However, this definition is empty regarding its content. It demonstrates that God surpasses the coincidence of opposites (*coincidentia oppositorum*) and that he is "superunsayable" (*superineffabilis*), i.e. he is beyond what can be conceived or said. Nothing hence prevents us from speaking of him, provided that he is described *as unsayable* (= the *paradigmatic concept* of the unsayable). Here the mode of seeing is decisive. Cusanus in this context (and especially in his later literary production) uses modalities which concern possibility and necessity. His aim is to conduct any willing reader ahead on the way of life (*philosophia mentalis*). In *De coniecturis* II he describes the notion of human self-consciousness as the basis of spiritual mutuality in accordance with the humanistic tradition of his time. I mainly oppose the negatively determined concept of Christian mysticism presented by the German philosopher Kurt Flasch and prefer the presentation of Burkhard Mojsisch of the translogical and conjectural use of language in *De coniecturis*. In particular, I take account of the Scandinavian research, basically that of Johannes Sløk, Birgit H. Helander, Egil Wyller and Viggo Rossvær, who all consider the personal experience of God described by Cusanus a tacit precondition of his philosophy.

Innehåll:

Förord	3
Abstract	5
1. Inledning	7
1.1. Några ledmotiv i Cusanus tänkande	7
1.2. <i>De coniecturis</i> – skiss till en kristen filosofi?	9
1.3. Gudsupplevelsens huvudregler	13
1.4. Ett internt förhållande mellan filosofi och mystik	17
1.5. Självreferensernas betydelse	21
1.6. Precisering av uppgiften, uppläggningsen och metoden	32
1.7. Källmaterial och litteratur.....	35
1.8. Kommentar till forskningsläget	37
1.9. Om användningen av några begrepp	43
2. Gudsupplevelsens grammatik	46
2.1. Det osägbara	46
2.2. Språkets gränser	58
2.3. Kärlekens rörelser	71
2.4. Att inse det ofattbara	83
2.5. Språkets villkor	97
2.6. Visshet och ovisshet som livsformer	111
2.7. Det transcendentala och det personliga jaget	127
2.8. Rättfärdighet och likhet – själens absoluta livsmål	143
2.9. Frihetens etik	158
2.10. Avsikt och vilja	168
3. Filosofins begrepp i mystiken	182
3.1. Språket finns mitt ibland oss	182
3.2. Gudsupplevelsens lokalisering	199
3.3. Att smaka vishetens sötma	209
3.4. Inställning till en själ	217
4. Slutsatser	232
Förkortningar	241
Källor och litteratur.....	242
Bilaga 1: Cusanus viktigaste skrifter	259
Bilaga 2: Historisk översikt	260
Bilaga 3: Ledmotiven i <i>De coniecturis</i> (enligt J. Koch)	261
Bilaga 4: <i>Figur P</i> och <i>figur U</i>	262

1. INLEDNING

1.1. Några ledmotiv i Cusanus tänkande

Det finns en omfattande diskussion om hur man skall bedöma Nicolaus Cusanus (1401-64) litterära produktion. Rent historiskt råkar han befinna sig i skärningspunkten mellan olika idériktningar, främst renässansen och olika strömningar inom humanismen, och påverkas av alla. Han var hemma i Moseldalen i en liten stad mitt emellan Trier och Koblenz, som idag heter Bernkastel-Kues. Hans modersmål var *Moselfränkisch*, fast han vanligen skrev på latin. Han glömde aldrig bort att han var tysk skepparson kanske just för att han nästan hela sitt liv var bosatt utomlands, främst i Sydtyrolen och Rom.

Det är en omstridd fråga när Cusanus lämnade sin hembygd. Det antogs länge att han redan tidigt gick i skola i Deventer i Holland, där kongregationen *Det gemensamma livets bröder* bedrev undervisning. Enligt dagens forskning var detta dock knappast fallet, trots att spåren av dess förgrundsgestalter, bl.a. Gerson och Groote, är tydliga i hans texter. Det är däremot känt att han studerade filosofi vid det nygrundade och nominalistiskt präglade universitetet i Heidelberg. Men antagligen trivdes han inte där utan flyttade redan efter ett år över till universitetet i Padua, där han efter åtta års studier avlade examen i kyrkorätt och blev *doctor decretorum*. Här kom han i kontakt med olika intellektuella strömningar, såväl samtida som tidigare. Därefter följde studier i teologi vid universitetet i Köln. Det verkar som om Cusanus hade varit intresserad av det allra mesta av det som rörde sig i tiden också inom filosofin. Sina många böcker skrev han på sin fritid, ofta på olika resor eller i pausen mellan olika kyrkliga och påvliga uppdrag. Hela sitt liv var han nämligen verksam som kyrklig jurist och präst, senare som biskop och kardinal och en kort tid som påvens ställföreträdare. Under den senare delen av sitt liv var han bosatt i Rom, men avled i Todi i Umbrien. Hans grav finns i kyrkan *San Pietro in carcere* i Rom, men hans hjärta vilar i stiftelsekapellet i Bernkastel-Kues.

Mot denna bakgrund är det ganska naturligt att den tyska idéhistorikern Kurt Flasch frågar sig hur man skall bedöma Cusanus verksamhet och samtidigt påpekar att man inte kan passa in honom i ett modernt vetenskapsbegrepp.¹ Han säger att Cusanus intressen i likhet med Leibniz överskred alla fackgränser. Han sysslade med matematik och astronomi. Han utarbetade anvisningar för en bättre naturforskning. Han skisserade en kosmologi. Han förnekade att jorden befann sig i vila i alltets absoluta centrum. Han betraktade jorden som "en ädel stjärna". Han utvidgade universum i det oändliga. I sitt människobegrepp räknade han på ett nytt sätt med ett skapande ursprung och kunde därmed nyvärdera människans begreppsliga och konstnärliga produktivitet. Han ville reformera hela vetandet. Därtill sökte han en ny överblick av hela kunskapstraditionen, särskilt den platoniska och den nyplatoniska filosofin. Man överdriver knappast – påpekar Flasch – då man drar slutsatsen att Cusanus antagligen var 1400-talets viktigaste tänkare.²

Redan den här korta beskrivningen visar att det är svårt att göra rättvisa åt Cusanus mångsidiga filosofi och att man måste välja infallsvinkel. I den här boken inriktar jag mig på att förstå hans humanistiska tankar och språkuppfattning och bortser från de sidor av hans filosofi som tangerar naturvetenskap.

¹ "Der Gang durch seine Bibliothek zeigt auch, wie gefährlich es ist, Cusanus auf eine moderne Wissensdisziplin hin festzulegen. War er Jurist? Wozu dann die enorme Zahl medizinischer Texte? ... War er Theologe? Wozu dann die heidnischen Philosophen und wozu dann die frühe Aneignung der Astrologie? Und wofür brauchte er die astronomischen Instrumente? Die Bibliothek regt an, das Cusanus-Bild nach vielen Seiten auszuweiten; sie enthält noch immer Überraschendes, aber sie ersetzt nicht das Studium der Werke..." Flasch 2001, 22.

² *ibid.*, 11-12.

Men också inom denna ram finns det beaktansvärda tolkningsproblem. Det främsta av dem är att Cusanus inte drar någon gräns mellan filosofisk respektive teologisk terminologi. Han är visserligen inte unik i det här avseendet, utan följer en mycket lång idétradition från omkring 400-talet. Det här förfarandet tycks inte vålla honom själv några problem, men däremot den moderna läsaren. För det är inte enbart så att han låter bli att precisera var gränsen går mellan filosofi och teologi. Det verkar snarare som om han gick in för att förena olika tänkesätt, d.v.s. ett filosofiskt – närmast i nyplatonisk mening – och å andra sidan ett teologiskt-dogmatiskt. Det här betyder att filosofi och teologi löper parallellt i hans tänkande, ungefär som två hoptvinnade snören. Följaktligen griper teologer och filosofer tag i var sitt snöre och drar åt olika håll i hopp om att nysta upp den röda tråden. Av detta följer den delvis onödiga diskussionen om Cusanus egentligen var teolog eller filosof.

Den tyska filosofen B. Mojsisch kommenterar denna fråga med att säga att det var Cusanus förkärlek för nyplatonismen och hans aversion mot samtidens *Aristotelica secta* som gav *teologen* Cusanus anledning att förmedla en *filosofisk* begreppslighet, som korresponderade med hans andlig/filosofisk/teologiska angelägenhet, d.v.s. att uttrycka det absouta så väl som möjligt. Men de begrepp han fann – ständigt på nytt – var genomgående av filosofisk natur. Det här borde man betänka, säger Mojsisch, då man ännu idag närmast stereotyp utbrister: ”Men han var ju ändå teolog!”. Mojsisch fastställer

Er war in der Tat ein Theologe, aber in neuplatonischem Sinne. Wie den Neuplatonikern daran gelegen war, eine Theorie des Einen argumentativ zu entwickeln, so auch Cusanus, der darüber hinaus aber für dieses Eine immer neue Namen erfand und die auch zu rechtfertigen versuchte – argumentativ. Dass auch ”Gott” oder ”Herr” solche Namen waren, daran besteht überhaupt kein Zweifel; Cusanus’ Suche aber richtete sich auf philosophisch ermittelbare und philosophisch explizierbare Namen – das war das Erbe besonders des Neuplatonismus.³

Man kunde här hänvisa exempelvis till två boktitlar, *De non aliud* (”Om det Icke-andra”) och *De possess* (”Om Kunna-är”), där vardera är gudsbegrepp. Det förstnämnda syftar på att Gud, som inte har del i annatheten (det som inte är det Ena), kan beskrivas som ”det Icke-andra”. Det senare syftar på att varat och möjligheten sammanfaller i absolut mening, d.v.s. hos Gud. För Cusanus var denna insikt resultat av en lång tankeprocess som han stegvis uttrycker i sina böcker.

För de två ovannämnda tyska forskarna förefaller det nästan självklart att Cusanus utvecklar sin filosofi från – den nyplatoniska – föreställningen om Guds enhet (*unitas*) och att denna enhet är relaterad till annatheten (*alteritas*). Inte enhet och mångfald (*pluralitas*), utan enhet och annathet gäller alltså som de två huvudbegreppen i hans tänkande. Flasch ägnar tidigt en diger monografi åt Cusanus enhetsmetafysik.⁴ Han lyckas i sina böcker skapa en helhetsbild av Cusanus mångfasetterade filosofi. Hans tolkning av ledmotiven i den här filosofin kan utan tvivel betraktas som berättigad. Frågan är ändå om den är fullt tillfredsställande. Mitt svar är att den inte är det.

I mitt eget försök att förstå Cusanus filosofi kommer jag att välja en annan infallsvinkel. Jag hävdar att nyckelbegreppen i denna filosofi är begreppsparet sägbar (*effabile*) och osägbar (*ineffabile*), däremot inte enhet och annathet, hur centrala dessa begrepp än må vara för att bestämma vad som är sägbart respektive osägbart.⁵ Därmed förskjuts tyngdpunkten i framställningen från ontologi och kunskapsteori till något som närmast kunde kallas språkfilosofi. Det filosofiska huvudverket *De coniecturis* är dock det enda verk, där Cusanus

³ Mojsisch 1997, 141. Jfr Flasch 1998, 25-26 (min övrs.).

⁴ Flasch 1973; jfr också övriga verk av samma förf., d.v.s. 1987; 1998; 1998a; 2003.

⁵ E. Cassirer diskuterar innebörden av *dikè*, *dicere*, *fas* och *fari* i ett rättsligt sammanhang och hävdar att det gäller en rätts-, respektive domsutsaga, som – då den trätt i kraft – gör anspråk på ett slags slutgiltighet, som inte kan rubbas av individuellt godtycke. A. Graeser 1994, 111. Cusanus talar själv i termer av nödvändighet (och frihet).

mera utförligt diskuterar det religiösa språkets karaktär.⁶ Därför kommer jag i huvudsak att ägna mig åt analys av detta verk. Frågan är här närmast hur han tillämpar sin grundinsikt om att motsatserna förenas (*coincidentia oppositorum*) på det intellektuella och det absoluta själsliga planet och hur han utvecklar denna tanke i sin filosofi.

1.2. *De coniecturis* – skiss till en kristen filosofi?

Nicolaus Cusanus hade ett levande intresse för kristen mystik. Också i sina mera strikt filosofiska texter använder han sig av tankar hämtade från mystiken och ställvis, men mycket sparsamt, citerar han kristna mystiker och främst Mäster Eckhart. Han använder sig också målmedvetet av mystikens centrala begrepp, särskilt enhetstanken. Det är däremot en omstridd fråga om han också själv kan betraktas som mystiker.⁷ Enligt vissa forskare är han faktiskt mystiker, medan andra hävdar att han är en filosof som har präglats av kristen mystik. I hans egna uttalanden anser man sig finna ett personligt avståndstagande till mystiken.⁸ Därmed aktualiseras frågan enligt vilka kriterier man kan avgöra om en person kan betraktas som mystiker särskilt som ingen själv verkar ställa ett sådant anspråk. Inte heller Cusanus är något undantag i detta avseende.

I det följande kommer jag att diskutera den här frågan ur ett religionsfilosofiskt perspektiv. Jag försöker påvisa att det är svårt att avgöra om Cusanus är mystiker för att denna fråga är helt främmande för honom själv. Det finns å andra sidan inte något hinder för att uppfatta honom som mystiker: Ingenting avgörande talar nämligen emot ett sådant antagande. Men denna föreställning aktualiserar samtidigt vissa principiella frågor som gäller förhållandet mellan filosofi och mystik som jag diskuterar i den här boken. Här finns alltså axeln i framställningen.

Särskilt i sina två huvudverk, *De docta ignorantia I-III* och *De coniecturis I-II*, beskriver Cusanus hur den gudomliga ordningen visar sig i det mänskliga livet. Han avser närmast att presentera de logiska villkoren för vad som kan sägas om Gud, alltings osägbara förutsättning. Det är tydligt att han i det här skedet av sitt tänkande är inriktad på förutsättningar, faktiskt också i dubbel mening, d.v.s. både i fråga om sin metod, som gäller grunden (för tänkandet), och å andra sidan i fråga om sitt tankeobjekt, som är tillvarons grund. Men egentligen sammanfaller dessa i urgrunden (*exemplar*), som både det mänskliga betraktandet och viljan inriktar sig på. Detta är en utgångspunkt i Cusanus filosofi, även om han så här långt kunde förena sig med Aristoteles tankevärld.

Cusanus uppfattar verkligheten som ett samspel mellan det absolut nödvändiga, som är Gud, och det logiskt nödvändiga, som förutsätts av förståndet, och tolkar detta som själsligt-individuella villkor. Hans resonemang är cirkulärt, så att det absolut nödvändiga som i tanken förbinds med det logiskt nödvändiga, eller följdriktiga, belyser och sammanfaller med det absolut möjliga. Men detta sker i evigheten eller oändligheten, hos Gud, d.v.s. osägbart, eller i tystnaden, ovanom det mänskliga intellektet och den mänskliga föreställningsvärlden. Den absoluta möjligheten står här för friheten i absolut mening och är tillvarons mål. Men tanken tycks ständigt inrikta sig på att omfatta denna, om också på ett villkorligt plan.

⁶ Nicolai de Cusa, *De coniecturis*, ed. J. Koch et W. Happ (Lateinisch – deutsch). 1988 (i forts. = DC). Svensk övers. saknas (tyck och engelsk tillgänglig).

⁷ Louth 1997, 580.

⁸ Han skriver till abboten Kaspar Aindorffer (1452): ”Om jag skriver eller säger något, kan det vara ganska osäkert. Ty jag har ännu inte ’smakat att Herren är god’”. Cit. enl. Helander (utg.) 1999, 28. Antagligen är detta en ren hövlighetsformel. Jfr Schmidt 1989, 28-29. Enligt henne tar han ställning till en konflikt och använder sig här av i förväg välkända termer för att uttrycka att kunskap och kärlek hör ihop. I så fall syftar han närmast på *docta ignorantia*. Också Elpert hänvisar till detta brev, men tolkar det som faktiskt avståndstagande. Elpert 2002, 215.

I mitt tänkande om det oändliga, som är Gud, sammanfaller alltså det nödvändiga och det möjliga, d.v.s. i det avseendet att den mänskliga tanken omfattas av oändligheten (som nödvändigtvis föregår denna tanke). Cusanus verkar vara den första som grundligt har övervägt vad detta innebär. Han hävdar särskilt att gudsbegreppet implicerar att Guds vetande om mig sammanfaller med mitt vetande om Gud, d.v.s. att det absoluta vetandet omfattar det relativa och det relativa omfattas av det absoluta – med nödvändighet. Detta innebär att det inte finns någon tillvaro utanför Gud: han omfattar allt, men är samtidigt oändligt upphöjd över allting, vilket Cusanus beskriver särskilt i sina senare verk. Det främsta uttrycket för detta motiv är den språkliga immanensen i hans filosofi.

I fråga om det absoluta, Gud, är det högsta mänskliga vetandet nödvändigtvis ett icke-vetande. Att visa vad detta innebär är en huvudangelägenhet för Cusanus i *De docta ignorantia I-III*. Detta är den filosofiskt bestämda metoden i hans teologi (*regula doctae ignorantiae; investigatio symbolica*). Med teologi avses främst 'den mystiska teologin' i nyplatonisk mening, s.a.s. oändlighetens uttryck i tiden. Cusanus talar själv om 'det lärda icke-vetandet' (*docta ignorantia*)⁹, som är ett nyckelbegrepp i hans filosofi. Men han går vidare i *De coniecturis* och presenterar här ett utkast till en språkfilosofi, som han benämner begreppsteologi. (*theologia sermocinalis*).

Det framgår redan av det ovanstående att Cusanus är inklusiv i sitt tänkande och begreppsanvändning, vilket är ett tidstypiskt drag i hans filosofi men också avspeglar hans mångsidiga personlighet och ovanligt rika begåvning. Han drar alltså ingen gräns mellan teologi och filosofi, vare sig i fråga om inriktning eller föremål.¹⁰ Han räknar däremot med olika former av teologi. Han hänvisar både till den negativa och den affirmativa teologin som yttersta kunskapsformer, men prioriterar den förra, vilket verkar vara unikt. Men han räknar i *De docta ignorantia* ytterligare med en tredje form av teologi, som han betraktar som verklig teologi, d.v.s. den cirkulära teologin som också är språkets teologi.¹¹ Här följer han särskilt 1300-tals filosofen Raimundus Lullus i spåren.

Att teologin är cirkulär innebär närmast strävan till gradvis ökad insikt om det osägbara genom en allt klarare begreppslig (*coniecturalis*) insikt om detta. Teologin har alltså en nära förbindelse med språket. Att den är språklig (*sermocinalis*) är avgörande för Cusanus filosofiska metod i *De coniecturis*, även om benämningen dyker upp först i ett av hans något senare verk, *Idiota de sapientia*. Men denna målsättning att med språket omfatta det osägbara kan till först verka paradoxal och bör alltså ytterligare kommenteras.

Förhållandet mellan den personliga gudsupplevelsen och filosofin är enligt Cusanus aprioriskt, eller osägbart. Det är inte underställt den rationella argumentationens villkor. I själva verket är just den här omständigheten dess främsta kännetecken. Men detta är å andra sidan problematiskt genom att avsikten därmed är att uttrycka villkoren för ett personligt möte med evigheten i tiden, vilket är ofattbart och obeskrivligt. Å andra sidan gäller det en erfarenhet som

⁹ Detta översätts också med "icke-vetandets vishet" (eller "det vetande icke-vetandet"), vilket särskilt gäller den senare Cusanus produktion.

¹⁰ Elpert påpekar att teologi innebär att tala om Gud. Han hänvisar till ett uttalande i *De filiatione Dei* (= *DFD*), 78; 83, där Cusanus nämner den affirmativa, den negativa, den skeptiska och den kopulativa teologin och drar slutsatsen: "Es klang bereits schon an, dass das Unaussprechliche in jedem Ausgesprochenen immer schon als Quelle und Ursprung mitenthalten ist. Das Unaussprechliche bildet erst die Möglichkeitsbedingung dafür, dass überhaupt etwas ausgesprochen werden kann." Elpert 2002, 91.

¹¹ *De docta ignorantia* (= *DDI*) I, 66. Enligt Ritter bör den negativa teologin uppfattas som cirkulär teologi: "... d.h. [die sich] als die Aufhebung aller Kontradiktion in der Komplikation versteht, und sich nicht bloss, was im Zusammenhang der Gotteserkenntnis ja sinnlos wäre, von der affirmativen Theologie unterscheidet, wie sich die 'positive' Negation von der 'positiven' Affirmation unterscheidet, die, wenn Position und Negation die Modalität aller Aussagen ausschliessende Möglichkeit der Aussage darstellen. Aber gerade, wenn sie über diese ihr nicht entsprechende Situation hinaus die Negation, im absoluten Sinn gebraucht, genügt sie dem Anspruch eines wahrhaftigen Begreifens noch weniger." Ritter 1927, 19; "Cusanus favorisiert eine *theologia circularis*..." Elpert 2002, 27-28.

så att säga verkligen pockar på beskrivning. Det finns inte heller någonting som säger att man inte kan beskriva den eller borde undvika att göra det, tvärtom tycks det vara en skyldighet att tala om den. Den är alltså förpliktande i sin obegriplighet. Men då man talar om den, gör man det med hänsyn till att den är ofattbar. Detta skapar givetvis speciella villkor för vad som sägs. Det är just dessa villkor Cusanus tankemässigt bearbetar i sin filosofi. Hans infallsvinklar är flera. I *De coniecturis* handlar det om själens rörelser och den självkänedom som dessa avser att leda till.

Cusanus filosofi växer långsamt fram. Hans målsättning är pedagogisk. Han vill handleda de okunniga, d.v.s. lekmän (*idiotae*), och håller sig här till både den kristna mystikens och renässansfilosofins ideal.¹² I *De coniecturis* påpekar han att ungdomen saknar erfarenhetens ljus. Därför behövs det handfast ledning, varvid det fördolda hämtas fram i ljuset, för att man stegvis skall kunna höja sig till det obekanta.¹³ Filosofin är alltså i princip öppen för varje tänkande person, vilket är ytterst viktigt för Cusanus. Självkännedomens villkor gäller alla människor och presenteras i form av den enskilda själens livsvillkor. Det gudomliga språket förutsätter dock att det finns en gemenskap av heliga, d.v.s. av personer som betraktar tillvaron i intelligensens ljus. Enligt Cusanus var hans vän kardinal Giuliano Cesarini (d. 1444) den främsta av dem. J.B. Elpert påpekar att *De coniecturis* kan betraktas som ett långt brev till denne.¹⁴

Den pedagogiska målsättningen framgår tydligast i det centrala sista kapitlet av *De coniecturis II* om självmedvetandet och i den religiösa texten *De filiatione Dei*, som både tidsmässigt och sakligt följer *De coniecturis* tätt i spåren. Cusanus presenterar i dessa texter en handledning (*manuductio*) i filosofi, som inte utesluter tanken på en personlig gudserfarenhet.

Cusanus inklusiva tänkande skapar en vid begreppsram. Han avser nämligen att belysa både filosofins kunskapsteoretiska och etiska uppgift, men beaktar samtidigt genomgående den kristna mystikens kunskapsväg. Av detta kan vi dra slutsatsen att mystiken inte strider mot, utan tvärtom omfattas av filosofin. Just detta kunde faktiskt anses utgöra kärnan i den form av kristen filosofi som bedrivs av Cusanus enligt ideal, som tidigare har skapats av bl.a. Dionysius, Augustinus, Boëthius och Mäster Eckhart. Cusanus använder visserligen inte själv benämningen kristen filosofi, men detta begrepp låg i tiden. Det är inte främmande för honom och blev antagligen allt viktigare särskilt under den tid då han var verksam i Rom och samarbetade med tidens ledande humanister.¹⁵

Ett givet samband mellan filosofi och mystik inskränker inte filosofins anspråk på att erbjuda alla människor lika möjlighet att uppnå kunskap, d.v.s. om evigheten. Cusanus avser att förklara vad detta anspråk innebär. Det är främst denna uppgift som han strävar till att lösa i sin pedagogiskt inriktade filosofi som handlar om 1. villkoren för att tala om det osägbara; 2. att belysa villkoren för ren självkänedom; och 3. att språkligt uttrycka denna; 4. att beskriva den själsliga gemenskapen på intelligensens grund.

Här tangerar vi Cusanus svårbestämbara plats i idéhistorien. Han delar renässansfilosofernas komplicerade förhållande till Aristoteles filosofi. I likhet med många av sina samtida föredrar

¹² "A new idea of education by means of classical literature rather than by abstract philosophy was taking shape." Copleston III. 1963, 19. Renässansen innebar godkännande av humanismens människoideal, vilket Cusanus delade och uttrycker bl.a. i *De coniecturis*, d.v.s. närmast tanken om själen i egenskap av sammanfattning av ett begreppsligt universum. Beaktansvärd är distinktionen mellan (förståndets) ande (*anima*) och själen (*mens*). – Anden avser närmast själens eller medvetandets uppgift.

¹³ *DC I*, 4. Här har Cusanus tydligen inspirerats av Avicenna, som i sin lära om själen förutsätter en gradvis skärpt intuitiv förmåga. Gutas 1998, 95.

¹⁴ Elpert 2002, 44.

¹⁵ Det är känt att Cusanus kollega och vän Lorenzo Valla (1407-57) hade sådana tankar. Jfr också Flasch 1998, 466. Denne påpekar särskilt att Mäster Eckhart pläderade för en kristen filosofi. Han säger ytterligare att Cusanus räknar med det tydliga självmedvetandet hos en kristen kultur, som förenar insikterna från judendomen och antikens filosofi, Dionysius, Eckhart och Sokrates. *ibid.*, 193. – Också Pico della Mirandola (1463-1494) förutsätter en själslig gemenskap mellan likasinnade: Genom denna vänskap befinner sig själarna inte bara i harmoni med den själ som finns över dem, utan blir *ett* på ett oförklarligt sätt. Martikainen (toim.) 1999, 70.

han Platon, vars texter han hade lärt känna i Grekland och tolkar som ett uttryck för den högsta visdomen också i kristen mening. Men ändå bygger han i flera avseenden och långt starkare på Aristoteles begreppsvärld än vad som verkar vara fallet. Detta gäller inte enbart hans etik utan också hans gudsbild.

Cusanus övertar också Aristoteles indelning av vetenskaperna i teoretiska (eller spekulativa), praktiska och poetiska vetenskaper.¹⁶ Dessa vetenskaper avspeglar tillsammans den gudomliga ordningen som visar sig i var och en av dem, men varje gång på olika sätt. De spekulativa (betraktande) vetenskaperna har en särställning som uttryck för den transcendent ordningsprincipen. Det är denna som har gett upphov till kosmos, som fungerar enligt eviga lagar med matematiska principer, där mått, tal och vikt är bestämmande. Matematik, filosofi och teologi kommer därmed att bli vägledande för övriga vetenskaper.

Genom att de spekulativa vetenskaperna är inriktade på ett absolut mål, konvergerar de i fråga om sin metafysiska inriktning. Cusanus kämpar med de begreppsliga problem som detta medför. Men hans syn på språkets möjligheter hindrar honom att närmare gå in på sambandet mellan olika vetenskaper. Anledningen är att de olika vetenskapernas uppgifter är givna som en del av den gudomliga ordningen. Detta innebär att indelningen mellan dem inte kan ifrågasättas.

Cusanus ger mycket sällan några begreppsdefinitioner i sin filosofi. Han tycks betvivla att dessa kunde bidra till klarheten i ett resonemang. Hans grepp om språket är narrativt, eller beskrivande. Det blir alltså läsarens uppgift att upptäcka och omfatta det originella i hans tänkande och litterära stil – eller alternativt att opponera sig mot hans tankar.

Det är slående att begrepp som egentligen tillhör olika kontexter delvis överlappar varandra och används både i primär och sekundär mening. Cusanus tycks medvetet gå in för att förena filosofi och negativ teologi och ägnar sig samtidigt åt språkligt nyskapande. Också i det här avseendet representerar han renässansens syntesinriktade tänkande. Jag kommer i det följande att ta hänsyn till denna komplicerade begreppsram.

Det nära sambandet mellan filosofi och kristen mystik bör beaktas då man försöker förstå betydelsen av den personliga gudsupplevelsen för Cusanus filosofi. Å andra sidan bör också gränsdragningen mellan dessa beaktas. För avsaknaden av en tydlig gräns innebär givetvis inte att distinktionen mellan olika kunskapsformer vore oväsentlig. Den tillhör förutsättningarna i metafysiken och är en del av enhetsperspektivet i hans tänkande. Också kunskapsstegen i Cusanus cirkulära teologi baserar sig på den här distinktionen, som för Cusanus gäller distinktionen mellan förstånd (*ratio*) och intellekt (*intellectus*).

Cusanus avser att utreda hur det är möjligt att kunskapsstegen samverkar och vad detta innebär med beaktande av att det oändliga ljuset under alla omständigheter är fördolt och osägbart. Men genom att allt mänskligt tänkande är bestämt av det logiska grundvillkor som är det absoluta avståndet mellan det obegränsade och det begränsade, Gud och människan, finns det ingen gräns mellan filosofi och teologi. Tankandet gäller två kunskapsvägar, d.v.s. förståndets och intellektets, som bestäms enbart av att det finns olika villkor för hur språket fungerar i olika konkreta sammanhang.

Cusanus vill alltså skapa en kristen filosofi, vars regler bestäms i verket *De coniecturis I-II*. Hans egen benämning är själsfilosofi (*philosophia mentalis*).¹⁷ Frågan är närmast vilken roll hans personliga gudserfarenhet spelar i den delvis skissartade och trevande, men å andra sidan mycket avancerade grammatik för språket, som uttrycks i denna originella filosofi.

¹⁶ Aristoteles nämner i *Metafysiken* (kap. 6, 10-11) tre spekulativa vetenskaper, d.v.s. matematik, fysik och teologi, men anser att den sistnämnda är den förnämsta. Aristotle 1980, 296-297.

¹⁷ *De li non aliud* (= *NA*), 89.

1.3. Gudsupplevelsens huvudregler

Nicolaus Cusanus hade ett upplevelserikt liv – och levde under en mycket händelserik tid. Efter studietiden i Padua verkade han som kyrklig jurist i Tyskland. Han deltog i kyrkomötet i Basel, där hans första bok *De concordantia catholica* vann allmänt erkännande bland de reformvänliga konciliaristerna. Men i konciliets kaotiska slutskede bytte han kyrkopolitisk inriktning. Närmast av respekt för kyrkans enhetstradition övergick han till de påvetrogna parti. Han lämnade Basel och begav sig till kurian i Rom, där han blev kvar med undantag av några år då han verkade som biskop i Brixen (nuv. Bressanone) i Sydtyrolen. Därifrån blev han dock fördriven p.g.a. sin reformiver och tillbringade en tid i sin borg Andraz, eller Buchenstein ("Raphaelsburg"), där flera av hans böcker skrevs. Han var personlig vän med två av de tre påvar som verkade under hans livstid, Eugen IV och Pius II (humanisten Enea Silvio Piccolomini).¹⁸

En tid efter ankomsten till Rom blev Cusanus medlem av en påvlig delegation som förberedde unionskonciliet i Ferrara-Florens och sammanträffade med kejsaren i Konstantinopel. År 1438 var han i dennes följe på hemväg med båt på Adriatiska havet i riktning mot Venedig, då han plötsligt fick insikt om Guds ofattbara närhet och nåd. Erfarenheten av gudomlig närvaro förändrade hans liv. – Dessa biografiska huvudlinjer är historiskt allmängods och återges av honom själv.¹⁹

Två år efter den personliga gudserfarenheten hade han avslutat arbetet med *De docta ignorantia I-III*, som är daterad i hemstaden Kues (Cusa) 12.2.1440. Detta var något av en prestation med tanke på hans många arbetsuppgifter under denna tid. Hans andra omfattande filosofiska verk, *De coniecturis I-II*, blev färdigt något år senare (omkring 1444) och spinner vidare på teman som antyds i *De docta ignorantia*.²⁰ Ändå är dessa två verk såväl stil- som innehållsmässigt mycket olika. Den filosofiska argumenteringen är mera målmedveten och didaktisk i det senare verket. Det är tydligt att huvudmotivet i hans filosofi, d.v.s. tanken om att motsatserna sammanfaller i absolut mening (*coincidentia oppositorum*) har klarnat.²¹

Det här är den centrala bakgrunden till en kort, men ytterst väsentlig notis i *De docta ignorantia III*. Den ingår i en efterskrift till texten, följebrevet till kardinal Giuliano Cesarini (till vilken Cusanus också dedicerar *De coniecturis*). Han säger

Lyssna nu ... till vad jag redan länge försökte uppnå på olika trosvägar, men inte hittills har förmått, förrän jag på hemvägen från Grekland – enligt vad jag tror av en yppersta gåva från himlaljusets Fader, därifrån allt det goda kommer – leddes till att omfatta det ofattbara på ett ofattbart sätt i det lärda icke-vetandet i uppstigande till de oförgängliga sanningarna som man på ett mänskligt kunskapsätt enbart kan ana sig till.

[Accipe nunc ... quae iam dudum attingere variis doctrinarum viis concupivi, sed prius non potui, quousque in mari me ex Graecia redeunte, credo superno dono a patre luminum a quo omne datum optimum, ad hoc ductus sum, ut incomprehensibilia incomprehensibiliter amplecterer in docta ignorantia per transcensum veritatum incorruptibilium humaniter scibilium.]²²

Till denna personliga gudserfarenhet refererar Cusanus i flera av sina sena texter, vilket visar att minnet av den inte har förbleknat, även om han aldrig ger oss några närmare upplysningar om vad den innebar. Den är alltså ofattbar och oförklarlig både i fråga om *vad* och *hur*. Om man vill

¹⁸ För historiska uppgifter, se särskilt Meuthen 1992 (passim).

¹⁹ Se t.ex. L. Dupré 1990, 3; Duclow 1990, 113 (den senare med hänvisar till Cusanus). Duclow kommenterar: "This voyage marked a major turning point in Cusanus's life." Se också Schmidt 1989, 31.

²⁰ Flasch håller sig till Koch och anger år 1442, vilket verkar vara alltför optimistiskt (för den slutgiltiga versionen), med beaktande både av det tydliga tematiska sambandet med *De filiatione Dei* (1445; = *FD*) och förändringen i jämförelse med *De docta ignorantia* (1440). Flasch 1998, 143-144.

²¹ B. Helander kommenterar insikten i *docta ignorantia*: "Because of this understanding, it was possible for him ... to attain the recognition of *coincidentia oppositorum*, in which *docta ignorantia* is included." Helander 1997, 120. I en predikan talar Cusanus om *regula coincidentiae*. Schnarr (Hrsg.) 2001, 285.

²² Cusanus, *DI III*, n. 249. Jfr *Apologia doctae ignorantiae*. Dupré (ed.) I, n. 542.

ge den ett namn, kunde man eventuellt tala om en gränsupplevelse där Guds närvaro (av Cusanus) upplevdes som en omedelbar verklighet.

För Cusanus innebar upplevelsen en intuitiv aktualisering och bekräftelse av hans gudsrelation, men av ofattbar styrka och klarhet. Han uppfattar den antagligen närmast som själens, eller jagets, medvetande om sin delaktighet i den transcendenta världsordningen. Det är alltså fråga om en ny religiöst-existentiell insikt om människans – och hans eget – absoluta beroende av Gud, men av grundläggande kunskapsteoretiskt värde. Cusanus försöker sedan stegvis begreppsligt omsätta denna insikt i sin filosofi, d.v.s. både medvetet och omedvetet, liksom då tankarna oupphörligt kretsar kring det centrala i livet, eller dess mening, och de begreppsliga uttrycken småningom blir allt tydligare, eller ”bättre”.

Min fråga i det följande är hur Cusanus språkligt uttrycker denna insikt, som är en insikt i *docta ignorantia*, d.v.s. den intuitiva, eller omedelbara, insikten om att Gud överträffar all kunskap om honom, likt skillnaden mellan måttet och det mätbara. Detta innebär att upplevelsen är både ofattbar och osägarbar och att denna *osägarbarhet är dess främsta kännetecken*. Jag arbetar här med hypotesen 1. att Cusanus uttrycker sin ofattbara gudsupplevelse språkligt, d.v.s. närmare bestämt i det avseendet att hans uppfattning om hur det religiösa språket fungerar tar form i *De docta ignorantia* och särskilt i *De coniecturis* och 2. att den förändrade begreppsvärld som finns i *De coniecturis* (och i hans senare verk) i jämförelse med *De docta ignorantia* i ett bestämt avseende avspeglar den mystiska gudsupplevelsen, d.v.s. närmast så att den grammatiska bilden – eller idén om hur det religiösa språket fungerar – avsevärt klarnar i *De coniecturis*. Detta gäller särskilt i fråga om människans delaktighet i oändligheten, d.v.s. bortom motsatsernas koincidens och den gudsbild detta förutsätter (och som Cusanus uttrycker med begreppet *superineffabilis*). Det är alltså egentligen i den här diskussionen vi bör söka svar på frågan om Cusanus är mystiker, d.v.s. i hans eget svar på sin kontinuerliga fråga om betydelsen av det osägarbara och absoluta.

Med ’gudsupplevelsens grammatik’ avser jag alltså Cusanus tankar om hur det religiösa språket fungerar, d.v.s. reglerna i den språkfilosofi som han presenterar i *De coniecturis*, samt i det mindre verket *De filiatione Dei*, som i vissa avseenden kompletterar detta.

Man måste dock skilja mellan olika former av påverkan av, eller bundenhet vid, mystiken, d.v.s. i mera allmän mening i form av ett personligt religiöst intresse, eller det som jag (med Nelson Pike) kallar ett *utanförperspektiv*, och å andra sidan en persons anspråk på att själv ha haft en mystisk gudsupplevelse, vilket jag kallar ett *innanförperspektiv*. Enbart det senare hör samman med anspråket på att bli betraktad som kristen mystiker, som inte görs av någon person för egen del utan tar form inom en bestämd religiös tradition. Här kunde man jämföra med profetens roll i den judiska, kristna och muslimska begreppstraditionen.²³ För profeten var den gudomliga kallelsen avgörande (jfr t.ex. Jes 6). Den var förbunden med förpliktelsen att tala. Det är tydligt att också Cusanus finner sin gudsupplevelse förpliktande i något avseende, d.v.s. både i fråga om språk och handling. Flera mystiker har upplevt ett starkt inre – ”gudomligt” eller absolut – tvång att förmedla sin insikt. Detta är anledningen till att det finns en kristen mystik i textform.

Det primära villkoret för att begreppet mystiker skall kunna tillämpas på en viss person är alltså att denna person har haft ett personligt möte med Gud som är ofattbart men förpliktande. Detta möte redovisas muntligt, men det uttrycks i regel också skriftligt, antingen av mystikern själv eller personer som står nära denna och fungerar som skrivare. Med hänsyn antingen till den muntliga beskrivningen eller den skriftliga, eller vardera, erkänns upplevelsens autenticitet av det religiösa samfundet, d.v.s. som en kvalitativ bekräftelse i efterhand. Det finns nämligen ingen möjlighet till omedelbar utvärdering på grund av gudsupplevelsens personliga och unika karaktär. – Detta är ett grundproblem, som inte blir mindre av att anspråk och bekräftelse inte

²³ För profetens roll enligt Avicennas metafysik, se Gutas 1998, 94-95.

alltid korresponderar. Det finns nämligen också gott om felaktiga eller bedrägliga upplevelser (jfr 3.4.).

Ifall samfundet bekräftar det berättigade i någons anspråk på den egna gudsupplevelsens autenticitet, erkänns hans roll som kristen mystiker eller religiös lärare. I så fall har denna person en uppgift som är analog med profetens eller helgonets roll i traditionen, vilket innebär att hans ord i fortsättningen har en särskild, klart förpliktande auktoritet inom en viss tradition, d.v.s. oberoende av om mystikern själv har avsett detta eller inte. Hos mystikern själv finns i regel – en närmast biblisk, men spontan – ovilja att väcka uppmärksamhet (ofta i kombination med fysisk bräcklighet). Oviljan att förkunna ett gudomligt, absolut giltigt, budskap är förstaelig genom att rollen är språkligt paradoxal och själsligt krävande.

Å ena sidan är det alltså fråga om en persons – verbalt uttryckta och förmedlade – anspråk på att personligen ha erfarit Guds kärlek och nåd, å andra sidan om det religiösa samfundets bekräftelse av autenticiteten i detta möte eller alternativt dess avvisande av anspråkets giltighet.

Men det speciella i Cusanus tänkande är att *innanför-* och *utanförperspektivet* hör ihop, genom att han *explicit gör anspråk på att den personliga gudsföreningen är autentisk, men samtidigt gör hela sin filosofi till en kontinuerlig utvärdering av det berättigade i detta anspråk.* Gudsupplevelsen är visserligen personlig, men han är också den responderande parten, vilket innebär att han ställer sig på det prövande samfundets sida och utvärderar sitt eget tänkande. Genom att prövningen sker i form av logisk argumentation, kan resonemangets villkor och förlopp delas av alla. Detta säger givetvis en hel del om hur upplevelsen har uppfattats, d.v.s. som identifikation av, eller identifiering med, det allmänmänskligt möjliga och önskvärda, som ingen individ ändå behärskar och som just därigenom visar sig gudomligt.²⁴

Cusanus bär ständigt på problemet hur upplevelsen av det ofattbara (*incomprehensibilis*) kunde uttryckas verbalt. Han lyckas aldrig lösa detta problem: tvärtom blir Gud allt mera ofattbar, samtidigt som hans ansikte – eller glimtvis framträdande närvaro – blir allt tydligare. I Cusanus kontinuerliga dialog främst med sig själv utformas hans gudsbild. Men just genom att han är inriktad på att *beskriva det ofattbara*, är han tvungen att överväga hur det religiösa språket fungerar. I denna tankeverksamhet utformas alltså hans grammatik för språket, som baserar sig på insikten om *coincidentia oppositorum* och presenteras i *De coniecturis*.

Jag anser att följande två frågor bör ställas: **1.** Hur uttrycker Cusanus sin erfarenhet av det ofattbara? **2.** Vilka tankar har han om den logiska möjligheten att uttrycka den begreppsligt? Ty även om föreställningen om Guds osägbarhet inte hindrar att den ofattbara erfarenheten av det ofattbara beskrivs, kan ingenting allmängiltigt härledas från denna erfarenhet enbart på basen av en beskrivning. För Cusanus är detta den outtalade förutsättningen för det som sägs, samtidigt som hans korta beskrivning är föremål för ständig reflexion. Detta logiska villkor avspeglar sig i texterna. [Jag avser här bl.a. den målmedvetna och nyskapande användningen av begreppet intuition som uttryck för icke-begreppslig insikt, d.v.s. *intellektuellt seende* i *De coniecturis*].

Insikten om vad mötet med det ofattbara betyder, ytterst gudsbilden, tar småningom form. I denna process klarnar likaså betingelserna för möjligheten att uttrycka det ofattbara. Det är dessa betingelser Cusanus kontinuerligt redovisar för i sin filosofi, åtminstone i *De coniecturis*. Men detta är en oavslutad process på grund av att betraktandet gäller det obegränsade, den levande Guden, som ständigt visar sig på nytt, varje gång annorlunda och som nödvändigtvis förblir ofattbar. Cusanus tänkande är följaktligen en vägens filosofi, ständigt föränderlig och utan fasta

²⁴ I denna paradox finns grunden till det som Flasch kallar ett esoteriskt drag i Cusanus filosofi. Flasch 1998, 388-389. Med detta begrepp avser han här närmast intellektuell, till skillnad från rent rationell förståelse, vilket innebär att det inte är fråga om en värdering. – Jfr också Helander 1996, 120. Hon påpekar att det tredje steget på tänkandets väg (*visio intellectualis*) är förunnat enbart ett fåtal. – Detta utesluter inte att Cusanus gör sig stor möda att uttrycka den intellektuella kunskapen begreppsligt i avsikt att göra den allmängiltig, d.v.s. fattbar också för förståndet. – Jfr Paulus resonemang i 2 Kor 4.

utgångspunkter eller slutgiltiga resultat. Det gäller *ett sätt* att betrakta snarare än betraktandets föremål, även om detta osägbara föremål ständigt förutsätts.

Frågan är vilka kriterier det finns för att bestämma om Cusanus bör betraktas som mystiker. 1. Utgångspunkten för diskussionen är hans anspråk på att ha omfamnat det ofattbara på ett ofattbart sätt (*incomprehensibilia ... incomprehensibiliter amplecterer*), d.v.s. att han faktiskt har erfarenit gudsföreningen i sitt liv. Detta hävdar han alltså själv, men det säger sig självt att varje strävan att logiskt pröva detta anspråk är förbundet med svårigheter. Ifall det å andra sidan visar sig vara berättigat, så kan Cusanus kallas mystiker, d.v.s. i likhet t.ex. med "viktorinerna" Hugo och Rikhard av St Victor, Mäster Eckhart, Hildegard av Bingen, Mechthild av Magdeburg, Johannes av Korset, Teresa av Avila, Thomas Merton. Frågan är dock hur man kan avgöra om så är fallet. Till detta kan sägas att kriteriet för att Cusanus anspråk skall kunna betraktas som giltigt är att hans gudsupplevelse tydligt visar sig i hans liv, d.v.s. närmast hans skriftliga produktion. Detta gör det motiverat att diskutera hur han beskriver sin gudsupplevelse i sina texter. Cusanus kan betraktas som mystiker, ifall det är tydligt att hans gudsupplevelse begreppsligt kommer till uttryck i hans tänkande. Detta är det kriterium som i huvudsak diskuteras i den här boken.

2. Ifall den mystiska upplevelsen är jämförbar med profetens kallelse, är den förbunden med en förpliktelse att uttrycka den i ord, att tala och att undervisa. Här kommer etiken in i mystiken: det radikala kravet på delaktighet i den gudomliga ordning vars giltighet Cusanus förutsätter och bejakar och som han uppfattar som medmänskligt ansvar. Hans texter kan läsas med hänsyn till detta grundvillkor. Jag hävdar att hans intresse för språket och för det osägbara hör samman med hans försök att beakta detta, d.v.s. att hans osägbarhetsbegrepp har en etisk dimension.

3. Den mystiska upplevelsen är en upplevelse i *docta ignorantia*, d.v.s. av icke-begreppslig och alogisk karaktär. Ingen filosofisk insikt kan härledas från denna erfarenhet. Men Cusanus döljer inte sin bestående gripenhet av den. Han anser inte heller att den är enbart emotionell eller affektiv. Den gäller visserligen kärleken till Gud, men Cusanus menar å andra sidan att man inte kan älska det man inte i något avseende redan har omfattat med tanken. Upplevelsen är alltså ofattbar och paradoxal, d.v.s. fattbar (enbart) *som ofattbar*. Detta är visserligen en viktig insikt, men frågan är främst i vilken mening. Cusanus tycks själv räkna med en outtalad, men nödvändigtvis given, tankeförutsättning, som han strävar till att omfatta begreppsligt ur olika synvinklar, vilket avspeglar sig i hans filosofi och utvecklingen av hans metod.

*Jag anser att det finns ett **internt förhållande** mellan Cusanus mystiska gudsupplevelse och hans filosofi. Det är alltså inte fråga om att kausalt samband mellan denna upplevelse och hans tänkande, vare sig i kunskapsteoretisk eller ontologisk mening. Inte heller handlar det om en språklig analogi. Det handlar i stället om att den mystiska upplevelsen begreppsligt visar sig i hans filosofi. Indirekt uttrycks den språkligt i fråga om begreppsliga prioriteringar, termer, teman och grammatik. Detta gäller närmast respekten för Guds osägbarhet och språkets möjligheter och gränser. Frågan om vad som kan sägas och inte kan sägas aktualiserar reglerna för hur språket används och inte används respektive kan användas och inte kan användas. Cusanus kommer alltså själv att intressera sig för språkets logik särskilt i **De coniecturis**, som är uttryck för hans strävan att diskutera villkoren för ett gudomligt språk i mötet mellan Gud och människa (**divinaliter**).*

Cusanus skapar därmed ett slags pilgrimsfilosofi som uttrycker människans vandring mellan utgångspunkten och målet, d.v.s. relationen mellan evigheten och nuet, det oändliga och det begränsade. *Docta ignorantia* tar form som profetisk, intuitiv insikt om ting som vi inte ser men ändå tror och som uttrycks i handling – (guds)kärlek och (guds)likhet (*aequalitas*) – med hänsyn till det paradigm av människans ontologiskt-existentiella möjlighet han presenterar i *De coniecturis* (*figura P*). Det intuitiva betraktandet är förbundet med visshet (*certitudo*) om vägen, men inte med det gudomliga målets precision (*praecisio*) eller fullkomliga sanningsenlighet. Sanningen (om målet) är nämligen absolut och gudomlig och noggrannheten därmed ofattbar för förståndet. Den är graderad med hänsyn till hur klart den fullkomliga sanningen kommer till

uttryck, liksom också den personliga vissheten är graderad med hänsyn till detta. Den fullkomliga vissheten är det gudomliga betraktandet (*visio*). Här ingår alltså både ett etiskt perspektiv och en målinriktning, som utmärker Cusanus filosofi.

Cusanus förlorar inte tilltron till språkets möjlighet att uppnå precision, även om den gäller enbart enligt den rationella kunskapens villkor. Intellectet, som har ett annat föremål, ställer andra krav på språket, likaså ett högre krav på precision. Men dessa två kunskapsformer samverkar och Cusanus diskuterar ingående vad detta betyder för kunskapens möjlighet att uppnå den maximala (gudomliga) precision, som i negativ mening är förbunden med *docta ignorantia*, men som uttrycks positivt i *De coniecturis*, även om det enbart handlar om ett skissartat försök att förmedla insikt om en språkets grammatik, som gäller det osägbara.

I sitt verk *De coniecturis* prövar Cusanus föreställningen om ett gudomligt språk, som avser att tangera den intellektuella visionens andliga väsensform, en gemenskap av heliga. Men han slutför aldrig sina intressanta tankar om detta språk utan går vidare i sitt filosofiska resonemang.²⁵ Kanske finner han att kravet på precision är förtärande och tillåter därför denna idé att uppfattas som en konjektur bland andra. Han går alltså vidare i sin strävan att uttrycka det absoluta, d.v.s. med hänsyn till dess ofattbara karaktär. Det han finner är gudsbegreppet det Icke-andra, som enligt honom är definitionernas definition, d.v.s. målet för hans språkliga strävan. – I Cusanus senare verk söker sig kunskapen ytterligare nya vägar för att uttrycka det ofattbara, eller absoluta, d.v.s. tanken om gudsuppenbarelsen (*ostensio*) i världen. Lovprisningen kombineras med förundran, som gäller Guds andes oändliga möjligheter. Först i denna diskussion preciserar Cusanus också sitt modalbegrepp, som antyds redan i *De coniecturis*. – Att Cusanus tänkande är mångfasetterat framgår redan av det ovanstående.

1.4. Ett internt förhållande mellan filosofi och mystik

En intressant men kanske ensidig tolkning av Cusanus förhållande till mystiken ger den tyska idéhistorikern Kurt Flasch i sin bok *Nikolaus von Kues: Geschichte einer Entwicklung* (1998). Flasch påpekar här att det visserligen är riktigt att hävda att Cusanus stöder sig på Mäster Eckhart, men att det enbart är på grund av ett vanetänkande från 1800-talet som man hävdar att han stöder sig på 'mystiken'. Det baserar sig enligt honom på forskningsläget före upptäckten av Mäster Eckharts latinska skrifter och särskilt hans (filosofiska) kommentar till Johannesevangeliet. Man struntar här i dennes uttryckliga förklaring att han vill utveckla en kristen filosofi – d.v.s. i Eckharts betydelse som tänkare.²⁶

Flasch vill inte förneka att det finns ett filosofiskt samband mellan Eckhart och Cusanus, men han opponerar sig mot idén om att vår förståelse av Cusanus i betydande utsträckning vore beroende av hänsyn till tidigare mystiker, i synnerhet Eckhart.²⁷ Man kan konstatera att detta säkert stämmer i det avseendet att mystiken är personlig och att gudsupplevelsen alltid är unik. Det förefaller också riktigt att Cusanus övertar Eckharts intention att skapa en kristen filosofi. För att förstå hans filosofi behöver man dock inte nödvändigtvis känna till hans källor, trots de begreppsliga samband som ställvis kan förekomma mellan olika texter.

Men Flasch påpekar ytterligare att begreppet mystik är vagt och tänjbart och att förskjutningen i förnuftets och filosofins begrepp efter Hegels död innebär att varje filosofi, som inte är kunskapsteori eller logik, lätt verkar vara mystik: Men i så fall kunde både Spinoza och Platon, ja, till och med Kant och Aristoteles, betraktas som mystiker. Samtidigt förlorar dock

²⁵ Valla presenterar analoga dubier. Grassi 1991, 113.

²⁶ Flasch 1998, 52.

²⁷ *ibid.*

detta begrepp hela sitt värde för filosofihistorikern. Mystiken, eller 'det mystiska', skulle i så fall närmast stå för det vaga och oväntade i ett visst tänkande, fastställer Flasch.²⁸

Det är knappast någon idé att försöka ge en ny definition av ordet mystik, påpekar Flasch ytterligare, utan att dock närmare motivera detta. Det finns enligt honom inte heller något skäl att behålla en etikett, vars historiska kontingens och mångtydighet är påvisad. Det är däremot värt att reflektera över den *angelägenhet*, som Plotinos, Mäster Eckhart och Cusanus talar om.²⁹

Ifall vi här tar Flasch på allvar, borde vi alltså helt avstå från att använda begreppet mystik och i stället hålla oss enbart till de centrala filosofiska frågorna också då vårt källmaterial är tydligt präglad av mystikens centrala begrepp och uttryckligen förutsätter detta. Därmed får vi antagligen indirekt upplysningar om hur de mystiska motiven har präglad filosofin, ifall vi önskar det. – Det är faktiskt just så här jag avser att gå till väga i den här boken då jag förutsätter att det finns ett internt (begreppsligt) samband mellan Cusanus mystiska upplevelse och hans filosofi. Jag inriktar mig på att undersöka hur detta samband uttrycks i *hans filosofi*, d.v.s. just på basen av hur han själv argumenterar.

Flasch påpekar ytterligare att innebörden av de begrepp som Cusanus använder leder oss direkt in i själva sakfrågan eller det väsentliga i Cusanus filosofi. Ty då Cusanus talar om en första enhet, om oändlig enhet eller enbart om enkelhet (*simplicitas*), så förhindrar redan detta begrepp den oinspirerade föreställningen att betraktaren står utanför den absoluta enheten.³⁰ – Detta är enligt min åsikt ett ytterst viktigt och berättigat påpekande när det gäller bedömningen av Cusanus filosofi och faktiskt ett slags tolkningsnyckel till denna. Men vanligen talar man om immanensen i Cusanus filosofi.

Flasch hänvisar här till ett huvudbegrepp i Cusanus filosofi, d.v.s. *absolut enhet*. Han fastställer

Es liegt im Konzept der *absoluten* Einheit, dass sie *losgelöst* ist auch vom Gegensatz von Betrachter und Einheit. Wer das Unendliche denkt, wer also nicht nur davon *redet*, hat die Gedankenlosigkeit schon hinter sich, diese Einheit sei ein höchstes Objektives und ich sei ihr distanziert bleibender Betrachter.³¹

Han tillägger

Mit dieser trennenden Vorstellung, die das Unendliche verendlicht, haben Plotinos, Eckhart und Cusanus gebrochen. Wenn wir das Unendliche denken, kann nichts ausserhalb seiner bleiben. Statt diesen einfachen Gedanken zu denken, halten Mystik-Interpreten an der Denkgewohnheit selbständiger und getrennter Instanzen fest und suchen nachträglich deren 'mystische' Vereinigung. Sie ist 'mystisch', weil sie im Widerspruch steht zu den eigenen Erstannahmen.³²

Här tycks mystiktolkaren vara alltför rationell för att falla Flasch i smaken. Ändå kunde säkert nästan vilken mystikforskare som helst skriva under det som Flasch säger om ledmotivet i Cusanus tänkande. Det rör sig faktiskt om essensen i dennes filosofi. Flaschs mystikforskare tycks alltså inte intressera sig för Cusanus.

Flasch betonar att man bör söka sig tillbaka till källorna, d.v.s. till Cusanus egna texter. När det gäller dennes koincidenslära, så måste man försöka se efter om han åtminstone *har försökt* utrota den invändning som redan hans samtid (särskilt Johannes Wenck i Herrenberg) riktade mot honom, d.v.s. att koincidensen är ett irrationellt inslag i argumentationen och därmed innebär ett slut på all vetenskap. Mystikbegreppet kan alltså också vändas mot Cusanus genom att man invänder att koincidensen förstör alla former för förnuftigt tal.³³

²⁸ *ibid.*

²⁹ *ibid.*

³⁰ *ibid.*

³¹ *ibid.*

³² *ibid.*, 52 (min kurs.)

³³ *ibid.*, 53. Jfr Flasch 1987, 180-195 (Wencks kritik).

Så här långt Flaschs insiktsfulla, ytterst tillspetsade framställning. Hans eget mystikbegrepp kan kritiseras, eller ifrågasättas. Men han har å andra sidan rätt i att det är nödvändigt att söka sig tillbaka till de grundläggande filosofiska frågorna och ytterst viktigt att beakta Cusanus egen filosofiska argumentering. Cusanus förhållande till mystiken kan faktiskt diskuteras, vilket bäst sker genom analys av hans filosofiska ledmotiv. Detta är berättigt särskilt för att han inte själv drar någon gräns mellan filosofi och mystik.³⁴

Flasch tar egentligen upp kärnmotiven i Cusanus tänkande, d.v.s. närmast idén om att motsatserna sammanfaller (*coincidentia oppositorum*). Insikten om detta perspektiv ledde Cusanus allt längre bort från den aristoteliska filosofin. Hans gradvis utvecklade logiska insikt om möjligheten att uttrycka det absoluta kulminerade i verket *De li non-aliud* (1462). Men i den sena filosofin har verket *De beryllo* (1457) – enligt Flasch – en särställning. Det är nämligen i synnerhet här som Cusanus tar upp en diskussion med den aristoteliska filosofin.

Flaschs påpekanden kunde bemötas med påståendet att Cusanus utveckling mot en mera empiriskt inriktad filosofi inte ledde till att han tog avstånd från mystiken, utan snarare till en allt mera fördjupad förståelse för denna form av tankens insikt och andligt liv. Boken *De apice theoriae*, där han i *sin filosofi* belyser en fråga som hör nära samman med mystiken är – i likhet med *De non aliud* – ett av Cusanus sista verk. Detta aktualiserar också frågan om förhållandet mellan den tidiga och den sena Cusanus (jfr särskilt avsnitt 2.8).

Cusanus uppehåller sig ständigt vid innebörden av att motsatserna sammanfaller (*coincidentia oppositorum*). I flera av hans huvudskrifter behandlas denna tanke. Ett första uttryck finns i *De docta ignorantia I-III*. Relativt snart efter detta filosofiska arbete tillkommer alltså *De coniecturis I-II*, där han ännu tydligare än i föregående verk behandlar förståndets (*ratio*) och intellektets (*intellectus*) roll i tankens insiktsfulla process.

Här skall vi ta fasta på Cusanus enhetsbegrepp särskilt i det sistnämnda verket. Forskarna påtalar nämligen en förskjutning i Cusanus tänkande, d.v.s. så att han här betraktar Gud som en verklighet *bortom motsatsernas förening*, vilket bör förstås så att Gud är *överosäglbar* (*superineffabilis*), så att säga evigheten, eller oändligheten, bortom gott och ont, den absoluta precisionen, urtecknet. Men man kan faktiskt hävda att *just detta är mystikerns gudsbegrepp*, som därmed har tagit form i hans filosofi. Det är också främst i sin senare filosofi (fr.o.m. *De coniecturis*) han diskuterar denna fråga. I flera av sina senare böcker förutsätter han verkligen denna gudsbild, men utan att tala om den. Enligt honom är Gud ofattbar (*incomprehensibilis*), d.v.s. enbart intuitivt fattbar. Ett undantag är *De non aliud*, där han kompletterar tankarna i *De coniecturis I-II*. Här ger han också vissa definitioner som inte förekommer på annat håll i hans filosofi.³⁵

Men vad kunde man invända mot Flasch och hans kontroversiella tankar om enhetsmetafysiken i Cusanus' filosofi? Flasch har rätt i att det finns ett internt förhållande mellan den nyplatoniska filosofin och Mäster Eckharts tankevärld och – å andra sidan – Cusanus tänkande, särskilt i fråga om enhetens innebörd. Detta gör det lönlöst att inrikta sig enbart på frågan om hur den kristna mystiken uttrycks i Cusanus filosofi: I stället bör man inrikta sig på analys av de grundläggande filosofiska argumenten. Men i detta arbete kan man utgå ifrån *att det finns ett internt samband mellan filosofi och mystik* och sedan närmare undersöka vad detta innebär. I så fall kommer man omedelbart in på de verkligt centrala begreppen i hans tänkande, varav ett av de allra främsta är just den tanke som Flasch hänvisar till, nämligen att motsatserna sammanfaller i det gudomligt inriktade intellektet, d.v.s. *coincidentia oppositorum*. Men detta begrepp har delvis olika implikationer hos den tidigare (*De docta ignorantia I-III*) respektive den

³⁴ Gottlöber räknar med mystiken som den fjärde källan till Cusanus tänkande (utöver humanistisk, platonisk och aristotelisk tradition), men utan att särskilt beakta den negativa teologin. Gottlöber 2012, 44.

³⁵ Cusanus hopar ställvis osäglighetsbegrepp i sina skrifter, t.ex. i *De visione Dei* (= DVD), kap. 13: "Unde dum altissime elevor infinitatem te video, ob hoc [es] inaccessibleis, incomprehensibilis, innominabilis, inmultiplicabilis et invisibilis." Cit. enl. Dupré III, 146.

senare Cusanus (*De coniecturis I-II*), samt ytterligare i *Idiota de sapientia*, *Idiota de mente* och *De filiatione Dei*, som är de verk där språkfilosofiska frågor berörs allra tydligast.

Å andra sidan får man inte – vilket Flasch gör – glömma bort att Cusanus filosofi implicit bygger på hans mystiska upplevelse. Det vore en förenkling att hävda att det starka inslaget av kristen mystik i hans filosofi beror på ett *utanför*-perspektiv på mystiken, d.v.s. enbart på att han har tagit intryck av nyplatonismen och Mäster Eckhart, hur märkbara dessa intryck än må vara. Det kan inte döljas att han under hela sitt filosofiska författarskap strävar till att integrera den ofattbara gudsupplevelsen i sitt tänkande. Det gäller just den upplevelse som han uppfattar som en intuitiv insikt om det ofattbara och som tydligen grundligt förändrade hans verklighetsbild. Den tycks nämligen vara den främsta källan till hans andliga inspiration.

Det är skäl att anta att hela hans filosofi är ett uttryck för av denna upplevelse, eller närmare bestämt en strävan att i tankarna komma till rätta med den. Detta verkar förklara den ställvis trevande, delvis oavslutade karaktären i hans filosofi: Cusanus söker ständigt sanningen på basen av sin insikt, men detta är en insikt i *docta ignorantia*. Den dolda udden i hans tänkande finns just här, d.v.s. i insikten om att han befinner sig på vägen mellan utgångspunkten, som är gudsupplevelsen i *docta ignorantia*, och målet, som är fullkomlig insikt – också i metafysisk mening – och formulerar sina tankar med hänsyn till dessa preliminära, men samtidigt absoluta förutsättningar. – Å andra sidan måste texternas begreppshistoriska situation beaktas, vilket Flasch med rätta poängterar. Också den påverkar rimligen vår förståelse av hur olika begrepp används av Cusanus. Denna fråga har dock inte något egenvärde i den här boken, där jag närmast använder mig av textimmanent begreppsanalys.

Vi har alltså 1. ingen anledning att bortse ifrån den kristna mystikens centrala roll i Cusanus liv och filosofi. Det finns 2. en beaktansvärd potentiell skillnad mellan den (personliga) mystiska upplevelsen och (ett begreppsligt påvisbart) rikligt inslag av kristen mystik, vilket ofta har undgått forskarna. I en bestämd persons litterära produktion kan vardera göra sig gällande, men detta är inte nödvändigtvis fallet. Vi har 3. skäl att beakta att vi är inriktade på att diskutera de centrala filosofiska frågorna i *De coniecturis I-II* och att rent mystiska motiv och begrepp behandlas enbart där de sticker upp huvudet i Cusanus filosofiska texter, vilket sker här och där. I detta avseende tillmötesgår vi alltså Flaschs idé om att mystiken lyser igenom i Cusanus tänkande och att man kan betrakta detta faktum som mer eller mindre viktigt, men bör låta argumentens styrka gälla. Här har jag valt att betrakta det som ytterst viktigt att mystiken verkligen syns i Cusanus texter och undersöker vad detta betyder för hans filosofi.

Flasch menar alltså att Cusanus spränger en tankemodell som förutsätter ett objektivt, alltså enbart rationellt, betraktande av verkligheten. Ingenting befinner sig utanför subjektets upplevelsefär och begreppsvärld (i vid mening). Detta innebär också att gränsen för det sägbara tolkas på nytt och att frågan om språkets gränser ständigt är levande, d.v.s. i egenskap av filosofins förblivande inriktning på ett osägbart mål. För Cusanus hör denna fråga samman med oändlighetsperspektivet: Guds (över)osägarhet uttrycks endast medelbart av det som sägs och görs, men visar sig (*se ostendit*) i detta. Frågan är dock vad tanken om Guds överosägarhet implicerar. Detta är en huvudfråga i Cusanus senare filosofi, liksom i den här boken.

I likhet med Flasch har flera forskare påtalat den (språk)immanenta föreställningsvärlden hos Cusanus.³⁶ Den är långt ifrån entydig eller oproblematiserad. *De coniecturis I-II* utgör egentligen ett försök att utveckla detta motiv på ett ”positivt” [ponerande] sätt i jämförelse med den negativa metoden i *De docta ignorantia I-III*. Detta innebär att det i *De coniecturis* verkligen sker en förskjutning i fråga om uppfattningen av avståndet mellan Gud och människa: tanken att Gud finns *bortom* koincidensen av motsatser dyker alltså här upp för första gången i Cusanus filosofi. Följden är att den negativa teologin inte är fullt tillräcklig, vilket antagligen var en

³⁶ ”Die totale Verschiedenheit von dem je-anders-Sein der Geschöpfe ist Transzendenz, sie ist aber auch, und aus demselben Grunde, Immanenz, die durch keine innerweltliche Kategorie ausgedrückt werden kann.” von Bredow 1999, 57. Detta är ett annat sätt att säga att subjekt-objekt-perspektivet sammanfaller.

revolutionerande insikt för Cusanus själv, men en insikt som han därefter målmedvetet bearbetar med tanken.³⁷ Innebörden av denna förskjutning i hans tänkande bör alltså diskuteras närmare.

Cusanus filosofi utvecklas begreppsligt med stöd av den kristna mystiken. Detta innebär utan tvivel att den spelar en central roll i hans filosofi. I bakgrunden finns alltså ständigt hans egen gudsupplevelse. Flasch avser att nedvärdera dess betydelse för Cusanus tänkande. Min egen strävan är att försöka rätta till denna brist på balans. Jag hävdar alltså att Cusanus personliga gudserfarenhet inspirerar honom till att reflektera över det ofattbara och osägbara och att den i detta avseende ger sig till känna i hans filosofi, som å sin sida blir begriplig mot denna bakgrund.

Men Flasch är inte heller medveten om att vissa av de frågor han diskuterar redan utförligt har behandlats av nordiska Cusanus-forskare, d.v.s. Johannes Sløk, Birgit H. Helander, Egil A. Wyller och Viggo Rossvær. Dessa forskare från Danmark, Sverige och Norge har visserligen sinsemellan mycket olika profil, men särskilt genom att de för dialog med varandra är de alla aktuella i min diskussion med Flasch. De två förstnämnda beaktar explicit sambandet mellan filosofi och mystik, medan detta samband inte är lika tydligt för de två senare, också om vardera räknar med den mystiska upplevelsens betydelse för Cusanus och därmed indirekt för hans filosofi.

Det är å andra sidan just de två sistnämnda som diskuterar frågan om den negativt bestämda enheten, ett begrepp som är hämtat från den kristna mystiken. I denna diskussion inför de begreppet *självreferens*, som har hämtats från den klassiska filosofin.

1.5. Självreferensernas betydelse

De två norska forskarna Egil Wyller och Viggo Rossvær tolkar Cusanus filosofi olika, trots vissa gemensamma utgångspunkter. Wyller räknar med tre olika skeden, medan Rossvær anser att Cusanus har ett enda huvudtema i tankarna, som sedan utläggs olika i olika skrifter och att man inte kan tala om faser. Men vardera anser att Cusanus i sin filosofi opererar med självreferenser och att detta är ett kännetecken för hur han går till väga i sitt tänkande. Till det väsentliga hör dock att dessa två filosofer ger varsin bild av Cusanus tolkning av enhetsmotivet, *coincidentia oppositorum*, vilket påverkar tolkningen av gudsbegreppet. Medan Wyller förutsätter att Cusanus stegvis kommer fram till en lösning, vill Rossvær inte medge att detta är fallet med beaktande av att grundförutsättningen är ett ständigt öppet tänkande, inriktat på oändligheten. Å andra sidan är det just detta som Wyller anser att Cusanus i sitt tredje skede lyckas beskriva, vilket innebär att likheterna mellan dessa forskares framställning är större än vad som vid första anblicken verkar vara fallet.

Genom att Rossvær arbetar på språkfilosofisk grund, kommer jag i huvudsak att utgå från hans framställning, trots att jag inte helt delar hans uppfattning om att man inte kan tala om olika faser i Cusanus filosofi. Enligt min åsikt skiljer sig *De coniecturis* nämligen märkbart från *De docta ignorantia*, genom att Cusanus enbart i det sistnämnda verket målmedvetet diskuterar frågor som gäller språkets grammatik. Här presenterar han också grunden för sin begreppsteologi, som bygger på självreferenser, men i avsikt att beskriva och stärka det mänskliga självmedvetandet.³⁸ Av detta kan man givetvis dra olika slutsatser. I mitt eget arbete är självreferenserna beaktansvärda i den mån som de belyser relationen mellan filosofi och mystik. Men redan detta är filosofiskt både centralt och anspråksfullt.

Wyller publicerar ungefär samtidigt en monografi (1981) och en artikel (1982). Genom att han enbart i den senare förutsätter ett samband mellan filosofi och mystik, håller jag mig här till

³⁷ Enligt Duclow förs denna diskussion särskilt i *NA* och *Apologia doctae ignorantiae* (= *ADI*). Duclow 1990, 112.

³⁸ "Ideo homo habet intellectum, qui est similitudo divini intellectus in creando. Hinc creat similitudinem divini intellectus... Et haec est aenigmatica scientia." *Triologus de possess* (= *TDP*), 46. Høy påpekar dock att gränsen mellan det gudomliga och det mänskliga består. Om Gud heter det "non intelligit, sed essentiat". Høy 2004, 139.

denna artikel, kallad *Identität und Kontradiktion. Ein Weg zu Cusanus' Unendlichkeitsidee*, där han diskuterar de logiska förutsättningarna för hur Cusanus använder begreppet oändlighet. Han påpekar att den mystiska upplevelsen är den intellektuella drivkraften i Cusanus filosofi, men utan att närmare gå in på vad detta innebär.³⁹ Just genom att han räknar med detta samband, är artikeln ytterst väsentlig i ett sammanhang där vi inriktar oss på analys av arten av detta samband.

Wyller relaterar Cusanus till Platon och Aristoteles tolkning av oändligheten, men också till modern filosofi. Han anser att det finns ett samband mellan paradoxer och självreferenser. Logiska paradoxer kan uppstå genom att en utsaga refererar till sig själv. Han hänvisar till det populära exemplet "Lögnaren", d.v.s. berättelsen om makedoniern Alexander den Store, som sade: "Alla makedonier ljuger". Självreferensens paradox visar sig omedelbart, då någon svarar: "Jag är stum." Enligt Sokrates i dialogen *Kharmides* är problematiken förbunden med självmedvetandets fenomen.⁴⁰

Wyller påpekar att oändligheten är en central fråga bl.a. inom vetenskapsteorin, matematiken, teologin, metafysiken och att Cusanus starkt har gjort sig gällande inom dessa discipliner. Han hänvisar till Aristoteles utläggning av identitets- och kontradiktionsprincipen och lagen om det uteslutna tredje och nämner olika logiska problem som påvisats inom kvantmekaniken och där man funnit ett osäkerhetsmoment. Han hänvisar också till Fitchs distinktion mellan bestämda och obestämda satser, varvid de sistnämnda kännetecknas av att *tertium* inte gäller och påpekar att det mot denna bakgrund är möjligt att beakta var Cusanus infinita tankeförsök klart avviker från alla andra försök till en självreferens inom formallogiken. – Här skisserar Wyller två möjligheter: Genom identitets- eller kontradiktionsprincipen avgränsas ett begränsat, ändligt utsagouniversum, vars satser kan vara dels bestämda, dels obestämda, beroende på om man statuerar eller upphäver principen om att *tertium non datur*. Den andra möjligheten är följande

In einem sinnvollen Gegensatz hierzu sucht Cusanus ein *infinites*, unendliches Gedankenuniversum auszuarbeiten. Dieses ist mit einem eigenartigen Verständnis der Natur des Unendlichen verbunden.⁴¹

Aristoteles skiljer mellan det aktuellt oändliga och det potentiellt oändliga, men beaktar i sin polemik mot Pythagoras och Platon enbart det sistnämnda. Det oändliga är enligt honom inte det som inte har någonting utanför, utan det som alltid har någonting utanför. Det är inte en omfattande, aktuell form (då en sådan måste vara någonting avgränsat), utan någonting som man på nytt försöker omfatta som potentiell materialitet utan att någonsin få grepp om, då det aldrig uppgår i något omfattande helt. Wyller menar att den aristoteleiska axiomatiseringen av de tre ovannämnda logiska grundprinciperna uppkommer ur denna allt omspannande strävan till förändligande.⁴²

Mot denna bakgrund måste man alltså enligt Wyller betrakta Cusanus tanke om det absoluta maximum, som innebär en brytning med Aristoteles oändlighetsbegrepp. Han hänvisar här särskilt till matematikern och filosofen Bolzano och matematikern Cantor, vilkas oändlighetsbegrepp inte går utöver mängdläran, vars paradoxer nu diskuteras.⁴³ Men även om

³⁹ I monografien heter det däremot: "Når vi i det følgende vil bruke betegnelsen 'mystiker' (om f.eks. Cusanus) ... da menes ... *filosofiens* 'mystikk', ... slik filosofien på sine helhetspremisses kan avspeile de seg fremmede enhets- og allhetsformer." Wyller 1981, 21.

⁴⁰ Wyller 1982, 105. Eventuellt hör Cusanus subjektfilosofiska ansats samman med detta begrepp.

⁴¹ *ibid.*, 108.

⁴² *ibid.*, 110.

⁴³ Wyller påtalar Bolzanos avvisande inställning till "filosoferna": "Sie suchen nämlich, sagt er, im Gegensatz zu dem, was sie den niedrigen und quantifizierenden Unendlichkeitsbegriff der Mathematik nennen, eine höhere qualitative Idee des Unendlichen, die sie an eine Intuition Gottes oder des Absoluten anknüpfen; mit ihnen kann sie daher das mathematische Denken nicht verständigen." Cit. enl. Wyller 1982, 112.

Cusanus är en spekulativ tänkare och skapande matematiker, inför han inte någon idé om en radikalt annan form av oändlighet än matematikerns. Liksom för Bolzano är oändligheten här ett kvantitativt fenomen. Men lika litet som för Bolzano finns det enligt Cusanus någon inskränkning i detta, inte heller ett uteslutningsförhållande gentemot någonting kvalitativt. Först de tyska idealisterna (Hegel) drar en gräns i detta avseende.⁴⁴

Mot denna bakgrund avtecknar sig Cusanus utmanande oändlighetsidé. Den är enligt Wyller avsedd att vara så aktuell att tankens lagar har att rätta sig efter den, i stället för tvärtom. Detta innebär dock inte att de aristoteliska tankeprinciperna kullkastas. Men deras giltighetsområde skall begränsas. Wyller konstaterar

Sie gelten nur, ... meint Cusanus nachweisen zu können, innerhalb der spezifisch rationalen Region der *ratio*, deren hervorragendste Manifestation gerade die Wissenschaft der Mathematik ist. Über der rationalen Region befindet sich die Region des reinen Denkens oder der Philosophie (*intellectus*); dort gilt nicht mehr die *ratio* allein und unbedingt. – Ein Zusammenhang zwischen diesen beiden Regionen liegt allerdings der Art vor, dass 'obere' Grenzprobleme des niedrigeren Universums auch in dem höheren behandelt werden müssen, und vice versa, was die 'unteren' Grenzprobleme des höheren Universums betrifft. Gerade in ein solches Problem an der Grenze ihres eigenen Gültigkeitsbereiches scheinen die Paradoxa die formalisierte Logik gebracht zu haben.⁴⁵

Cusanus oändlighetsvision tycks ha blivit bestående för honom från det första daterbara ögonblicket år 1438, fortsätter Wyller. Men de idéer med vilka Cusanus försöker fatta och hålla kvar det intellektuella innehållet i sin vision förändrades däremot från verk till verk och markerar olika skeden av hans tänkande. I *det första skedet* försökte han upphäva kontradiktionsprincipen, men bibehålla identitetsprincipen, vilket medförde vissa problem för tänkandet. I *det andra skedet* försökte han ersätta identitetsprincipen (*identitas, idem*) med en enhetsprincip (*unitas, unum*), men inte heller denna lösning tillfredsställde honom. Först i det tredje skedet når han full klarhet, genom att enhetsprincipen har ersatts av 'det icke-andra' (*non-aliud*).⁴⁶

För Wyller är det tredje skedet intressantast i filosofiskt hänseende. Men vi tar här närmast fasta på hans argumentation i fråga om *det andra skedet*, som gäller enheten, d.v.s. huvudmotivet i *De coniecturis*. Detta skede är i en viss mening preliminärt i förhållande till det tredje skedet, *De non aliud*, även om det också enligt Wyller otvivelaktigt innebär en ytterst belysande framställning av enhetsbegreppet och en demonstration av Cusanus logiska skärpa.⁴⁷

Det kan från första början konstateras att det är naturligt att det sker vissa förskjutningar i Cusanus filosofi under årens lopp. Han får ständigt nya idéer om hur han skall belysa det ofattbara. Också det mellersta skedet i Wyllers typologi, som skenbart kan verka mindre centralt, är vid närmare eftertanke mycket informativt genom att Cusanus där presenterar grunden till sin språkfilosofi (eller språketeologi, *theologia sermocinalis*). Men genom att han i *De coniecturis* skenbart inte profilerar sig lika starkt som i *De docta ignorantia* eller *De non aliud* har forskningen i första hand gällt dessa verk.⁴⁸ Först så småningom har man upptäckt att *De coniecturis* är både originellt och intressant, särskilt ur språkfilosofisk synpunkt. Vi skall här försöka antyda kärnpunkterna i diskussionen om detta kontroversiella tema.

Wyller påpekar att Bolzano och Cantor övervann holomerismens paradoxalitet genom att använda den som kännetecken för ett visst slags oändlighet. När det gäller finita storheter (som i Euklides geometri) kan helheten inte vara ekvivalent med en del av sig själv. Där vi finner en helhet, som faktiskt står i ett sådant förhållande till delen, har vi följaktligen att göra med icke-finita storheter. Cusanus presenterar denna tanke i en radikaliserad form, då han i *De docta*

⁴⁴ *ibid.*

⁴⁵ *ibid.*, 113. Elpert påpekar att det är vanskligt att dra gränser genom att Cusanus inte är systemtänkare. Elpert 2002, 43. Han förbiser dock dennes insats på matematikens område.

⁴⁶ *ibid.*, 116.

⁴⁷ *ibid.*, 117-118.

⁴⁸ Flasch beklagar att Klibansky, som var en av initiativtagarna till översättningen av Cusanus verk, alltför tidigt flyttade till England (d.v.s. innan översättningen av *DC* kommit igång). Flasch 2003, 86.

ignorantia definierar sin idé om *maximum absolutum* som det absolut största, ”jämfört med vilket det inte kan finnas någonting större” (*quo nihil maius esse potest*), d.v.s. precis så som Aristoteles lät bestämma sin ’skenbara’ idé om ett aktuellt oändligt. Enligt Cusanus avser denna idé att uttrycka någonting principiellt oigenkännligt, beroende på att vårt intellekt måste arbeta med jämförelser och graderingar som t.ex. ’större’ i motsats till ’mindre’ eller ’stor’ i motsats till ’liten’.⁴⁹ Han försöker alltså inte att i likhet med Bolzano och Cantor reducera sin oändlighetsidé till en helhetsidé för att göra den förra kännbar. Men insikten om att idén om det absoluta står för någonting oigenkännligt leder honom inte heller till att i likhet med Aristoteles förkasta den som en skenidé. Wyller fastställer:

Ganz im Gegenteil macht Cusanus die *Unerkennbarkeit zur primären Wesensbestimmung der aktuellen Unendlichkeit*. Die Unendlichkeit ist unerkenbar – oder wie er es auch ausdrückt: Wir erkennen die Unendlichkeit (*maximum absolutum*) als unerkenbar. Darum wird sogleich schon auf das sokratische (und gültige!) Paradoxon hingewiesen: Ich weiss (mit absoluter Gewissheit), dass ich nichts weiss (mit absoluter Gewissheit).⁵⁰

Men Wyller påtalar genast det problematiska i denna tankegång i Cusanus filosofi. Han hävdar att en paradox av det ovannämnda slaget kan användas om det obegränsade, eventuellt om det begränsade i ljuset av det obegränsade. Överallt där man känner igen någonting i princip ofattbart, kan det hända att man har att göra med det aktuellt oändliga (*maximum absolutum*). Wyller påpekar att redan det första kriteriet för det oändliga, d.v.s. dess ofattbarhet, gäller ett upphävande av kontradiktionsprincipen. Han fortsätter

Man denke hier nicht sogleich an Cusanus eigene Lehre über den ’Ineinsfall’ der Gegensätze (*coincidentia oppositorum*), da diese Lehre von Zeit zu Zeit in verwirrender Weise mit konträren und kontradiktorischen Gegensätzen in einem arbeitet, aber eher an deren Grundlage, wie es aus der folgenden, hier konstruierten Formulierung hervorgehen sollte: *Eins und dasselbe*, nämlich das *absolute Maximum*, kann nicht nur, sondern muss zu einem und demselben Zeitpunkt und in einer und derselben Hinsicht sowohl erkennbar als auch nicht erkennbar sein – in einer und derselben Bedeutung des Wortes ’erkennbar’. Die unmittelbare Konsequenz dieser Idee ist es dann auch, dass kein diesem *Maximum* entsprechender Gegensatz oder Widerspruch formuliert werden kann.⁵¹

Denna grundparadox leder Cusanus till en paradoxologi, där den ofattbara aktuella oändligheten meningsfullt tillskrivs det ena paradoxala kännetecknet efter det andra, t.ex. att vara identiskt med det absoluta minimum.

Detta är egentligen den negativa teologins metod, som Cusanus använder sig av i *De docta ignorantia* och som innebär att det inte finns några predikat som på ett meningsfullt sätt kan användas om Gud, vilket innebär att vi om honom inte kan påstå någonting som kan anses äga logisk giltighet. Lika litet kan vi hävda att ett predikat vore att föredra framom något annat predikat. Wyller hänvisar inte här till den negativa teologin som vanligen förbinds med *De docta ignorantia*.⁵² Men mot bakgrunden av detta resonemang är det förståeligt att Cusanus i sin strävan att begripa det absoluta och ofattbara, Gud, beskriver honom som osägbar (*ineffabile*). Han erkänner att vi inte vet och inte heller *kan veta* någonting om Gud och att detta är en grundläggande insikt. Den får oss att fråga hur vi skall gå vidare i strävan att uttrycka det absoluta, som tanken med nödvändighet inriktar sig på, men som ständigt föregår eller överträffar denna både i ontologisk och kunskapsteoretisk mening.

Men den metod som Wyller beskriver leder till en uppenbar oklarhet, vars konsekvenser Cusanus senare försöker tackla. Wyller kommenterar de senare skedena i dennes tänkande

⁴⁹ jfr von Bredow om ’*meliori modo quo*’. von Bredow 1999, 61ff.

⁵⁰ *ibid.*, 114.

⁵¹ *ibid.*, 115 (kurs. här).

⁵² Se särsk. *DII*, 86-88.

Obwohl er das Kontradiktionsprinzip aufhebt, versucht er gleichzeitig eine Identitäts-Anschauung zu bewahren. Die betreffende Idee, deren primäre Unerkennbarkeit festzuhalten gesucht werden soll, wird dabei als *eine und dieselbe* mit sich selbst betrachtet (*Identitas* = 'Selbigkeit'). Identität impliziert Erkennbarkeit, ja, mehr als dies: sie impliziert eine innere Relation zwischen "zwei" Momenten, und Cusanus betont stark, dass das aktual Infinite als eins gedacht werden muss. Dieses selbstidentische Zwei-in-Einem wird bei ihm als eine Größe ausgelegt, innerhalb derer alle Gegensätze ineinzufallen gedacht werden, also als ein oberstes "Umgreifendes". Bildlich wird es als eine unendliche Kugel dargestellt. Dadurch ist Cusanus aus seiner Unendlichkeits-Intuition herausgefallen und hinab in eine Ganzheits-Betrachtung geraten. Um dieser Konsequenz zu entgehen, nimmt er, wie wir später sehen werden, ... seinen Ausgangspunkt nicht in der Identität, sondern in der Einheit.⁵³

Att identitetsbegreppet ersätts av begreppet enhet betyder närmast 1. att den subjektiva identiteten uppgår i ett övergripande och totalt verklighetsperspektiv och att 2. den upplevda enheten i språket uttrycks med *självreferenser*.

Wyller definierar inte här det sistnämnda begreppet, som kanske kunde fattas som en begreppslik beskrivning, där *definiendum* förklaras med hjälp av *definiens* och *definiens* med *definiendum* (A förklaras med B och B med A) och som av Cusanus används för att beskriva det absoluta. Begreppet kärlek till Gud förutsätts vid beskrivningen av Guds kärlek, som å andra sidan är belysande då vi försöker inse vad kärleken till Gud betyder. Detta innebär formellt och i första hand ett cirkelresonemang, även om det för Cusanus är en fråga om en medveten strävan att stegvis pressa tanken vidare mot en allt större begreppslik klarhet om det som ständigt gäckar vår kunskaps möjligheter. Hans eget tänkande är ett belägg för att detta är möjligt: det går ständigt vidare, tillfredsställs aldrig, men med den yttersta motiveringen att den absoluta tankeskärpan är gudomlig.

Men Wyller konstaterar att *De coniecturis* är det första enhetsfilosofiska verket sedan Proklos tid och likaså det första verk i den västliga traditionen där man systematiskt diskuterar annathetens (*alteritas*) princip som ingår i Platons Parmenides. Utgångspunkten är idén om förmodan (*coniectura*) som griper sanningen, men inte direkt utan i en spegel och gåtfullt (1 Kor 13,12), d.v.s. i annathet i relation till det Ena. Förmodan är alltså inte förknippad med godtycke eller tillfällighet utan uttrycker nödvändigheten på ett bildligt sätt. Idén är att det absoluta – eller nödvändiga – visar sig i det konjekturala språket.⁵⁴ – Detta är ytterst väsentligt, eftersom nödvändighetsaspekten ofta förbises i detta sammanhang. *Coniectura* har därmed en given plats i diskussionen om språkets grammatik, men detta begrepp är å andra sidan komplicerat, vilket Wyller tar fasta på i det följande.

Wyller hänvisar till klassen av oavgjorda antagandens roll i kvantlogiken. Dessa är inte avsedda att vara preliminära, utan de griper sanningen. Skillnaden är att de därmed äger värde enbart som ett komplement, d.v.s. ett *tertium quid* till polariteten riktig-oriktig, medan Cusanus i stället låter sin förmodan *konstituera* denna polaritet. I egenskapen att vara ett antagande, i dess *så här (ita)* finns förmodan till för Cusanus. Om detta *så här* bestäms som varande eller icke-varande, därmed som sant eller osant, är här av underordnad betydelse.⁵⁵ – Denna bedömning av en mycket central punkt i Cusanus tänkande är otvivelaktigt riktig.

Men Wyller anmärker att det är problematiskt att förutsätta att varje antagande, som t.ex. "Varje positivt antagande..." som sådant är ett positivt antagande. Han fortsätter

Falls Cusanus auf diesem Stadium seines Denkens selbst-referierend konsistent sein soll, muss auch diese Behauptung eine Konjektur sein, aber dass scheint gegen die absolute Gewissheit, mit welcher die Grundlage des Ganzen: die Unerkennbarkeit des Maximalen, gelegt ist, zu streiten. Es scheint deshalb unumgänglich, Cusanus in diesem Werk selbstreferierende Inkonsistenz zuschreiben zu müssen. Nicht eine jede positive

⁵³ ibid.

⁵⁴ ibid., 17.

⁵⁵ ibid.

Aussage ist eine Konjektur, sondern alle, ausser der, die feststellt, dass eine jede eine Konjektur ist. Für die Möglichkeit dieser Ausnahme legt das Werk selbst keine Rechenschaft ab.⁵⁶

Wyller påpekar ytterligare att denna oklarhet måste höra samman med en oklarhet i fråga om den principiella grunden för *De coniecturis* och drar här följande väsentliga slutsats

Unzweifelbar ist es ein Fortschritt, dass Cusanus die Identitäts-Betrachtung des absoluten Maximums nun durch eine Einheits-Betrachtung zu ersetzen sucht. Dadurch rückt, wie er selbst hervorhebt, das Maximale (das Eine) jenseits *eines jeden* Begreifens, auch dessen, nach dem die Gegensätze ineinsfallen. Aber um dieser grenzensprengender Unendlichkeits-Intuition auch im Endlichen grenzen-setzende Kraft zu verleihen, sieht sich Cusanus dazu gezwungen, das 'andere' Prinzip einzuführen, und das bringt die Ungeklärtheit (wie es scheint), dass das Eine teils jenseits *eines jeden* Gegensatzes stehen, teils *einen* der beiden Gegensätze 'Einheit-Andersheit' ausmachen soll (auf deren Basis dann das Zahlen-symbolische Schema aufgebaut wird).⁵⁷

Wyller påpekar att svårigheterna i samband med det mångtydiga enhetsbegreppet inte beror på att Cusanus intellekt brister i skärpa, utan är konsekvensen av att tänkandet försöker komma i meningsfull kontakt med oändlighetsfenomenet. Tänkandet kämpar ofta med aporier enbart för att få dem att försvinna. Men ifall man vill lösa svårigheterna, måste man först känna till dem. För Cusanus innebär detta begreppsligt nyskapande.⁵⁸ – Begreppen för enhet i relativ och absolut mening verkar alltså växa fram.

Cusanus försöker lösa dessa problem i verket *De principio* (1459), där han diskuterar olika enhetsbegrepp i den platoniska traditionen. Men först i *De non aliud* skapar han en lösning, som innebär en radikal förnyelse av det platoniska enhetstänkandet, i det avseendet att 'det Ena' ersätts med negationen av dess motsats. Wyller säger att han vill visa betydelsen av denna förnyelse med hänsyn till de ovan påvisade svårigheterna.⁵⁹

Den oanalyserade grunden i *De docta ignorantia* utgjordes av identitetsbetraktelsen. Cusanus försökte där hålla fast vid det absoluta *maximum* som en självidentisk storhet "i" vilken motsatserna trots alla motsatta egenskaper löper samman (liksom man tänker sig att två parallella linjer löper samman i en oändligt avlägsen punkt). Detta försökte han rätta till i det kompletterande verket *De coniecturis*, där identitetsbetraktelsen hade ersatts av en enhetsbetraktelse, som gör det möjligt att förutsätta det absoluta ovanom motsatsernas förening, liksom en punkt i betydelsen av en nollpunkt.⁶⁰ Men svårigheten är här att förbindelsen mellan detta "ena" som är noll och det "andra" som är allt inte kan beskrivas på annat sätt än schematiskt. Motiveringen till de storheter som införts i schemat blev självrefererande inkonsistent. För att lösa denna svårighet använder sig Cusanus av det negativa begrepp. Enligt honom – liksom den platoniska traditionen – utesluter det negativa inte det positiva, utan uppträder som en "inre" negation. Wyller hänvisar till att satsen: "det är så" i negativ form lyder: "det är inte så". Han fortsätter

Der tiefergehenden cusanischen Positivität entsprechend, die wir in dem Behauptungsfaktor 'so' (*ita*) fanden, steht eine tiefergehende Negativität, von Cusanus selbst durch ein 'so nicht' (*ita non*) ausgedrückt, gegenüber: Gerade Schnee ist Regen *nicht!*⁶¹

Wyller fastställer ytterligare

⁵⁶ *ibid.*

⁵⁷ *ibid.*, 117-118.

⁵⁸ Jfr Cusanus tankar om det ena bl.a. i *VD*, n. 78. Han talar här om att mångfalden han ser i Gud är "något annanledes utan något annanledes, eftersom det samtidigt är något annanledes och identitet". Detta uttryckssätt är paradoxalt.

⁵⁹ Wyller 1982, 118.

⁶⁰ von Bredow diskuterar punkten som hon förbinder med själen som den levande spegeln. von Bredow 1999, 86-88.

⁶¹ Wyller 1982, 119.

Auch das *so nicht* beinhaltet ja eine Behauptung und ist dadurch in dem Positiven involviert. Aber in der inneren Verneinung sieht Cusanus nicht nur einen dialektischen Spiegel, geschweige eine innere Auflösungstendenz: Er sieht hierin eine innere Steigerung, eine *Sublimierung* des positiv Gegebenen. Das 'non' in 'ita non' geht in Richtung von 'in' in dem 'In-finiten'. Die innere Verneinung lässt das Verneinte *unter dem Gesichtspunkt des Un-endlichen* hervortreten. Dieselbe Betrachtung der Negation wird sich nämlich gegenüber 'un' in der 'Un-endlichkeit' gelten machen müssen.⁶²

Det är inte såsom hos Aristoteles fråga om att uttrycka en privation, d.v.s. en brist hos det ändliga. Inte heller betecknar detta "o" någonting avgrundsdykt "inte", t.ex. i form av ett upphörande av allt vara 'i ångestens ljusa natt' (Heidegger). Nej, den sublimes negativiteten i det oändligas "o" höjer medvetandet över allt "det här" och "det där" tills det når en stilla punkt som också överträffar medvetandet och där Gud är närvarande för den troende Cusanus. Den högsta principen är alltså inte "A är identisk med A" utan "A är inte annorlunda än A", d.v.s. vad han kallar "det icke Andra".⁶³

Här står alltså Cusanus enligt Egil Wyllers förtjänstfulla tolkning. Också han påtalar vad vi kallar det eftersinnande eller narrativa draget i Cusanus filosofi, som reflekterar den mystiska enhetsupplevelsen. Men han pekar på vissa grundläggande svårigheter i Cusanus filosofiska metod i *De coniecturis*, som han anser blir lösta i *De non aliud*. Han beaktar dock inte att detta "så" (*ita*) förekommer redan i *De coniecturis* som uttryck för Cusanus modala betraktande. Wyller belyser alltså den självrefererande inkonsistensen i *De coniecturis*, men uttrycker enligt min åsikt inte tillräckligt klart att Cusanus själv kämpar med detta problem, som han försöker lösa med hjälp av *theologia sermocinalis*. Men den "lösning" Cusanus har i tankarna är ökad självkänedom snarare än en lösning av ett logiskt problem (även om också detta syfte är väsentligt).

Vi kan redan här konstatera att Cusanus i *De coniecturis* tycks använda sig av ett fyrsidigt enhetsbegrepp, d.v.s. enheten som syftar på 1. det oändliga, 2. den absoluta enhet som med nödvändighet är relaterad till den kontingenta annatheten, 3. talet ett, samt 4. slutligen den ena i förhållande till den andra. Detta kan vara problematiskt, d.v.s. ifall man samtidigt opererar med olika enhetsbegrepp utan att klart redovisa för att detta är fallet. Men Cusanus strävar till att beskriva det absoluta "ovanom" annatheten, d.v.s. alltings absoluta förutsättning: det allt omfattande absoluta. Detta är Guds ofattbarhet, som är bilden av Gud som bor i ett ljus dit ingen kan komma och som Cusanus tar fasta på i sina senare böcker.⁶⁴ Detta motsvarar enheten närmast i den första, men också den andra bemärkelsen.

Wyller belyser klart vissa centrala problem i *De coniecturis*. Han har också rätt i att den senare Cusanus antagligen själv insåg att den lösning han kommit till är preliminär, vilket innebär att han sedan går vidare i sitt tänkande och slutligen lyckas presentera föreställningen om Gud som 'det Icke-andra'. Men detta är egentligen en diskussion för sig, som vi endast delvis tangerar i vår beskrivning av sambandet mellan mystik och filosofi. – Å andra sidan är just detta den kristna mystikens gudsbegrepp: tanken om Gud som fördold, men samtidigt uppenbar, och som vi kan hävda att Cusanus aldrig överger, men som han uttrycker klart först i sin sena filosofi.⁶⁵ För honom är den dock förknippad med ett mänskligt livssammanhang, som uttrycks språkligt och alltså med språkets möjligheter.

Ifall man granskar den definition av *coniectura* som Wyller hänvisar till, finner man att Cusanus säger att 'varje positivt antagande om sanningen ... i *annathet* är en konjektur (eller förmodan). Är detta en konjektur? Ja, därigenom att den uttrycks genom annatheten. Den gäller visserligen den ofattbara sanningen, vilket innebär att den är förbunden med obegränsad visshet.

⁶² *ibid.*

⁶³ *ibid.*

⁶⁴ "Vidare vet jag inte vad jag skall kalla Dig, ty jag vet inte vad Du är." *DVD*, 52. Detta är närmast en favorittanke hos Cusanus.

⁶⁵ Jfr Thurner 2001 (*passim*); Casarella 2002 (*passim*).

Detta är å andra sidan problematiskt i fråga om arten av kunskap som den uttrycker eller avser att uttrycka. Cusanus utvecklar dessa tankar vidare i *De coniecturis*, d.v.s. genom att införa ett nytt slags vetande, den intuitiva insikten, som är förbunden med omedelbar subjektiv visshet. Men inte heller detta taktiska grepp är okomplicerat, genom att den intuitiva vissheten uttrycks med hjälp av konjekturer: *Ars coniecturalis* är en redovisning för jagets begränsade, men aldrig uppgivna möjlighet att uttrycka sina tankar om (den absoluta) enheten konjekturalt med beaktande av vad som är sant eller osant respektive sannolikt eller osannolikt.

Det är å andra sidan riktigt att den logiska utgångspunkten i *De coniecturis* inte är en konjektur utan snarare ett postulat som formellt betecknas som konjektur. I Cusanus filosofi är detta signalen till att bana sig ny väg för tänkandet, vilket hör samman med hans tolkning av sanningen. För den ”konjektur” (d.v.s. det postulat) som *De coniecturis* bygger på gäller att den är sann med nödvändighet, inte att den antingen är sann eller osann.⁶⁶ Men Cusanus går här medvetet till väga. Just genom att hänvisa till en uppenbart sann sats (eller tautologi), vilket han gör i *De coniecturis*, och presentera den som en konjektur, frigör han sig från förståndets berättigade krav på logisk säkerhet och visar på möjligheten till intellektets abstrakta kunskap.⁶⁷ Detta är samtidigt den intuitiva omedelbara insiktens, eller den subjektiva visshetens, osägbara kunskap. Men för Cusanus är det närmast fråga om ett logiskt trick i avsikt att kunna diskutera villkoren för den intuitiva, eller intellektuella insiktens giltighet (jfr avsnitt 2.5 om språkets villkor). Detta demonstrerar han med tautologier och paradoxer, till slut också med ”den absoluta definitionen” [jfr *DVS*, 43].

En grundtanke i *De coniecturis* är alltså dialektiken mellan den rationella och den intellektuella själsenheten, som bygger på olika kunskapsformer. Vi kommer att se hur Cusanus medvetet använder sig av denna dialektik i avsikt att utveckla de logiska förutsättningarna för att uttrycka den intuitiva vissheten.

Här kunde Wyllers resonemang eventuellt föras vidare: Cusanus opererar i *De coniecturis* konsekvent med det intuitiva betraktandets begrepp och man kunde hävda att det inte är tillfredsställande att förbigå vad detta innebär för subjektets – eller jagets – möjlighet att uttrycka sin gudskunskap. Wyller har rätt i att *De coniecturis* är ett preliminärt verk, d.v.s. närmast ett försök att formulera regler för hur språket fungerar. Men arten av den kunskap [”Erkennbarkeit”, eller igenkännelighet, E.W.] som förutsätts bör otvivelaktigt beaktas. Detta betyder att den subjektfilosofiska ansats som finns i Cusanus filosofi inte kan lämnas ur räkningen.

Diskussionen förs vidare av Wyllers kollega Viggo Rossvær i ett arbete (1976) som delvis har utförts parallellt. Här diskuteras explicit gudsbegreppet hos Cusanus, men indirekt också den kristna mystikens betydelse, vilket gör hans framställning särskilt belysande i det här sammanhanget. Rossvær utgår närmast från att Cusanus filosofiska poäng gäller försöket att tänka relationen mellan Gud och människan under förutsättning att det handlar om inkommensurabla storheter.

Cusanus vill hela tiden formulera *en enda insikt*, säger Rossvær, men hans olika verk representerar olika filosofier och helhetssyner. Det karakteristiska i hans filosofi skulle då vara att det inte finns någon fast punkt i hans begreppsvärld som alla andra begrepp kan relateras till,

⁶⁶ ”Det är inte sannare att hävda att Gud varken finns *eller* inte finns än att han både finns *och* inte finns.” *DC*, 21 (jfr 2.5. nedan). Gud överträffar alltså dessa logiska möjligheter.

⁶⁷ Elpert säger om detta: ”Cusanus macht nun in *De coniecturis* deutlich, dass über die erste absolute Einheit nicht ’intellectualiter’, sondern ’divinaliter’ gesprochen werden muss... Bei der divinalen Sprechweise ... geht es um eine ’negatio oppositorum disjunctive ac copulative’, d.h. hier wird über die koinzidentiale Einheit nicht mehr auf konjekturale Weise gesprochen, sondern es ist ein ’transkonjekturales Sprechen aus der absoluten mentalen Einheit heraus.’ Die klassische scholastische Sentenzenfrage ’an deus sit’ kann so für Nikolaus von Kues nur nach Art der ’negatio oppositorum’ beantwortet werden. Die einzige Antwort auf diese Frage kann dann nur noch so lauten: ’ipse nec est et non est, atque quod ipse nec est et non est.’ Diese transkonjekturale in divinaler Redeweise gegebene Antwort ist eine ’subtilissima coniecturalis responsio’ und bedeutet reine Negation, die hier von Cusanus in einem translogischen Sinn Verwendung gebraucht wird.” Elpert 2002, 49. Detta är väsentligt (och i linje med Wyller).

så att det uppstår en enhetlig konception. Cusanus förutsätter nog att det finns ett överordnat perspektiv ur vilket allting uppfattas och att filosofins uppgift är att leda människan till detta. Men detta perspektiv är av en sådan art att det inte kan förmedlas positivt.⁶⁸ Detta är enligt min åsikt en ypperlig karakteristik av Cusanus filosofiska utgångspunkt.

Vi kan konstatera att Rossvær beaktar begreppet om det ofattbara eller osägbara, som är centralt för Cusanus. Hans utgångspunkt är alltså intressant och väsentlig. Men det är också värt att observera att han för diskussionen vidare på vissa centrala punkter som förblivit öppna i Wyllers utmärkta framställning av oändlighetsmotivet i Cusanus filosofi. Särskilt beaktansvärd är hänvisningen till Cusanus metodiska användning av självreferenser.

Rossvær påtalar dubbelheten i begreppet ”att känna igen”. Vårt igenkännande av Gud genom den värld vi igenkänner faller in under Guds igenkännande av oss, därför att Gud är den enhet som själv bestämmer enheten i vårt igenkännande.⁶⁹ Detta är i själva verket en grundläggande självreferens i Cusanus tänkande. – Men detta är egentligen också grundtanken i Cusanus mystik trots att Rossvær inte nämner denna.⁷⁰

Rossvær anser att *De docta ignorantia* kan uppfattas som ett slags nyckel till hela Cusanus filosofi, där grundbegreppet är tanken att motsatserna sammanfaller (*coincidentia oppositorum*). Men denna tanke är fullt förståelig enbart ur ett perspektiv, där man lägger avgörande vikt vid självreferenserna i gudsbegreppet. Denna problematik är själva kärnan i Cusanus filosofi, både i fråga om hur han kommer fram till sina grundständpunkter och hur han utvecklar dem. Cusanus logik är inte en motsatsernas logik, utan en självreferensernas logik, vilket Rossvær berättigt påpekar.⁷¹ Denna tolkning av *coincidentia oppositorum* presenterar han sedan närmare, samtidigt som han prövar olika lösningar.

Problemet med att förstå Cusanus filosofi tycks vara beroende av hur läran om motsatsernas koincidens i *De docta ignorantia* och konjekturbegreppet i *De coniecturis* kan förenas. Detta ytterst centrala problem bör vi hålla i minnet i fortsättningen. Det gäller kontinuiteten i Cusanus filosofi. Rossvær påpekar att han förutsätter att filosofin är en enda i dessa två verk, även om det här kanske strider mot Cusanus antagande att teologin är en enda men att filosofierna kan variera. – Bedömningen är antagligen riktig med beaktande av att just *coincidentia oppositorum* står för kontinuiteten i Cusanus filosofi.

Frågan om det enhetliga i Cusanus filosofi är alltså ytterst intressant, men behandlas mycket olika av olika forskare.⁷² Rossvær är utan tvivel på rätt spår, då han söker efter den förenande länken mellan Cusanus två filosofiska huvudverk och säger att han vill undersöka hur principen om att motsatserna sammanfaller leder fram till läran om konjekturer.⁷³ Detta syfte för honom direkt till en analys av kärleksbegreppet i Cusanus filosofi – och därmed i dialog med hans danska kollega Johannes Sløk. Genom att kärlek och intuition hör mycket nära samman, kommer han också in på diskussionen om det senare begreppet.

Rossvær utgår ifrån Cusanus tanke om att Gud känns igen enbart som förutsättning. För att kunna tala om Gud måste man förutsätta Gud. Här säger han bl.a.

⁶⁸ Rossvær 1976, 12.

⁶⁹ *ibid.*, 15.

⁷⁰ Jfr satsen: ”Att se Dig är inte heller något annat än att Du ser att jag ser Dig.” *VD*, 15. Här är gudsseendet det primära i förhållande till det mänskliga seendet. Jfr också Cusanus bruk av *verba deponentia*, d.v.s. *intueri, amplecti*.

⁷¹ Rossvær 1976, 16.

⁷² Redan Übinger påtalar det cirkulära tänkandet hos Cusanus: ”Ein solches regressives oder zirkuläres Verfahren, wie es also in der Absicht des Kardinals liegt, da er a posteriori zu Gott aufsteigt und dann a priori wieder zur Welt zurückkehrt, um unter Zuhilfenahme der göttlichen Eigenschaften des Unendlichen Offenbarung in Natur und Geschichte besser zu verstehen ... ist nicht nur einwandfrei, sondern als das vollkommenste anzusehen.” Übinger 1888. 16. Här är det dock närmast två faser i samma tankeprocess. – Cassirer räknar med två faser, d.v.s. en ontologisk respektive en närmast kunskapsteoretisk fas. Cassirer 1911, 26-29; Rossvær 1976, 12-13.

⁷³ Rossvær 1976, 16.

Når man sier: For å kunne tale om Gud må man forutsette Gud, dreier det seg etter dette ikke om å forutsette existensen av Gud. Analogien mellom Gudsbegrepet og vor egen rasjonalitet er uforståelig på samme måte som vår egen gitte rasjonalitet er uforståelig, og man kan kanskje si at han blir forstått som uforståelig. Lar vi denne forutsetning gjelde, ser vi ganske klart at vi gjennom tenkning ikke kan ha noen umiddelbar forbindelse med Gud. *Alle vore forsøk på å gripe ham mislykkes fordi vi bare kan tenke ham ved å forutsette ham. Vi kan bare komme i kontakt med ham gjennom tanken på en middelbar måte, dvs. gjennom noe annet enn ham selv.*⁷⁴

I ljuset av denna insikt ger Cusanus kärleksbegrepet en fundamental plats i sin filosofi. Detta begrepp förutsätter en omedelbar kontakt mellan den älskande och den älskade. I kärleken till Gud grips Gud positivt, men på ett oförståeligt sätt. Cusanus tänker sig att begreppet om Gud är knutet till ett bestämt mänskligt, men icke-begreppsligt givet, förhållande, d.v.s. kärleken. Rossvær fortsätter

Vi kan kanskje forstå ham slik at det er kjaerligheten som gir vårt begrep om Gud en viss retning, og at vi uten kjaerligheten ikke ville vaere i stand til å danne og anvende dette begrep. Dette må vi se i sammenheng med den kjensgerning at Cusanus ikke forsøker å nå fram til resultater ved å analysere betydningen av de ord og utsagn som angår Gud, men konsentrerer seg om betingelserne for å kunne utsi slike utsagn. Cusanus synes med andre ord å forutsette at de betingelser som styrer anvendelsen av våre begreper om Gud, ikke er innskrevet i begrepene selv, men kun viser sig innenfor en vidde ramme hvor kjaerligheten blir tatt med som basis.⁷⁵

Rossvær påpekar at dette är en variant av principen om att vi bör kunna tro för att förstå som förekommer hos Anselm av Canterbury, men att den får en annan ställning genom den centrala roll som oändlighetsbegreppet spelar i Cusanus tänkande. Rossvær förklarar ytterligare

Cusanus mener at Gudsbegrepet er knyttet til kjaerligheten, men ikke til en vilken som helst kjaerlighet. Den kjaerlighet som er forutsatt i forståelsen av gudsbegrepet, er kjaerligheten til Gud. I første omgang kan det se ut som om Cusanus her går i sirkel. Han synes å ville forklare A med B og dessuten B med A.⁷⁶

Rossvær tillägger

Saken är imidlertid at Cusanus ikke vil forklare. Han vil ikke *forklare* hvordan kjaerligheten som menneskelig fenomen kan bli till en kjaerlighet rettet mot Gud. Det han påpeker er at den menneskelige "kjaerlighet til Gud" er en forutsetning for begrepet om Gud. Dermed tar han for gitt noe som synes like så uforståelig som Gudsbegrepet, nemlig denne bestemte form for kjaerlighet.⁷⁷

Detta är enligt min bedömning problematiskt, därför att Cusanus här riskerar att komma in i ett resonemang som leder till allt vidare "cirklar" (jfr diskussionen om "likheten") som för honom in i en regress av begreppsdefinitioner). För att undgå detta problem byter han metod i avsikt att komma vidare i sitt resonemang och tar upp en diskussion om gudskunskapen, där han utgår från den intuitiva kunskapens möjligheter (kärlek, intuition), vilket förutsätter distinktionen mellan intellekt och förstånd. Men han tycks genomgående intressera sig för gudskunskapens *möjligheter*, som uppfattas av själen, snarare än för gudskunskapen som sådan. Han motiverar detta med att Gud är ofattbar och reflekterar ständigt över vad detta innebär.⁷⁸

Insikten om att gudsbegreppet på ett självrefererande sätt är hänvisat till någonting utanför begreppet för att kunna vara förståeligt verkar enligt Rossvær förbluffande modern. Han påpekar här att vi – också om vi skulle förkasta Cusanus uppfattning om att gudserfarenheten ligger till

⁷⁴ *ibid.*, 17 (kurs. här).

⁷⁵ *ibid.*, 18.

⁷⁶ *ibid.*

⁷⁷ *ibid.*

⁷⁸ Elpert påpekar att Cusanus alla skrifter syftade till att visa på och söka Gud. Elpert 2002, 10. – Förvisso riktigt.

grund för och kan förstås som modell för all annan erfarenhet – ändå i fortsättningen kan förstå denne när det gäller hans principiella insikt om gudsbegreppet.⁷⁹

Vi kunde här hävda att användningen av begreppet kärlek som uttryck för en självreferens kunde beskrivas med att vi inte kan älska det som vi inte redan har omfattat med tanken. Här kan man ju fråga sig vilkendera kontexten som är primär, d.v.s. mystikens eller filosofins. Men Cusanus drar inte en sådan gräns. Å andra sidan är det uppenbart att självreferenserna har en central plats också i hans religiösa texter. Beskrivningen av den personliga gudsupplevelsen i *docta ignorantia* är ett tydligt belägg för detta. Jag ville ytterligare hävda att detta är den primära självreferensen i Cusanus filosofi, som han uttrycker med verbet *amplecterer* (*incomprehensibilia incomprehensibiliter amplecterer in docta ignorantia*), vilket förutsätter ett givet (subjektivt) förhållande till det ofattbara, Gud, men som kan uttryckas enbart på ett ofattbart vis, d.v.s. just i *docta ignorantia*, och som därmed är en form av gudskunskap, men i negativ mening. Vi har här att göra s.a.s. med en kortformel av Cusanus filosofi, eller ett slags kortformel av vad det hela gäller. Men frågan är vad den betyder i hans filosofi och hur han använder sig av denna metod i sitt tänkande.

Jag avser i det följande att undersöka hur den metodiska användning av självreferenser, som Wyller och Rossvær var för sig har påtalat, kommer till uttryck i Cusanus filosofi och särskilt i *De coniecturis I-II*, d.v.s. i fråga om val och användning av begrepp (och som han definierar i *Idiota de sapientia*). Särskilt beaktar jag det samband mellan ontologi och kunskapsteori som Rossvær nämner i sin bok och där han antyder en lösning. Han säger nämligen

Den villfarelse som användelsen av kontradiktionsprinsippet som et siste ontologisk prinsipp gir opphav til, er forestillingen om Gud som et høyeste vaerende objekt. Opphevelsen av dette prinsippet betyr ikke att man blir i stand till å tenke den høyeste vaeren gjennom kontradiksjoner i en ny form for innsikt, men at man totalt gir opp tanken på Gud som et objekt eller vaeren.⁸⁰

Kommentaren är ytterst väsentlig och tangerar Flaschs ovan beskrivna idé om det centrala perspektivet i Cusanus filosofi.

En viktig fråga är tillsvidare obeaktad. Hur förhåller sig *De docta ignorantia* och *De coniecturis* till varandra? Kan man tala om den tidigare, respektive den senare Cusanus? I min framställning hävdar jag att detta är möjligt för att Cusanus först i *De coniecturis* och senare böcker medvetet resonerar med hänsyn till den enskilda själen, eller jaget, och dess rörelser.⁸¹ Det gäller främst strävan till intellektuell klarhet, som omfattar det absoluta.⁸² Här inleds ytterligare en diskussion om intuitionen, som är ett viktigt begrepp i Cusanus senare verk.

Jag intresserar mig alltså för begreppet intuition, snarare än begreppet kärlek, även om Cusanus inte explicit tycks skilja mellan dessa begrepp. Han uppfattar nämligen kärleken som ett insiktsfullt seende, d.v.s. själens intuitiva, omedelbara ("mystiska") betraktande eller klarsyn. Men frågan är *vad* detta seende gäller, genom att det är osägbart och ändå konjunkturalt, d.v.s. bekräftas av språket.

⁷⁹ Rossvær 1976, 19.

⁸⁰ Rossvær 1976, 39.

⁸¹ "Nur indem die Welt dem menschlichen Intellekt konform ist, setzt sich der göttliche Selbstbezug bei der Weltgründung durch. Denn dieser Selbstbezug ist ein Bezug auf uns als erkennende Wesen. Daher folgt aus der Cusanischen Interpretation der Ehre Gottes, dass wir die Welt so betrachten sollen, als sei sie zum Zweck menschlichen Wissens konstruiert." Flasch 1998, 454.

⁸² "Det er ... villedende å hevde at Cusanus vil drukne alle begrepsmessige distinksjoner i den mystiske intuisjons enhet; at han ikke vil frem til en fullkommen begrepsliggjøring, men har som ideal å overvinne den." Rossvær 1976, 39. Detta är säkert riktigt, redan av den anledningen att Cusanus förutsätter ständig växelverkan mellan förstånd och intellekt och därmed maximal begreppslig skärpa: "Niemand kann 'Ich' oder 'Wir' sagen, ohne dabei den Intellekt zu meinen." Flasch 1998, 442.

1.6. Precisering av uppgiften, uppläggningsmetoden

Liksom Flasch och flera andra forskare förutsätter jag att Cusanus är påverkad av nyplatonismen och Mäster Eckhart och att detta kommer till uttryck i hans filosofi. Men jag nöjer mig inte med att konstatera att så är fallet utan hävdar att han har haft en personlig gudsupplevelse som han hänvisar till i sina texter. Jag hävdar ytterligare att detta bör beaktas vid bedömningen av hans filosofi. Här avser jag särskilt hans gudsbegrepp och de därmed förbundna tankarna om hur språket fungerar.

Det cirkulära tänkandet, som nordiska forskare har påtalat och som Cusanus själv benämner språketeologi (*theologia sermocinalis*), beskriver enligt min åsikt hans personliga gudsupplevelse år 1438. Jag undersöker hur detta samband kommer till uttryck i hans filosofi och särskilt i *De coniecturis* men hävdar alltså att sambandet mellan gudsupplevelsen och filosofin är internt, d.v.s. begreppsligt, däremot inte kausalt eller analogt. Jag hävdar likaså att gudsupplevelsen är en intuitiv upplevelse av det ofattbara, d.v.s. att dess föremål ger sig till känna just som det ofattbara, eller osägbara, som själen omfattar både med tanke och känsla. Jag hävdar slutligen också att Cusanus i *De coniecturis* har övergått från ett negativt till ett paradigmiskt (eller cirkulärt) osägbarhetsbegrepp och att reglerna för hur det används preciseras i detta verk. Genom att det cirkulära tänkandet förbinds med självkänedom, kommer ökad begreppslik klarhet också att innebära större självkänedom. Jag beaktar detta samband främst i *De coniecturis*, men tar också hänsyn till hur Cusanus följer upp denna aspekt i sina senare verk.

Ytterligare hävdar jag att gudsupplevelsen visar sig i Cusanus filosofi som ett kontinuerligt sökande efter begrepp för att uttrycka människans ställning i skärningspunkten mellan den konkreta verkligheten och oändligheten och att han beskriver den som jagets eller själens medvetande om sin egen avbildande och skapande roll i världen. Cusanus själsfilosofi är alltså språklig i vid bemärkelse, d.v.s. talande, skämtsamt och dryftande (*sermocinalis*). Jag avser att påvisa hur han uttrycker den begreppsligt med hänsyn till själens rörelser mellan det sinnligt-rationellt sägbara och det intellektuellt osägbara, men med inriktning på människans aprioriska livsmål.

I min framställning beaktar jag alltså särskilt de nordiska forskarnas presentation av Cusanus metafysiska språkbruk. Jag hävdar att Cusanus redan i *De coniecturis* räknar med den självrefererande inkonsistens (mellan den absoluta förutsättningen och dess begreppslika uttryck) som Wyller finner problematisk i detta verk. I motsats till Rossværs åsikt hävdar jag att *De coniecturis* markerar en ny fas i Cusanus filosofi i förhållande till *De docta ignorantia*, d.v.s. med motiveringen att Cusanus endast i det senare verket förutsätter en distinktion mellan rationellt och intellektuellt tänkande och att han först i detta verk tar upp diskussionen om innebörden av det absoluta omfattat av det mänskliga medvetandet (*mens ipsa*).⁸³ Här förutsätter han likaså en ständig växelverkan i själen mellan två nödvändighetsbegrepp, d.v.s. den första, eller absoluta, nödvändigheten som omfattar och konjunkturalt bekräftas av den andra, eller logisk-begreppslika. Men intellektet finns så att säga mellan dessa, vilket Cusanus själv verkar finna problematiskt – och som därmed är beaktansvärt.

Min avsikt är ytterligare att påvisa att Cusanus i *De coniecturis* skapar en skiss till en kristen filosofi, vars målsättning är att presentera villkoren för att uttala sig om det ofattbara och att leda till ökad självkänedom. Han förutsätter att det är möjligt att tala om den gudomliga sanningen (*doctrina*) med hänsyn till språkets regler, men beaktar också att denna möjlighet är begränsad genom att Gud ständigt förblir ofattbar. Självkänedom implicerar idén om en filosofisk etik

⁸³ Med *absolut* avses: 1. obetingad, oändlig, 2. i sig själv; oberoende: självständig (mots. relativ). Cusanus använder begreppet närmast i den förstnämnda bemärkelsen. Det absoluta är det som varken är eller kan vara präglad av det ändliga, eller sammansatta. Frågan om det absoluta gäller grunden, d.v.s. i ontologisk, kunskapsteoretisk och etisk mening. Cusanus drar alltså inga gränser. För honom är det absoluta förbundet med nödvändighet och frihet.

enligt frihetens – den rena möjlighetens – ideal, beskrivet närmast med begreppen identitet, likhet, rättfärdighet och kärlek. I Cusanus filosofi betraktas dessa begrepp som gränsbegrepp och uttryck för det osägbara. Nedan diskuteras vad detta innebär.

I den första delen av den här boken avser jag att beskriva *hur Cusanus personliga gudsupplevelse uttrycks i hans filosofi*. Jag koncentrerar mig på vissa begrepp som är centrala både i den kristna mystiken och i *De coniecturis* och diskuterar vad de betyder i Cusanus filosofi. Här reflekterar jag också över hans olika osägbarhetsbegrepp och tankar om språkets gränser. Ytterligare diskuterar jag begreppet intuition, som är centralt i hela hans filosofiska produktion, men särskilt i *De coniecturis*. Också begreppen visshet (*certitudo*) och de ovannämnda begrepen identitet (*identitas*) och likhet (*aequalitas*) diskuteras i detta avsnitt, d.v.s. som begrepp som används i både sammansatt och absolut mening. Här beskrivs också Cusanus kärleksbegrepp, d.v.s. som en del av hans humanistiskt präglade etik, men också begreppen intentionalitet och vilja.

I den andra delen av boken gäller diskussionen vissa centrala frågor för förståelsen av Cusanus mystik, d.v.s. *hur filosofin kommer till tals i hans mystik*, och närmare bestämt i hans religiösa texter, särskilt *De filiatione Dei* och *De visione Dei*, i några brev till benediktinerna i klostret St Quirinius samt i några utvalda predikningar. Jag diskuterar här (med Nelson Pike) förhållandet mellan gudsupplevelsen och beskrivningen av den samt gudsupplevelsens plats ”inom” eller ”utom” jaget. Ytterligare diskuterar jag sambandet mellan den personliga gudsupplevelsen och det radikala etiska krav, som följer av denna erfarenhet..

De religiösa texterna, som präglats av den kristna mystiken, utgör en egen litterär genre på gränsen mellan skönlitteratur och filosofi. Den språkliga karaktären hos dessa texter bör beaktas. Det vore alltså ett misstag att tolka dem som uttryck för redovisade fakta. Inte heller är det värt att inrikta sig enbart eller främst på de mystiska fenomenen, d.v.s. att betrakta den mystiska erfarenheten som ett fenomen, vars föremål det gäller att beskriva. Det förhåller sig nämligen så att erfarenheten och dess språkliga uttryck inte kan åtskiljas.

Här aktualiseras språkfilosofin på Wittgensteins grund. I flera olika sammanhang reflekterar denne över sådana begreppsliga frågor som följer av att Gud uppfattas som helig och osägbar. Att Gud är osägbar inser man genom det ofattbara mötet med honom.⁸⁴ Detta innebär dock inte att man bör avstå från att tala om honom eller erfarenheten av hans helighet och kärlek, utan att det är möjligt att tala om honom enbart i medvetande om att man räknar med det osägbara, d.v.s. att man talar om honom *som osägbar*. I fråga om denna utgångspunkt tycks Cusanus och Wittgenstein faktiskt vara ense.

Men Wittgensteins filosofi är beaktansvärd särskilt för att han aktualiserar betydelsen av interna relationer. I verket *Filosofiska undersökningar* heter det

Mot objektets färg svarar färgen i synintrycket (detta läskapper ser rosa ur för mig och det är rosa) – mot objektets form formen i synintrycket (det ser rätvinkligt ut, och det är rätvinkligt) – men *vad jag varseblir när en aspekt går upp för mig*, är inte en egenskap hos objektet, det är *en intern relation mellan det och andra objekt*.⁸⁵

Men han tillägger ytterligare

”En i seendet genljudande tanke” – ville man säga.⁸⁶

Här ställs relationen mellan betraktandet och dess föremål i centrum för det filosofiska intresset, men ur en bestämd synvinkel. Föremålet är visserligen inte ointressant, men det betraktas i ett

⁸⁴ “När allt kommer omkring var även Wittgenstein mystiker, liksom Kafka.” Kertész 2003, 20.

⁸⁵ Wittgenstein 1992, s. 244 (kurs. här).

⁸⁶ *ibid.*

bestämt språkligt helhetssammanhang och förbinds med upptäckten av en mening.⁸⁷ Jag kommer i det följande att försöka påvisa att den interna relationen i ovannämnda bemärkelse är belysande då vi försöker förstå sambandet mellan Cusanus personliga gudsupplevelse och hans filosofi. Med denna utgångspunkt aktualiseras nämligen själva betraktelsesättet [Cusanus: *modus*].

Det finns flera mystikforskare, bl.a. Nelson Pike i USA, som använder sig av fenomenologins metoder. I denna forskning är man inriktad på att avgöra den mystiska upplevelsens autenticitet på grund av en personlig beskrivning t.ex. av Teresa av Avila eller Johannes av Korset. Här är det *upplevelsen* av gudsföreningen som ställs i centrum. Frågan är om den gäller ett verkligt, d.v.s. ”fenomenalt”, objekt och enligt vilka kriterier man skall kunna avgöra om, eller i vilket avseende, detta är fallet. Att ställa en sådan fråga är motiverat med beaktande av att mystikerna själva – inklusive Cusanus – använder sig av olika begrepp för varseblivning (se, höra, smaka o.s.v.) för att beskriva sin upplevelse. Jag avser dock att påvisa att dessa begrepp används i sekundär mening, d.v.s. att de har fått en ny innebörd då de har överförts från ett språkligt sammanhang till ett annat. Frågan om det upplevda ”föremålet” är däremot inte central i Cusanus texter. Han använder sig av ett bildspråk utan att räkna med ett ohöljt beskådande av det gudomliga i tiden (vilket skulle strida mot hans gudsuppfattning och begrepp om det absoluta).

Min avsikt är alltså att visa att den mystiska gudsupplevelsens föremål är tänkandets förutsättning och mål, men att det inte kan identifieras. Ytterligare hävdar jag att detta är en central fråga för Cusanus i hans filosofi, som varje läsare har möjlighet att diskutera utgående ifrån hans texter och som är förbundna med de filosofiska frågor som beaktas särskilt av Wyller och Rossvær. Cusanus förutsätter i *De coniecturis* ett negativt betraktande av det absoluta, vilket är den negativa teologins metod, eller tillvägagångssätt [jfr 2.5.]. Men han inleder också en diskussion om grundvillkoren för att utveckla ett gudomligt språk, som baserar sig på den absoluta nödvändigheten. Sin avsikt att uttala sig om det osägbara signalerar han på olika sätt, d.v.s. genom att uttrycka sig villkorligt eller med hjälp av tautologier. Redan här kan konstateras att detta är ett helt nytt intressant försök att uttala sig om det osägbara *som osägbart* ”ovanom” förståndets möjligheter.

Jag avser inte att utveckla en idéhistorisk framställning, utan att med hjälp av textimmanent begrepps- och idéanalys diskutera några centrala frågor i Cusanus filosofi. En avgörande anledning till valet av metod är att Cusanus medvetet ställer sig utanför den skolastiska ramen, som han hyser motvilja mot. Vi kan alltså inte belysa vare sig hans filosofi eller hans tänkande om mystiken med hänvisningar till skolastikens begrepp, genom att han endast ställvis använder sig av utsagor och begrepp som är hämtade från t.ex. Albert den store, Thomas av Aquino, Johannes Scotus d.ä. eller William Ockham. Hans eklektiska tillvägagångssätt gör det svårt att skapa en till närmelsevis entydig ram för hans tänkande. Dragningen till den kristna mystiken, bl.a. mästern Eckhart och Raimundus Lullus, innebär att det eklektiska draget i hans filosofi stärks. I denna filosofi rör det sig om att åskådliggöra den subjektiva upplevelsen av Guds fördolda närvaro – delvis alltså i opposition mot skolastiskt tänkande, d.v.s. ytterst om en logik inspirerad av retoriken (Gerson).⁸⁸ Detta gäller särskilt *De coniecturis*.

⁸⁷ H Kirjavainen ger följande beaktansvärda definition: ”Monien filosofien, esimerkiksi ... Ludwig Wittgensteinin, mielestä tähän [d.v.s. ’bildteorin’] liittyy kuitenkin ongelma: voidaanko jonkin elementaarisen lauseen merkitys eli sen totuusehdot (maailmalle asettamat ’vaatimukset’) määrittää muutoin kuin toistamalla itse ilmaisu? Jos vastaamme kieltävästi, ajattelemme, että ilmaus paljastaa itse jollakin tavalla totuusehtonsa. Ilmauksen täytyy olla asetettu maailmaan nähden sillä tavoin, että *se itse sisältää jollakin tavalla oman esittävyytensä ehdot*. Tällöin ajattelemme ilmauksen ja maailman välisen suhteen sisäiseksi (*internaaliseksi*).” Kirjavainen 2003, 211 (kurs. här). – I Cusanus texter förekommer ett medvetet bruk av tautologier som kunde uppfattas som uttryck för ovannämnda problem.

⁸⁸ Gersons ’hjärtats logik’ beskrivs av Flasch 1998, 63-64. Denne säger: ’Neu ist, ... dass Gerson... der Schullogik selbstbewusst eine zweite Logik entgegengesetzt, dass er die Rhetorik als eigene Art der Erkenntnis und der Rede aufwertet und dass er die zweite Logik der ersten nicht unterordnet. Die Rhetorik hat eine eigene Art der

Även om Cusanus filosofi är klart präglad av nyplatonismen och den senmedeltida tolkningen av Platon och Aristoteles, är jag inte nämnvärt intresserad av den precisa karaktären av detta beroende. På detta område finns det knappast utrymme för verkligt nya tankar med beaktande av den omfattande internationella Cusanus-forskningen särskilt i Tyskland och Italien. Den nordiska forskningen spränger dock denna ram genom att den inte är lika starkt idéhistoriskt inriktad och alltså genomgående välvilligt inställd till kristen mystik.

De medeltida perspektivisterna har visserligen påverkat Cusanus, men deras matematiskt inriktade spekulationer tangerar enbart ställvis hans etiskt-religiösa intresse och konsekventa inriktning på evigheten. I Cusanus filosofi står intuitionens begrepp i centrum snarare än det optiska betraktandet. Där han berör det sistnämnda området är det fråga om att beskriva ytterligare ett steg på vägen i inriktningen på det ofattbara: evigheten, eller Gud.

1.7. Källmaterialet och litteraturen

Den här texten bygger i huvudsak på Nicolaus Cusanus verk *De coniecturis I-II*. Vid behov kompletteras detta verk med vissa andra texter av Cusanus, särskilt *Idiota de sapientia* och *Idiota de mente*, ytterligare det kortfattade sena verket *Compendium*, avsett som en sammanfattning av hela hans filosofi, samt med de religiösa skrifterna *De filiatione Dei* och *De visione Dei*, varav det förstnämnda i vissa avseenden är en fortsättning till *De coniecturis*. Endast ställvis har jag använt Cusanus predikningar och brev, d.v.s. särskilt i andra delen av min bok som behandlar mystiken i filosofin. Jag har inte använt Paris-utgåvan (1514), utan håller mig genomgående till den kritiska utgåvan *Opera Omnia Nicolai Cusani*, utgiven på uppdrag av *Heidelberger Akademie der Wissenschaften* (1932-2005) och som finns tillgänglig såväl vid Cusanus-institutet i Trier som vid Donnerska institutet för religionshistorisk forskning vid Åbo Akademi. Jag använder mig av J. Kochs översättning av *De coniecturis* till tyska (med angivande av olika textvarianter), som utkommit på *Felix Meiner Verlag* (1955, 1988; 2002) och som baserar sig på ovannämnda kritiska utgåva. I denna serie ingår också Cusanus övriga verk med översättning, inledning och kommentarer (helhetsupplaga 2002; inledningarna saknas). Ställvis har jag använt mig av den upplaga som har utgetts av L. Gabriel och där översättningen till tyska är gjord av D. och W. Dupré (vol. I-III 1964; 1989). En stor fördel med denna – ställvis erkänt bristfälliga – edition är att Cusanus samtliga filosofiska texter finns samlade i de tre volymerna, samt att här ingår ett relativt utförligt register, som kompletterar det som finns i *Felix-Meiner*-upplagan. Översättningen baserar sig på Paris-utgåvan, vilket likaså är en fördel vid varje jämförelse.⁸⁹

Av de moderna nordiska forskarnas produktion har jag använt mig av den norska forskaren E. Wyllers monografi *Enhet og annethet: en historisk och systematisk studie i henologi* (1981) samt en längre artikel av samma författare (den ovannämnda) *'Identität und Kontradiktion. Ein Weg zu Cusanus' Unendlichkeitsidee*, som ingår i *Mitteilungen und Forschungsberichte der Cusanus-Gesellschaft* nr 15 (1982). Delvis parallellt med dessa arbeten presenterar hans kollega V. Rossvær en belysande monografi, kallad *Problematikken om selvreferanse i Cusanus' filosofi* (1976). Han diskuterar i sin tur med dansken J. Sløk, vars artikel *'Begreppet amor i Cusanus' tænkning* (1974) har beaktats också av mig, likaså dennes inledning till översättningen av *De venatione sapientiae*. I Birgit Helanders dissertation *Die visio intellectualis als Erkenntnisweg und –ziel des Nicolaus Cusanus* (1988) förutsätts ett positivt samband mellan filosofi och mystik, som enligt henne kommer till uttryck i Cusanus filosofiska metod, avsedd att åskådliggöra

Wahrheit..." ibid., 64. Han påpekar dock att vetenskaperna enligt Gerson underlyder den första logiken och att koincidensteorin utvecklar en teoretiskt motiverad andra logik. – Jfr också Raimundus Lullus 1985 (om en ny logik).

⁸⁹ Den tyska Cusanusportalen omfattar samtliga texter i tysk och engelsk översättning och har gett forskningen nya möjligheter. Det omfattande arbete som krävs för att skapa denna har dock slutförts först efter tillkomsten av min bok. Jfr www.cusanus-portal.de

begreppet *visio intellectualis*. Hon belyser ytterligare sambandet mellan filosofi och mystik bl.a. i inledningen till sin översättning av *De visione Dei* (1999). Hennes övriga två monografier (1996; 1999) har jag använt enbart i begränsad utsträckning. – På grund av tidsavståndet har jag däremot inte använt Axel Herrlins dissertation (framlagd vid Lunds universitet år 1896), som är det första svenska bidraget till Cusanus-forskningen, men inte har något större intresse för tematiken i min bok.

Jag har använt tre monografier av Kurt Flasch (1972, 2001²; 1998; 2001). Det första verket belyser enhetsperspektivet i Cusanus filosofi ur ett idéhistoriskt perspektiv och beaktas endast ställvis av mig. I den andra boken presenteras ett helhetsperspektiv på denna filosofi, vilket kompletteras i den sistnämnda (dock mera summariskt). Flasch diskuterar Cusanus ytterligare i två senare verk (2003, 2004).

I en mindre monografi (1955) ger J. Koch flera centrala kommentarer till texten till *De coniecturis*. Här intresserar han sig dock snarare för filologiska frågor än för rent filosofiska problem. Det kan dock konstateras att litteraturen kring *De coniecturis I-II* är mycket knapp, antagligen för att detta verk länge har ansetts som det mest mångfasetterade i Cusanus produktion. M. de Gandillac behandlar det i ett kapitel av en monografi som gäller Cusanus filosofi. Också Rossvær ägnar ett kort kapitel åt det i sin monografi (1976). H. Schnarr behandlar detta verk i sin dissertation *Die modi essendi* (1970). – I den tyska serien *Mitteilungen und Beiträge der Cusanus-Forschung* ingår vissa beaktansvärda artiklar kring problematiken i vidare mening, särskilt om betydelsen av *ars coniecturalis*. G. von Bredow har skrivit en beaktansvärd artikel om detta begrepp (1976; ingår i artikelsamlingen utg. av H. Schnarr 1999). Också K. Flasch ägnar ett särskilt kapitel i sin ovannämnda monografi (1998) åt tolkningsproblemen i *De coniecturis*. I ett samlingsverk om medeltidsfilosofin (1998), som ingår i den tyska serien *Reclam*, finns en sällsynt klarläggande artikel av B. Mojsisch, ”*Nikolaus Cusanus: De coniecturis*”; jfr dens. 1997).

Cusanus språkfilosofi behandlas i en monografi av Th. van Velthoven och en otryckt dissertation av D. Duclow samt i varsin artikel av E. Cassirer, H.-G. Gadamer, K.-O. Apel och H. G. Senger. Enbart Cassirer förbinder dock detta tänkande med den mystiska enhetsupplevelsen, som är grunden till Cusanus centrala bildteori, enligt vilken språket avbildar verkligheten i subjektiv mening. J. B. Elperts verk (2002), som behandlar Cusanus språkfilosofi, blev mig bekant alltför sent för att påverka min tolkning, även om jag har försökt beakta det. Hans tanke att Cusanus i *De coniecturis* preciserar sin språkfilosofiska modell förefaller dock riktig, likaså hans uppfattning om att också dennes mindre verk bör beaktas.

Olika specialfrågor i Cusanus-forskningen diskuteras förtjänstfullt av amerikanska Cusanus-forskare, t.ex. E. Cranz, L. Dupré, D. Duclow, P. Casarella, samt J. Hopkins (den sistnämnda dock främst i form av kommenterade översättningar). En översikt av den moderna Cusanus-forskningen finns i Christianson – Izbicki (ed.) 1991; 1996), samt Yamaki (ed.) 2002.⁹⁰ I den sistnämnda ingår en presentation av den pågående vidsträckta japanska Cusanus-forskningen.

Också flera äldre avhandlingar om centrala problem i Cusanus-forskningen är fortfarande mycket läsvärda, t ex. J. Koch, J. Ritter, E. Cassirer, E. Vansteenbergh, J. Lenz m.fl.

Begreppet intuition är centralt i *De coniecturis*, men det finns ytterst få artiklar som behandlar detta begrepp. Till dessa hör främst artikeln ”Intuition” av W. Kobusch i *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (utg. av J. Ritter m.fl.) där Cusanus omnämns som nyskapande med

⁹⁰ En artikelsamling utg. av I. Bocken & H. Schwaetzer (2005) har lämnats obeaktad. – I ett samlingsverk utg. av W. Euler, Y. Gustafsson, I. Wikström (2010) representeras den nordiska forskningen av G. Torrkulla, K. Alfsvåg och I. Wikström (jfr den sistnämnda 2006). – Temat ”*Motus intellectualis, qui est motus angelicus*” behandlas i en artikel av H. Schwaetzer (ed.s A. Kijewska; R. Majeran; H. Schwaetzer 2011). – Nämnas bör ytterl. G. Christianson & Th. M. Izbicki (ed.), (2011), samt S. Gottlöber (2012, art. ingår i: *Cusanus Jahrbuch* 2012); V. Ranff (2013, ingår i *Cusanus Jahrbuch* 2013).

hänsyn till sin strävan att förbinda både konkret och abstrakt (intellektuellt) tänkande med intuition. Här nämns också explicit sambandet mellan mystik och intuition (1976).

Trots den ganska omfattande diskussionen om intuitionen särskilt i W. Ockhams filosofi (d.v.s. 'intuition av icke-existerande objekt'), finns det ytterst knapphändig litteratur kring detta begrepp från den tidsperiod som är aktuell för mitt arbete, d.v.s. den senare hälften av 1400-talet. Enbart i en tryckt dissertation av Ch. Overbach (1923) behandlas intuitionen i Cusanus religiösa text *De filiatione Dei*, d.v.s. delvis i förbindelse med den kristna mystiken.

En modern framställning är artikeln "Intuition" av R. Rorty (1980), som ingår i *The Encyclopedia of Philosophy*, där betydelsen av intuitionens begrepp i mystiken berörs i förbigående, även om hans tolkning av detta begrepp kunde diskuteras. Kortare artiklar ingår visserligen här och där också i övriga uppslagsverk, men dessa går knappast utöver Kobuschs och Rortys framställningar.

Begreppet osägbarhet diskuteras främst av Ludwig Wittgenstein och hans elever, men i Sverige särskilt av S. Stenlund (1990). Av Wittgensteins egna verk har jag främst använt mig av det tidiga verket *Tractatus logico-philosophicus* (en kritisk utgåva), *Über Gewissheit*, samt hans föreläsning om etiken, som klart belyser det absolutas begrepp. Detta begrepp tolkas särskilt i en artikel av R. Rhees, som ingår i en essäsamling utgiven av G. Torrkulla och J. Backström (2001).

I fråga om diskussionen om den kristna mystiken har jag använt vissa artiklar av D.Z. Phillips, särskilt i boken *The Concept of Prayer*, samt ur de senare böckerna *Faith after Foundationalism* och *Interventions in Ethics*. Nämnas bör också Rhees (postumt utgivna) tolkning av mystiken, som ingår i boken *Rush Rhees on Religion and Philosophy* (Phillips ed.). Särskilt den sistnämnda är mycket beaktansvärd. – Också i den tyska litteraturen finns flera betydelsefulla artiklar om Cusanus mystik, bl.a. av M. Schmidt, R. Steiger, H.G. Senger, W. Beierwaltes och W.J. Hoyer. Två monografier kring temat mystik bör särskilt nämnas, d.v.s. J. Sudbrack (1990), F. Marxer (2003). Den senare hänvisar till W. James, vars arbete om mystiken finns översatt till svenska (1920). Sist i denna räkna ställer sig W. Hoyer (2004), som förtjänstfullt belyser förhållandet mellan filosofi, teologi och mystik. I den nyare finska diskussionen om den kristna mystikens problem (bl.a. L. Haaparanta; P. Annala 2003) beaktas inte Cusanus. Endast i förbigående omnämns han av S. Knuutila.

Central för den andra delen av detta arbete är särskilt boken *Mystic Union* av N. Pike (1992) och diskussionen kring denna i några nummer av tidskriften *Religious Studies*, trots att varken boken eller kommentarerna explicit gäller Cusanus. Här har jag också använt mig av en diskussion om uttrycket *Eine Einstellung zur Seele*, som förts särskilt av P. Winch, D.Z. Phillips och L. Hertzberg och indirekt tangerar Cusanus.

1.8. Kommentar till forskningsläget

En central fråga i det här sammanhanget är 1. kontinuiteten i Cusanus filosofi, 2. sambandet mellan filosofi och mystik i hans litterära produktion. Båda dessa frågor berörs redan i ett tidigare skede av flera filosofer, särskilt E. Cassirer, J. Ritter och K. Jaspers. Särskilt den senare frågan kommenteras också av J.B. Elpert.

I sin bok *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance* (1927; sjätte upplagan 1987) påpekar Ernst Cassirer att alla de olika områden Cusanus bearbetar är en utvidgning och en tolkning av en enda grundtanke, som denne har utvecklat i sin första filosofiska skrift *De docta ignorantia I-III*. Cusanus använder sig här av motsatsen mellan *complicatio* och *explicatio* för att belysa Guds förhållande till världen, liksom också världens förhållande till den mänskliga

anden. Denna motsats låter sig upptas i Cusanus egen lära, vilken likaså uppkommer ur en enda kärna som kontinuerligt utvecklas. I denna process drar han med sig hela samtidens vetande.⁹¹

Mot bakgrunden av denna allmänna karakteristik går Cassirer in på frågan om mystikens betydelse. Han hänvisar till att grundprincipen i Cusanus filosofi klarnade för denne som en plötslig vision på resan från Konstantinopel och drabbade honom med hela styrkan av en stor intuition. Risken finns att man förbiser originaliteten och djupet i den nya tanken, ifall man abstrakt försöker återge det som enligt Cusanus själv överträffade all jämförelse. I själva verket tycks begreppet *docta ignorantia* och läran om *coincidentia oppositorum*, som bygger på detta begrepp, enbart upprepa sådana tankar som tillhörde det fasta beståndet inom den medeltida mystiken.⁹²

Enligt Cassirer hänvisar Cusanus själv ofta till mästare Eckharts skrifter och till Dionysius. Det verkar nästan omöjligt att här dra en bestämd gräns. Om den egentliga kärnan i Cusanus skrift bestod i tanken att Gud, det absoluta varat, överträffar varje möjlighet till positiv bedömning, att han enbart kan betecknas med negativa predikat och fattas enbart som den som överträffar och överskrider alla ändliga mått, proportioner och jämförelser, så är skolastiken i sig själv präglad av denna motstridighet.⁹³ – Frågan är då vad som egentligen är nytt hos Cusanus.

Cassirer hänvisar till Dionysius tankar om hierarkins problem, som gäller föreställningen om ett graderat kosmos. Världen skiljer sig i en lägre och en högre, en sinnlig och en intelligibel värld, som vardera i fråga om sitt väsen består i att vara ömsesidiga motpoler till varandra. Men här förutsätts också en ständig väg av förmedling som innebär att det ändliga återvänder till det oändliga. Denna process omfattar också frälsningen, d.v.s. både Guds mänskoblivande och människans gudomliggörelse.⁹⁴

Även om Cusanus förutsätter denna bild i sitt tänkande, så präglas hans skrift *De docta ignorantia* från första början av en nyorientering. Han utgår visserligen från motsatsen mellan det absoluta varat och det empiriskt betingade, men den tolkas inte mera enbart dogmatiskt utan uppfattas utifrån betingelserna för den mänskliga kunskapen.⁹⁵ Denna inställning till kunskapsproblemet gör Cusanus till den första moderna tänkaren.⁹⁶ – Så här långt Cassirer. Här närmar vi oss den problematik som senare har uppmärksamats också av nordiska forskare, särskilt Viggo Rossvær.

Men Cassirer kommer här in på en väsentlig fråga. Han påpekar ytterligare att Cusanus inte överskrider enbart det traditionella logikbegreppet, utan också mystikens begrepp. Med samma bestämdhet som han förnekar fattandet av det oändliga med logiska abstraktioner och art- och klassbegrepp, avvisar han möjligheten att fatta det enbart med känslan. Den rätta kärleken till Gud är *amor Dei intellectualis*, som förutsätter kunskap. Ty ingen kan älska det som hen inte redan har omfattat med tanken. Kunskapen om det goda måste leda viljan, även om ”vadheden” (*quidditas*), d.v.s. det godas väsen, förblir otillgängligt. Här sammanfaller vetande och icke-vetande i ”den lärda okunskapen” (*docta ignorantia*), som inte är en form av skepticism utan kräver ett nytt kunskapsätt och en ny kunskapsform. Det riktiga sättet att omfatta kunskapen är den intellektuella visionen (*visio intellectualis*) där alla logiska motsatser upphävs och vi ser oss försatta till varats enkla ursprung, d.v.s. till den punkt som föregår alla klyftor och motsatser. I denna vision, och endast här, uppnås verkligheten *filiatio Dei*.⁹⁷

Cassirer fastställer ytterligare att Cusanus i detta resonemang anknyter till motiv inom den medeltida mystiken. Men medan Dionysius räknar med gudomliggörelse i enlighet med en

⁹¹ Cassirer 1987, 7-8.

⁹² *ibid.*, 8.

⁹³ *ibid.*

⁹⁴ *ibid.*, 9.

⁹⁵ I *DC* sker en förskjutning i riktning mot en diskussion om betingelserna för kunskapens möjligheter, vilket är väsentligt. Detta kunde man kalla ett transcendentalt perspektiv.

⁹⁶ *ibid.*

⁹⁷ *ibid.*, 13-14.

hierarkisk princip, är det för Cusanus fråga om en enhetlig akt, där människan försätter sig i ett omedelbart förhållande till Gud. Å andra sidan uppnår hon inte detta förhållande genom en enkel extas, genom hänryckning, utan *visio intellectualis* förutsätter andens egen rörelse, d.v.s. en ursprunglig kraft hos anden själv, och dess utveckling i en kontinuerlig tankeakt. För att beteckna meningen med och målet för *visio intellectualis* använder Cusanus inte egentligen den passiva kontemplationens form av mystik, utan snarare matematiken. Läran om Gud frigör sig från den skolastiska logiken som förutsätter klassbegrepp, underställda motsatsprincipen och principen om det uteslutna tredje. Den kräver i stället en ny typ av matematisk logik som inte utesluter att motsatserna sammanfaller utan gör denna princip till ett nödvändigt redskap för kunskapen.⁹⁸

Här kunde man visserligen hävda att Cassirer grundligt förbigår poängen i Cusanus tolkning av *visio intellectualis*, även om den tolkning han presenterar nog kan läsas ut av dennes texter. Cassirer har rätt i att Cusanus använder sig av mystiken i sin filosofi och att han förbinder den med intuition i logisk bemärkelse. Men Cusanus avvisar inte heller 'passiv kontemplation'. Han känner väl till det som Cassirer kallar "hänryckning" (*raptus*) och använder ställvis detta traditionella begrepp också i sina filosofiska texter.⁹⁹ Redan detta visar att han räknar med sin egen mystiska gudsupplevelse, som han hänvisar till i *De docta ignorantia III* (efterskriften) och som tycks ge färg åt hans filosofi, men som ändå inte uppgår i denna – och inte heller kan göra det, vilket Cassirer har tagit fasta på. – En annan sak är sedan att Cusanus tar avstånd från en rent affektiv mystik och i stället målmedvetet visar oss på den väg, där man med hjälp av symboltolkning och matematisk beräkning kan närma sig *visio intellectualis*.

Men här tar teologin slutligen överhanden i Cusanus tänkande, d.v.s. därigenom att *visio* inte kan framkallas av den betraktande individen, utan är ett Guds verk som omfattas med 'bidande tro', d.v.s. själslig uthållighet och etisk målmedvetenhet. Här tycks det – naturligt nog – finnas en mångtydig punkt i Cusanus tänkande, d.v.s. i fråga om var det mänskliga slutar och det gudomliga tar vid.¹⁰⁰ Antagligen är det för att undgå denna som han skiljer mellan olika former av intuition (som bestäms av dess föremål). Ett givet tolkningsproblem är dock att alla dessa möts i den mänskliga andens betraktande av ett ofattbart föremål.

Eftersom Gud för Cusanus främst är den viljande Guden, som ständigt föregår det mänskliga (*De non aliud*), besvaras frågan om gränsen mellan gudomligt och mänskligt egentligen inte rationellt utan med hjälp av intellektet. Här kommer vi tillbaka till Cusanus självrefererande metod och till hans osägarhetsbegrepp, som är ett försök att komma till rätta med denna problematik. – Men Cassirers inflytelserika tolkning bidrar antagligen till Flaschs och flera övriga tyska filosofers försiktighet i fråga om att förbinda Cusanus med kristen mystik.¹⁰¹ Den behövs helt enkelt inte, därför att mystikens och logikens vägar är analoga. Dessutom är den avvärjad genom att man talar om mystik (eller t.ex. "esoteriska drag"), i stället för om en personlig gudserfarenhet.

I sin bok *Docta ignorantia* (1927) visar en annan nykantian, Joachim Ritter, egentligen större förståelse för Cusanus egna intentioner, liksom för mystikens inflytande över hans filosofi. Ritter förbinder icke-vetandet med tron ('att icke se och dock tro'). – Men även om Cusanus insikt om icke-vetandet klarnade som en gudomlig gåva ovanifrån, så finns de historiska och andliga förutsättningarna för denna "uppenbarelse" enligt Ritter redan i tanketraditionen. Cusanus hänvisar ofta själv till Dionysius. Särskilt hans korrespondens med benediktfäderna Bernhard

⁹⁸ *ibid.*, 14-15.

⁹⁹ För diskussionen om denna, se t ex Schmidt 1989, 38-43.

¹⁰⁰ jfr von Bredow 1989, 121. Hon tar i en diskussion med Beierwaltes upp frågan om det aktiva och passiva i gudsrelationen. Människan är inte enbart passiv, utan i en stilla och oerhörd ansträngning. Enligt Beierwaltes förenas dessa båda alternativ hos Cusanus: "Das von Gott Gesehenwerden ist im Akte der *unio* zugleich die höchste Form des Sehens des Menschen (*theosis*, oder spezifisch christlich gesagt: *filiatio*).“ Beierwaltes 1989, 122.

¹⁰¹ För diskussionen om detta, se särsk. Hoye 2004, 14-16. Kremer 2002, 4-36.

von Waging och Kaspar Aindorffer visar tydligt att teorin om icke-vetandet för Cusanus och hans klerikala samtida framstår som den egentliga fulländningen av *contemplatio* och mystiken och därmed för varje form av vetande.¹⁰²

Men icke-vetandet inskränks å andra sidan inte till dess trängsta kretsar. Om det inte här på nytt hade omfattat och räknat med tänkandet i hela dess omfattning och därmed – trots att det härstammar från mystikens tradition – hade gett rum åt väsentligt nya idéer, som härstammar från andra områden, så hade det aldrig bildat grunden till Cusanus tänkande och gett idéer som visar utöver medeltiden. De väsentliga nya dragen i Cusanus filosofi står i principiellt samband med den allmänna betydelsen av icke-vetandet som en grundläggande bestämning av tron och i egenskap av dess specifika föremål och finner särskilt i *ignorantia* formen för sin utvecklingsmöjlighet.¹⁰³ – Ritter tycks alltså räkna med att det finns ett samband mellan Cusanus mystiska upplevelse och hans filosofi, även om det handlar om ett orsakssammanhang. Vilken karaktär detta samband har går han däremot inte in på.

K. Jaspers återkommer (1964) till Cusanus eget uttalande om att det finns en utveckling i hans filosofi, men är inte övertygad om att det för Cusanus vore fråga om att ta avstånd från tidigare insikter för att vinna ny och ren sanning. I stället gäller det ett berikande av ett analogt tema i olika skrifter.¹⁰⁴ Också Rossvær pläderar ca tio år senare för den här åsikten.¹⁰⁵ Men bl.a. Flasch är av annan åsikt (1998) och jag tar upp diskussionen på nytt i bokens avslutning (4.).

En annan fråga är enligt Jaspers om det tänkande som visar sig metodiskt medvetet i form av *docta ignorantia* innebär ett tankehopp i utvecklingen. Också Jaspers citerar här Cusanus – ovannämnda – redogörelse för sin mystiska upplevelse i *De docta ignorantia III* och frågar sig om det enbart gäller en litterär vändning eller snarare en verklighet, som man känner till också från andra stora filosofers berättelse om sig själva (Anselm, Descartes, Kant, Nietzsche). Jaspers säger sig vara övertygad om att det senare är fallet. För Cusanus blev ljusstyrkan i det nya tänkandet oförglömlig. Att utveckla detta motiv var innehållet i hans fortsatta tankeliv. Det var inte fråga om ett infall bland andra, utan om ett nytt tänkesätt. Cusanus har blivit filosofiskt ”invigd”. Från tidigare fanns den utomordentliga intelligensen och en alltjämt oförändrad grundstämning i hans tro. Men allt detta har nu upptagits i ett annat tänkesätt, i en djupdimension, som läsaren måste beakta för att alls kunna förstå Cusanus.¹⁰⁶ Motsvarande linjer följer särskilt vissa uttalanden av moderna amerikanska forskare.¹⁰⁷

Men i alla dessa mycket väsentliga tolkningar förbigås nästan helt de filosofiska frågorna i *De coniecturis*, d.v.s. Cusanus försök att begreppsligt beskriva sin mystiska upplevelse och att – liksom mäster Eckhart – skapa en kristen filosofi, men med hänsyn till hur språket fungerar.

Till Cusanus beaktande av språkets möjligheter hänvisar faktiskt flera forskare, bl.a. K. Jacobi, K.-O. Apel, D. Duclow, Th. van Velthoeven, i viss mån också H.G. Gadamer, men de pekar dock närmast på olika interna problem i Cusanus filosofi. Också H. G. Senger har skrivit en belysande artikel om Cusanus metafysiska språk (1982). Ändå har ingen av ovannämnda forskare visat sig särskilt intresserad vare sig av verket *De coniecturis* eller den språkets grammatik som utvecklas i detta verk. Det enda undantaget är, såvitt jag känner till, B. Mojsisch

¹⁰² Ritter 1927, 3.

¹⁰³ *ibid.*, 4-5. Ritter hänvisar till Proklos tanke om det absoluta avståndet mellan Gud och världen och tillägger: ”Nur durch eine Aufhebung der Erkenntnis, wie immer diese Aufhebung auch gedacht werden mag, und durch das Auslöschen der durch die Unterscheidung, also durch die *endliche* Differenzierung bedingten Klarheit der Vorstellung und des Denkens, wird eine Möglichkeit der mystischen Vereinigung mit Gott geschaffen; das aber besagt hier, dass der Begriff des Nichtwissens nicht vom Erkennen, sondern vom (unsagbaren) Absoluten aus gebildet wird.” *ibid.*, 2.

¹⁰⁴ Jaspers 1964, 20-21.

¹⁰⁵ Rossvær 1976, 13.

¹⁰⁶ Jaspers 1964, 21.

¹⁰⁷ *ibid.* Jfr Dupré 1990, 3; Christianson talar om en svängning från juridik till metafysik i Cusanus begreppsram efter hans skeppsupplevelse. Christianson 1996, 102-103. Se också Klibansky 2001, 84-85. Jfr Paillard 2001, 48.

i två artiklar (1997, 1998), där han framhåller Cusanus bruk av begrepp i translogisk, eller absolut, mening. På denna punkt finns det uppenbara luckor i den digra och mångsidiga internationella Cusanus-forskningen, som man dock är inriktad på att utfylla (Kremer 1999; 2002; Elpert 2002). Särskilt den sistnämndas insats är beaktansvärd, även om den endast delvis gäller *De coniecturis*.

Kapucinfader Jan Bernd Elpert ägnar en monografi åt språkfilosofiska frågor i Cusanus texter: *Loqui est revelare – verbum ostensio mentis: Die sprachphilosophischen Jagdzüge des Nikolaus Cusanus* (2002). Han behandlar dessa texter kursoriskt och i kronologisk ordning med utförlig diskussion och notapparat. Redan på de första sidorna hänvisar han till Cusanus beskrivning av den insikt han fick på havet som en skänk från ovan. Elpert anser att den varken får ned- eller övervärderas. Man får inte se den vare sig som en mystisk upplevelse eller mystisk upplysning, men inte heller göra Cusanus björntjänsten att tala enbart om en litterär typ. Havsupplevelsen föregicks av mångåriga studier och upprepade gånger genomtänkta föreställningar. Därtill kom sund nyfikenhet och ett otillfredsställt begär till vetande, uttryckt genom den uppvaknande humanismen och förrenässansen bl.a. i form av letande efter gamla, bortglömda skrifter. Den upplevelse som Cusanus beskriver handlar om oväntad insikt om frågeställningar som länge hade varit föremål för hans intresse och därmed om att plötsligt begripa problemsammanhang. I den omfattande kunskapsprincipen som *docta ignorantia* implicerar fann Cusanus den princip där den mänskliga anden måste finnas

... för att höja sig till den enkelhet där de kontradiktoriska motsatserna förenas.
[... ut ad illam se elevat simplicitatem, ubi contradictoria coincidunt.]¹⁰⁸

Elpert fastställer att Cusanus var fullt medveten om det nya och utmanande i sitt tänkande.¹⁰⁹ – Här verkar det vara fråga om en ahainsikt, som gäller den mänskliga andens roll i gudsmedvetandet. Betydelsen kräver dock en närmare precisering.

I sin kommentar till boken *De visione Dei* tar Elpert också principiellt ställning till den kristna mystiken. Detta är enligt honom antagligen Cusanus vackraste bok. Avsikten var att kommentera kunskapens nödvändighet i mystiken. I vår tid har *De visione Dei* på nytt väckt större intresse och blivit föremål för flera undersökningar. Den har också betecknats som ett mystiskt verk. Temat mystik är inne i våra dagar och det är därför inte att undra över att också Cusanus gärna förbinds med detta. Begreppet mystik är diffust och det kan inte vara tal om något enhetligt bruk av detta begrepp. Därmed måste man vara mycket försiktig med att använda beteckningen mystisk bok så länge man inte anger exakt vad man verkligen menar med mystik. Enbart för att *De visione Dei*, som Cusanus säger, skall vara en *manuductio circa facilitatem theologiae mysticae*, behöver det inte ännu vara fråga om någon mystisk bok. Visst ingriper kardinalen i sin tids mystikerstrid, men *De visione Dei* är till sitt innehåll också starkt spekulativ och tar upp de genuint cusanska tankarna för att ge dem en praktisk inriktning.¹¹⁰

Boken tillkommer på en konkret förfrågan av munkarna vid Tegernsee, som Cusanus var vän med. Den är alltså förbunden med hans kyrkliga reformsträvanden och den nyordning av teologin-filosofin, som man i slutet av medeltiden började kräva med anledning av dess ensidiga skolastiska tänkesätt och handlingsmönster. Cusanus själv hade inga mystiska upplevelser. Han säger det uttryckligen och han var snarare skeptiskt inställd till extatiska upplevelser. Sådana är nämligen förbundna med risken att tolka egna fabricerade bilder och visioner ("fantasier") som mystisk upplevelse. Det räcker inte med känslor, också förnuftet måste vara inkopplat: dessa kan inte åtskiljas. För Cusanus gäller det varken en arationell mystik eller enbart ett fungerande förnuft, utan som han själv säger

¹⁰⁸ *DI I*, n. 264.

¹⁰⁹ Elpert 2002, 19-20.

¹¹⁰ *ibid.*

Det som man inser är därför inte det som tillfredsställer intellektet, inte heller är det man förstår dess mål. Inte heller kan det tillfredsställa som man innerst inne inte har insikt om, utan endast det som man inser genom att inte förstå. Att känna det som kan inses, är inte tillfredsställande. Och inte heller mättar det som kan inses, men det som man innerst inne inte har kännedom om. Men det som kan inses och som intellektet förstår att det aldrig helt kommer att kunna inse, detta är det enda som förmår tillfredsställa...

[Non igitur id quod intellegit satiat intellectum, seu est finis eius, est id quod intellegit. Neque id satiare potest quod penitus non intellegit, sed solum illud quod non intelligendo intellegit. Intelligibile enim quod cognoscit non satiat; nec intelligibile satiat quod penitus non cognoscit; sed intelligibile quod cognoscit adeo intelligibile, quod numquam possit ad plenum intelligi, hoc solum satiare potest...]¹¹¹

Cusanus placerar sig därmed i en tradition som härstammar från Dionysius, säger Elpert. Ändå var det främmande för honom att betrakta den mystiska teologin som en elitär väg förbehållen vissa utvalda, i motsats till det som gällde tendensen i traditionen från Dionysius Areopagita, som gärna ville göra anspråk på en sådan förståelse. Snarare handlade det för honom i hans filosofisk-teologiska tänkande om den trossanning som är tillgänglig för var och en och som i egenskap av livssanning går upp för anden och hjärtat och fyller den andligt inriktade med glädje och inre harmoni. Cusanus cirkulära *theologia mystica*, som är förbunden med metoden *docta ignorantia* och koincidenstänkandet, leder till slut till tiganing och mörker. Elpert hänvisar till H.G. Senger som träffande säger om Cusanus

Sein Beitrag zur Mystik bestand darin, eine Theorie der Mystik denkend zu erfassen und sprachlich zu fassen, die nicht esoterisch, sondern kommunikabel ist. Seine Mystiktheorie gibt anhand gleichnishafter Bild-Erfahrung "ein Geleit in die heiligste Dunkelheit der geheimnisvollsten Theologie."¹¹²

Frågan är dock om inte Elpert ganska långt nedvärderar mystikens, d.v.s. särskilt den mystiska erfarenhetens, betydelse för Cusanus och som bestående inspirationskälla i hans filosofi.

Men Elpert tar också upp en dialog med Birgit Helander. Han säger att hon är mycket mån om att uppfatta Cusanus som mystiker. Men därvid använder hon sig av ett något dunkelt mystikbegrepp. I början av sin undersökning uttrycker hon framt att det inte finns något tvivel i fråga om Cusanus mystiska erfarenhet. Hon påpekar dock senare att han inte i något sammanhang talar om *unio mystica*.¹¹³ Cusanus mystiska upplevelser är därmed för henne inga extatiska upplevelser, utan snarare jämförbara med de mystiska fördjupningarna hos Bonaventura och Mäster Eckhart. Elpert påpekar att dessa båda kände till *unio mystica* och att Bonaventura hade mystiska upplevelser. Men han ställer sig ändå avvisande till Helanders tolkning som han betraktar som uttryck för fromt önsketänkande. Han tillägger

Das Cusanus die Möglichkeit einer *visio* nicht ausschliesst, ist eine andere Sache. Er steckt dabei aber sehr genau den Rahmen ab, der den Verstand nicht ausschliesst, vielmehr fungiert dieser als Wächter der Paradiesmauer, jenseits der allein Gott zu finden ist. Damit möchte er schwärmerischen arationalen Mystikererlebnissen Einhalt gebieten. Cusanus ist kein Mystiker, sondern einer, der redlich und mit scharfem und tiefem Verstand seine *theologia mystica* verantwortungsbewusst zu betreiben und begründen sucht.¹¹⁴

Men i likhet med flera av sina företrädare tycks också Elpert förbigå poängen, faktiskt så totalt att han vårdslöst slänger ut barnet med badvattnet. Om man nämligen antar att förhållandet mellan den mystiska upplevelsen hos Cusanus och hans filosofi är *intern*, behöver man inte i likhet med Elpert dra slutsatsen att den i något avseende skulle inkräkta på det rationella tänkandets mandat. Det är både riktigt och viktigt att Cusanus inte tolkar mystiken som uttryck enbart för affekter, eller kärlek, utan också förutsätter ett fungerande intellekt, vilket baserar sig

¹¹¹ VD, n. 74. Övers. enl. Helander (utg.) 1999, 102.

¹¹² H.G. Senger, cit.enl. Elpert 2002, 217.

¹¹³ jfr dock DC II, n. 134.

¹¹⁴ *ibid.*, 215-216. Jfr Kremer 2005.

på förståndet: Elpert tycks dock snarare förutsätta att han utvecklar sin filosofi för att kunna avvisa den mystiska upplevelsen, därför att denna bygger enbart på känslor. Så här resonerar inte Cusanus: ett nyckelbegrepp i hans filosofi är *amplecterer*, som betyder båda känslomässig och begreppslig omfattning. I likhet med övriga skandinaviska forskare beaktar Helander detta dubbelperspektiv i Cusanus filosofi och mystik, vilket undgår Elpert, trots att han med rätta påtalar det mångfasetterade i mystikbegreppet. – Ett försonande drag är att Elpert i sin analys ger utrymme åt en beaktansvärd kommentar av Gerda von Bredow, som beskriver Cusanus som opatetisk, kapabel att hysa starka känslor, men ändå tillbakadragen i sina yttranden. Hon säger nämligen

Seine Hinneigung zur Mystik ist stark intellektuell geprägt: es kann sein, dass er nur bis zum Vorhof der echten Entrückung gelangt ist. Aber seine Intellektualität ist trotz ihrer Herbheit nicht kalt. Bei näherem Zuschauen bezaubert sie durch ihre freie spielerische Beweglichkeit, die den Geist – ohne starre Systematik – auf immer neuen Wegen zu den Höhen führt, wo er – sich selbst übersteigend – des Ewigen inne wird.¹¹⁵

Bskrivningen är träffande, men den mystiska upplevelsen spelar en långt större roll i Cusanus tänkande är hon här har räknat med. Hon påpekar dock i en annan artikel att formeln *non aliud* kan tolkas som chiffer för en kristen troserfarenhet och närmar sig därmed Wyllers uppfattning.¹¹⁶ Men hennes förståelse för betydelsen av detta perspektiv verkar dock en aning begränsad.

1.9. Om användningen av några begrepp

Med begreppet intuition (*intuitus*) avser Cusanus uppmärksamt betraktande.¹¹⁷ Han drar alltså inte någon gräns mellan varseblivning av ett bestämt föremål och intuitivt betraktande. Det är i stället föremålet för betraktandet eller insikten som avgör seendets karaktär.

Från Boëthius tid syftar begreppet intuition på en förnuftsinsikt, d.v.s. en förståelse som omfattar varseblivning av sinnliga ting, fantasi och diskursivt-rationell insikt, som innebär att anden fattar de enkla formerna med en enda blick. Cusanus förbinder denna tanke med sin lära om *docta ignorantia*, men också med föreställningen om människans gudomliggörelse (*simplex visio mentis non comprehensiva*), som är gudsskådandet (*visio Dei*). Men särskilt i verket *De coniecturis* används begreppet intuition i mycket vid bemärkelse för att beteckna allt andligt eller intellektuellt betraktande. Det intellektuella fattandet beskrivs här också med begreppet *apprehendere* (i övriga böcker: *comprehendere*). Den begreppsliga skillnaden är intressant, men knappast särskilt betydelsefull, genom att vardera begreppet traditionellt förbinds med intuition.

Cusanus räknar alltså med en inomvärldslig intuition, som är begränsad till den sinnliga kunskapen och de fantasibilder den ger upphov till. Den inomvärldsliga intuitionen bromsas i sitt beskådande av den absoluta sanningen, d.v.s. i sin strävan att vinna absolut kunskap och uppnår alltså enbart skugglikt-dunkel kunskap med hjälp av begränsade bilder. Men den intuitiva åskådningen (*visio intuitiva*) skiljer sig från intuitionen i denna inskränkta bemärkelse genom att den är befriad från inomvärldslig och inskränkt kunskap och förbunden med det utlovade barnskapet hos Gud (*filiatio Dei*) [jfr den kristologiska parallellbetydelsen ”Kristi sonskap”, d.v.s. Gud i egenskap av ”allt i allt”, eller verklighetens utgångspunkt och mål]. Denna intuition

¹¹⁵ von Bredow 1995, 23; jfr Elpert 2002, 215-216.

¹¹⁶ *ibid.*, 57f. Och ytterligare: ”Man wird nicht fehlgehen, wenn man ... ’rapere’ und ’visio’ im vollen Ernste versteht und sich dabei auch an die Stelle aus dem Brief an den Novizen erinnert, wo von Selbsterkenntnis des Menschen als *lebendigen Bildes Gottes* die Rede ist: ’se ipsam respiciens creatorem suum contemplatur, quando ex similitudine in *exemplar* rapitur.’ Die Erkenntnis ergreift den Menschen, sie reisst ihn hin zu dem, der ihn als sein Bild erschaffen hat.“ *ibid.*, 59.

¹¹⁷ ”Intuitio est visio cum diligenti attentione.” *Sermo CXXXVIII*, 85.

gäller ett tillstånd av mänsklig gudomliggörelse i en transcendent tillvaro. Den överträffar det inomvärldsliga intuitionssättet och innebär ett hopp om ohöljt beskådande av sanningen. Här kommer det in en metafysisk och teologisk aspekt i tolkningen av intuitionen, som uppfattas som ett mål för all andlig-intellektuell strävan och som alltså går utöver filosofins betraktelsesätt. – Eller annorlunda uttryckt: Cusanus opererar alltså såväl med ett filosofiskt som ett teologiskt intuitionsbegrepp. Intuitionens form bestäms av dess föremål.

Den mystiska upplevelsen innebär enligt Cusanus en försmak av det beskådande som överträffar tid och rum. Intuitionen i denna bemärkelse inriktar sig på Gud. Den sträcker sig eller hoppar (*saltat*) till Gud för att få se en skymt av hans fördolda ansikte.¹¹⁸ Det förutsätts här att Gud avslöjar sitt ansikte enbart för den som inriktar sig på den absoluta sanningen och att mötet innebär ömsesidighet, d.v.s. ett möte som Cusanus beskriver med något av sina många kärleksbegrepp och särskilt som en omfamning, eller en begreppslik och känslomässig omfattning (*amplexus*, av *amplecti* = omfamna, omfatta: dubbelbetydelsen är beaktansvärd). Denna tanke beskriver dynamiken i hans filosofi, särskilt genom att den förbinds med det etymologiskt närbesläktade begreppet *complicatio* (av *complicare* = förena), som står för det osynliga och osägbara i Cusanus filosofi och är ett av huvudbegreppen i hans tänkande. Dess nödvändiga komplement är det avbildande, eller beskrivande, uttrycket (*explicatio*). De två sistnämnda begreppen formar tillsammans tanken om hur språket avbildar verkligheten, som utförligt beskrivs i *De coniecturis*. Med verklighet avses här närmast tillvarons totalitet, sammanfattad av själens rörelse i det mänskliga medvetandet som uttryck för förhållandet mellan det begränsade och det obegränsade.

Cusanus begreppsvärld är svårfångad särskilt därför att begreppen i medeltidsfilosofin måste betraktas i ett bestämt tolkningshistoriskt sammanhang och inte direkt kan överföras till modern tid. Men också hans egen litterära stil skapar svårigheter för läsaren genom att han är språkligt nyskapande och medvetet använder sig av ambivalenta eller rentav mångtydiga begrepp. Detta gäller bl.a. begreppet *miratio*, som betyder både beundran och förundran. Men långt flera exempel kunde ges (bl.a. det ovannämnda *amplecti*). Också översättningen från latin till svenska har ställvis vållat problem för att Cusanus ofta medvetet valt mångtydiga begrepp.

Jag har översatt begreppet *alteritas* med *annathet* (utom i de fall där det gäller citat ur *De visione Dei* och där jag har hållit mig till begreppet *annanledes* som B. Helander anger i sin översättning till svenska). Begreppet *ratio* har i regel översatts med ordet *förstånd*, trots att det ställvis betyder princip. *Intellectus* har översatts med *intellekt*, även om också begreppet *förnuft* är gångbart (dock inte i modern mening). För begreppet *docta ignorantia* används i regel *det vetande icke-vetandet*, även om *icke-vetandets vishet* ställvis är att föredra särskilt i Cusanus senare verk, där det ofattbara föremålet för detta vetande, d.v.s. ”visheten”, eller nåden, blir allt mer centralt. För det aristoteliska begreppet *quiditas* (ställvis *quidditas*), som förekommer i Cusanus senare verk, har jag använt begreppet *vadhet*.

Det svåröversatta begreppet *coniectura* har jag i regel återgett med *konjektur*, därför att jag finner både ”antagande” och ”förmodan” mera vagt, även om det senare troligen vore att föredra. I det tyska språket används begreppet *Mutmassung* (*Mut* = *Geist*), vilket antagligen ger en bättre antydning om begreppets absolut betingade innebörd. Begreppet *sannolikhetsberäkning* har jag funnit språkligt osmidigt med tanke på begreppets frekventa bruk, men också vagt för att den etymologiska betydelsen av *coniectura* här hamnar i skymundan. I vissa fall har jag översatt det med *beskrivning*. Enligt Cusanus verkar det hänföra sig till samtliga olika former för att uttrycka det absoluta med hjälp av begrepp (och särskilt modalbegreppen¹¹⁹). Varken *modus* eller *species*

¹¹⁸ VD, n. 47; 51.

¹¹⁹ *Modus* betyder ursprungligen ’absolut mått’ (medan *mensura* är ett mått också i sammansatt mening). Cusanus verkar ha funnit begreppet hos Raimundus Lullus.

verkar kräva en översättning. Däremot har sammanställningen *modus essendi* i brist på bättre alternativ översatts med *sätt att vara*.

Cusanus skiljer inte mellan säkerhet och visshet, utan använder genomgående begreppet *certitudo*, varvid kontexten får utvisa vad han avser. Han håller sig också ofta till begreppet *praecisio*, som jag har översatt med ordet noggrannhet, eller precision. Endast i enstaka fall använder han begreppet exakthet.

Cusanus använder sig alltså ställvis av begrepp i ”sekundär mening” (Wittgenstein). Detta innebär att ett begrepp, vilket ursprungligen har haft en viss betydelse, t.ex. begreppen för sinnesförmåelser såsom ”smaka”, i hans tänkande ges innebörden av gudserfarenhet och att det används i denna bemärkelse inom den språkgemenskap han själv tillhör (de senmedeltida religiösa kretsarna i Rhendalen och de ledande humanisterna i Rom). Ett begrepp av det här slaget präglas av interna kännetecken, avsedda att stärka gruppsamhörigheten. Men *sapor* (smak) betraktas som väsentligt också för att det kommer nära *sapientia* (visshet) – också om Cusanus tycks föredra *gustus*, den upplevda smaken, som förbinds med *praegustatio*, försmak, vilket har teologisk betydelse. Ställvis leker Cusanus med ord, eller t.o.m. bokstäver, och demonstrerar därmed sin språkmedvetenhet och stilkänsla. Till den självrefererande metoden tycks höra att han plötsligt växlar begrepp (*aequalitas* blir *aequitas*), ställvis för att signalera att läsaren är inberäknad i diskursen.

Ett begreppsligt problem är ytterligare att Cusanus tycks hopa synonymer i samma kontext, t.ex. olika begrepp för betraktande (*videre, intueri, conspiciere* osv), kärlek (*amor, caritas*) eller begripande (*concupere, comprehendere* osv). Också de olika osägbarhetsbegreppen tillhör denna kategori. Jag har så vitt möjligt försökt återge den språkliga nyansen på svenska för varje enskilt begrepp. Där det förefaller motiverat har det latinska begreppet angetts inom parentes efter det svenskspråkiga begreppet.

För översättningen av citaten till svenska svarar jag själv, ifall annat inte anges. Jag är fullt medveten om ingen möda är nog för att slutföra detta komplicerade arbete och att det alltså hade varit skäl att fila på de angivna texterna långt mer än vad som varit möjligt flera utmärkta förlagor till trots.

2. GUDSUPPLEVELSENS GRAMMATIK

2.1. Det osägbara

Nicolaus Cusanus oväntade gudserfarenhet på hemvägen från Konstantinopel år 1438 var en insikt i *docta ignorantia*, d.v.s. i icke-vetandets vishet. Det här innebär att det var en insikt om att Gud överträffar all mänsklig kunskap skapad av förståndet och att all kunskap om honom är beroende av detta grundvillkor, d.v.s. den förutsätter att Gud kan fattas enbart ovanom – eller utöver – det rationellt fattbara. Gud är alltså ofattbar (*incomprehensibilis*) i sig själv, eller fattbar enbart med hänsyn till att det förhåller sig så här, d.v.s. på ett ofattbart sätt (*incomprehensibiler*). Cusanus håller ständigt fast vid denna utgångspunkt.

Men där förståndet viker undan framträder i stället kärleken, eller intuitionen, fullt klart. Cusanus insikt om vad detta innebär i livet växer fram först så småningom. Men han utvecklar redan i *De docta ignorantia I-III* tanken om att Gud i egenskap av ofattbar också är osägbar (*ineffabilis*). Själva begreppet är hämtat från Dionysius skrift *De divinis nominibus*, som Cusanus ivrigt citerar särskilt i ett av sina verk, d.v.s. *Dialogus de genesi*.¹²⁰

Ännu tydligare formuleras tanken om det osägbara i de två idémässigt närstående verken *De coniecturis* och *De filiatione Dei*.¹²¹ Cusanus tycks här bygga hela sitt tänkande på ett bibelord som säger att ”Gud bor i ett ljus dit ingen kan komma” – utan att ändå direkt citera detta (Ps 104,2). Att tala om Gud på det här sättet, ovanom det sägbara och det osägbara, d.v.s. i egenskap av absolut osägbar, är att tala om honom på ett gudomligt sätt, d.v.s. att utveckla reglerna för ett gudomligt språk.¹²² Tystnaden förmås att tala, eller kanske snarare att sjunga, skratta och spela, om vi håller oss till Cusanus egna idealbilder.¹²³

Cusanus tar ständigt fasta på förutsättningen för det som tänks eller sägs, d.v.s. både i fråga om begrepp och satser. Detta innebär att han utvecklar den ovannämnda tanken om att Gud är osägbar till att gälla Guds överosägbarhet (*superineffabilis*). Cusanus hävdar alltså att Gud överträffar både det sägbara och det osägbara, d.v.s. i egenskap av verklighetens och språkets absoluta förutsättning. Han presenterar denna tanke i *De coniecturis II* i samband med beskrivningen av medvetandets fyra enheter (den absoluta, den intellektuella, den rationella och den sinnliga), som egentligen är olika sätt (*modi*) att uppfatta verkligheten, d.v.s. som en differentierad helhet. Målinriktningen är tydlig, den absoluta, osägbara Enheten, Gud, som är tolkningens övergripande *modus*, den absoluta nödvändigheten, men som å andra sidan sträcker sig till de övriga enheterna och ytterst överträffar dessa.¹²⁴

Cusanus håller fast vid detta tänkande i hela sin filosofi, även om begreppen för att beskriva det ofattbara eller det osägbara varierar, likaså frekvensen för användningen av dessa. Han utvecklar här en sällsynt stor begreppsrikedom. Det är tydligt att det centrala begreppet är *ineffabilis*, *ineffabile*. Detta begrepp förekommer visserligen främst i hans tidigare produktion (*De docta ignorantia I-III*), men också i *De coniecturis I-II* och *De filiatione Dei* och åtminstone sporadiskt i hans senare verk.¹²⁵

Det är naturligt att Cusanus främst håller sig till begreppet *ineffabile*. Detta motsvarar nämligen hans idé om Gud som den absoluta nödvändigheten, som omnämns redan i *De docta*

¹²⁰ *Dialogus de genesi* (=DDG), Dupré II, 502ff.

¹²¹ Se särsk. DC II, n. 104.

¹²² DDG, Dupré II, 436-438.

¹²³ Jfr *De venatione sapientiae* (= VS), 105 om lovprisningens grund: ”... deum meum esse illum, qui est per omnia laudabilia laudabilis, non ut participans laudem, sed ut ipsa absoluta laus per se ipsam laudabilis et omnium laudabilium causa, et ideo prior atque maior omni laudabili, quia omnium laudabilium terminus et possessus...”

¹²⁴ DC II, 104.

¹²⁵ särsk. DI I, n. 75; 82; 84; 87; DI III 220; 258 (*inexpressibilis*); 260; *Idiota de sapientiae* (= IDS), n. 9; 32; *Idiota de mente* (= IDM, n. 67; 68 (*verbum ineffabile*); *De principio* (= P), n. 26; 34; 35; *De pace fidei* (=PF) n. 5; 11; TDP, n. 26; 41; 47; 53; 54; 55; 56; 67; 70; 72; 74; VS n. 64; 100.

ignorantia. Detta innebär att Gud nödvändigtvis är osägbar (*ineffabilis*) just i egenskap av ofattbar (*incomprehensibilis*), men att han i olika avseenden visar sig (*se ostendit*) i det sagda, sägbara eller inträffade. Växelverkan mellan det nödvändiga och det möjliga, som kännetecknar Cusanus filosofi, ger sig tidigt till känna i hans begreppsval och blir allt viktigare i hans senare produktion. Av alla de många tillgängliga osägbarhetsbegreppen är *ineffabilis* det tydligaste uttrycket för den nödvändigt betingade växelverkan mellan enhet och annat. Det är bäst förenligt med den paradigmatiske verklighetsuppfattningen som Cusanus presenterar i *De coniecturis*, likaså med begreppet *coniectura* som han här introducerar och ständigt återkommer till i sin produktion.

I Cusanus filosofi förekommer flera delvis analoga begrepp för det osägbara, eller ofattbara (*incomprehensibilis*; *inapprehensibilis*). De vanligaste av dessa är följande:

1. *indicibilis*; *innominabilis*; *inenarrabilis*; *inexpressibilis*; *incommunicabilis*; *inexplicabilis*; *inconceptibilis*; *interminabilis*; *inintelligibilis*;
2. *inexcogitabilis*; *inintelligibilis*; *inimaginabilis*; *inattigibilis*; *incontrabilis*; *immensurabilis*; *improportionalis*; *inaccessibilis*; *invisibilis*; *incognitus*;
3. *incorporibilis*; *incorruptibilis*; *absconditus*.

Det finns dock långt flera osägbarhets- eller gudsbegrepp än de ovannämnda, särskilt om man beaktar sådana begrepp som är en negering av ett mänskligt eller själsligt fenomen (t.ex. 'det ofattbara'; 'det Icke andra').¹²⁶

Här har jag gjort ett försök att sammanföra dessa begrepp i det avseendet att det i den första gruppen gäller det begreppsligt osägbara och särskilt gudsnamnet, i den andra allt det som överträffar det mänskligt fattbara och som uppfattas endast på detta sätt av jaget, i den tredje närmast olika egenskaper som människan tillskriver Gud. Det säger sig självt att den här diskussionen är ytterst central i Cusanus filosofi, men likaså att gränsen mellan de ovannämnda begreppen är oskarp. Att till exempel hävda att Gud är onämnbart innebär att konstatera att människan inte kan finna lämpliga namn för Gud, därför att inget namn är lämpligare än ett annat. Letandet efter namn försiggår i språket. Men då man säger detta, anger man samtidigt vem Gud är, d.v.s. man beskriver Gud som onämnbart (*innominabilis*). Men man kunde lika väl använda nästan vilket som helst av de ovannämnda begreppen i analogt syfte.¹²⁷

I stället för att analysera varje begrepp särskilt, kommer jag i det följande att ge några exempel på sådana situationer där det osägbaras begrepp aktualiseras. De här situationerna är hämtade från olika livsområden, men samtliga tangerar Cusanus begreppsvärld. Diskussionen är inte heltäckande, just därför att den utgår från vissa bestämda exempel. Det mångfasetterade osägbarhetsbegreppet blir dock här en aning tydligare. Det är också möjligt att peka särskilt på två mycket centrala osägbarhetsbegrepp, som förekommer i Cusanus tänkande, d.v.s. det *negativa* och det *paradigmatiske* (eller *cirkulära*) begreppet. De presenteras här som de två sista begreppen i en lång rad av olika osägbarhetsbegrepp.

Men det bör observeras att det på det här sättet också är möjligt att beakta den förskjutning som inträffar i Cusanus idévärld, d.v.s. övergången från det tidigare tänkandet till det senare, men med beaktande också av mellanperioden: *De coniecturis* befinner sig nämligen närmast på gränsen mellan dessa två skeden, d.v.s. här fortsätter diskussionen från *De docta ignorantia*, men pekar samtidigt framåt mot *Idiota*-böckerna och Cusanus många senare verk.

1. Det finns sådana ting som inte kan uttryckas, därför att de överskrider gränsen för det meningsfulla, men kanske också för att de är alltför genomgripande för att kunna sägas.

Cusanus talar om det osägbara (*indicibile*) frälsningsmysteriet, där Kristus utöver [*supra*: *ovanom*, *utöver*] det som har sagts har visat oss hur vi skall kunna föredra sanning, rättvisa och gudomliga dygder för det nuvarande livet, liksom det eviga för det kontingenta.¹²⁸

¹²⁶ En fullständig förteckning över dessa begrepp erhålls via www.cusanus-portal.de

¹²⁷ Se *IDS*, n. 9; *NA*, 57-59.

¹²⁸ *DI* III, 220.

Allmänt gäller här att om en gräns i denna mening forceras, så uttalas nonsens. Petrus tilltalar Jesus på Förklaringsberget utan att veta vad han sade (Mk 9, 5-6). Mystikerna använder sig medvetet av logiska paradoxer då de beskriver det osägbara, d.v.s. just för att visa att deras erfarenhet överträffar det fattbara. Men också inom poesin används logiska paradoxer närmast som ett stilgrepp. Formellt är det ofta fråga om tautologiska utsagor, som överskrider den vedertagna ramen för språkets grammatik, men som betydelsemässigt baserar sig på överenskommelse, d.v.s. olika uttalade eller outtalade normer.

2. Det finns företeelser i livet som inte beskrivs, därför att deras betydelse – berättigt eller oberättigt – förutsätts som självklar, eller allmänt omfattad, inom en bestämd språklig gemenskap. Exempelvis i dialogen mellan Jesus och den samariska kvinnan (Joh 4) uttalas den självklara grundtanken (skuldproblemet) aldrig, fast hela dialogen kretsar kring detta problem. Denna företeelse beskrivs av L. Wittgenstein i boken *Om visshet*, där han säger: ”Det förefaller mig ... som om jag hela tiden visste någonting, och likväl har det ingen mening att säga detta, att uttala denna sanning.”¹²⁹

I boken *Idiota de mente* diskuterar Cusanus möjligheten att uttala det självklara. Han nämner den intellektuella, d.v.s. intuitiva, konsten att snida skedar enligt gemensamma regler, i förväg kända av alla.¹³⁰ Han förutsätter alltså att denna konst är välkänd, men just därför osägbar (= tyst kunskap).

3. Det tredje osägbarhetsbegreppet tangerar den intuitiva möjligheten att inse en aspekt eller en ny mening. Det gäller antingen att identifiera en välkänd insikt som de flesta är överens om, t.ex. en färg, eller att upptäcka en aspekt, liksom i Cusanus verk *Idiota de mente*, där han jämför kvaliteten i två olika gudomliga porträtt, men där insikten om det originella i porträttet är helt ny för betraktaren i en bestämd situation.¹³¹ Denna insikt om meningen är osägbar.

Om den första tanken förbinds med betydelsen av den mystiska upplevelsen, så visar den på mystikens plats inom ett samfund eller en tradition mer eller mindre oberoende av en personlig mystisk insikt, d.v.s. ett slags intellektuell kunskap, öppen för vem som helst, men om den senare tanken förbinds med denna upplevelse, visar den på att mystiken är förbunden med delaktighet i en gemensam oändlig sanning, som det gäller för betraktaren att få syn på och förverkliga i sitt liv. Särskilt i *De coniecturis* förutsätts den senare tanken, d.v.s. främst i samband med självkänedom och medkänsla. Cusanus dialog med kardinal Giuliano Cesarini i detta verk beskriver denna tanke.¹³² Här är det fråga om att dela en livsavgörande insikt, som är både sägbar och osägbar, men som det gäller att få korn på.

Cusanus talar också om att det osägbara visar sig som ett urtecken, vilket hänför sig till viljans kraft och intuitionen i egenskap av bejakande av denna vilja, d.v.s. närmast livets mening.¹³³

4. Cusanus säger, att en konjektur – eller ett språkligt uttryck – kan vara ”lämplig”, men aldrig exakt. Detta beror på att sanningen i sig själv är osägbar, d.v.s. ouppnåelig.¹³⁴ Här är det den absoluta precisionen, d.v.s. förutsättningen för varje aktuell precision, som förblir ett obeskrivligt ideal. Men den absoluta, noggranna och osägbara sanningen kan också uppfattas som ett mysterium, t.ex. Guds treenighet, som i sin fullkomlighet enbart kan uttalas negativt, därför att man annars skulle förgripa sig på mysteriet, d.v.s. uttala sig om saker som man inte kan omfatta begreppsligt och som är ofattbara i sig själva. Av denna anledning kan man kalla mysteriet ”överosägbart”, d.v.s. i egenskap av förutsättningen både för det sägbara och det

¹²⁹ Wittgenstein, *Über Gewissheit*, § 466. Cit. enl Hertzberg (övers.) 1992, 68.

¹³⁰ *IDM*, n. 63.

¹³¹ *ibid.*, n. 149.

¹³² *DC II*, n. 171ff.

¹³³ *IDM*, n. 67. ”Genaue Erkenntnis, nämlich in Gleichheit, ist uns unmöglich, wir erkennen in Zeichen der Ähnlichkeit.“ von Bredow 1999, 35.

¹³⁴ ”Sie geben positive Hinweise auf die realen Verhältnisse und – indirekt – auf das diesen Zugrundeliegende.“ von Bredow 1999, 234.

osägbara. Cusanus uttrycker själv sådana sanningar villkorligt, enligt de regler för språket som presenteras i *ars coniecturalis*.¹³⁵

5. Det kan vara svårt att kommunicera en känslomässig gripenhet. Ett begrepp i språket uttrycker inte den emotionella styrka som man ville önska ge det i en bestämd situation, vare sig det gäller sorg eller glädje (t.ex. ”Du kan inte förstå hur illa det gör mig att se att han inte är lycklig!”).

Cusanus talar om den osägbara, eller obeskrivliga, glädje (*gaudium ... ineffabile*) som griper var och en som uppnår den obegränsade sanningens enhet.¹³⁶ Det här är också osägbarheten i den mystiska upplevelsen, som tolkas som delaktighet av den absoluta, osägbara – eller överosägbara – gudomliga Enheten hos Gud. Detta är en insikt på det känslomässiga planet, d.v.s. gripenhet av gudomlig kärlek. Detta förklarar att kärlekens begrepp är centralt i Cusanus filosofi.

6. Det finns mer eller mindre ofattbara, mångtydiga budskap som beror på att vi uttrycker oss överraskande eller oklart. Innehållet i dessa är därmed osägbart, d.v.s. närmast oidentifierat. Cusanus talar om det oigenkänneliga ljudet hos röster på avstånd, förbundet med möjligheten att förstå betydelsen i de talade orden och i språket. Därigenom pekar han ytterst på distinktionen mellan sinnlig, rationell och intellektuell (eller intuitiv) förståelse, varav endast den förstnämnda är dunkel eller oklar. Förståelsen är rationell, men ytterst en medveten viljeakt som förutsätter att Gud är den absoluta sanningen, enheten, enkelheten, varats grund, som människan blir delaktig av då hon uppfattar tingens mening.¹³⁷ Hon blir så att säga upplyst av Guds skärpa, präglad av hans precision, eller absoluta karaktär.

7. Cusanus talar i *Idiota de mente* om att han i motsats till Platon inte tror på att människans själ vid döden upplöses i en enda gemensam själ. Han motiverar det med exemplet att någon hör ett starkt vrål utan att veta att det kommer från flera människor. I det vrål han då hör är varje enskild människas skrik annorlunda än varje annan människas. Men eftersom lyssnaren inte kan avgöra antalet skrikande personer, utgår han från att det är ett enda vrål, genom att det inte finns något sätt att bedöma antalet. – I ett rum där det brinner många ljus som upplyser hela rummet förblir ljusen åtskilda. Detta kan man pröva genom att blåsa ut ljusen ett efter ett varvid skenet försvagas, då vart och ett av dem tar sitt sken med sig. Den som kommer in i – det fortfarande upplysta – rummet ser enbart ljusskenet, men kan inte bilda sig en uppfattning om antalet ljus, brinnande eller utblåsta. För oss människor är kunskapen om mångfalden alltså i något avseende förenad med omöjligheten att urskilja ett matematiskt tal. Men om man beaktar att de naturer, som är befriade från all materiell mångfald som vi känner, ändå inte är fria från Guds förvandlingsmöjligheter, som beror på att endast han till sin natur är odödlig, inser man att det skapade inte kan undkomma den gudomliga andens antal (= tillhörigheten till det gudomliga).¹³⁸ Men mänskligt sett rör det sig om ett oräkneligt, eller osägbart antal.

8. Den humoristiska aspekten i en bestämd situation kan inte alltid uttryckas, men uppfattas spontant, d.v.s. intuitivt, av medlemmarna i en språklig gemenskap (jfr humorns kompenserande roll, särskilt i svåra situationer, t.ex. i ytterst fattiga eller beträngda samhällen, där folkhumorn kan vara långt avancerad). Detta osägbarhetsbegrepp hör samman med förmågan att inse – eller att inte inse – en aspekt (som Cusanus i några kontexter förbinder med betraktandet).

I verket *Compendium* nämner Cusanus skattet som ett naturligt tecken för glädje som spontant, eller intuitivt, d.v.s. outtalat, uppfattas av vem som helst.¹³⁹ Han diskuterar här skillnaden mellan naturliga tecken och tecken man lär sig, men nämner inte vilken roll språket har i detta sammanhang, inte heller föremålet för glädjen.

¹³⁵ Jfr särsk. *Dialogus de possess* (= *TDP*), n. 74.

¹³⁶ *DC*, n. 105.

¹³⁷ *Compendium* (= *C*), n. 11.

¹³⁸ *IDM*, n. 144.

¹³⁹ *C*, n. 5.

9. De döva – eller dövblinda – har sitt eget språk, d.v.s. teckenspråket, vilket innebär att det talade språket är sekundärt. Det verbalt uttalade kan undgå de döva, varvid de slipper höra det icke önskvärda, eller onödiga. Cusanus talar om att Gud kan bevara en människa för det onda, så att hon blir blind och döv för detta, vilket alltså därmed är osägbart, eller ofattbart i hennes situation. Det icke uppmärksammade är alltså osägbart.¹⁴⁰

10. Det finns sådant som är nytt, obeaktat eller alltför obetydligt för att ha ett namn och därmed är osägbart. Exempelvis skillnaden mellan talet ett och talet två kan inte uttryckas med begrepp.

Cusanus påtalar detta förhållande. Han säger att ”två” är resultatet av att ”ett” uppfattas både som enskilt och mångfalt. Man uppfattar på ett unikt sätt att det är någonting som är ett och det samma, men man uppfattar det två gånger, d.v.s. man dubblar det i sitt sinne.¹⁴¹

Men ”ett” (*unum*) kan också syfta på det som kvalitativt överträffar allt annat. Detta kallar Cusanus superlativ.¹⁴² Det Ena (i absolut mening) innebär att motsatserna sammanfaller och förverkligar den absoluta nödvändigheten eller möjligheten, som är osägbart.¹⁴³

11. Osägheten kan vara tillfällig, d.v.s. närmast psykologiskt betingad t.ex. i samband med en traumatisk upplevelse eller händelse. Också den mystiska upplevelsen är osäghet i denna mening. Cusanus filosofi – och särskilt verket *De docta ignorantia* – är ett påtagligt uttryck för att osägheten i samband med den mystiska upplevelsen har varit enbart temporär.

I följebrevet till Cesarini i verket *De docta ignorantia III* nämner Cusanus, att han länge på olika sätt läromässigt har försökt uttrycka någonting utan att kunna göra det – men tydligen ändå till slut lyckats göra, d.v.s. i texten till *De docta ignorantia*.¹⁴⁴ Han förklarar inte närmare vad han avser, men det gäller ändå någonting som betydelsemässigt står nära den mystiska upplevelsen. Detta bör tolkas så att den endast delvis innebar en överraskning för honom och att han andligt hade förberett sig för denna upplevelse en längre tid.

12. Någonting uttrycks bäst med en allegori eller en bild, vilket innebär att man genom att ta fasta på en bestämd aspekt av en i någon mening analog situation lyckas uttala också sådant som man inte kan eller vill yttra explicit (jfr sekundär mening hos yttranden, metaforer, allegorier och liknelser). Detta osäghetsbegrepp används t.ex. i diskussionen mellan profeten Nathan och kung David (2 Sam 12). Företeelsen beskrivs på svenska med uttrycket ”att gå som katten kring het gröt”.

I boken *De visione Dei* använder Cusanus sig av bilden av Kristi allseende öga för att beskriva Guds vilja.¹⁴⁵ Men också ovannämnda bild av upptäckten av betydelsen av det levande porträttet för att åskådliggöra Guds verksamhet kunde hänföras till den här gruppen. Likaså är skedsnidaren i *Idiota de mente* en gudsmetafor: skeden är här bilden av själen.¹⁴⁶

13. Det finns satsen som inte kan verifieras empiriskt. De kan inte användas som vittnesmål om någonting som talaren har erfarit. De måste ha ett annat slags auktoritet, t.ex. den som härstammar från satsen själv (jfr naturrätten eller den ’gudomliga lagen’ som yttersta förutsättning för juridisk praxis). Denna auktoritet motiveras alltså inte utan är osäghet i egenskap av yttersta förutsättning. Om Gud kan man enligt Cusanus säga att ”det icke andra inte är någonting annat än det icke andra”.¹⁴⁷ Han anser sig därmed ha funnit ett uttryck för den yttersta förutsättningen. Men denna definition är innehållsligt tom, även om den visar på det ofattbara, Gud.

¹⁴⁰ DC II, n. 100.

¹⁴¹ IDM, n. 93; 97; jfr DVD, 77.

¹⁴² DI I, n. 11-12. jfr Rossvær 1976, 29.

¹⁴³ von Bredow 1999, 90 (om gudsbilden i medvetandet). Se också hennes tankar om det singulära. *ibid.*, 31-39; 227.

¹⁴⁴ DI III, n. 267.

¹⁴⁵ VD, n. 49.

¹⁴⁶ IDM, 86-87. Också bilden av myntslagaren i *De ludo globi* (= DLG) har denna funktion. LG, n. 115-117.

¹⁴⁷ NA, n. 114.

De tio buden, Bergspredikans lag och den gyllene regeln har en särställning som normativa uttryck för Guds omotiverade vilja och världsordningen. Cusanus tar för givet att de gäller, vilket understryker deras absoluta, osägbara auktoritet.¹⁴⁸

I *De docta ignorantia* betraktar Cusanus å andra sidan också den kristna läran om korset som ett osägbart mysterium (som visar sig i livet) och talar om att man hänger sig åt den osägbara hypostatiska unionen av Kristi två naturer.¹⁴⁹ Han beskriver Gud som oberörbar (*inattigibilis*) och som den som överträffar varje (begreppslig) säkerhet, onämnbart (*innominabilis*) med varje sägbart eller osägbart namn. Här tar det osägbara gestalt i egenskap av det obegränsade (*interminabilis; infinitus*; jfr *De coniecturis*). Men ingen utsaga har större auktoritet än en annan, då det är fråga enbart om konjekturer om det gudomliga, som i sig självt är osägbart.¹⁵⁰ Det finns dock en viss spänning mellan å ena sidan tanken om ett slags hierarki av sanningar beroende på hur dessa hänför sig till det osägbara Ena och å andra sidan tanken att alla utsagor i språket är kontingenta, vilket Cusanus inte beaktar och som alltså förblir osägbart.

14. Moderna psykologiska begrepp som 'det omedvetna' och 'det undermedvetna' förekom inte på Cusanus tid. Dessa begrepp har givetvis helt olika konnotation. Men det är tydligt att Cusanus ofta tangerar frågor som idag förbinds med vissa grundbegrepp inom kunskapsteori och psykologi och att han egentligen letar efter begrepp som inte (ännu) finns. Osägbarsbegreppet rör sig nära denna problematik: icke-vetandets vishet (*docta ignorantia*) är på ett grundläggande sätt förbundet med jaget och innebär ett försök att formulera en ny själslig insikt.

I Cusanus tänkande är själslivets begrepp närmast knutna till de ursprungliga livsformerna (eller osägbara själsliga gestaltungsenerheterna), som är den sinnliga, den rationella och den intellektuella och den absoluta. Det intuitiva eller paradigmatiska betraktandet är nära förbundet med dessa livsformer, som är osägbara förutsättningar för betraktandet. Exempelvis i *De beryllo* påtalar Cusanus skillnaden mellan måttet (*mensura*) och det som mäts.¹⁵¹ Men detta mått är osägbart, genom att det är grunden för den rationella gestaltungsenerheten. Den kvalitativa skillnaden mellan måttet och det som mäts är avgörande och definitiv, men osägbart.

Förståndet och intellektet är alltså de osägbara förutsättningarna för jagets mentala aktivitet, d.v.s. själskraften, eller anden. Till jaget hör också minnet och fantasin. Cusanus gör en skillnad mellan själsligt och kroppsligt och mellan intellektuellt och rationellt, även om växelverkan är den centrala frågan i diskussionen. Distinktionen mellan olika själsheter har begreppslig karaktär och dess syfte är att peka på att olika språkregler gäller på olika livsområden.

15. I *Idiota de mente* talar Cusanus om det andliga begreppet (*mentalis conceptus*), som är det inre – eller osägbara – ordet, eller närmare bestämt Kristi ande, verksam i själen.¹⁵² Den mystiska upplevelsen innebär att detta ord för ett ögonblick tar gestalt i själen. Fri från världen ser den troende i hänryckningen Kristus i sig själv utan bildens förmedling, därför att hon ser sig själv som den från världen lösgjorda, som är lik Kristus. – Cusanus har för vana att strö in ytterst väsentliga förklaringar här och där i texter som i huvudsak beskriver någonting annat än vad förklaringen gäller. Ovannämnda ytterst belysande tanke återfinns också i trilogin *De possess.*¹⁵³ Hela hans senare filosofi (särsk. efter *Idiota*-litteraturen) kan betraktas som ett slags balansgång mellan det (uttalade) yttre och det (osägbara, intellektuella) inre ordet (jfr begreppet samvete).

16. Enligt Cusanus finns det olika idéer om verkligheten, som skapas av olika levande varelser, t.ex. lejonet, oxen eller örnen. Han säger att lejonet ber till Gud på lejonets vis, oxen på

¹⁴⁸ C, n. 34.

¹⁴⁹ DI III, 220.

¹⁵⁰ von Bredow räknar med olika kunskapsnivåer. von Bredow 1999, 72.

¹⁵¹ B, n. 69; IDM, n. 71-73.

¹⁵² IDM, n. 72.

¹⁵³ "Quando igitur Christianus Christum videre quaerens facialiter linquet omnia quae huius mundi sunt, ut iis subtractis, quae non sinebant Christum, qui de hoc mundo non est, sicuti est videri, in eo raptu fidelis in se sine aenigmate Christum videt, quia se a mundo absolutum, qui est Christiformis, videt." TDP, n. 39.

oxens, örnen på örnens. Men lejonets bön kan inte yttras av oxen, eller vice versa, genom att dessa språkliga uttryck är förbundna med olika mentala idéer. I oxens öron är lejonets bön osägbar, eller ohörbar, likaså oxens bön i lejonets öron. Cusanus tar upp denna tanke i flera av sina böcker.¹⁵⁴

17. Om man har mycket stark fruktan, eller vördnad, för någonting, undviker man helst att nämna detta föremål vid namn, eller omskriver det. Det här gäller i de flesta kulturer både om det goda och det onda. Tydligt med hänsyn särskilt till judisk praxis hänvisar Cusanus till Gud som 'det osägbara namnet' (*nomen indicibile*), men han kallar honom också *non-aliud*, d.v.s. det icke-Andra, eller osägbara, eller positivt *posse absolutum*, den absoluta möjligheten, eller *signum intellectuale*, det intellektuella tecknet, och uttrycker därmed sin oreserverade kärlek till Guds obegränsade väsen.¹⁵⁵ I boken *De possess* diskuterar han tecknet *IN* (allt och intet) som symbol för Guds osägbarhet.¹⁵⁶ – Det är knappast någon överdrift att hävda att Cusanus utvecklar sitt differentierade osägbarhetsbegrepp – som samtidigt är hans centrala gudsbegrepp – av ren vördnad för Guds namn, d.v.s. av känsla för det heliga.

18. Det finns en osägbarhet hos en gåta, som inte ännu har fått ett svar, men som får det i framtiden, d.v.s. enbart potentiell sägbarhet, eller interimistisk osägbarhet. I den kristna traditionen finns det många exempel på detta begrepp, t.ex. 1 Kor 13,12: 'Ännu ser vi på ett dunkelt sätt såsom i en spegel; då skall vi se ansikte mot ansikte.'

Cusanus hänvisar i olika sammanhang till osägbarheten i nuet som pekar mot det eviga och fullkomliga mötet med Gud, tidlösheten eller evigheten (*ubi*).¹⁵⁷ Det sägbara är dunkelt och tillfälligt, men omfattas och belyses av det absoluta. Detta innebär att väntan på gåtornas lösning blir ett centralt begrepp. Förundran (*admiratio*) över det osägbara är nära förbunden med denna väntan och är ett centralt begrepp i Cusanus filosofi.

19. Den nicaeno-konstantinopolitanska trosbekännelsen räknar med den synliga och den osynliga skapelsen ("himmelriket"), som är osägbar. I medeltidsfilosofin är detta begrepp centralt. Cusanus räknar med det både i *De docta ignorantia* och *De coniecturis*. I det sistnämnda verket nämner han explicit änglavärlden.¹⁵⁸ Han förbinder den med intelligensen (*intelligentia*), som i en viss mening överträffar intellektet. Det gudomliga språket är ju tystnadens språk, men också lovsångens. Det är detta språk som den absoluta grammatiken gäller.

20. Begreppet "där" (*ibi, ubi*) kan betraktas som uttryck för ett spatialt osägbarhetsbegrepp, som innebär att de givna grundvillkoren i vår tillvaro finns där ('*Dasein*') som osägbara, icke-ifrågasatta förutsättningar. Denna ram förändras och förklaras först i evigheten (*ubi*). Begreppet *ubi* förekommer i flera olika kontexter för att beskriva Guds absoluta existens, den himmelska ron (*quies*), som är alltings mål.¹⁵⁹ Detta begrepp är cirkulärt, men också uttryck för en relation mellan olika storheter (*ubi – ibi*).

21. Det osägbara är närvarande, men kan inte uttryckas (kaos och kosmos). Enligt Cusanus kännetecknar detta det osägbara och eviga. I Bibelns skapelseberättelse är Ordet och Anden nödvändiga redskap för dynamiken i skapelseprocessen. Början är ett ordlöst kaos, som formas i skapelseakten (Gud sade...) och av detta framgår en bestämd, allomfattande världsordning.

I *De coniecturis* refererar Cusanus till den skapande andens osägbarhet, d.v.s. oändliga kraft.¹⁶⁰ Det är alltså fråga om ord i en annan mening än rent verbalt, d.v.s. i analogi med det 'inre ordet', som är gudomligt, eller osägbart. Men detta avser Cusanus Guds dynamiska vilja.

¹⁵⁴ Se t.ex. *VD*, n. 20.

¹⁵⁵ *IDM*, n. 68; *NA*, n. 6-7; *DP* n. 25; 27; 29; 48-49; *C*, n. 23; 24.

¹⁵⁶ *DP*, 54-56.

¹⁵⁷ Se t ex *DI* III n. 246; 247; 260; *VD*, n. 49.

¹⁵⁸ *DI* III, n. 256; 260, 261; *DC*, n. 139; 160.

¹⁵⁹ "Ubi igitur mens intuetur, quaecumque [intuetur], ibi est veritas sua et omnium, quae intuetur." *CT*, cit. enl. *Dupré* III, 652; jfr t.ex. *DC*, n. 105; 145.

¹⁶⁰ *DC*, n. 55.

22. Det finns ett etiskt osägarhetsbegrepp. Bikthemligheten, som är absolut, uttrycker denna. Att den är absolut, innebär att den inte får yppas under några omständigheter. Dess osägarhet är ovillkorlig och principiellt sett undantagslös.

Cusanus hänvisar till det judiska tetragrammet (J(a)hve) som förbjuder människan att uttala Guds namn, på grund av dess helighet. Att uttala detta vore både ett lagbrott och en hädelse. Det får inte alls ske, därför att det skulle innebära döden för människan. Därför måste det heliga namnet omskrivas ("adonaj": "Herren").

Det kan diskuteras om den tillfälliga osägarheten i den mystiska upplevelsen, som nämns i följebrevet i *De docta ignorantia III*, tillhör detta område (jfr Lk 1, 59-64), d.v.s. om det gäller någonting som av hänsyn till verkliga eller antagna åhörare inte får yttras, förrän kanske vid en tidpunkt då situationen har förändrats, eller om denna osägarhet snarare bör betecknas som en personlig angelägenhet, beroende på erfarenhetens unika karaktär, d.v.s. en ovilja att yppa det allra värdefullaste i livet, att "kasta sina pärlor åt svinen".

23. Vissa saker är alltför grundläggande, eller omfattande, för att kunna uttryckas, men avslöjas av den begreppsliga (eller kulturella) helhetsramen. I Auschwitz har besökaren ett intryck av att väggarna ropar ut det lidande, som de har varit vittnen till. Jesus säger om judarnas fientlighet: "Om dessa tiger, kommer stenarna att tala" (Luk 19,46), d.v.s. ytterst att Guds handlande inte kan döljas. Ett modernt exempel är de fattigaste länderna i världen som utgör ett etiskt korrektiv i förhållande till de rika. Fattigdomens budskap – vädjan om barmhärtighet – kan inte döljas även om omvärlden tiger ihjäl den. Förutsättningen är ändå att någon hör den.

Cusanus formulerar denna tanke positivt, d.v.s. med hänsyn till den absoluta godhetens begrepp. I boken *De filiatione Dei* säger han att allt inte kan uttryckas, d.v.s. på grund av väsensskillnaden mellan det gudomliga och det mänskliga, men att allt tal (*locutio*) förkunnar (*fatur*) det osägbara, d.v.s. att det osägbara visar sig i det som sägs (eller det sägbara).¹⁶¹ Det heliga kan alltså inte döljas trots att det inte kan uttalas.

24. Om det onda uppfattas som brist på det goda (*privatio boni*) är det osägbart, d.v.s. det goda kan inte göra sig gällande. I fråga om denna idé anknyter Cusanus till Platon, Augustinus och andra tidigare filosofer.¹⁶² Enligt Cusanus syn på språket uttrycker (*fatur*) satsen det goda (i absolut mening), medan det onda blir "utanför" språket, osägbart, d.v.s. närmast i egenskap av obeaktat. Inte heller begreppsparet *unitas* – *alteritas* förutsätter det onda. Cusanus hänvisar i sin filosofi mycket sällan till detta begrepp, trots att han räknar med det onda som en fördärvsmakt. Ifall det onda tangeras i hans filosofi, förbinds det närmast med varseblivningen ("aspektblindhet") eller – enligt aristoteliskt föredöme – med viljesvaghet.¹⁶³ Men man kan bli förblindad av vrede, vilket innebär att man inte inser sanningen, som alltså förblir obeaktad, d.v.s. osägbart.

De tre följande begreppen bör särskilt beaktas, genom att resonemanget i det följande bygger på dessa.¹⁶⁴

25. Det *absoluta osägarhetsbegreppet* förutsätter att det obegripliga talet är oändligt och oberäkneligt. Det är såväl det största som det minsta, vilket ingen förståndsgrund uppnår annat än i skuggan och mörkret, därför att det inte är relaterat till räknetalet. Det oändliga är sitt eget mått. Men detta gäller också Gud, som är alltings och sitt eget mått. Därför är han omätbar och obegriplig för varje skapelse. För måttet finns det alltså inget mått, liksom det inte finns någon begränsning för begränsningen.¹⁶⁵ Detta avser Cusanus att uttrycka i *De coniecturis*.

¹⁶¹ *De filiatione Dei* (= *FD*), n. 73.

¹⁶² Jfr särskilt Schüssler 1999 (passim).

¹⁶³ *DC II*, n. 100; 157; *LG*, n. 58-59.

¹⁶⁴ Jag är Lars Hertzberg tacksam för att han i ett tidigt skede av arbetet gav idén till flera av de osägarhetsbegrepp som diskuteras i det här kapitlet, inklusive de två sistnämnda.

¹⁶⁵ *CT*, cit. enl. Dupré III, 699. Jfr också *DVD*, n. 37 (idén om den absoluta oändligheten); 75 (paradisets mur utesluter intellektet och det som beskådas där kan varken sägas eller fattas av intellektet). Jfr *singularitas singularitatum*, som von Bredow diskuterar. von Bredow 1999, 227. – Cusanus hämtar detta begrepp från Avicenna,

26. Det finns ett negativt osägbarhetsbegrepp, som Wittgenstein beskriver med orden: "Vore det möjligt att förklara begreppet 'röd' genom att peka på någonting som inte är rött? Det vore som att vilja förklara begreppet anspråkslöshet för någon som inte kan svenska genom att peka på en arrogant person och säga: 'Denne är inte anspråkslös!'"¹⁶⁶ Detta är idén om den negativa teologin, som är bunden av logikens lagar, men just därför avstår från alla försök att beskriva Gud och i stället använder sig av analogier (eller bilder): Vi kan tala om mänsklig godhet. Men då vi talar om Guds godhet projicerar vi ett adjektiv från det mänskliga livets område på Gud. Vi tar (konjunkturalt) för givet att Gud är god, men vi vet det inte med säkerhet, både genom att det saknas empiriska metoder att pröva om det faktiskt förhåller sig så här och genom att Gud enligt vårt grundantagande vida överträffar all mänsklig godhet, vilket innebär att hans godhet är obeskrivlig. Att Gud är obegriplig (*incomprehensibilis*), innebär att han inte kan nämnas vid namn (*innominabilis*) och är ouppnåelig (*inattigibilis*) och därmed osägbar (*ineffabilis*). Man kan alltså enbart säga vad han inte är, d.v.s. uttrycka att han vida överträffar alla mänskliga attribut, som finns i språket. Han är t.ex. omätbar (*immensurabilis*), därför att han är förutsättningen, eller "det oändliga måttet", för vad som än mäts, d.v.s. det absoluta måttet för alla mänskliga mått. Detta är en grundtanke i Cusanus cirkulära teologi.¹⁶⁷

Detta osägbarhetsbegrepp är förbundet med självreferenserna, som påtalats av Wyller och Rossvær, och som innebär begreppslig immanens och beaktande av språkets gränser. Denna metod kompletteras av intuitionen, som är den mystiska teologins uttrycksform och som särskilt i *De coniecturis* framstår som ett centralt begrepp i Cusanus kunskapsteori och innebär att han prövar möjligheten att överskrida språkets begränsning. De två olika formerna av betraktande, d.v.s. varseblivning och intuition förmås här att samverka med varandra. Cusanus kritiserar den negativa teologins metod för dess ensidighet, men överger den aldrig.

27. Det paradigmatiska (eller cirkulära) osägbarhetsbegreppet innebär att det osägbara förutsätts genom det som sägs. Cusanus yttrande att "Gud är ofattbar, vilket innebär att han är osägbar" avser att framhålla det paradoxala – eller translogiska – i gudsbegreppet (jfr *Idiota de sapientia*).¹⁶⁸ Han gör inte anspråk på att kunna tala om Gud, men han hävdar inte heller att den personliga erfarenheten av Gud är osägbar. Han anser att vi kan tala om Gud *som det som är osägbart i sig självt* (Guds absoluta, omåttliga (*immensurabilis*) godhet, det endast negativt beskrivbara föremålet (i sig självt), som i absolut mening kallas *quidditas*). Att motsatserna sammanfaller (*coincidentia oppositorum*) på det absoluta området, innebär möjlig kunskap, som baserar sig på växelverkan mellan förståndet och intellektet och som Cusanus uttrycker genom sin grammatik för språket i *De coniecturis*. Men han nöjer sig inte med detta, utan hävdar att Gud också överskrider den absoluta själsenheten, d.v.s. i egenskap av enkelheten som inte kan vara förutsättningen för någonting i sinnevärlden och som föregår motsatsernas samgående, *coincidentia oppositorum*.¹⁶⁹

Men kunskapen om det absoluta är graderad, beroende på vilken kunskaps- eller visshetsnivå som avses och uttrycks följaktligen på olika sätt. På den intellektuella nivån måste man uttrycka sig villkorligt, därför att man yttrar sig om det absoluta, som är osägbart. På den rationella nivån kan man använda sig av ett deskriptivt språk. Den förra möjligheten gäller strävan att uttala den absoluta nödvändigheten, den senare gäller en rationell beskrivning av människans livsvillkor, d.v.s. varje enskild situation, som Cusanus kallar det sinnliga livets dunkelhet.¹⁷⁰ Men alla dessa nivåer tillhör den gudomliga andens gestaltningens enhet, vilket betyder att Guds vilja är

men skiljer mellan Guds och världens singularitet (= icke-singulär singularitet). von Bredow påpekar: "Sofern Singularitas 'Einzelheit' oder 'Vereinzelung' bedeutet, darf es von Gott nicht ausgesagt werden; denn die Welt steht Gott nicht gegenüber." *ibid.*

¹⁶⁶ Wittgenstein 1992, s. 24.

¹⁶⁷ jfr *DI I*, n. 66.

¹⁶⁸ *IDS*, n. 32; *IDM*, n. 67-68.

¹⁶⁹ *DC II*, n. 100; 104; 106; 117-119.

¹⁷⁰ *DC II*, n. 128; 161.

bestämmande, d.v.s. som uttryck för den absoluta möjligheten – eller gudomliga närvaron – i nuet.

Att detta osägarhetsbegrepp är paradigmiskt innebär att det förutsätter insikt om *coincidentia oppositorum* och tanken om att denna insikt är en ny intellektuell livsgrund. Den mänskliga själens, eller jagets, livsram är alltså det paradigm som grundar sig på *coincidentia oppositorum* och vars betydelse förklaras närmare i *De coniecturis*. Detta är en människas vägvisare i livet, hennes karta av verkligheten i ontologisk och existentiell mening, som hon är beroende av med nödvändighet. Hon rör sig potentiellt inom hela spänningsfältet, där de två polerna är ljusets (enhetens) och mörkrets (annathetens) pyramid, som vardera påverkar henne i egenskap av verklighet och möjlighet. Denna livssituation är en given förutsättning och därmed osägar, vilket inte hindrar att språket förutsätts fungera enligt bestämda lagar inom detta spänningsfält. Men denna mönsterbild, eller paradigm, innebär en klart given etisk målinriktning, ett radikalt etiskt krav förbundet med själens lika klart givna uppgift att sträcka sig framåt mot ljuset, verklighetens absoluta urgrund, som dikterar (*fatur*) detta krav. Subjektivt har paradigmat olika betydelse, beroende på var själen befinner sig på sin vandring mellan utgångspunkten och målet, d.v.s. inträdet i tiden respektive evigheten. Idén är att själen kan – och bör – framskrida på livets väg, men med beaktande av livets karta, som är individuell, även om förutsättningarna för betraktandet är allmänt givna.¹⁷¹

När det gäller gudskunskapen används vanligen bilder, paradoxer och doxologier. Mystikerna använder sig av ett enkelt beskrivande, men samtidigt nyskapande språk, som är konsekvensen av den personliga gudsupplevelsen. Detta gäller särskilt Mäster Eckhart, men också Cusanus, åtminstone i hans religiösa texter och i den sista delen av *De coniecturis II* där hans själsfilosofi (*philosophia mentalis*) klart tar form som ett led i hans vishetsjakt. Det är som om detta enkelt beskrivande språk vore den enda möjligheten att uttrycka det personliga mötet med det gudomliga. Här är man beroende av reglerna i språkets grammatik. Cusanus arbetar hela livet både med att utveckla och tillämpa språkets logik. Hans sammanfattar den cirkulära rörelsen i intellektet med den enkla självreferensen *Gud i allt och allt i Gud*.¹⁷²

Men både det negativa och det paradigmatiske osägarhetsbegreppet är förbundet med tron på Gud som det ofattbara, som åtminstone tidvis döljer sig för en människa och kan betraktas enbart i *docta ignorantia*. Två exempel på försök att tolka detta outtömliga motiv skall anges, av vilka det första förklarar intuitionen som uttryck för *coincidentia oppositorum* och respekt för Gud, som i sin enkelhet överträffar också denna tanke.

Den skönlitterära författaren Mika Waltari alluderar i sin bok *Nuori Johannes*¹⁷³ på Cusanus mystiska gudsupplevelse (berättarjaget är här Cusanus). Texten lyder

Du säger: natten är mörk. Jag säger: natten är ljus. Vi har fått höra att motsatta påståenden utesluter varandra. Om bordet är svart, kan det inte vara vitt. Natten kan inte samtidigt vara mörk och ljus. Detta har hittills varit grunden för allt rationellt tänkande och ingen lärd person har hittills vågat gå längre för att undvika risken att bli förvirrad. Men utom förstånd har vi också intellekt och intuition och i natt upplystes jag, som det förefaller, av en blix, en uppenbarelse och en sällhet: insikten om motsatsernas enhet. Denna *coincidentia oppositorum* är så enkel, så klar och lättillgänglig, att jag hela tiden har gråtit av glädje efter att ha uppnått den. Ovanom vår uppfattning och på intellektets plan förenas alla motsatser i fullkomlig harmoni, svart och vitt, ljus och mörkt, tidsbundet och tidlöst, människa och Gud, begränsat och obegränsat.¹⁷⁴

¹⁷¹ Gerda von Bredow diskuterar hur olika personer förhåller sig till varandra. Högst står de kontemplativa människorna, vilkas delaktighet i religionen motsvarar förnuftsinsikten. von Bredow 1999, 73.

¹⁷² Jfr 1 Kor. 15: "Gud blir allt i allt". Cusanus lånar ofta bibliska motiv, både från GT och NT. Men han tolkar detta uttryck cirkulärt.

¹⁷³ = "Den unge Johannes".

¹⁷⁴ Waltari 1985, 182. I romanen konstaterar Cusanus ytterligare: "Människan är aldrig ensam. I insiktens ljus kan människan känna Guds eviga närvaro och sig själv som en del av Gud. Om du når denna insikt är du aldrig ensam, liksom inte heller jag är ensam. Denna intuition är högre än förståndet och förnuftet inom dessas vedertagna gränser.

Beskrivningen är talande och åtminstone i en viss mening riktig. Men Waltari observerar inte att Cusanus går vidare i sitt tänkande och att upplevelsen i *docta ignorantia*, som han här tydligt beskriver, enbart är utgångspunkten för en ny insikt. *De coniecturis* markerar en utveckling särskilt i det avseendet att Cusanus med *coincidentia oppositorum* som utgångspunkt skapar en ny självreferens, enligt vilken Gud betraktas ovanom denna koincidens, ett slags koincidensernas koincidens, den rena fullkomligheten, evigheten. Men vardagsspråket återfår sin centrala ställning: det sägbara ställs i förgrunden i stället för det osägbara, d.v.s. med den uttryckliga motiveringen att Gud ändå ständigt förblir ofattbar. Han är alltså därmed inte endast osägbar, utan överosägbar (*superineffabilis*), d.v.s. inte den absoluta nödvändigheten, utan dess yttersta förutsättning eller urgrunden (*Exemplar*), den absoluta (goda) viljan, som är oberoende av den absoluta nödvändigheten (eller friheten), men å andra sidan ändå dess garant. Han är den enkelhet som föregår varje ursprung, d.v.s. varje ursprung till motsatser, säger Cusanus.¹⁷⁵

I sin bok *The Concept of Prayer* refererar religionsfilosofen i Swansea, D.Z. Phillips, till bönen som ett sätt att tala till någon man inte kan förstå. Även om han inte i denna essä direkt nämner mystiken, tangerar han ändå detta ämne genom att börens adorativa språk också är mystikens. Den gudsbild han beskriver presenteras här med hänvisning till berättelsen om Job. Att få djupare gudskunskap innebär inte att få djupare kunskap om Gud, utan att vara träffad av Guds Ande på ett djupare sätt. För Job innebar lösningen att medge att han inte visste, d.v.s. att det inte fanns någon lösning på hans problem och att han måste medge att allt vilar i Guds händer. En religiös bekännelse omfattar också bekännelsen om icke-vetande och tron att hjälpen kommer, inte från oss själva, utan från Gud. Phillips påpekar

The problem of the nature of understanding in this context seems paradoxical because of the desire to say on the one hand that man does not understand, and the desire to say on the other hand that he comes to some kind of understanding in confessing to God. What needs to be taken account of is the fact that the confession of man's radical insufficiency and inadequacy ("I do not know"), is a precondition for receiving the understanding of grace which comes from God ("I understand"). Or as the Christian would put it: "Not I, but Christ who dwelleth in me."¹⁷⁶

Det är tydligt att Phillips här talar om att förstå i dubbel bemärkelse, d.v.s. å ena sidan (det rationella) icke-vetandet och å andra sidan den närmast intuitiva trosvissheten om att Guds kärlek är verksam i mitt liv. Ordet "att veta" står i denna mening närmast för trons visshet. Och tron är enligt detta resonemang en tro på vad man inte kan se, men ändå litar på, d.v.s. "förtröstan". Men just därigenom är den med nödvändighet förbunden med icke-vetandet, som Cusanus kallar *docta ignorantia* och som är en trons insikt, d.v.s. ett icke-vetande, som likaså med nödvändighet är relaterat till ett vetande, även om det är fråga om ett vetande av ett annat slag än icke-vetandet, d.v.s. icke-vetandets vishet, som med trons språk kunde kallas Guds nåd.

Enligt en tanke som Cusanus ofta uttalar är Gud med nödvändighet dold (*absconditus*) för människan (*De docta ignorantia*, *De Deo absconditio*, *De non aliud*). Huvudidén med hans verk *De docta ignorantia I-III* och *De coniecturis I-II* är att beskriva vad det innebär att världen uttrycker den fördolde Guden, som avslöjar sig för människans intuition (eller verk samma intellekt) som den lärda okunskapen, eller icke-vetandets vishet. Därför är icke-vetandet samtidigt det högsta vetandet, d.v.s. intuitiv insikt i mysteriet om den fördolde Guden, men med omedelbara följder för människans livsinställning. Det paradigmatiskt betingade språkbruket i *De coniecturis* är uttryck för att så är fallet.

På denna väg kan också en tänkande människa komma till tro." *ibid.*, 210. – Tanken om den gränslösa delaktigheten är klart beskriven.

¹⁷⁵ *DI III*, n. 304.

¹⁷⁶ Phillips 1965, 62.

Phillips talar om icke-vetandet som ett villkor för vetandet. Men man kan också tänka sig att gången är den motsatta, d.v.s. att icke-vetandets vishet (*docta ignorantia*) innebär – en avslöjande – insikt om icke-vetandet, d.v.s. närmast ny kunskap. Det är inte fråga om ett successivt förhållande, egentligen inte heller om ett villkor, utan om en plötslig insikt om en obetingad värdegrund. Varje genomgripande mänsklig insikt innebär samtidigt en belysning av det i tanken givna. Insikten om Guds kärlek, eller vishet, gör allt mänskligt vetande till icke-vetande, d.v.s. giltigt enbart i negativ mening som sökande efter det som överträffar mänsklig kunskap: trons visshet.

En tillsvidare öppen fråga är den som gäller avgränsningen av det negativa respektive det paradigmatiske (eller cirkulära) osägbarhetsbegreppet i förhållande till varandra, d.v.s. närmast hur de två sistnämnda osägbarhetsbegreppen hör ihop. För Cusanus själv tycks det vara fråga om ett steg vidare i tänkandet, men inte ett markant avbrott, utan snarare uttryck för hans utprovning av nyskapande självreferenser. Detta steg presenterar han i *De coniecturis*, men han förtydligar det ytterligare i sina senare verk.

Cusanus söker sig ständigt vidare i sitt tänkande. Han prövar olika idéer och uttrycker dem i skrift, i en oavbruten tankemässig och språklig kreativitet. Därmed tangerar vi en verkligt aktuell tanke i hans filosofi. Den gäller språkets gränser.

2.2. Språkets gränser

Cusanus utvecklar gradvis sin tanke om icke-vetandets vishet (*docta ignorantia*). Han tycks också ständigt vara på jakt efter att uppnå det mått av vishet – eller gudomlig nåd – som han en gång fick erfara, men likaså ständigt vara på väg att omsätta detta motiv i handling och uttrycka det i sina skrifter. Men just då han tycker sig få se en glimt av det han söker, verkar det gäcka honom i fråga om språkets logik och han får på nytt treva sig fram i sitt tänkande på en annan väg.

Ändå är det tydligt att han gör framsteg i sitt försök att formulera innebörden av det ofattbara, fast resultatet alltid är relativt, d.v.s. uttryck för en logisk möjlighet, men utan anspråk på absolut giltighet. I hans senare skrifter uppkommer en mer och mer preciserad version av vissa av de motiv som enbart antyds i *De coniecturis*, d.v.s. själens strävan att med intellektet omfatta det absolut betingade men bristfälliga språket. Men Cusanus tillvägagångssätt är inte oproblematiskt, vilket jag avser att påvisa i slutet av detta kapitel. Också hans metod förblir konjektural. Han strävar visserligen till att uttrycka andens fullkomliga frihet, men resultatet förblir preliminärt. Men hur kunde det förhålla sig annorlunda i den timliga världen?

Innebörden av det viktigaste gränsbegreppet (*quid(d)itas*, vadheten, d.v.s. Guds ofattbara, osägbara vishet) är ett av de centrala motiv som anses klara för Cusanus först i ett senare skede av hans produktion.¹⁷⁷ Detta är riktigt så till vida, att han först då han har lyckats integrera det lärda icke-vetandet (*docta ignorantia*) i sin filosofi kan koncentrera sig på vad vi inte visste, icke-vetandets osägbara, eller absoluta, förutsättning, som också kvalitativt är sådan att den enbart kan uttryckas med negationer. Diskussionen förs alltså först efter tillkomsten av *De coniecturis*, d.v.s. i några av de senare verken (*De beryllo*, *De venatione sapientiae*). Men Cusanus tangerar den ofta redan i sin tidigare filosofi. Huvudtanken är att vi kan säga *att*, men inte *vad* någonting är, enligt en formulering som Cusanus lånar från Ockham och som han ofta använder.¹⁷⁸ Den absoluta noggrannheten undgår oss hur vi än försöker uppnå den.

Frågan om språkets gränser upptar aktivt hans tänkande redan flera år innan han författade *De coniecturis*. Han diskuterar den i flera olika sammanhang, d.v.s. i olika verk och i alla skeden av sin produktion.¹⁷⁹ I boken *Idiota de mente*, som närmast är ett verk i psykologins filosofi, förbinds den här frågan med den som gäller människans inriktning på det eviga målet och bildteorin om hur språket avbildar verkligheten. I den religiösa texten *De visione Dei* handlar det om gränsen mellan tid och evighet. Endast i verket *De principio* (1459) diskuteras explicit innebörden av olika begrepp för språkets gränser.¹⁸⁰ Men han tar upp denna fråga också i andra böcker, d.v.s. särskilt i *De filiatione Dei* (strax efter *De coniecturis*).¹⁸¹ Han tangerar den ytterligare i några kontexter i form av en kommentar som verkar vara infogad i en text som i huvudsak handlar om någonting annat: t.ex. i *Complementum theologicum* (1453) ingår en kommentar om det oändliga vetandet, som är både belysande och intressant.¹⁸² Själens har att betrakta det begränsade *som* obegränsat, det ändliga *som* oändligt.

¹⁷⁷ Förändringen i tolkningen märks tydligt vid jämförelse mellan *DI* och *DC*. "Quidditas ergo rerum, quae est entium veritas, in sua puritate inatingibilis est et per omnes philosophos investigata, sed per neminem uti est reperta." *DI* I, n. 10. "Unitas igitur absoluta, quia est entitas omnium entium, quidditas omnium quidditatum, causa omnium causarum, finis omnium finium in dubium non trahi nequit." *DC* I, n. 19; "Non sunt autem mentes ipsae in se divini luminis radium capientes, quasi participationem ipsam natura praevenerint, sed participatio intellectualis incommunicabilis ipsius actualissimae lucis earum quidditas exsistit." *DC* I, n. 56.

¹⁷⁸ t.ex. *VD*, n. 52.

¹⁷⁹ Grundförutsättningen är också här gränsen mellan det timliga och det eviga: "Simile autem a simili generatur, et hinc secundum naturae proportionem procedit generatum a genitore. Terminus autem cum careat termino, caret finitione et proportione." *DI* III, n. 208. Se Helander 1988, n. 23.

¹⁸⁰ *DP*, n. 32-33.

¹⁸¹ *FD*, n. 77.

¹⁸² *Complementum theologicum* (= *CT*), cit. enl. Dupré III, 664. Huvudfrågan gäller cirkelns kvadratur.

Cusanus använder flera olika begrepp för att beteckna språkets gräns, eller begränsning. I verket *Idiota de mente* uttrycks den med två olika begrepp, d.v.s. *finis* och *terminus*, det förra syftande på målinriktningen i livet, det senare närmast på begreppslig avgränsning. Då Cusanus talar om språkets gräns, använder han vanligen uttrycket *finis notionum*, d.v.s. målet där (*ubi*) språkets regler upphör att gälla.¹⁸³ Detta är det osägbara, men också evigheten, eller oändligheten. Men i *Complementum theologicum* gäller diskussionen enbart begreppet *terminus*, som innebär att språkets gränser tänjs med hjälp av förståndet (och fantasin).¹⁸⁴

I det religiösa verket *De visione Dei* (1453) talar Cusanus om den mur (*murus*) som skiljer människan från evigheten. Han föreställer sig en språklig mur, eller gräns, d.v.s. att vardagsspråket avgränsar människan från evigheten, men att detta språk upphör att gälla då hon träder in i den eviga vilan.¹⁸⁵ Hon befrias samtidigt från ett hinder, språkets begränsning. I den eviga vilan (*ubi*) ljuder ett annat språk, och närmare bestämt på änglavärldens villkor eller på änglars vis (*modus*) – och ytterst på Guds egna villkor, vilket innebär den totala villkorlösheten, eller frihetens språk.¹⁸⁶ Men vilken grammatik har detta språk? Och vad innebär egentligen den absoluta frihetens språk? Cusanus tycks faktiskt grubbla över denna problematik livet igenom.

Språkets gränser är utan tvivel en ytterst viktig fråga för honom, också explicit. Särskilt i *De coniecturis* försöker han presentera riktlinjerna för hur människan kan uttrycka sig intellektuellt i fråga om det absolut osägbara, som är Gud. Grundförutsättningen är att det mänskliga språket enbart tillhör det empiriska och det rationella livsområdet. Men genom att Cusanus i sitt tänkande strävar till att få grepp om den intellektuella verkligheten, eller intelligentians värld, änglavärlden, ställer han kontinuerligt frågan om hur människan kan uttrycka sin insikt om det obegripliga (*incomprehensibilis*), d.v.s. med hänsyn till språkets begränsning – men också i avsikt att komma till rätta med den och för att därmed kunna ana andens fullständiga frihet.

Det här är en åtminstone delvis paradoxal intention, där avsikten är att uttrycka det oändliga, medan man samtidigt är medveten om att man ständigt har att ta hänsyn till begränsningar i fråga om att uttrycka detta oändliga eller obegränsade. För Cusanus är detta främst ett resonemang om nödvändighet, verklighet och möjlighet och hör alltså samman med hans tankar om väsensformerna (*modi essendi*).¹⁸⁷ För honom själv innebär det å andra sidan också ett oåterkalleligt krav att uttala sig om människans absoluta, men osägbara livsvillkor.

I *De coniecturis* diskuterar han villkoren för att uttrycka ett gudomligt språk, som egentligen är kärlekens, d.v.s. den mystiska gudserfarenhetens språk. Detta intresse är nära förbundet med hans vilja att ge uttryck åt människans delaktighet i den mänskliga naturen – som också är Kristi fullkomligt mänskliga natur – och att uttrycka själens intellektuella karaktär, på gränsen mellan det mänskliga och det gudomliga. Men han inleder diskussionen om denna fråga redan i *De docta ignorantia III*.¹⁸⁸

¹⁸³ *IDM*, n. 106.

¹⁸⁴ *CT*, cit. enl. Dupré III, 665. – I *DC*, 147 förekommer begreppet *meta rationis* som kännetecken för den salighet som stannar vid förståndets gräns och tillfredsställs av yttre ting.

¹⁸⁵ *VD*, n. 78.

¹⁸⁶ *DC II*, n. 72.

¹⁸⁷ Begreppen nödvändighet och möjlighet tolkas av von Bredow 1999, 17. Hon säger här: "Das absolut Notwendige hat den Grund seines so-und-nicht-anders-Seins in sich selbst: es kann nicht nicht-sein und auch nicht anders-sein als es ist. Solches Ausschliessen alles bloss Möglichen kann nur aus der Fülle des schon Wirklichen kommen, d.h. das Absolute ist überhaupt nicht aus-schliessend, sondern vielmehr das Mögliche umschliessend. – Die Notwendigkeit auf Grund von etwas anderem, mit der wir in der Wissenschaft zu rechnen gewohnt ist, gehört zum Bereiche des Beschränkten, Contracten. Sie schliesst in ihren Begriff ein, dass auf Grund einer anderen Bedingung anderes möglich und notwendig wäre. Zur Notwendigkeit des Contracten gehört wesentlich die Möglichkeit des Andersseins, weil das contract Seiend durch sich selbst voll bestimmt ist, also mögliche Bestimmungen offen lässt."

¹⁸⁸ *DI III*, n. 247ff.

Man kan givetvis undra över hur långt Cusanus kommer i sitt språkliga nyskapande. Han medger att språkets mur inte kan rubbas.¹⁸⁹ Men hans ansats visar den klart intellektuella inriktning som finns i hans filosofi och förklarar att han tar upp denna problematik gång på gång, men ur delvis olika synvinklar. Diskussionen gäller språkets villkor eller grammatik, där både talet och tystnaden finns med och den senare, d.v.s. oändligheten, alltid omfattar det förra. Därför är 'den gränslösa gränsen' bestämmande för varje gräns i inskränkt mening.

Bejakandet av den själsliga målinriktning, vars uttryck Cusanus ständigt försöker formulera, innebär ytterst ett försök att konkretisera livets mening, d.v.s. att känna igen och förtydliga det eviga i det tillfälliga. Hela det mänskliga livet är bestämt av denna uppgift. Den uttrycks genom delaktighet (*participatio*) i (den absoluta) enheten, som redan *De coniecturis* avser att belysa.

Begreppet språkets gräns är förbundet med frågan om hur man vinner kunskap eller insikt. Detta sker antingen genom varseblivning eller genom intuitivt betraktande. Diskussionen om språkets gränser präglas klart av att det finns två slag av seende, varseblivning och intuition, även om dessa kan ha ett gemensamt föremål. Detta relativa eller absoluta föremål bestämmer vilket slags seende det är fråga om – inte tvärtom. Det här är ytterst väsentligt särskilt i diskussionen om språkets gränser [jfr 2.1.]. Men också här är det fråga om en cirkelrörelse (*investigatio symbolica*).

Också i detta sammanhang använder Cusanus sina begrepp inklusivt. Begreppet *gräns* hänför sig nämligen till sambandet mellan två olika entiteter. Med gränsen (*terminus, finis*) kan man antingen avgränsa eller förena. Den omfattar den avgränsande storheten, liksom två punkter på en linje omfattar denna linje. Gränsförhållandet som bestämmer ett ting definieras av helheten av möjliga begreppsliga bestämningar.¹⁹⁰

Denna helhet är tingets verkliga gräns och därmed tinget självt. Detta innebär å andra sidan att ett ting inte bestäms av dess kontingenta begränsningar, utan av sammansättningen av dess möjliga relationer. Gränsen (*lima, limen, meta*) kunde därmed anses uttrycka (den absolut betingade) intensionen hos ett bestämt ting. Cusanus huvudtanke om att motsatserna sammanfaller (*coincidentia oppositorum*) tycks finnas medräknad i detta resonemang, d.v.s. i egenskap av en förverkligad möjlighet eller klart insedd förutsättning, eller avsikt. Detta innebär att diskussionen omfattar både det rationella och det intellektuella livsområdet. Men språkets gräns gäller primärt det rationellt bestämda betraktandet, d.v.s. varseblivningen. Å andra sidan jagar förståndet oupphörligt på intellektets område, medan detta endast tillfälligt sänker sig ner till att omfatta förståndet. Men denna själsliga rörelse är språkligt nyskapande och preciserande – och uttryck för en av de absoluta grundtankarna i Cusanus språkfilosofi.

Begreppet *ting (res)* kunde på svenska uttryckas med "sakförhållande". Detta innebär att gränsen uttrycker ett sakförhållande, vilket i sin tur betyder att detta har egenskapen att vara relaterat till någonting utom sig självt, d.v.s. så att det intentionalt pekar utöver gränsen för det sinnligt-empiriska i riktning mot det obegränsade, eller oändliga. I Cusanus filosofi är tinget, eller sakförhållandet, med nödvändighet relaterat till "tinget i sig", som alltså med en aristotelisk term kallas föremål (*qui(d)ditas*), och som i Cusanus version är den absoluta sanningen, som endast gradvis visar sitt ansikte för människan, ifall hon är inriktad på målet, d.v.s. att omfatta denna sanning. Cusanus opererar alltså med gränsbegrepp i sin strävan att uttala sig om det osägbara, som också är den absoluta sanningen, eller godheten.¹⁹¹ Han ser det hela som en process, där man medvetet är relaterad till de absoluta begreppen och därmed i varje situation på nytt bedömer rådande sakförhållanden.

¹⁸⁹ "Ty muren är gränsen för varje möjlighet till insikt, även om ögat ser bortom muren och in i paradiset." *VD*, n. 78, cit. enl. Helander (utg.) 1999, 106.

¹⁹⁰ *DP*, n. 32-33.

¹⁹¹ Schischkoff ger följande definition av gränsbegrepp: "Begriffe, die die Erkenntnis begrenzen und zugleich auf etwas hinter der Grenze Liegendes hinweisen." Schischkoff 1991, 264.

Här aktualiseras det andra slaget av betraktande, d.v.s. det intellektuella, eller intuitiva, som är gränsöverskridande till sin karaktär. Men frågan om språkets gränser omfattar alltså båda slagen av seende, varseblivning och intuition.

Cusanus tar avstånd från Thomas av Aquino, som uppfattar gränsen mellan det absoluta och det kontingenta som ett kausalt förhållande, i stället för som uttryck för intuition och ett förhållande mellan den gudomliga och den mänskliga viljan.¹⁹² Detta är väsentligt för förståelsen av hans uppfattning om hur språket fungerar. Också den interna relationen mellan den mystiska gudsupplevelsen och hans filosofi kan förstås mot denna bakgrund.

Själens (*mens*) har förmågan att avgränsa. Cusanus påpekar i olika sammanhang att själen har fått sitt namn av sin funktion, som är att mäta, d.v.s. att vara tillvarons mått (*mensura*). Själens gör punkten till gräns för linjen och linjen till gräns för en yta och ytan till gräns för ett materiellt objekt. Den skapar antalet, vilket innebär att mångfald och storlek kan härledas från själen. På detta sätt mäter den allt.¹⁹³ Varseblivningen utgår alltså ifrån och återvänder till själen, som är en intellektuell kraft.¹⁹⁴ Intressant nog tycks det i huvudsak vara fråga om förmågan att utvidga, d.v.s. att överskrida begreppsliga begränsningar i riktning mot en större omfattning i språkligt-etiskt hänseende, d.v.s. både vidgad begreppslig kunskap och – framför allt – större språklig precision. Detta är en själslig angelägenhet, som engagerar minne, fantasi och vilja. Cusanus verkar inte här alls dra någon strikt gräns mellan de två slagen av seende, varseblivning och intuition. Både förståndet och intellektet är alltså verksamma i varseblivningen. Men han glömmer aldrig bort att den yttersta förutsättningen är att det finns ett tredje slag av seende, d.v.s. det absoluta som omfattar de övriga.¹⁹⁵ Detta är gudomligt och osägbart.

Särskilt i *Idiota de mente* utvecklar Cusanus den centrala idén om hur människan avbildar Gud i sin själ. Hos henne är denna förmåga förbunden med begreppskraften (*vis comprehensiva rerum et notionalis*), medan Gud verkar genom sin skaparkraft.¹⁹⁶ Bildteorin om hur språket avbildar verkligheten förekommer visserligen redan i *De coniecturis*, men preciseras alltså här.¹⁹⁷

Cusanus säger att den mänskliga själen skiljer sig från den gudomliga liksom seendet skiljer sig från görandet. Den gudomliga själen skapar genom att alstra, medan vår själ avbildar genom att bilda begrepp, eller intellektuella åskådningar. Den gudomliga själen är en förtingligande kraft (*vis entificativa*), alltså ren kreativitet, medan den mänskliga själen är en avbildande kraft (*vis assimilativa*).¹⁹⁸

För att åskådliggöra själens aktivitet använder sig Cusanus av bilden av skedsnidaren (Gud), som med ihärdigt arbete och polering av en träyta lyckas åstadkomma en blank sked, som är mycket trevlig, men egentligen liknar en spegel (själens). Den sammanfattar varje möjlig egenskap hos en spegel, d.v.s. konkav, konvex, rät och cylindrisk. Cusanus påpekar att det som Gud gjorde var att han åstadkom en proportion och därefter lade till själen som en levande spegel.¹⁹⁹

Detta är en ytterst intressant tanke, också med beaktande av diskussionen om språkets gränser. Cusanus tar här närmast fasta på en idé som tillhör tanketraditionen under medeltiden och som

¹⁹² Detta är den implicita kritiken i *Apologia doctae ignorantiae* (= *ADI*). Dupré I, 554-556; "Aiunt philosophi formam esse, quae dat esse rei. Hoc dictum praecisione caret. Nam non est res, cui forma dat esse, cum nihil sit nisi per formam. Non est igitur res a forma esse capiens. Esset enim, antequam esset. Sed forma dat esse rei, hoc est: forma est ipsum esse in omni re, quae est, ut esse datum rei sit forma ipsa dans esse. Deus autem est absoluta essendi forma..." *DPL*, cit. enl. Dupré II, 654.

¹⁹³ *IDM*, n. 57; 116.

¹⁹⁴ *ibid.*, n. 108.

¹⁹⁵ *DC* II, n. 72; *IDM*, n. 74.

¹⁹⁶ *IDM*, 74-78.

¹⁹⁷ *DC* I, n. 5.

¹⁹⁸ *IDM*, n. 72; 99.

¹⁹⁹ *ibid.*, n. 87.

utföras bl.a. av perspektivisterna.²⁰⁰ Men han hänvisar aldrig till dessa, antagligen för att han betraktar det som mindre viktigt var hans tankar hör hemma.²⁰¹

I bilden av själens roll i varseblivningen förutsätts ett slags dubbelhet, d.v.s. både aktivt och passivt avbildande, vilket Cusanus medvetet räknar med. Men han tar explicit upp diskussionen om vad den betyder först i *Compendium* där han talar om form i dubbel bemärkelse, d.v.s. informerande form (*forma informans*) och formande form (*forma formans*).²⁰² Denna distinktion förekommer inte uttryckligen i *Idiota de mente*, men tanken verkar antydningssvis finnas med också i denna bok och är central i Cusanus filosofi. Varseblivningen är inte endast ett passivt avbildande, eller mottagande av intryck, utan också medveten intellektuell bearbetning av dessa.

Cusanus räknar med ett slags hermeneutisk cirkel, eller självreferens, vilket innebär att varseblivningen är cirkulär. Själen har här dubbelrollen av mottagare och sändare av kunskap, som i sista hand omfattas av den absoluta, gudomliga kunskapen. Men han utvecklar också den medeltida tanken om artäranden. Förståndet och fantasin gör sig tillsammans konforma med tingen genom att skilja ett sakläge från ett annat. Själen stimuleras av att möta formerna, som på ett återgivande sätt förmedlas från objekten till artäranden. Med hjälp av dessa avbildar vår själ objekten, så att den genom att avbilda dessa skapar sig ett omdöme om dem. Artäranden upplivas av själen. Den formas av denna till likhet med den begreppsliga formen, som har visat sig som ett hinder för dess rörelse.²⁰³ Cusanus hänvisar till bilden av en man som använder både sin själ och sin skicklighet till att av en formbar vaxklump skapa modellen av ett föremål som har tagit form inom honom. Utan själen kan ingen formlikhet åstadkommas. Här är det alltså själen, d.v.s. förståndet, som avgränsar alla ting i sin strävan till allt fullkomligare precision.²⁰⁴

Det är beaktansvärt att syftet med denna aktivitet är språklig, d.v.s. själen avbildar de varseblivna tingen i avsikt att finna lämpliga begrepp. Därigenom skapar vår själskraft fysikaliska och logiska konjekturer, säger Cusanus. Men han tillägger att begrepp som erhålls genom avbildning är osäkra, därför att de skapas enbart genom bilder av de rent formala naturerna och inte enligt dessa som sådana.²⁰⁵

Bildteorin förutsätter alltså här ett slags dubbelhet i betraktandet: 'bilden av en bild', d.v.s. spegelbilden. Detta innebär samtidigt ett moment av osäkerhet, eller oklarhet, beroende på betraktarens och tingens begränsning i förhållande till det absoluta ursprunget. Men detta är enbart ett slag av kunskap, den empirisk-rationella.

Mot denna begränsade, empiriska kunskap ställer Cusanus här en annan form, d.v.s. intuitionens säkra kunskap. Hit hör främst matematiken, men också filosofin och teologin, enligt den ovannämnda aristoteliskt inspirerade indelningen av vetenskaper.

Då vår själ betraktar sin egen orörlighet, skapar den bilder av former sådana som de är i sig själva. Med sig själv som redskap fattar den de orörliga vadheterna (*quidditates*). Den låter exempelvis den perfekta cirkeln fungera som sanningsmått för en cirkel, ritad på golvet. Eftersom själen såsom den är i sig själv, d.v.s. fri från materien, skapar dessa avbilder av oföränderliga vadheter, uppgår den i abstrakta former. I enlighet med denna förmåga att efterlikna skapar den de säkra, matematiska grunderna för kunskap.²⁰⁶ Detta är den abstrakta

²⁰⁰ För en utförlig beskrivning av dessa, se Tachau 1990 (passim).

²⁰¹ Jfr Wittgenstein i förordet till *Tractatus*: "... vad jag här har skrivit, gör överhuvudtaget inget anspråk på originalitet i enskildheterna. Därför anger jag icke heller några källor, eftersom det är mig likgiltigt om någon annan redan har tänkt vad jag har tänkt." Wittgenstein 1982, 37.

²⁰² "Et ut videas animam sensitivam non esse intellectum, sed eius similitudinem, seu imaginem, attende quomodo in vidente duplex est forma, una informans, quae est similitudo obiecti, alia est formans, quae est similitudo intelligentiae. Formare et informare agere quoddam est. Cum autem nihil fiat sine ratione, intellectus est principium actionum, quae sunt ad finem." C, n. 35.

²⁰³ *IDM*, n. 101-102.

²⁰⁴ *ibid.*

²⁰⁵ *ibid.*, n. 101-102.

²⁰⁶ *ibid.*, n. 103.

kunskapens grundprincip, som bygger på intuition, d.v.s. på en både rationell och intellektuell kunskapsform. – Jag återger här detta resonemang, därför att det är både centralt och belysande.

Cusanus påpekar att det är omöjligt att det i materien kunde finnas två identiska linjer, eller cirklar. Därför är cirkeln i själen ur bilden och måttet för sanningen hos cirkeln på golvet. Av den här anledningen säger vi att tingens sanning i anden består av sammansättningens (*complexio*) nödvändighet, d.v.s. på det sätt som tingens sanning kräver, enligt ovannämnda exempel.²⁰⁷ Tyngdpunkten läggs alltså här vid överensstämmelsen, eller likheten, mellan urbild och avbild, vilket ytterst i detta sammanhang är en teologisk – eller trinitarisk – tanke, också om Cusanus använder begreppet *complexio* (jfr *complicatio*) och inte *conexio*, som i vanliga fall är hans bild av Anden, som är den trinitariska grundkraften.²⁰⁸

Men Cusanus för resonemanget längre. Också när det gäller de matematiska vetenskaperna erfar själen att det är dess privilegium att avbilda tingen som de är med hänsyn till sammansättningens nödvändighet och att bilda begrepp om dem. Den stimuleras till dessa abstraherande avbilder genom föreställningar eller bilder av former den upptäcker i de avbilder som uppkommit i sinnesorganen, liksom någon genom skönheten i en bild stimuleras till att söka urbildens skönhet. Här förhåller sig själen som om bildligheten vore fri från vax, jord, metall och alla bildliga material och all bildlighet vore levande i det andliga livet, så att de, d.v.s. begreppen, i sig själva kunde assimileras med alla gestalter såsom de är i sig själva och inte enligt den materiella gestalten. Den bild vore nämligen sann, som i kraften av sin levande bildlighet, d.v.s. i sig själv, omfattar begreppen om allt genom att dessa kunde assimilera sig med allt.²⁰⁹

Men själen nöjer sig inte med att inte beskåda den noggranna sanningen om allt, utan inser (*intuetur*) sanningen i en för var och en bestämd nödvändighet, hur den ena är så och den andra så och var och en är sammansatt av sina delar. Den inser att detta sätt att vara (*modus essendi*) inte är den rena sanningen, utan delaktighet i denna sanning, så att det ena är sant på detta sätt, det andra på ett annat och att denna annathet (*alteritas*) på intet vis kan tillkomma sanningen som sådan, då man betraktar dess oändliga och absoluta noggrannhet.²¹⁰ Därför betraktar själen sin egen enkelhet (*simplicitas*), d.v.s. inte enbart hur den är skild från materien, utan hur den inte kan meddelas materien och i denna mening är oförenlig med formen [... *seu modo formae inunibilis*]. Den använder sig därför av denna enkelhet som redskap för att assimilera sig med allt, d.v.s. inte enbart i egenskap av skild från materien, utan den enkelhet som inte kan meddelas materien. Cusanus konstaterar

Och på detta sätt beskådar den i sin enkelhet allt, liksom den i punkten ser hela storleken och i centrum hela omkretsen. Så ser den allt utan all sammansättning av delar och inte hur den ena är det här och den andra det där, utan hur allt är ett och ett är allt.

[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.]²¹¹

Denna strävan till betraktande av det absoluta och uppfattning av verkligheten som totalitet går sedan igen i bedömningen av kunskapens gränser, som Cusanus först omkring nio år senare presenterar i verket *De principio* (1459). Också här hänvisar han till Platon och till att denne i

²⁰⁷ *IDM*, n. 103.

²⁰⁸ *ibid.*

²⁰⁹ *ibid.*, n. 104.

²¹⁰ jfr följande: "Das Lernen des Nichtwissens ist also nicht das Lernen von 'etwas', das man 'dann hat', sondern das Erlernen der Notwendigkeit des Unbegreiflichen. Wer dies erlernt hat, befindet sich, solange er es an der Grenze seiner Vernunft aushalten kann, vor der Erfahrung dass die Wahrheit unbegreiflich ist." von Bredow 1999, 233.

²¹¹ *ibid.*, n. 105. von Bredow diskuterar punktens symboliska betydelse. På den högsta, meditativa nivån gäller det: "... Innesein der Einheit des Ganzen, Hineingenommensein in seine einfache zusammenfaltende (komplizierte) Kraft." *ibid.*, n. 89.

anslutning till det Ena presenterade två principer, d.v.s. det begränsade och det obegränsade. Om du föreställer dig talets enhet åtskild från talet, är det en enskild enhet (*monas*) och inget tal utan talets ursprung. Om du föreställer dig mångfalden åtskild från enheten, är den i en viss mening obegränsad. Talet bildas alltså uppenbarligen av enhet och mångfald liksom också av begränsat och obegränsat. Men detta gäller också allt annat varande. Platon uppfattar det obegränsade som det obestämda och oordnade, som är avsett att bestämmas och begränsas, men det begränsade som den begränsande formen som bestämmer det obegränsade (... *finitum vero pro forma finiente et terminante infinitatem*).²¹²

Av detta drar Cusanus slutsatsen att Melissos påstående inte alls var så meningslöst som det kan förefalla av Aristoteles avståndstagande. I varje resonemang ser man nämligen enbart det obegränsade, d.v.s. det begränsande obegränsade (*infinitas finiens*) och det begränsbara obegränsade (*infinitas finibilis*). Det begränsande obegränsade är den gränslösa gränsen (*finis, cuius non est finis*), d.v.s. det rena ursprunget som omfattar (*complicans*) varje gräns och som är Gud före varje varande (*ens*). Det obegränsade, som skall begränsas, är däremot avsaknaden av varje gräns och begreppslig bestämning (... *est carentia omnis termini et diffinitionis*). Det begränsas av den obegränsade gränsen (*finis*) och finns efter varje varande. Då alltså det förstnämnda obegränsade begränsar det senare, uppkommer det begränsade varandet genom det obegränsade ursprunget, d.v.s. genom det förstnämnda obegränsade, vilket är mer än varandet, genom att det transcenderar detta. Det uppkommer alltså inte genom det obegränsade i den senare bemärkelsen, genom att detta följer av varandet.²¹³

Cusanus hävdar här att det obegränsade i den förstnämnda bemärkelsen omfattar allt som är definierbart i verkligheten, medan det obegränsade i den senare meningen omfattar allt som kan bestämmas enbart med hänvisning till den förras allmakt. Detta är, enligt Cusanus, som om vi sade att den Allsmäktige kunde skapa allt av intet.²¹⁴

Det obegränsade i denna mening innebär att det osägbara är närvarande, men inte kan uttryckas (*kaos, kosmos*; jfr 2.1.). Genom att hänvisa till den obegränsade verkligheten, som innebär oändligheten, aktualiserar man den mänskliga kunskapens begränsade möjlighet, som osägbarheten avser att uttrycka. Men den begränsade möjligheten kan beskrivas enbart med hjälp av språket. Oändlighetens yttersta motpol är sinnevärlden. I sin språkliga verksamhet rör sig själen nödvändigtvis mellan de två polerna av oändlighet och ändlighet. Även om strävan ytterst är intellektuell och inriktad på det absoluta, är den förankrad i sinnevärlden. Cusanus beskriver i sin filosofi en ständig polaritet av nödvändighet och möjlighet, i olika avseenden. Att det förhåller sig så blir allt tydligare i hans senare verk, som *De principio* tillhör.

Cusanus påtalar här språkets yttersta förankring i Guds allmakt (*omnipotentia*). Det är inte så, säger han, att allt i fråga om möjligheten skulle finnas i intet, om denna möjlighet inte vore förbunden med Guds allmakt där möjligheten att göra (*posse facere*) sammanfaller med möjligheten att bli (*posse fieri*).²¹⁵ Men Cusanus drar här slutsaten

Detta kan du fatta som om intet vore materien för den allsmäktiga formen, som den formar enligt sin vilja. Men för den icke-allsmäktiga formen, som har begränsad kraft, är intet inte materien, utan en mer formbar eller mindre motsträvig materia, som är möjligheten att vara detta som formen kan utforma, tillika lämplig och villig, så att det förtjänar en sådan form. Det var detta som Platon uttryckte med att formerna ges enligt materiens förtjänster.

[... quasi concipias omnipotentis formae ipsum nihil esse materiam, quam ut voluerit formet, sed formae non omnipotentis et finitae virtutis non esse nihil materiam, sed magis formabilem seu minus resistentem, ut est possibilitas essendi hoc, quod forma formare potest, tamquam apta et oboediens, ut mereatur talem formam. Hoc dicebat Plato, quod formae darentur secundum merita materiae. *DP*, n. 33.]

²¹² *DP* (= *De possessis*), n. 32.

²¹³ *DP*, n. 33. Detta är det absoluta osägbarhetsbegreppet. – Cusanus nämnar sig här Raimundus Lullus.

²¹⁴ *ibid.* von Bredow talar om relationaliteten i den personliga existensen och citerar en sats som hon antar är hämtad från mystiken: "Relatio est ultima et nobilissima perfectio." von Bredow 1999, 193.

²¹⁵ *DP*, 33.

Cusanus övertar sin inklusiva begrepps användning från renässansfilosofin. Han förutsätter en språkligt immanent, d.v.s. rationell och intellektuell värld, som överträffas av Guds obegränsade, osägbara väsen. Denna tankevärld är sammansättningen av alla tillgängliga förklaringar, som motsvarar funktionen hos de två begreppen för gräns. Den överskrids dock av alltings yttersta förutsättning, d.v.s. den absoluta möjligheten, som allting utgår från och pekar på, tillvarons mål (*finis*). Cusanus förutsätter alltså ett logiskt universum, som är både begränsat och obegränsat, vilket är en intressant, men komplicerad tanke.

Begreppet *finis* är nära förbundet med det centrala begreppet *complicatio*, själens sammanfattande kraft, som är gudskärleken – i dubbel mening – och den intuitiva insikten, medan begreppet *terminus* förutsätter själens begränsade och avgränsande omdömeskraft (*vis vocabuli*), d.v.s. utvecklingen av begreppen (*explicatio*). Men i Cusanus tänkande är dessa två aspekter nödvändigtvis relaterade till varandra i själens betraktande av verkligheten. På idéplanet ifrågasätts också ständigt gränsen mellan det ändliga och det oändliga, d.v.s. genom själens rörelser i vardera riktningen. Idéernas intellektuella värld är här alltid den verkligaste, eller noggrannaste, i egenskap av uttryck för den maximala friheten. Men denna uppnås inte utan förankring i sinnevärlden, det konkreta vardagslivet. Cusanus är idealist, men inte ohöljt idealistisk. Han har ständigt många strängar på sin lyra, d.v.s. också de naturvetenskapliga, betingade av hans stora intresse för exakt kunskap.

Cusanus föreställer sig det intuitiva betraktandet av den absoluta Enheten, eller enkelheten (*simplicitas*) som ett slags gränserfarenhet av att allting sammanfaller, d.v.s. av att alla delar uppgår i totaliteten, som är absolut, och att det absoluta och det relativa därmed sammanfaller. Men han glömmer inte för ett ögonblick bort att han uttalar sig om det osägbara, eller ofattbara, och använder sig därför av en analogi, vilket markerar avståndet till det oändliga och fullkomliga. Det är alltså snarare fråga om en idé än om dess förverkligande i den kontingenta tillvaron.

Cusanus säger här att det är som om någon såg hur man har del av varat och därefter enkelt och ovanom allt deltagande (*participatio*) och all mångfald beskådade det absoluta varat. En sådan person skulle säkert inse allt utan olikhet, d.v.s. i termer av nödvändighet utan antal och storlek och utan annathet (*alteritas*). Själens använder sig själv på detta yppersta vis, därigenom att den är Guds bild.

Cusanus beskriver här det saliga bytet mellan Gud och själen

Själens utnyttjar sig själv på detta upphöjda vis i egenskap av Guds avbild och Gud som är allt reflekteras i själen, då denna som en levande avbild av Gud vänder sig till sin egen urbild genom att efter bästa förmåga avspegla denna. På detta sätt beskådar själen allt som ett och sig själv som en avbild av detta Ena. Genom denna avbild skapar den begrepp om det ena som är allt. Sålunda ägnar den sig åt teologiska betraktelser och vilar där mycket lugnt liksom vid målet för alla sina begrepp och liksom i sitt livs behagligaste sanning. Om denna livsform kan det aldrig sägas tillräckligt.

[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. Et sic facit theologicas speculationes, ubi tamquam in fine omnium notionum quam suaviter ut in delectabilissima veritate vitae suae quiescit, de quo modo numquam satis dici posset.] [IDM, n. 106.]

Detta är alltså enbart en bildlig beskrivning, inte en beskrivning av ett faktiskt, redan inträffat sakförhållande. Å andra sidan kan själens absoluta självmedvetande knappast beskrivas tydligare. Detta är faktiskt en av de ytterst få beskrivningar som ingår i Cusanus filosofi. Det är samtidigt ett ypperligt exempel på det paradigmatiska osägbarhetsbegreppet (jfr 2.1), som förutsätter att motsatserna sammanfaller på det intuitiva livsområdet. Det är däremot inte fråga om vare sig begreppslöshet eller begreppsfrihet, utan om att det osägbara omfattar det sägbara i en villkorslös enhet eller förening.

Den innersta kärnan i självmedvetandet är det andliga ordet, själens dynamik. Själens bejaktar sig själv om detta ord tar överhanden i människans inre. Det som här sker är att annat och enhet förenas (*coincidentia oppositorum*), vilket innebär erfarenheten av att vara ett med tillvarons centrum, d.v.s. just den erfarenhet som beskrivs i det ovan citerade textavsnittet (och som människan tolkar villkorligt).²¹⁶ Men egentligen är detta en personlig gudserfarenhet, även om Cusanus här enbart antyder – eller förutsätter – att så är fallet. Inte heller förbinder han den explicit med sin egen gudserfarenhet i *docta ignorantia*.

Cusanus beaktar ständigt språkets villkor, men uttrycker sig olika i olika verk. I *De visione Dei* tar han in en tanke om hur det själsliga, osägbara ordet fungerar. Det kunde förefalla som om han här skulle vända sig ifrån föreställningen om språkets begränsning. Det kan dock diskuteras om detta verkligen är fallet. Han säger

Och om någon uttrycker vilken som helst föreställning om hur Du kan begripas, vet jag att detta begrepp inte är beteckningen för Dig. Ty varje begrepp upphör vid paradisetts mur... På samma sätt: den som framlägger en insikt om Dig i avsikt att visa det sätt, på vilket Du skall förstås, han är fortfarande mycket långt från Dig. Ty det är en mycket hög mur genom vilken Du är skild från alla sådana former [eg. mått] av förståelse. Denna mur avskiljer nämligen vadhelst som kan sägas eller tänkas om Dig, då Du är oberoende av allt som kan fattas genom något som helst begrepp. Om jag därför befinner mig mycket upphöjd, kan jag se att Du är oändligheten. Följaktligen är Du ouppnåelig, oförståelig och onämbar.

[Et si quis expresserit conceptum aliquem quo concipi possis, scio illum conceptum non esse conceptum tui. Omnis enim conceptus terminatur in muro paradisi. Et si quis expresserit aliquam similitudinem et dixerit secundum illam te concipiendum, scio similiter illam similitudinem non esse tuam. Sic si intellectum tui quis enarraverit volens modum dare ut intelligaris, hic longe adhuc a te abest. Separaris enim per altissimum murum ab omnibus his. Separat enim murus omnia, quae dici aut cogitari possunt a te, quia tu es ab his omnibus absolutus, quae cadere possunt in conceptum cuiuscumque. Unde dum altissime elevor infinitatem te video, ob hoc [est] inaccessibleis, incomprehensibilis, innominabilis...]²¹⁷

Cusanus konstaterar att den som närmar sig Gud måste stiga upp bortom varje gräns och varje slutmål och allt ändligt. Men hur skall han kunna nå Gud, som är det slutmål han siktar till, om han måste stiga upp ännu högre än slutmålet? Kommer han inte att inlåta sig i det som är obestämt och osäkert och därmed i det som för insikten är ovetande och mörker, som utmärker intellektuell villrådighet? Men Cusanus besvarar här sina frågor med att hänvisa till *docta ignorantia*, d.v.s.

Hur kan insikten fatta Dig som är oändlighet? Insikten vet att den är icke-vetande och att Du inte kan begripas, eftersom Du är oändlighet. Ty att förstå oändlighet är att förstå det ofattbara. Insikten vet att den är icke-vetande om Dig, ty den vet att Du endast kan vetas om det ovetbara kan vetas, det osynliga kan ses och det onåbara kan nås.

[Quomodo potest intellectus te capere, qui es infinitas? Scit se intellectus ignorantem et te capi non posse, quia infinitas es. Intelligere enim infinitatem est comprehendere incomprehensibile. Scit intellectus se ignorantem te, quia scit te sciri non posse nisi sciatur non scibile et videatur non visibile et accedatur non-accessibile.]²¹⁸

Det gäller alltså insikten om den absoluta möjligheten, eller friheten.

Helander kritiserar Sløks idé om att ”insikten stannar vid oändlighetens mur”. Hon betraktar detta uttalande närmast som ett uttryck för hans filosofiska metod, d.v.s. hans avvisande hållning till metafysik. Mot detta ställer hon en annan tolkning av begreppet oändlighetens mur. Hon säger bl.a.

²¹⁶ Jfr *IDM*, n. 68, där det talas om det osägbara ordet, som är ett enda.

²¹⁷ *VD*, n. 52. cit. enl. Helander (utg.) 1999, 88; Dupré III, 146. Forskarna verkar vara ense om att muren är *coincidentia oppositorum*. ”’Mauer’ besagt hier mithin die ’Grenze’ alles uns in sich Erkennbaren und Aussprechbaren. Nur ’jenseits dieser’ ist Gott zu sehen. In dieser ’sehr hohen Mauer’ erfährt der Mensch die *Unendlichkeit Gottes*. In dieser fällt auch ’die absolute Möglichkeit’ alles ’Werdenkönnens’ mit dem ’Machenkönnen’ Gottes in-eins.“ Haubst 1989, 173. Jfr Schmidt 1989, 48.

²¹⁸ *VD*, n. 53. cit. enl. Helander 1999, 89; Dupré III, 146.

Eine solche Begrenzung kennt die *visio intellectualis* nicht. Hier ist es die mystische Komponente, die als emotionelle Dimension des Erkennens mit diesem ständig zustimmt. Hinzu gehört ein konjekturales Denken, das bestrebt ist, auch noch einen Blick über die Mauer der Unendlichkeit zu tun und sich hin und wieder in Transzendenz über sie hinweg zu heben, um eine Art Gottschau, wenn auch nur in menschlicher Beschränkung zuzulassen.²¹⁹

Det är riktigt att Sløk i sin analys av Cusanus filosofi inte explicit beaktar de mystiska – eller metafysiska – inslagen i denna. Å andra sidan är Cusanus ständigt medveten om att han är hänvisad till språkets villkor, givetvis också i sin strävan att beskriva *visio intellectualis*. Ändå kan man nog dra den slutsats som Helander här presenterar. Trots sin strävan till intellektuell klarhet, är Cusanus tvetydig i sin beskrivning av språkets gränser. Intellectet verkar ha en möjlighet att uppnå en insikt som förståndet saknar. – Men jag betvivlar att Sløk bedriver en filosofi som är inriktad på att göra våld på materialets möjligheter, även om han kanske inte varit fullt förtrogen med *De visione Dei*. Cusanus räknar själv med att han i alla logiska sammanhang är bunden av språkets grammatik, d.v.s. också i sin mystik, där han följer reglerna för hur det religiösa språket fungerar. Han påpekar faktiskt tre gånger i samma kontext att språket upphör ”vid paradisetts mur”, d.v.s. i evigheten, där reglerna i språkets grammatik inte mera tillämpas. Men före det har de alltså full giltighet och kan följaktligen inte negligeras.

Det är å andra sidan berättigat att hävda att Cusanus på den intellektuella nivån, som *visio intellectualis* (ställvis: *visio intuitiva*) representerar, sysslar med språkligt nyskapande, men enbart inom ramen för de regler som gäller intellectet och i medvetande om att han så att säga spränger språkets villkor, men aldrig utan att beakta dem, d.v.s. fullt medvetet. Det är ju på det här sättet som särskilt poesin går till väga. Just så här signalerar man ju språkligt att det sker något särskilt betydelsefullt i ens liv. Sløk är otvivelaktigt fullt medveten om betydelsen av språkets grammatik i Cusanus filosofi och den frihetsmöjlighet denne här skisserar.

Men hur resonerar Cusanus? Jo, han markerar en gränsupplevelse genom att uttryckligen försöka forcera språkets gränser och pröva på vilket sätt och i hur hög grad detta är möjligt. På detta sätt uttrycker han det väsentliga, eller ofattbara, just med hjälp av språket. Redan i *De docta ignorantia* framhåller han att den enda möjligheten att uttrycka det osägbara är att hålla sig till gåtor och bilder.²²⁰ Det är också denna tanke som ligger bakom hela diskussionen i *De coniecturis*. Språkets gränser kan forceras enbart på idéplanet, men just där råder full frihet. Mot den här bakgrunden är det beaktansvärt att Cusanus i sin filosofi i olika kontexter uttryckligen tar upp frågan om hur detta vore möjligt, ifall det vore möjligt.

Cusanus anspelar ibland på bibliska bilder, hämtade från texter där mystikens motiv presenteras, d.v.s. särskilt i Gamla Testamentet, men också i Paulus brev. Han verkar läsa Bibeln med juristens – eller språkfilosofens – skarpblick, d.v.s. så omsorgsfullt att han också lånar de bibliska texternas språkgrammatik i synen på lagens betydelse. I ett avsnitt i slutet av *De docta ignorantia III* är det tydligt att han föreställer sig evighetens gränsoverskridande – både uppnåeliga och ouppnåeliga verklighet – och att hans bilder är hämtade från den kristna mystiken som föregriper evigheten i själen. De personformer han använder visar ytterligare att han inte utesluter sig själv ur sin beskrivning (men inkluderar läsaren). Här tar han upp en diskussion om språket, d.v.s.

Därefter blir de troende, som med brinnande längtan ständigt höjer sig, uppräckta till ren intellektualitet då de överskrider allt sinnligt och liksom övergår från sömn till vaket tillstånd, från att höra till att se; där beskådas det som inte kan uppenbaras, då det ju är ovanom allt som kan förnimmas eller uttryckas med språket. Ty om det som där uppenbarades skulle uttalas, skulle det osägbara bli sagt och det ohörbara bli hört, såsom det osynliga där blir synligt.

²¹⁹ Helander 1988, 2.

²²⁰ "... visibilia veraciter invisibilium imagines esse atque creatorem ita cognoscibiliter a creaturis videri posse quasi in speculo et in aenigmate." *DI I*, n. 30; jfr n. 33.

[Deinde ardentiori desiderio fideles continuo ascendentes ad intellectualitatem simplicem rapiuntur, omnia sensibilia transilientes, quasi de somno ad vigiliam, de auditu ad visum pergentes; ubi ea videntur, quae revelari non possunt, quoniam supra omnem auditum sunt et vocis doctrinam. Nam si dici deberent ibi revelata, tunc non dicibilia dicerentur, non audibilia audirentur, sicut invisibile ibi videtur.] [DI, n. 247.]

Med hänvisning till mötet med Kristus i evigheten säger Cusanus att man där hör honom på ett ofattbart sätt som gränsen för varje ord ('... *ibi ut terminus omnis vocis incomprehensibiliter auditur.*'). Men Cusanus fastställer ytterligare

Varje ord utgår ju från honom och har sitt mål i honom. Vad som än är sant i ett ord härstammar från honom. Varje ord är inriktat på vetande, alltså på den som är ren vishet.

[De ipso enim omnis vox prodiit et ad ipsum terminatur; quidquid veri in voce est. Omnis vox ad doctrinam est; ad ipsum est igitur, qui ipsa sapientia est.] [DI III, n. 247.]

Cusanus hänvisar här till det oförgängliga ordet, som är grunden till varje förgängligt, andligt ord. Den inkarnerade Kristus är den absoluta grunden och alltings mål. Det här blir gradvis klart för var och en som uppstiger till Kristus: Cusanus räknar – på nyplatonskt vis – med en dubbel rörelse. Den nedstigande rörelsen i inkarnationen konkretiseras av det själsliga begreppet, som är begreppet om Kristi likhet (*aequalitas*) och rättfärdighet och innebär själens (jagets) gradvis förverkligade – men ständigt preliminära – delaktighet i den absoluta gudsligheten, som är fullkomligheten. Den gudomliga verkningskraften i denna tro är oförklarlig (*inexplicabilis*). [ibid.] Här framgår det tydligt att diskussionen om det osägbara med nödvändighet omfattar den absoluta etiken, dess sägbarhet respektive osägbarhet och att språkets gränser alltså tangeras av etiken.

I denna text i *De docta ignorantia* anstränger sig Cusanus att uttala betingelserna för att uttrycka det osägbara, d.v.s. språkets gräns. Men förverkligandet är förlagt till idéplanet, d.v.s. det absoluta, eller evigheten, som föregrips i själen genom den mystiska gudserfarenheten och intuitionen.²²¹

Också i verket *De filiatione Dei* (1445) uttrycks analoga tankar. Själva namnet *filiatio* kunde översättas med barnskap (som tillhör varje människa), men också sonskap (i absolut mening), d.v.s. sonens fullkomliga gudslighet (*aequalitas*). Cusanus för i denna bok en längre diskussion om det osägbara. Det heter att de som traktar efter barnskap inriktar sin strävan på att få veta att allt sägbart härstammar från det osägbara (*ineffabili*), icke-koordinerade (*incoordinato*) och över allting upphöjda (*superexaltato*). De inriktar sig likaså på att få veta att detta osägbara har sin plats över allt det intellektuella och är ursprung, centrum och mål för allt intelligibelt. Cusanus griper här till en trinitarisk bild, då han ytterligare säger att de som längtar efter barnskap inriktar sig på att få veta att det Ena på icke-meddelbart sätt (*imparticipabiliter*) är källan till det intelligibla väsendet och till allt det som är. På samma sätt är det andliga ordet utan sammanblandning eller delning av sig självt [d.v.s. Kristus] källan till det hörbara ordet och det som betecknas med detta. Ty anden kan man inte bli delaktig av genom ett hörbart ord, inte heller kan man på något sätt beröra anden.

Cusanus förklarar här sitt resonemang om det osägbara ordet. Han säger att det intellektuella ordet är det intellektuella upptagandet av det osägbara ordet. Ty varje ord som har frigjorts från all sinnlig sammansättning förblir intellektuellt. Men från det osägbara hämtar det intellektuella ordet på intellektuellt vis det som det är, d.v.s. sitt väsen. Om det osägbara ändå nämns genom intellektet, så sker det i absolut mening, då ju intellektets vis (*modus*, d.v.s. "enhet") är absolut i relation till de sinnliga sammansättningarna.²²² Särskilt slutsatsen i den sista satsen är intressant,

²²¹ Jfr Paulus: "Anden vädjar för oss med rop utan ord", d.v.s. som Gud vill (Rom. 8, 26). I 1917-års översättning talas det om outsägliga suckar.

²²² "Verbum autem intellectuale est ineffabilis verbi intellectualis receptio. Omne igitur verbum absolutum ab omni contractione sensibili intellectuale remanet. Intellectuale autem intellectualiter de ineffabili id habet quod est.

därför att Cusanus här liksom i *De coniecturis* förutsätter att det osägbara ordet *i absolut mening* uttalas av intellektet, d.v.s. i själen, och att det i detta avseende omfattas av själen – en tanke som han senare reviderar. Men också i det här sammanhanget drar han skarpa gränser

Det osägbara kan alltså på intet vis vare sig benämnas eller nås. Varken det absoluta namnet, väsendet, gudomen, godheten, sanningen, kraften eller någonting annat benämner alltså Gud, den onämnbare. De benämner snarare Gud själv på olika intellektuella vis. På detta sätt är det osägbara sägbart, det icke-meddelbara meddelbart, d.v.s. ovanom varje föränderligt vis.

[Ineffabilis igitur nec nominari nec attingi quovis modo potest. Nomen igitur absolutum sive entitas sive deitas sive bonitas sive veritas sive etiam virtus aut aliud quodcumque nequaquam Deum nominat innominabilem, sed ipsum Deum variis intellectualibus modis exprimit. Hoc autem modo ineffabilis est effabilis, imparticipabilis participabilis, supra omnem modum modificabilis.]²²³

Detta är Cusanus sätt att uttrycka att vi, då vi talar om Gud, beskriver honom *som osägbar* och absolut, d.v.s. intellektuellt, och att detta är vår enda möjlighet att tala om Gud. Vi kan aldrig språkligt omfatta det absoluta, enbart beskriva hur det vore, ifall vi uttalade oss om detta. Med denna tanke avser Cusanus närmast att understryka föreställningen om Gud som den absoluta viljan. Delvis analoga tankar har uttalats av D.Z. Phillips i samband med bedömningen av den kristna mystiken, inspirerad av hans dialog med den amerikanska Cusanus-forskaren Louis Dupré.²²⁴

Men Cusanus drar här ytterligare en beaktansvärd slutsats, då han säger att Gud är ursprunget som är över det ena och det enas mått. Han visar sig meddelbar i det ena och på det enas vis (*modus*). Han tillägger

Därför förmodar jag att den strävan, varmed vi i denna världen försöker uppstiga till barnskap, kanske också kan bestå i något annat: att vårt betraktande sysselsätter sig med det ena och måttet för det ena.

[Quapropter conicio studium, quo in hoc mundo ascendere conamus ad filiationis adeptionem, in alio fortassis esse posse, ut in uno et modo unius nostra versetur speculatio.]²²⁵

Han förutsätter här implicit att det Ena i absolut mening omfattas av själen, d.v.s. sinnligt, rationellt och intellektuellt. Men genom att han här uttryckligen hänvisar till den språkliga förmodan (*coniectura*), är vi tillbaka vid den problematik som diskuteras i *De coniecturis*.

Också i verket *Complementum theologicum* tar Cusanus upp frågan om språkets begränsning, men går här så långt att han förutsätter att den kan elimineras genom en abstraktionsprocess. Dessa tankar har han lekt med i olika sammanhang, men detta avsnitt är ovanligt belysande. Han talar om en hemlighet som öppnar sig därigenom att den sökande förutsätter det hon söker, men ändå inte förutsätter detta genom att hon söker det. Han hänvisar till den absoluta vetenskapen, som är sanningen, likheten och måttet för varje vetenskap och att allt som kan vetas enbart kan vetas genom denna sanning. Han säger

Ty den som frågar efter vetande träffas av denna oändliga konst eller vetenskap. Om han rör sig i ljuset av denna konst som ingivits honom i det förutsatta, leds han till det han söker. Och om man noga uppmärksammar detta, så märker man att det i fråga om varje tillägg – då oändligheten ges ett begrepp, såsom det är då man talar om en oändlig vetenskap – inte handlar om någonting annat än att man avlägsnar gränsen, så att det som betecknas enbart med ett begränsat språkuttryck eller begrepp *i anden ses som oändligt och obegränsat*.

[Qui igitur quaerit scire instigatur ab illa arte seu scientia infinita. Et si in lumine illius artis sibi immisae in praesupposito ambulaverit, ducetur ad quaesitum. Et cum acutius attendis, quando infinitas additur termino, ut,

Ineffabile autem per intellectum si nominatur, absoluto modo id fit, cum intellectualis modus absolutus sit in ordine ad sensibiles contractiones.” *FD*, n. 77. cit. enl. Dupré II, 632.

²²³ *FD*, n. 77. Hoye 2004, 155.

²²⁴ ”My argument is that mystery is essentially what faith *includes*.” Phillips 1988, 270.

²²⁵ *FD*, n. 77-78, cit. enl. Dupré III, 632-634.

cum dicitur infinita scientia non aliud eius additio agit ad terminum quam remove terminum, ut id, quod significatur terminatam per dictionem seu terminum *intueatur mentaliter infinitum seu interminatum.*²²⁶

Här beskriver Cusanus den abstraktionsprocess som innebär att det begränsade betraktas *som obegränsat* (på obegränsat vis). Därmed gör han anspråk på att avlägsna, eller förskjuta, språkets gräns. Detta är en form av intuitivt, viljemässigt betraktande, som han har antytt redan i *De docta ignorantia* (och som särskilt Helander räknar med). Men vi kunde också tala om en form av aspektseende: det begränsade betraktas *som obegränsat*, och man upptäcker för ett ögonblick någonting nytt, en ny sanning (en diskussion som förs av Sløk). Cusanus påpekar ytterligare

Då själen betraktar det så begränsade obegränsat, det ändliga oändligt, så ser den detta ovanom varje motsats och annat, som kan finnas enbart i det begränsade.

[Et quando mens intuetur sic terminatum interminatum seu finitum infinite, tunc videt ipsum super omnem oppositionem et alteritatem, quae solum reperiuntur in terminatis.]²²⁷

Han drar slutsatsen

Om begränsningen alltså avlägsnas, övergår skillnaden i enhet, olikheten i likhet, det krökta i det räta, ovetandet i vetande och skuggan i ljus. Och då framgår det, hur vi då gränserna avlägsnats finner mångfalden hos de begränsade tingen utan mångfald i det ena, obegränsade och osägbara ursprunget.

[Si igitur tollitur terminatio, differentia transit in concordantiam et inaequalitas in aequalitatem et curvitas in rectitudinem et ignorantia in scientiam et tenebrae in lucem. Et tunc videtur quomodo sublati terminis pluralitatem entium terminatorum reperimus impluralitatem in uno intermino et ineffabili principio.]²²⁸

Detta kunde kanske betecknas som en vidgning av kunskapen, som ett sätt att betrakta det begränsade genom att bortse från dess begränsningar, d.v.s. i absolut mening. Det gäller insikt om en idé eller ett meningssammanhang. Till detta krävs skapande fantasi, men också medvetenhet om det oändliga.

Birgit Helander har ägnat sin dissertation åt begreppet *visio intellectualis* som kunskapens väg och mål och beskriver i sin bok vägen till gradvis ökad gudskunskap. Hon förutsätter – enligt min åsikt med rätta – ett nära samband mellan Cusanus mystiska gudsupplevelse och hans filosofi, men egentligen utan att precisera vari detta samband består.²²⁹ Jag ger henne rätt i kritiken mot Sløk, d.v.s. i det avseendet att denne inte tillräckligt klart har beaktat betydelsen av Cusanus tolkning av begrepp i absolut mening.

Men det är å andra sidan tydligt att Cusanus inriktning på att revidera språkets gräns, d.v.s. genom att bortse ifrån den, inte direkt hör samman med hans mystiska upplevelse av Guds ofattbarhet, d.v.s. i det avseende att den vore härledd från denna. Här är det fråga om att utvidga kunskapen, också om det sker enligt Cusanus egna metoder. Det absoluta, eller osägbara, här presenterat i form av absolut kunskap, omfattar också det begränsade, begreppsliga vetandet och avsikten är att den absoluta kunskapen skall få prägla det begränsade vetandet allt klarare, d.v.s. att intellektet, insikten och visheten skall få råda. Detta kan relateras till det paradigmatiske (eller cirkulära) osägbarhetsbegreppet som presenterades ovan och som baserar sig på på *coincidentia oppositorum*.

Det intressanta är att Cusanus för denna diskussion med hänsyn särskilt till modaliteten och egentligen inte – det preliminära – resultatet. Här finns det rum för vidare diskussion. Temat är aktuellt och inspirerande.

²²⁶ CT, cit. enl Dupré III, 664 (kurs. här).

²²⁷ ibid. Jfr IDM, n. 106.

²²⁸ ibid.

²²⁹ "Gotteserfahrung ist nicht unbedingt Gotteserkenntnis." Hoye 2004, 17. Detta gäller inte Cusanus vars upplevelse sporrar honom (och andra) till forskning. Jfr ytterligare: "Um zu erkennen, was mystische Theologie ist, muss man nicht selbst Mystiker sein." ibid., 25. För diskussionen med Helander, se Kremer 2005 (passim).

2.3. Kärlekens rörelser

Kärleken – både den absoluta och den medmänskliga – är pulsen i Cusanus filosofi, liksom i kristen mystik. I fråga om detta strukturerande motiv drar han inte några gränser mellan filosofi och mystik. Detta innebär att han låter kärleken, intuitionen och det intuitivt fungerande intellektet bli bestämmande för sin filosofi, i synnerhet sin språkfilosofi i *De coniecturis*.

Rossvær påpekar att Cusanus använder de ovan påtalade självreferenserna i sin filosofi ontologiskt och att han låter dem strukturera sin verklighetsuppfattning.²³⁰ Men den själsrörelse, som detta innebär, bestäms av kärlekens förenande rörelse (*complicatio*) och dess begreppsliga uttrycksformer (*explicatio*). Enligt Rossvær är detta problematiskt i logisk mening för att det förutsätter ett cirkelresonemang. Också Sløk påtalar detta, men nöjer sig med att konstatera att vi här står inför utgångspunkten och målet i Cusanus filosofi och att dessa egentligen sammanfaller. Det är å andra sidan en del av Cusanus metod att målet varje gång måste inses på nytt.²³¹

Så här går Cusanus alltså till väga i sin argumentation. Han inser antagligen de logiska svårigheterna som är förknippade med bruket av självreferenser, men gör dem ändå till ett redskap för att utveckla sin filosofi. Just detta cirkulära tänkande är dess främsta kännetecken och grunden för det som vi kunde kalla hans kunskapsteoretiska spiral, som paradigmet (*figura P*) åskådliggör. Helander har ägnat sin dissertation åt att undersöka hur Cusanus kunskapsteori utvecklas med beaktande av hans gudsupplevelse i *docta ignorantia*. Utan att nämna begreppet självreferens förutsätter hon att det finns en själsrörelse mellan *visio intellectualis* och *visio Dei*, d.v.s. det yttersta målet för gudskunskapen, och att detta mål å andra sidan påverkar insikten om Gud, d.v.s. just *visio intellectualis*.²³² På denna punkt är alltså de skandinaviska forskarna ense, fast de uttrycker sig olika och drar delvis olika slutsatser.

Cusanus presenterar ett tänkande som är både enkelt och komplicerat. Enkelt för att huvudbegreppen är relativt få och ständigt återkommande, men också för att den yttersta målinriktningen, som är den gudomliga enheten, är klart angiven i flera olika sammanhang. Svårt däremot för att det matematiskt-metafysiska tänkesättet är relativt främmande för den moderna läsaren och för att huvudtemat – som i grunden är klart – har många sidospår och ständigt nya infallsvinklar. Trots Cusanus uttryckta medvetenhet om att språkets regler varje gång gäller endast ett bestämt livsområde, använder han sig i sitt resonemang av begrepp som är hämtade från olika vetenskapliga discipliner utan att här dra några gränser, men visar sig därmed vara ett barn av sin egen tid. Språkets grammatik är alltså en enda oberoende av disciplinär inriktning.

I detta kapitel skall vi inrikta oss på att beskriva den insikt som består i att utgångspunkten och målet sammanfaller. Vad berättar denna insikt om relationen mellan filosofi och mystik?

Jag tror att man måste räkna med att det sker en utveckling i Cusanus filosofi, där det å ena sidan blir allt tydligare att målet alltid är oändligt avlägset från människans strävan och att hon i bästa fall kan få en försmak av det gudomliga och att hennes målmedvetenhet och ansvar för att nå detta mål hela tiden stärks. Det är å andra sidan tydligt att Cusanus räknar med att detta är ett

²³⁰ Rossvær 1976, 8-9.

²³¹ För att förstå Cusanus bör vi enligt Sløk tillfoga dialektikens motsatta påstående: Målet på livets vandring uppnås varje enskilt givet ögonblick. Vandrigen är en oupphörligt uppfylld rörelse mot en uppfyllelse som aldrig nås och som gör att rörelsen aldrig upphör. Denna dialektik är identisk med dialektiken mellan det oändliga och det ändliga. Med dessa begreppsbestämningar står vi vid fundamentet i Cusanus filosofi – eller den syn som han fick på hemvägen från Konstantinopel. Sløk 1974, 17.

²³² Hon understryker särskilt öppenheten i Cusanus insikt. Han vänder sig till alla. Var och en har möjlighet att använda sig av hans metod, utvidga den och tillämpa den på ett bestämt forskningsområde. Hon hänvisar till Sløks kommentar till VS. Helander 1988, 73. von Bredow frågar sig: "Auf der andern Seite begegnen sich Gregor und die Platoniker in der Betonung der Notwendigkeit einer unendlichen Annäherung an das absolutum auf dem Wege der Gotteserkenntnis durch die Schritte des Denkens. Hier liegt die beiden gemeinsame Denkform, die sich deutlich abhebt etwa von der aristotelischen Kausalitätstheorie. Kann man das als Mystik nennen?" von Bredow 1999, 90-91, fotnot (med hänv. till von Ivanka).

allmänmänskligt livsvillkor. Men han gör aldrig avkall på någon sida i denna dubbla aprioriska målsättning, som finns med från första början. Däremot överger han tanken om att själen (*mens ipsa*) omfattar den absoluta själsenheten, vilket han hävdar i *De coniecturis*. I stället får intellektet en allt mer framskjuten ställning i själens inriktning på det absoluta, men därmed också kärleken.²³³

För målsättningen i Cusanus filosofi är kärleken bestämmande, d.v.s. i egenskap av ett allt klarare uppfattat uttryck för delaktigheten i sanningen och en allt starkare försmak av det eviga målet. Detta innebär särskilt att kärleken till sanningen är ledmotivet i Cusanus filosofi. De eventuella faserna i hans tänkande avspeglar utvecklingen av detta ledmotiv. Närmast är det alltså fråga om att kärleken allt mera dominerar i Cusanus tanke- och idévärld och att detta avspeglar sig i hans filosofiska metod och begreppsval. Begreppet delaktighet (*participatio*) blir allt mera centralt, faktiskt redan i *De coniecturis*, men också begreppet likhet (*aequalitas*), som är gudsligheten, förtydligad i Kristus och som baserar sig på ett liv i hans fotspår (*imitatio*) med den absoluta kärleken som måttstock. Att intellektet är nära förbundet med kärleken är väsentligt, även om Cusanus snarare förutsätter att så är fallet än diskuterar karaktären av detta samband.²³⁴

Men också kärleken är ett mycket mångfasetterat begrepp i Cusanus filosofi. Kärleken är nämligen både gudomlig och mänsklig, men tar gestalt i denna förbindelse, vilket ytterst innebär att den är trinitarisk och förbunden med Anden (*conexio*) som är Guds Ande, verksam i själens rörelser. Treenighetsmotivet är otvivelaktigt grundparadigmet i Cusanus tänkande, vilket innebär att kärleken ständigt finns medräknad i detta.²³⁵ Detta begrepp är teologiskt, men utan gräns till filosofin.

Cusanus refererar flera gånger till begreppet kärlek i båda sina filosofiska huvudverk, *De docta ignorantia* och *De coniecturis*. Det verkar som om han medvetet skulle sträva till att ge oss en tolkningsnyckel till sitt tänkande. Han använder sig av olika sätt att signalera vad som är väsentligt i hans texter. Genom att hänvisa till begreppet kärlek (särskilt *amplexus*, *amor*, *caritas*, *delectio*) meddelar han att en viss tanke är viktig. Han anger alltså vilket slag av kärlek det är fråga om, nämligen den ovillkorliga gudskärleken, d.v.s. Guds kärlek till människan – och människans gensvar i glädje (*gaudium*, *delectatio*, *laetitia*) och lovsång.²³⁶

Jag ville här hävda att Cusanus tillämpar den självrefererande metoden inte bara i sin användning av begreppet kärlek, men att han ytterligare med hjälp av detta begrepp lyckas formulera en självreferens i förhållande till hela sin filosofi i den utformning som den har i det första skedet, d.v.s. i *De docta ignorantia I* [jfr gudsbegreppet *non-aliud* som uttryck för detta förhållande i verket med detta namn: det metodiska greppet är analogt].²³⁷

Men hur uttrycks begreppet kärlek i detta sammanhang? Jo, som intuitiv insikt om den absoluta enheten (eller sanningen), som är urgrunden, d.v.s. Guds kärleksfulla vilja. Denna insikt bygger i all sin konjekturala begränsning på en ömsesidighet, som är själens intellektuella

²³³ Enligt Sløk understryker Cusanus idén om att livet är en vandring med dialogen, som s.a.s. själv är en vandring. Sløk 1974, 17.

²³⁴ Se t.ex. *DI I*, n. 2, där detta samband förutsätts. "Aber diese *natura intellectualis* ist viel reicher als das, was man sich gelegentlich bei dem Wort 'Intellekt' denkt. Ihr Wesen zeigt sich darin, dass die auf Gott ausgerichtet ist in Freiheit und frei in Gnade. Ein Gegensatz zwischen der geistigen Schau und dem geoffenbarten Glauben ist unter solchen Voraussetzungen unmöglich, nicht weil es den Primat des einen vor dem andern gäbe, sondern durch die Einheit des Ursprungs." von Bredow 1999, 71.

²³⁵ "Nam non-aliud est non aliud quam non-aliud. Miratur de hoc secreto intellectus, quando attente advertit trinitatem, sine qua deus se ipsum non diffinit, esse unitatem, quia diffinitio diffinitum. Deus igitur trinus et unus est diffinitio se et omnia diffiniens. Reperit igitur intellectus deum non esse aliud ab alio, quia ipsum aliud diffinit." *VS*, n. 40. Den absoluta principen är alltså trinitariskt strukturerad. Mojsisch 1997, 140.

²³⁶ Sløk säger att Cusanus beskriver stämningen på livets vandring med *hilaritas*, *delectatio*, *felicitas*. Sløk 1974, 16. Jfr också begreppet *iocondus* (*iucundus*) = glädjande, älskvärd.

²³⁷ Jfr Wyllers kommentar till detta (1.5).

bejakande av – eller delaktighet av – Guds handlande, konkretiserat genom det inre eller osägbara ordet, som avspeglar urbilden (*exemplar*) och gör den levande.²³⁸

Det är ett välkänt faktum att den judiska filosofen Martin Buber påverkades av Nicolaus Cusanus, särskilt i ett tidigt skede av sitt tänkande. Rubriken för Bubers verk *Ich und du* – som uttrycker ömsesidighet – kunde lika väl anses gälla Cusanus filosofi, som är en relationens filosofi i långt högre grad än man hittills har observerat.²³⁹ Själen är med nödvändighet relaterad till Gud och präglas – det absoluta avståndet till trots – av denna ömsesidiga relation, d.v.s. både kunskaps- och viljemässigt. Men att så är fallet framgår allt klarare vid läsning av Cusanus senare produktion, medan vi här främst intresserar oss för *De docta ignorantia* och *De coniecturis*. Särskilt *De visione Dei* är ett tydligt uttryck för denna ömsesidighet och likaså en text där kärleksmotivet framgår ytterst klart.

Men Cusanus metod i *De docta ignorantia* ger honom möjligheten att höja sig över sin tidigare framställning och att skapa en ny utgångspunkt för sitt resonemang, som han presenterar i *De coniecturis* och som han sedan gör till dess metod, vilket innebär att han därmed kan gå vidare i sitt tänkande – och slutligen ta ställning också till detta verk. Detta resonemang är enbart ett exempel på den kombination av kunskapsteori och ontologi som är utmärkande för Cusanus tänkande.²⁴⁰ Men han använder sin metod i kunskapsteoretiskt syfte för att belysa sambandet mellan kunskapens väg och mål, d.v.s. sambandet mellan kunskap och kärlek, vilket enligt honom är oupplösligt och oskiljaktligt, men utan sammanblandning eller förvandling: Att belysa vad detta [trinitariska motiv] innebär är ju en huvudangelägenhet i hans tänkande.²⁴¹

Cusanus värjer sig för regressens möjlighet genom att byta utgångspunkt då den tidigare metoden inte mera ger ny information [värdet av värdet är osägbart]. Här struntar vi ändå i om han verkligen tillämpar en variant av denna metod också i det följande skedet av sitt tänkande under perioden efter *De coniecturis* och i vilket avseende det eventuellt är fråga om en regress. För han drar själv en bestämd gräns: [Gud som] den absoluta enkelheten, som inte är motsatsernas förutsättning, utan föregår denna förutsättning i egenskap av urgrunden som inte är enbart kunskapens utan också kärlekens yttersta, ofattbara förutsättning och mål. Denna gudsbild antyder han alltså redan i *De coniecturis*, men uttrycker sig klarare i sina sena verk.²⁴² Men då är hans främsta fråga hur denna ofattbara kärlek ger sig till känna i det mänskliga livet. Vad kännetecknar den ro (*quies*), eller sinnesfrid, som visar att själens längtan (*desiderium*) har nått sitt mål?²⁴³

²³⁸ von Bredow påtalar (med hänvisning till Schnarr) analogin mellan det inomtrinitariska skeendet och människans upptäckt av sin egen mänsklighet som en idé att förverkliga. von Bredow 1999, 193.

²³⁹ Cusanus säger t.ex.: "Humanitatem autem unitatem quandam in alteritate participabilem clare conspicis, cum me quidem hominem atque alium a te atque singulis conspicis individuus." *DC* II, n. 171. – Pietilä 1993, 7.

²⁴⁰ Särsk. Rossvær påtalar detta drag i Cusanus filosofi. Rossvær 1976, 18.

²⁴¹ Cusanus använder dock inte dessa begrepp just i detta sammanhang, genom att de tillhör kristologin, d.v.s. läran om Kristi två naturer (den s.k. Kalcedon-formeln), som han ställvis citerar. Han talar däremot om örnens två vingar, som är kunskap och kärlek. Jfr Duclow 1990, 124.

²⁴² "Das Eine ist keine der *mens ipsa* immanente Einheit, sondern ist in sich autarkes Prinzip und zugleich absolutes Urbild für sein geistiges Abbild." Mojsisch 1997, 140. – Men redan i *DC* använder Cusanus begreppen *superineffabilis* respektive *superdivinus*. Också här förekommer en självreferens. Det heter att den absoluta enheten förblir överosägbär (104), men också: "Descendit itaque unitas absoluta in intellectualem infinitatem, ac rationalis unitas in sensibilem infinitatem, unitas vero sensibilis ascendit in rationalem infinitatem, unitas rationalis in intellectualem infinitatem, *unitas intellectualis in absolutam superdivinam infinitatem*." *DC* II, 106 (kurs. här). Detta är ev. ett uttryck för den av Flasch påtalade inkonsekvensen i tolkningen av enhetsbegreppet. Antagligen är detta det dilemma Cusanus strävar till att göra upp med i sitt tänkande efter *DC* och *FD*.

²⁴³ "Nicholas also cites Augustine's analyses of the Trinity in terms of love and intellect, and uses the language of desire, spousal love and rapture. Desire, he says, leads into infinity – that is, into God who is 'the Form of everything desirable... [and] the Truth which is desired in every desire.' As the terms 'form' and 'truth' suggest, the focus is 'intellectual desire' that seeks vision and sonship. As we have seen, the way into divine infinity lies in and through the intellect and its perception of the coincidence of opposites." Duclow 1990, 127. – Rhees diskuterar

Det som vi här främst intresserar oss för är övergången från den negativa teologins restriktiva metod i *De docta ignorantia* till den fria men mycket strikta formuleringskonsten i *De coniecturis*.²⁴⁴ Hur motiverar Cusanus denna övergång i *De coniecturis*, ifall han gör det, och vilken roll spelar kärleksbegreppet i detta sammanhang? Och vilken roll spelar intuitionen, som är ett väsentligt uttryck för kärleken (*complicatio*), i synnerhet i *De coniecturis*?²⁴⁵

Med Sløk frågar vi oss ytterligare vad det innebär att ett begrepp brister för att ge rum åt ett nytt slags kunskap, d.v.s. den mystiska gudserfarenheten i *docta ignorantia*. I vilket avseende gäller detta begreppet kärlek? Och vad utmärker det tänkande som så småningom tar form? Att Cusanus filosofi är starkt präglad av den mystiska gudserfarenheten framgår i *De docta ignorantia*. Detta innebär samtidigt att kärleksbegreppet är centralt i detta verk, liksom i *De coniecturis*. Men det är tydligt att det aldrig försvinner från hans filosofi, utan också ingår i den sena Cusanus tankevärld. Han säger själv uttryckligen att det är förbundet med kunskap om Gud och aldrig kan fattas oberoende av detta samband.²⁴⁶ Men ändå verkar det som om det skulle bli allt viktigare i hans senare böcker och kräva ett allt fastare uttryck i ord och handling.

Cusanus demonstrerar att det är mystikens kärleksbegrepp (*amplecti*), som är ramen för framställningen i *De docta ignorantia I-III*. Han gör det särskilt så att han låter begreppet kärlek ingå i två helt avgörande sammanhang i texten, d.v.s. både i inledningen och avslutningen till detta verk.²⁴⁷

Redan i bokens första kapitel hänvisar Cusanus nämligen till begreppet *amplexus* genom att säga

Därför anser vi att ett sunt, fritt intellekt i kärleksfull omfamning griper och känner det sanna, som det med oupphörlig strävan önskar uppnå genom att utforska allt. Det helt sanna är för oss utan tvivel det som ingen sund själ kan bestrida.

Quam ob rem sanum liberum intellectum verum, quod insatiabiliter indito discursu cuncta perlustrando, attingere cupit, apprehensum amoroso amplexu cognoscere dicimus non dubitantes verissimum illud esse, cui omnis sana mens nequit dissentire. [DI I, n. 2.]

Denna tanke anger bokens målsättning, d.v.s. vad det innebär att ett sunt och fritt intellekt uppfattar den gudomligt givna sanningen, som alltså tillåter mänsklig prövning, men som å andra sidan gäller det ofattbara som hon möter i *docta ignorantia*. Detta är ett av de relativt få ställen, där Cusanus i sin filosofi använder sig av begreppet *amplexus* (eller verbet *amplecti*: omfamna, omfatta).²⁴⁸ Men det är etymologiskt förbundet med begreppet *complicatio*, som refererar till den gudomliga kärleken i själen.²⁴⁹ Båda dessa begrepp hänför sig till en gudomlig viljeakt, som är osägbar i egenskap av uttryck för den absoluta sanningen. Här är människan med nödvändighet relaterad till Gud och därmed indirekt, d.v.s. genom sitt bejakande, delaktig i hans handlande i själen.

Men i motsats till verbet *complicare*, som beskriver det gudomliga handlandet, är transitivt och betyder inveckla, implicera, omfatta, tillhör *amplecti* de s.k. *verba deponentia* (passiv form,

användningen av erotiska termer i mystiken, men finner den naturlig genom att dessa begrepp finns att tillgå i språket. Rhees 1997, 339.

²⁴⁴ Menne påpekar: "... hat Nikolaus von Kues – ohne damit freilich in den über jede Affirmation und Negation erhabenen Gott eine Negation zu tragen – den Primat der Negation vor der Affirmation behauptet: 'Die Negation ist das Prinzip aller Affirmationen.'" Menne 1976, sp. 673.

²⁴⁵ Duclow kritiserar Hopkins för att i *AP*, n. 61 återge *intellectum videntem* med 'intuitiv insikt' och säger att 'det seende intellektet' bättre skulle återge Cusanus distinktion mellan förstånd och intellekt. Duclow 1990, 117. Hopkins förslag verkar dock riktigt: Intellektets insikt är intuitiv.

²⁴⁶ "Och den som är igenkänd av Gud, han erkänner Gud. Ty något okänt blir inte älskat. Kärleken leder oss därmed till att omfamna någonting välkänt." Cusanus till Kaspar Aindorffer 12.2.1454. cit enl. Helander (utg.) 1999, 34.

²⁴⁷ Det finns en märkbar men outredd parallell mellan strukturen i Johannes evg. och Cusanus verk (*DI*; *DC*).

²⁴⁸ *DC*, n. 166; 167; 169; 177; 183; *PF*, 26; *VS*, n. 4; För den inomtrinitariska kärleken använder Cusanus begreppet *nexus amorusus*. *VS* n. 72, n. 73.

²⁴⁹ "Mens... unitrinum principium primo ex vi complicativae unitatis multitudinem explicat..." *DC* I, n. 6.

men aktiv betydelse, jfr *delectari*: glädja sig). Det betyder omfatta, eller omfamna. I Cusanus filosofi implicerar det ett möte mellan den oändliga, ofattbara Guden och den troende människan.²⁵⁰ Begreppet är valt med omsorg. Det förutsätter kärlekens personliga, uppsökande natur.²⁵¹ Här är det alltså gudsrelationen som ställs i centrum.

Betydelsemässigt gäller det Guds gåva av nåd, vilket innebär att kärleken inte är förorsakad av en andlig aktivitet hos själen och att den inte är mänskligt betingad eller självförvållad. Detta förutsätter ändå att den närs av långvarig och omfattande andlig förberedelse eller ett intensivt sökande. Men hos Cusanus har kärleken på ett tidstypiskt sätt rättslig karaktär och förbinds med inriktningen på Guds bud (kärlekens lag). Den kräver alltså en ständigt skärpt uppmärksamhet av den person som har valt den till sin livsväg. Men den är givetvis främst präglad av att vara förbunden med ett osägbart föremål, som är Gud, d.v.s. av att den skänks i *docta ignorantia*.

I *De docta ignorantia* låter Cusanus alltså kärleken inrama sin text och markerar därmed tydligt dess kunskapsteoretiska förankring. Väsentligare är ändå att kunskapsteorin här förankras i kärleken i det avseendet att begreppen *complicatio* och *explicatio*, som båda uttrycker själens rörelser, sammanfaller inom intellektets åskådningsform som är osägbart.²⁵²

Till Cusanus nästan eftersinnande filosofiska metod hör att han på olika ställen i sina texter anger riktlinjer för hur de centrala idéerna i ett visst verk skall förstås, d.v.s. antingen i form av en slutsats eller en klart uttryckt idé i texten. Ofta förekommer sådana markeringar antingen i början av ett verk eller i slutet, eller vardera.

Också i *De docta ignorantia* II finns en summa av detta slag. Den pekar framåt mot den tredje delen, där kärleksmotivet igen tas upp. Texten är belysande, fast begreppet kärlek inte explicit ingår. Cusanus säger

Det är lämpligt att vi ovanom vår [intuitiva] förståelse är vetande i ett slags icke-vetande så att vi – då vi inte kan förstå den noggranna sanningen sådan den är – låter oss ledas så långt att vi inser att den finns: den sanning som vi inte nu lyckas förstå.

[Supra igitur nostram apprehensionem in quadam ignorantia nos doctos esse convenit, ut – praecisionem veritatis uti est non capientes – ad hoc saltim ducamur, ut ipsam esse videamus, quam nunc comprehendere non valemus.] [DI II, n. 90 (prologen).]

Det är tydligt att det nya kunskapsbegreppet, d.v.s. kunskapen i *docta ignorantia*, har tagit form, även om konsekvenserna framgår först i *De coniecturis*, där den negativa teologin fått lämna rum för begreppsteologin (*theologia sermocinalis*). Den personliga erfarenheten av Guds existens kombineras med den teoretiska insikten om det absolut betingade icke-vetandet (*docta ignorantia*), som har kunskapsteoretiska implikationer. Denna insikt i icke-vetandet visar på den paradoxala karaktären i den mystiska erfarenheten, som är en intellektuell erfarenhet av intet. Eller noggrannare uttryckt: den är intuitiv insikt om den kärleksfulla närvaron av den fördolda, osägbara Guden, som är alltings utgångspunkt och mål. Insikten är av en sådan omfattning att man kan tala om att begreppen brister, vilket är insikten om det ofattbara. Föremålet för denna insikt är obeskrivligt och leder till ett sökande efter nya – lämpligare eller noggrannare – begrepp och nya sätt att uttrycka denna insikt.

Då denna insikt varken är en intuition av någonting som existerar i sinnevärlden, eller en slutgiltig vision av Gud (*visio Dei*), kunde man fråga sig vad den omfattar. Gäller det en erfarenhet av rena intet, som alltid förblir bortom det som man kan säga eller föreställa sig? Eller borde man snarare fråga efter hur den visar sig? Svaret lyder i så fall: Inte verbalt, men som visshet, en djup förtröstan i livet. Men det som människan är bunden av är någonting som förutsätts gälla med absolut nödvändighet (och inte kan betvivlas). Detta innebär att sanningen i sig själv är tillvarons mått, vilket Cusanus – liksom Aristoteles och Thomas – aldrig upphör att

²⁵⁰ jfr andas; hoppas; minnas; glädjas o.s.v.

²⁵¹ Jfr Paillard 2001, 30; 60.

²⁵² Jfr von Bredow 1999, 46; “nur die intellektuale Natur vermag Gott zu schauen...” ibid., 75.

inpränta. Men sanning och kärlek hör ihop. Kärleken är nämligen just kärlek till sanningen, även om denna ytterst är osägbär, eller absolut. Att så är fallet påminns vi om också i den här kontexten i *De docta ignorantia* II.

Först i slutet av *De docta ignorantia III* framgår det hur Cusanus har avancerat i sitt tänkande. Han ger där en resumé av innehållet i hela sin bok. Han säger att den första delen avser att uppnå den enkelhet, där motsatserna sammanfaller (*coincidentia oppositorum*). Den andra delen gäller universum, medan den tredje delen gäller Kristus. Cusanus påpekar här att Kristus har blivit allt dyrbarare för honom intellektuellt och känslomässigt. Han drar slutsatsen att ingen, som tror på Kristus, kan förneka att han blir allt mera brinnande i sin längtan, så att han, då han länge har riktat sig till Gud i meditation och kontemplation, ser Kristus som det enda älskvärda (*delectabilis*), villigt lämnar allt och omfamnar (*amplexatur*) honom som det sanna livet och den eviga kärleken.²⁵³

Detta är en av flera kontexter där Cusanus indirekt hänvisar till sin personliga erfarenhet av Kristus, Guds Ord. Föremålet för all meditation är dock den osägbara Guden, eller Guds ”överosägbärhet”, vars smak undgår människan i detta livet, men vars försmak – eller sötma – hon erfar i sitt handlande och särskilt i nattvardens mysterium (’det synliga ordet’).²⁵⁴ Här står vi alltså inför det kristna livets kärna, som Cusanus beskriver klarare i andra sammanhang.²⁵⁵ Men detta är samtidigt också den mystiska gudserfarenhetens område, genom att nattvarden i särskild mening avslöjar mysteriet. Därmed tangerar vi betydelsen av *docta ignorantia*, d.v.s. just som uttryck för kärleken, eller Guds osynliga närvaro. Nattvarden kallas ju sedan gammalt kärleksmåltid, vilket syftar på den gemensamma delaktigheten i det osägbara mysteriet.

Någon har fått en ny inblick i livet, en ren erfarenhet, som inte kan förnekas, men å andra sidan bär på livets mångtydighet. Denna erfarenhet uttrycks därför med det omfattande begreppet om kärlek för att beskriva att den gäller någonting så fundamentalt att det endast delvis kan gestaltas, fast intrycket aldrig lämnar en människa. Men ingenting kan logiskt härledas från en personlig känsloupplevelse, vilket innebär att den inte helt kan delas av någon annan. Den är ofattbar, men också osägbär [jfr kap. 2.2 p. 5]. Ändå är det kärlekens uttryck som är den eventuella objektiva bedömningsgrunden, för den som kräver en sådan, d.v.s. det sätt på vilket den visar sig i livet.²⁵⁶ Cusanus påvisar här att kärleken kan uttryckas med många olika begrepp, vilket bör förstås så att han verkligen finner det värt att leta efter synonymer och att den å andra sidan är mångfasetterad.²⁵⁷ I den här kontexten är det Kristus som är älskvärd (*delectabilis*), en tanke som Cusanus uttrycker också i *De visione Dei*. I den sistnämnda texten är det tydligt att begreppet se (*videre*) – ytterst enligt bibliskt föredöme – används som uttryck för kärleken.²⁵⁸ Här kunde man dra parallellen till de övriga begreppen för seende, d.v.s. *intueri*, *comprehendere*, *apprehendere*. Dessa begrepp, som betyder inse, visar på den flytande gräns mellan begreppen för kärlek och intellektuell insikt som kännetecknar Cusanus filosofi.

Mot den nödvändighet som Cusanus presenterar i *De docta ignorantia* II ställer han uttrycket för ett personligt gensvar till den kärlek han delvis redan har beskrivit. I följebrevet till *De docta ignorantia III* riktat till Cesarini säger han alltså [jfr hela kontexten, 1.3]

... tror jag (*credo*), att jag ... leddes till att omfatta (*amplecterer*) det ofattbara på ett ofattbart sätt i det lärda icke-vetandet. [DI III, n. 263.]

²⁵³ DI III, n. 264.

²⁵⁴ VD, n. 1.

²⁵⁵ Jfr DI I, n. 86.

²⁵⁶ ”Für den Christen ist dies eine Erfahrung des Glaubens, nicht ein Glaubenssatz, sondern eine Erfahrung im Glaubensleben.“ von Bredow 1999, 58.

²⁵⁷ jfr Elpert 2002, 14.

²⁵⁸ Så t.ex. VD, n. 15.

Cusanus uttrycker sin insikt i *docta ignorantia* med verbet *amplecti*. Insikten är en kärleksfull omfamning av sanningen, d.v.s. rent intuitiv. Men med den logiskt oantastliga form han här ger sin beskrivning, ställs den ovanom allt tvivel. Ty genom att hänvisa till sin subjektiva tro undgår han att utsätta sitt yttrande för prövning vare sig logiskt eller empiriskt. Detta är egentligen ganska märkligt, genom att han samtidigt anger bestämda data för detta möte, som teoretiskt sett skulle medge åtminstone en viss prövning. Dessa ger närmast en empirisk förankring åt hans yttrande, d.v.s. ett slags yttre auktoritet, vilket förmodligen är hans avsikt, och i överensstämmelse med mystikens praxis. Antagligen hade också dessa uppgifter en rent subjektiv betydelse för honom. Men han har inte heller någon anledning till att dölja det faktum han hänvisar till: *att* han hade en personlig oändlighetserfarenhet på en bestämd plats vid en bestämd tidpunkt.²⁵⁹ Han säger inte *hur* det skedde, ännu mindre *vad* erfarenheten gällde. Dessutom måste man räkna med att det var fråga om en händelse, vars konsekvenser förr eller senare skulle framstå för alla genom en förändrad livsattityd. Cusanus signalerar alltså målmedvetet upplevelsens subjektiva och unika karaktär, men anger samtidigt dess kunskapsteoretiska betydelse som metafysisk grund för ett öppet tänkande. – Är det kanske detta han avser med ordet *stipis* (påle) i inledningen till *De coniecturis*?²⁶⁰ Det vet vi inte med säkerhet.

Cusanus är medveten om den svårighet han därmed skapar för sin läsare. Han formulerar sitt yttrande så att det inte är möjligt att ifrågasätta sanningen i det han påstår. Frågan är då vad som avses med ”Jag tror...”. Det verkar finnas två olika tolkningsmöjligheter. Han vill antingen ge uttryck åt en personlig osäkerhet, som hör samman med det ofattbara föremålet för denna intuition, eller uttrycka att han bejakar Guds vilja. I det senare fallet vore det fråga om det språkliga uttrycket för den intuitiva insikten om den absoluta möjligheten, d.v.s. om öppenhet för ett nytt meningssperspektiv i tillvaron. Formellt kunde man antagligen tala om en apodiktisk sats, som gäller med nödvändighet.

På *ett* plan möter vi här Cusanus trosbekännelse, d.v.s. ett övervägt uttryck för hans egen gudsinsikt. Detta är – såvitt jag känner till – den enda uttalade, personliga trosbekännelse som ingår i hans filosofi. Man kan kanske rentav säga att Cusanus här suddar ut gränserna mellan lovsång och religionsfilosofi, praxis och teori. Men *å andra sidan* har detta strategiskt tillagda yttrande – inbäddat i artiga fraser i brevet till en personlig vän, kardinal Giuliano Cesarini – en central betydelse. – Många forskare har upptäckt detta, men utan att ändå fullt beakta dess betydelse för Cusanus filosofi som helhet.²⁶¹

Ovan har redan antytts att det är fråga om ett slags självreferens till den filosofiska metoden i *De docta ignorantia*. I så fall skulle ”Jag tror...” syfta på att Cusanus anger den yttersta förutsättningen för denna metod, samtidigt som han frigör sig från den genom att höja sig över sin framställning. Med valet av formulering visar han att han inte vill göra sin insikt till objekt för någon bedömning. I hans egen upplevelsevärld förblir den ytterst viktig, d.v.s. så uppenbart unik att han förbehåller sig själv rätten att beskriva den. Den förblir likaså primär i förhållande till hans filosofiska metod. Genom att uttala detta kan han fritt gå vidare åt vilket håll han vill i sitt tänkande. Han förbehåller sig givetvis också friheten att eventuellt byta filosofisk metod, vilket är den absoluta tankefrihetens, eller insiktens, privilegium.

Cusanus markerar denna frihet med att visa att ingenting kan härledas från hans yttrande. Den är alltså unik, ställd över all erfarenhet och rationell prövning. Frågan är då hur detta kan

²⁵⁹ Adriatiska havet utanför Venedig 27.11.1437 – 8.2.1438. Jfr DC II, n. 70.

²⁶⁰ Det är tydligt att han i sin strävan att skapa regler för ett gudomligt språk bygger på 2 Kor 12,4: ”... ord som ingen kan eller får uttala.” – Begreppet *meta* som Cusanus ställvis använder betyder både pyramid och vändpunkt (*apex theoriae*). von Bredow påtalar det självupplevda i bilden av diamantspetsen: det gäller inte att åskådliggöra det abstrakta, utan erfarenheten av den andliga elden och dess ursprung. von Bredow 1999, 94.

²⁶¹ Duclow konstaterar: “The voyage marked a major turning point in Cusanus’ life.” Duclow 1990, 113. Jfr Biechler 1975, 27-32.

uttryckas språkligt. Problemet fortsätter att sysselsätta Cusanus. Här går han sedan vidare i sitt försök att uttrycka en ny grammatisk aspekt av icke-vetandets vishet. I detta avseende liknar han närmast en konstnär, som förbehåller sig rätten att ständigt fritt nyskapa på basen av sin aktuella insikt. Detta är en betydande konsekvens av den mystiska upplevelsen, d.v.s. av att den nya insikten har betytt att "begreppen brustit". En ny andlig eller intellektuell källådra har frilagts. Det verkar som om Cusanus hädanefter ständigt skulle inrikta sig på *hur* någonting sägs, men förutsätta att *vad* det ytterst gäller är osägbart. Distinktionens betydelse har klarnat, men vishetsjakten pågår livet ut.

Till premisserna i min text i det här kapitlet hör alltså 1. att mystikens kärlek innebär intuitivt seende, eller betraktande av den absoluta sanningen, Gud, 2. att detta seende tolkas som en självreferens, d.v.s. i det avseendet att seendet med nödvändighet betyder seende i dubbel bemärkelse: Guds betraktande av själen föregriper med nödvändighet själens betraktande av Gud och [den begränsade] ömsesidigheten består med nödvändighet och bekräftas konjunkturalt. Det gudomliga seendet inses av mig först då jag betraktar Gud, eller inriktar mig på att göra det, d.v.s. samtycker till att omfattas av hans vilja. Grundfrågan är här vad detta innebär i Cusanus filosofi.

Särskilt Sløk ger en åskådlig beskrivning av vad det innebär att människan, som inte rationellt kan fatta Gud annat än negativt, i stället försöker gripa honom med sin kärlek. Men vi har skäl att erinra oss att kärleken har tydliga uttrycksformer. Cusanus presenterar faktiskt inte någon esoterisk filosofi, trots att den självrefererande metoden skapar bilden av att resonemanget rör sig i en cirkel, där den individuella själen, eller jaget, är alltings mittpunkt.²⁶² Från första början vänder sig Cusanus mot varje tanke om att han skulle föra fram en hemlig vishetslära. Visserligen uttrycks Guds seende – som är Kristus – i form av det inre ordet i själen. Men denna avbild, eller likhet, beskrivs tydligt i samstämmighet med tänkandets regler, d.v.s. i form av det som Cusanus kallar förmodan (*coniectura*). Cusanus ovan citerade sats: "Jag tror..." uttrycker just en sådan förmodan, där han medvetet tillämpar språkets grammatik. Detta utesluter givetvis inte att han religiöst-existentiellt uttrycker sin personliga tro på Guds handlande i sitt liv och att hans tro i detta avseende är förbunden med visshet. – Men begränsningen består i att vi ändå primärt rör oss på det inre ordets plan, medan det yttre ordet – i form av tilltal – enbart finns i bakgrunden. Det är seendet – om också beskrivet – som här är primärt, inte hörandet, även om å andra sidan också detta beaktas, faktiskt mer och mer i Cusanus senare verk.²⁶³

Den metod som Cusanus använder kallar han *investigatio symbolica*. Den utgår från förutsättningen att det absolut största inte kan undersökas rationellt eller diskursivt *sådant det är i sig självt (quid est)*, fast det är tydligt att det är till (*quia est*).²⁶⁴ Här anknyter han till en traditionell distinktion från 1300-talet, men omformar den enligt sina egna syften på basen av sin egen gudserfarenhet. Han låter den fungera som ett slags kortformel för insikten om Guds kärlek i *docta ignorantia*, men varierar utgångspunkten för sin framställning i olika skeden av sin litterära verksamhet. Han hänvisar också senare till den regel han kallar *docta ignorantia*.²⁶⁵ Ibland talar han om *sacra ignorantia*, den heliga okunskapen.²⁶⁶ Denna metod är nära förbunden

²⁶² Flasch anmärker att Cusanus i *VD* är självcentrerad. Men han tillägger: "Er sagt: 'Mystische Theologie' ist einzig als Koinzidenztheorie möglich. Ansonsten ist sie allen möglichen Täuschungen ausgesetzt oder endet in völligem Schweigen. Ihre affektive Auslegung übersieht, dass der Intellekt tätig dabei sein muss, im Wissen wie in Nicht-Wissen. Er ist es, der aufsteigt. Niemand kann 'Ich' oder 'Wir' sagen, ohne dabei den Intellekt zu meinen." Flasch 1998, 442. Det subjektiva draget i Cusanus filosofi har bedömts olika. Se t.ex. Stammkötter 2003, 75.

²⁶³ Jfr särskilt *C*, 11, där det talas om det hörbara ordet, d.v.s. språket.

²⁶⁴ *DI I*, n. 33; *VD*, n. 52. Jfr Rusconi 2010 (passim).

²⁶⁵ *DI I*, n. 15. von Bredow 1999, 44 (jfr ovan).

²⁶⁶ "Docuit nos sacra ignorantia deum ineffabilem; et hoc, quia major est per infinitum omnibus, quae nominari possunt." *ibid.*, 87.

med den meditationsteknik (*contemplatio*), som är en del av det kontemplativa livet vilket Cusanus kände till och själv praktiserade.²⁶⁷

Vi bör ytterligare beakta att Cusanus aldrig förlorar blicken för harmonins ideal, men att detta ideal också binder honom själv i hans filosofiska framställning. Han går alltså ständigt själv den väg han beskriver i sin filosofi. I hans texter är särskilt *coincidentia oppositorum* och dialektiken mellan *explicatio* och *complicatio* två väsentliga och aldrig sviktande ledbilder, uttryckta med olika geometriska symboler, där tankens harmoni tydligt framgår av formen. Cusanus upphör heller aldrig att tolka dessa motiv med nya bilder.

Men frågan är vad han gör av detta jämviktsideal. Om *complicatio* ytterst är gudskärlekens dynamik, som den mänskliga anden präglas av, måste man undersöka både hur detta motiv förhåller sig till det begreppsliga uttrycket för Guds handlande, *explicatio*, och hur denna relation får bestämma Cusanus filosofiska metod. Här ställs vi inför bildteorin om hur språket avbildar verkligheten, som diskuteras i följande kapitel. Men också här är det fråga om en viss, men ändå begränsad ömsesidighet eller samverkan mellan det gudomliga handlandet och den mänskliga receptionen av detta handlande.²⁶⁸

För Cusanus är sanningen den absoluta nödvändigheten, som varken kan öka eller avta, medan medvetandet innebär möjligheten, som är bundet av den logiska nödvändigheten i förståndet och av villkoren i sinnevärlden. Detta betyder att tingens essens (*quidditas*), är ouppnåelig i dess renhet, d.v.s. i sig själv. Cusanus säger att alla filosofer har försökt nå den, men att de har ansträngt sig förgäves. Men detta är samtidigt den mänskliga andens möjlighet. Ty ju djupare vi inser vårt icke-vetande, desto närmare sanningen kommer vi. Ifall vårt icke-vetande finner spår av det absoluta i det begränsade, blir det absoluta kunskapens mått. Endast på detta sätt fattas det begränsade på ett obegränsat sätt.²⁶⁹ Detta är en insikt Cusanus ofta återkommer till och som han utvecklar i sina senare verk. Hans beskrivning av sin egen gudserfarenhet fyller utan tvivel måttet i detta avseende.

Den tyska forskaren Joachim Ritter tar fasta på den negativa teologins begränsning och påpekar att denna teologi inte kan användas för att uttrycka Guds oändlighet. Utsagan ”Gud är oändlig”, d.v.s. icke-ändlig, är nämligen enbart ett approximativt uttryck för mänskligt sökande efter Gud och ger oss enbart en viss uppfattning om Guds oändlighet. Därför återstår uppgiften att skapa en form av kunskap, som kan fatta det gudomliga väsendet, d.v.s. oändlig, absolut enhet, *coincidentia oppositorum*. Denna kunskap måste omfatta det logiska *såväl som*, d.v.s. den kan inte bli uttryck för rationell diskurs, utan måste överträffa denna. Den kommer inte att innehålla någon positiv kunskap i vedertagen mening. Å andra sidan är det kanske inte alls fråga om ett kunskapsområde, genom att kunskapen endast på detta sätt kan undgå kontradiktionslagen. Ett sådant kunskapsätt är seendet (*visio*) och intuitionen (*intuitus*), som överträffar begripandet.²⁷⁰

Detta är ett åskådligt sätt att beskriva det centrala logiska problemet, som Cusanus brottas med i sin filosofi, särskilt *De coniecturis* och som han där gör anspråk på att lösa. Det är också ett välkänt faktum bland forskarna att han aktivt använder sig av intuitionens begrepp, som han ger sin egen prägel, d.v.s. genom att förbinda det med intellektets noggranna kunskap.²⁷¹ Men genom att intuitionen just i detta avseende omfattar kärlek, är vi tillbaka vid kärlekens begrepp.

Flera forskare har på olika sätt kommenterat Cusanus metod, som å ena sidan innebär transferens till det absoluta begreppet, och å andra sidan innebär att det som är präglat av

²⁶⁷ ”Im Unterschied zur Tradition des ’Platonismus’ ... die Nikolaus sehr hoch geschätzt hat, ist für ihn doch nicht die mystische Einung durch Kontemplation und den aus ihr versuchten Aufstieg zu Gott das Hoffnungsziel, sondern die persönliche Berufung zur Partnerschaft mit Gott.“ von Bredow 1999, 250.

²⁶⁸ von Bredow framhåller med rätta att själen är *den levande* gudsbilden. von Bredow 1999, 90.

²⁶⁹ *DI I*, n. 10.

²⁷⁰ Ritter 1927, 20.

²⁷¹ Se särsk. Kobusch 1972, sp. 527. Jfr också följande: ”Nur eine neue intellektuale Sprechweise vermag den komplikativen Zusammenfall von Kontradiktion und Kontrarität zu tragen.” Senger 1976, 90.

motsatser oppfattas med hjelp av det som inte är det, d.v.s. det ändliga oppfattas med hjelp av det oändliga.²⁷² En djupare eller noggrannare insikt om verkligheten är enligt Cusanus följden av denna kärlekens dynamik, men frågan är hur denna insikt kunde beskrivas.

Men særskilt Cassirer påpekar att vi här har att göra med en visdom som gäller det menneskliga livet. Det är fråga om en intellektuell princip, d.v.s. en viljeakt. Den virkelig visa personen är den som beaktar det kontroversielle i sitt liv, som lær känna detta och därmed övervinner det.²⁷³ Här blandas antagligen platonske og aristoteliske motiv i Cusanus tankeverld, även om han tillämpar dessa personligt. Han delar också Platons oppfattning om att den som inser vad som är gott också tillämpar denna insikt.

Det är väsentligt at det successivt sker en forskjutning i Cusanus tänkande från ett primært beaktande av rationelle tankeforutsetninger till en inriktning på intellektuelle, delvis også affektive, motiv. Denna begrepslige forskjutning framgår tydeligt i *De coniecturis*. Också begrepp som uttrykker affekter forekommer, særskilt glæde, beundran, känsla av harmoni, men även betrængning. Men dessa begrepp är nærmest instrøddet i teksten og diskuteres ikke særskilt.²⁷⁴

Cusanus intresserer sig ändå mer og mer for betydelsen av den osägbara sanningen. Det är alltså fortfarande fråga om en negativ målsætning, den absolute enheten, som er den osägbara sanningen, men som enligt Cusanus kan uttrykkes på mange ulike satter. Sjølv henviser han endast i forbigående til denne – omdiskuterte – forskjutning i verket *De apice theoriae* (1464, jfr 2.8).²⁷⁵ Han avser her antagligen just den periode som inleds i og med *De coniecturis* og der uttrykkes enbart preliminært, men som sedan tar form allt tydeligere i hans senere verk. Men det er opppenbart at det intuitive seendet, som omfatter affekterne, er ett centralt begrepp i *De coniecturis* og at det på denne punkt har skett en avgjørende forandring i jämførelse med *De docta ignorantia*, så at man åtminstone i denne mening kunde tale om en overgang från ett skede til ett annat, vilket alltså *regula coincidentiae* ger belægg for.²⁷⁶

Cusanus opprepar sitt litterære stilgrep i sitt andra hovedverk *De coniecturis*. Också her ingår gudskærligheten som ett slags stilistisk ram, omnævnt både i inledningen og i avslutningen av dette verk. Men medan det er den mystiske og den skapende kærligheten som er i forgrunden i *De docta ignorantia*, er det ett nytt begrepp som her framtræder jæmsides med de øvrige, d.v.s. den trinitariske gudskærligheten, *amor*.²⁷⁷ Dette måste innebære at hovedmotivet har forandret, åtminstone delvis. Cusanus taler i avslutningen om kærligheten enhet, varvid han liksom tidligere rikter sig til sin vän kardinal Cesarini. Dette innebærer at enhetsmotivet stilles i forgrunden, men i kombination med intuitivt betraktende, d.v.s. av enheten. Men samtidigt henviser Cusanus også

²⁷² Rossvær 1976, 9; 12. Ritter 1927, 22. Jacobi taler om 'ontologisk differens' og 'ontologisk identitet'. Jacobi 1969, 46. Denne taler også om oppdæktningen av en ny dimension, som ikke kan fattes, men som kærligheten ger en forsmak av. ibd., 36. Benjamin faststiller at dynamiken omfatter en dobbel process av givende og tillatende, men at det snarere er fråga om en process som kan diskuteres i termer av møylikhet. Benjamin 1989, 32. Hans yttrande hänför sig til Heideggers tekster, men kunde antagligen også gälla Cusanus. – Den senere Cusanus omfattende diskussion om møylikheten forbigås i det her sammenhængen.

²⁷³ Cassirer 1911, 32.

²⁷⁴ Om *affectus inenarrabilis*, se t.ex. IDS, n. 12; n. 16.

²⁷⁵ AT, n. 5.

²⁷⁶ Begreppet er hævmet fra *Sermo LIX*. Avsikten er at få begrepslig tilgang til den intellektuelle sanningen. Elpert påpeker at Cusanus i *DI* taler om *docta ignorantia* som termer anvænda i absolut mening: "Diese beiden Termini sind für ihn die transzendenten Begriffe mit absoluter Bedeutung. Die klassischen Transzendentalien ('ens', 'unum', 'res', 'aliquid', 'verum', 'bonum'), wie sich die Scholastik gelehrt hat, werden gleichsam durch die zwei neuen Transzendentalien ('maximum et minimum') ersetzt." Elpert 2002, 29-30 (*DI* I, n. 18-22). Genom at dessa grundbegrepp forekommer i (hovedsakligen) två ulike kontekster er tolkningen værd at diskutere.

²⁷⁷ "I erkendelsens begreb griber man en viden, men ved begrebets sammenbrud omfavner man i 'amor' den sandhed, til hvilket det eneste legitime forhold er den uvidenhed, der beror på insigt i, at den er uvidenhed." Sløk 1974, 36.

till den mystiska kärleken.²⁷⁸ Också här tycks han alltså tillämpa renässansens inklusivitet i sitt tänkande.

Av de många kontexter där kärleken ingår skall vi bara nämna några. För Cusanus är den absoluta enheten alltså överosäglig (*superineffabilis*), d.v.s. säglig enligt vissa bestämda logiska villkor, eller säglig enbart i egenskap av osäglig (eller absolut) förutsättning. Här vädjar Cusanus till människans förstånd. Men i följande (delvis redan citerade) avsnitt i *De coniecturis* kommer också det affektiva elementet ovanligt klart till uttryck

Ty glädjen är osäglig, närhelst någon når enheten i den oändliga sanningen i mångfalden av de sanna ting som är tillgängliga för intellektet. I de synliga tingens annathet ser han nämligen på intellektuellt vis enheten i varje skönhet, han hör på intellektuellt vis enheten i varje harmoni, han smakar ljuvlighetens enhet i varje glädje, han omfattar enheten i alla orsaker och principer, han omfamnar med andlig fröjd allt i sanningen, det enda som han älskar.

[Ineffabile igitur est hoc gaudium, ubi quis in varietate intelligibilium verorum ipsam unitatem veritatis infinitae attingit. Videt enim in alteritate intellectualiter visibilium unitatem omnis pulchritudinis, audit intellectualiter unitatem omnis harmoniae, gustat unitatem suavitatis omnis delectabilis, causarum et rationum omnium unitatem apprehendit et omnia in veritate, quam solum amat intellectuali gaudio amplexatur. DC I, n. 105.]

Det framgår tydligt att Cusanus förbinder kärleken med kunskapsprocessen på ett oupplösligt sätt. Han använder i detta sammanhang, liksom i *De docta ignorantia*, sin egen gudserfarenhet för att beskriva hur man vinner säker kunskap, d.v.s. det grundläggande problemet i kunskapssteorin, som Cusanus tolkar med hjälp av sin särpräglade metafysiska terminologi. Den mystiska kärleken får här enbart förtydliga detta motiv. Denna tendens går igen i ett annat avsnitt, där det heter

Och då förståndets uppstigande [till den intellektuella enheten] ... är intellektets nedstigande [till den rationella enheten], omfamnar detta absoluta intellekt, då det jagar i förståndets annathet, de rena sanningarna liksom upphöjda över föreställningarna.

[Et quoniam hic rationis ascensus descensus est intellectus, ob hoc absolutus intellectus, dum in alteritate rationali venatur, veritates ipsas ut a phantasmatis elevatas sursum amplectitur. DC II, n. 166.]

Här är det intellektet som är aktivt med förståndets hjälp. Den intellektuella omfattningen av sanningen beskrivs av Cusanus med hjälp av den mystiska kärlekens grundbegrepp, d.v.s. *amplecti*. I detta sammanhang förbinds intellektets aktivitet med *investigatio symbolica*, som förutsätter tankens rörelse från förståndet (*ratio*) till intellektet (*intellectus*) och tillbaka, vilket innebär intuitiv insikt om sanningen i sig själv, men enligt reglerna för språkets grammatik (och i fråga om alla tre modaliteter).

I det centrala slutavsnittet av *De coniecturis II*, som behandlar etiska frågor och särskilt självkännedom, tar Cusanus upp diskussionen om den trinitariska kärlekens innebörd. Här är det den heliga Anden, som är kärleken (*amor*). Den mänskliga naturen tar konkret gestalt hos individen, d.v.s. genom att hon äger likhet (*aequalitas*) med denna natur, rättfärdighet eller ordning liksom också förbindelse (*conexio*) eller kärlek.²⁷⁹

Cusanus anknyter till de augustinska trinitariska motiven, som är *unitas* (Fadern), *aequalitas* (Sonen) och *conexio* (Anden), eller alternativt *forma*, *materia* och *conexio*. Också resonemanget om den fasta enheten mellan kärleken, den älskande och den älskade är hämtat från Augustinus tankevärld. Men Cusanus betonar här att kärleken inte kan finnas till utanför enheten (Gud, oändligheten).²⁸⁰

Cusanus lyckas i sin text med konststycket att på de två sista sidorna av sin bok *De coniecturis II* använda inte mindre än fem olika begrepp för kärlek. Om vi förutsätter att han

²⁷⁸ "Participas etiam ipsam divinitatem in conexione, in qua unitas et aequalitas, hoc est autem amoris lumen." DC II, n. 174.

²⁷⁹ DC II., n. 179-180.

²⁸⁰ *ibid.*, n. 181.

också här är trogen sin litterära stil i det föregående, måste vi räkna med att dessa sidor uttrycker flera poänger. Därför tar han just i denna kontext till fyra olika verb, d.v.s. *diligere, amare, amplecti, complicare*. Dessutom sägs det – i samma kontext – att Gud är kärleken (*caritas*).²⁸¹ Cusanus tycks här överträffa sig själv i fråga om andlig inspiration, vilket utan tvivel är mer än en ren tillfällighet: han beskriver ju dess källa, d.v.s. den gudomliga kärleken.

Även om termerna inte går utöver de traditionella, är formuleringen ytterst intressant. Det gäller den – av människans ändlighet – begränsade delaktigheten (*participatio*) av det gudomliga. Det är antagligen riktigt att vi här står inför den tredje grundprincipen i Cusanus filosofi (utöver *explicatio* och *complicatio*), vilket särskilt J. Koch har påpekat.²⁸²

Cusanus drar en ovanligt skarp begreppslik gräns, då han säger att Gud inte får älskas i likhet med något inskränkt föremål för kärlek, utan att han bör älskas som den absoluta, oändliga kärleken. I denna kärlek finns med nödvändighet den enklaste (*simplicissima*) enheten och oändliga rättvisan. Det är därför nödvändigt att varje kärlek, som riktas till Gud, är mindre än den kärlek varmed han kan älskas. Men man märker också att detta att älska Gud är det samma som att bli älskad av honom därför att Gud är kärleken. Ju mera man älskar Gud, desto mera har man del av den gudomliga naturen.²⁸³ Genom att det i detta sammanhang är fråga om en insikt som kärleken förmedlar, är det tydligt att Cusanus här uttrycker sig med hjälp av en självreferens.

I enlighet med traditionella etiska ideal inskräper Cusanus också att likheten, d.v.s. den absoluta likheten med Kristus, innebär den säkraste vägen för en människa – i hennes inriktning på målet – och medelvägen mellan alla bedrägliga ytterligheter. Han påpekar här att ingenting svårt eller vidrigt kommer att drabba dig om du erkänner allt det som verkar vidrigt för sinnena och omfattar (*amplexaris*) det i likheten med varats och kärlekens enhet för att uthärda det.²⁸⁴ Den gudomliga urgrunden blir här garanten också för det negativa, eller det onda, i tillvaron och omfattar alltså också detta, vilket är en väsentlig grundtanke i den kristna mystiken, som uttryckts redan av Bernhard av Clairvaux.

I denna final får den mystiska kärleken faktiskt vara med om att beskriva den trinitariska kärleken. Men detta är enbart naturligt, genom att den förra är en kristologisk kärlek, d.v.s. kärlek där Kristus är *subjekt* (Guds handlande med människan; det yttre ordet) och *objekt* (det inre ordet; själen); Anden är *sambandet* mellan dessa (*amplexus*), vilket betyder att dessa två former av kärlek inte kan åtskiljas.

Här står vi åter inför det fenomen som Sløk har påtalat med att säga att vägen och målet sammanfaller och undersöker i det följande närmare vad det innebär.

²⁸¹ *ibid*, n. 177; 182.

²⁸² Koch 1956, 21-22. Jfr von Bredow 1999, 183f.

²⁸³ *DC II*, n. 174.

²⁸⁴ *DC II*, n.183. Jfr avsnitt 2.9.

2.4. Att inse det ofattbara

Intuition är ett nyckelbegrepp i *De coniecturis*, liksom kärlek. Vardera är subjektiva i det avseendet att det är den enskilda personen, medvetandet eller jaget, som inriktar sig på intuitivt seende, eller hyser kärlek till någon eller någonting. Men medan intuitionens föremål eventuellt är oklart, är kärlekens klarare. Kärleken förutsätter dessutom en ömsesidighet, som inte nödvändigtvis är förbunden med intuitionen, som ställvis är rent betraktande. Men det är ändå i förbindelsen mellan dessa begrepp som den bredaste bryggan mellan filosofi och mystik finns i Cusanus texter. – Delvis framgick detta ovan.

I medeltidsfilosofin är intuition ett centralt begrepp. Med detta avses särskilt franciskantraditionen, d.v.s. främst Johannes Scotus d.ä. och William Ockham. Cusanus känner visserligen till denna diskussion, men präglar den personligt. Sambandet mellan intuition och kärlek verkar enligt honom alltså finnas i föremålet för den intuitiva insikten, som är sanningen omfattad i kärlek, d.v.s. intuitivt, spontant och utöver det rationella tänkandet. Detta är intellektets *modus essendi* som omfattar, men också omfattas av, det osägbara eller absoluta perspektivet. Intuition innebär en livsbejakande insikt. Det gäller ett perspektiv, där jaget (*mens*) får en allt klarare bild av verkligheten och sina egna möjligheter att förverkliga sin livsuppgift. Samtidigt får hon också en tydligare bild av sina medmänniskor.

I likhet med verbet *amplecti* tillhör *intueri* (= inse) alltså de s.k. *verba deponentia*, som formellt är i passiv, medan betydelsen är aktiv [jfr 2.3]. Det verkar också här vara fråga om Cusanus avsikt att uttrycka det särskilda slag av ömsesidighet i gudsrelationen, som både begreppet *amplexus* och *visio explicit* förutsätter, d.v.s. ett subjektivt betraktande av ett föremål, som så att säga med nödvändighet blickar tillbaka på sin betraktare (vilket bildrelationen förutsätter).²⁸⁵ Verbet *videre* (= att se) saknar däremot denna ömsesidighet. Cusanus är därför tvungen att ge det en explicit förklaring, eller att omskriva det.²⁸⁶

Cusanus visar rent begreppsligt att han är präglad av den mystiska gudsupplevelsen i *docta ignorantia*, som är en intuitiv upplevelse av det ofattbara. Men han är otvivelaktigt också medveten om att det inom franciskantraditionen finns en lång diskussion om intuition av ett icke-existerande föremål.²⁸⁷ Likaså känner han till att den kristna mystikens betraktande i traditionen allmänt betecknas som intuition.²⁸⁸ Därför är det enbart naturligt att han väljer just detta begrepp, som han flitigt använder i de flesta av sina senare filosofiska verk, men särskilt i *De coniecturis* och *De filiatione Dei*.

Men det är inte enbart Cusanus omvälvande gudserfarenhet år 1438 som kan betecknas som en intuitiv upplevelse. Det yttersta föremålet för allt betraktande, *visio Dei*, innebär likaså intuition av ett osägbart föremål.²⁸⁹ Detta mål föregrips i livet här och nu (*nunc stans*), men det

²⁸⁵ "...ubi oculus, ibi amor..." VD, 11. Cit. enl. Dupré III, 104.

²⁸⁶ En av dessa är följande: "Sed si in me esset tanta vis quod audiri cum audire coincideret, sic et videri et videre, sic et loqui et audire, uti in te, Domine, qui es summa virtus, tunc omnes et singulos simul audirem et viderem." Och ytterligare: "In eo enim, quod omnes vides videris ab omnibus. Aliter enim esse non possunt creaturae, quia visione tua sunt. Quod si te non viderent videntem a te non caperent esse. Esse creaturae est videre tuum pariter et videri." VD, 40-41, cit. enl. Dupré III, 134. – Också verbet *intueri* verkar vara en omskrivning.

²⁸⁷ "Ausdrücklich heisst es gegen Duns Scotus: 'intuitiva notitia tam sensitive quam intellective potest esse de re non existente'." Kobusch 1976, 528.

²⁸⁸ Cusanus säger i ett brev till Bernhard av Waging: "Gud, som är ovanför det goda och det sanna... kan inte fattas så, som han är. Endast bortom allt som kan inses och älskas, kan vi närma oss honom genom att söka honom." Cit. enl. Helander (utg.) 1999, 37. Detta är den intuitiva kärleken. "So ist die Lehre von der intuitiven Erkenntnis ... bei Nikolaus von Kues wiederzuerkennen, der die 'intellektuelle Anschauung' (*intellectualis intuitio*) als höchste Erkenntnisstufe, auf der alles eins ist, mit dem Gedanken der Theosis verknüpft..." Kobusch 1976, 528.

²⁸⁹ De två rörelserna av enhet och annat, som för förståndet verkar vara motsatser, förenas i den intellektuella insiktens enkla akt, d.v.s. intuitionen. Koch 1956, 20. – Men detta är implikationen av *coincidentia oppositorum*.

förverkligas fullkomligt först i evigheten.²⁹⁰ Det är osägbart genom att det är betraktande av det absoluta, som är ofattbart i egenskap av alltings förutsättning. I Cusanus filosofi är *visio* närmast ett begrepp i absolut mening, d.v.s. ett gränsbegrepp, som tillhör det s.k. enigmatiska betraktandet, *investigatio symbolica*, och som avslöjar dess yttersta mål, vilket framgick redan i föregående kapitel.

Av det här kan vi dra slutsatsen att begreppen intuition och sägbarhet, respektive osägbarhet, är nära förbundna med varandra i Cusanus tänkande, vilket faktiskt är fallet i *De coniecturis*.²⁹¹ Det finns därmed ett internt förhållande mellan det förutsatta, men osägbara föremålet för gudsupplevelsen i *docta ignorantia* och det intuitiva betraktandet, liksom mellan den beskrivna upplevelsen av det ofattbara år 1438 och den som Cusanus betraktar som tänkandets yttersta mål, d.v.s. *visio Dei*.²⁹² Det intuitivt uppfattade osägbara föremålet, det absoluta och oändliga, finns alltså förutsatt i hans tänkande och beskrivs i hans texter just som osägbart och absolut. Frågan är här närmast hur han använder begreppet intuition särskilt i *De coniecturis* med beaktande av denna omständighet, d.v.s. i förbindelse med det absoluta. Det är nämligen just genom intuitionen som intellektet i anden sträcker sig mot det osägbara målet, Gud.

Det intuitiva betraktandet är alltså förbundet med flera andra begrepp, men särskilt med intellektet och viljan. I Cusanus filosofi är intuitionen hos det betraktande jaget styrd av viljan att nå en allt fullkomligare insikt om alltings osägbara förutsättning, Gud. Men viljan är ett cirkulärt begrepp, d.v.s. i det avseendet att Guds vilja i kärlek omfattar den mänskliga viljan, som sträcker sig mot den gudomliga. Cusanus helhetsbestämda tänkande kommer till uttryck också i detta avseende.

I Cusanus komplicerade idévärld är det intuitiva seendet liksom en inre röd tråd som nystas upp genom abstraherande symboltolkning utgående ifrån varseblivningen av ett konkret föremål, men i syfte att uppnå en rent intellektuell – eller intuitiv – insikt. I denna cirkulära process, som han kallar *ars coniecturalis*, sammanfaller den intuitiva insikt som är uttryck för logisk beräkning av talens sammanhang med den gudomligt – etiskt och religiöst – inriktade intuitionen, som innebär omedelbar insikt om kärlekens möjliga uttrycksformer, d.v.s. den fullkomliga, eller noggranna sanningens förverkligande. Med en bild som Cusanus själv använder i sina religiösa texter kunde man – just här – tala om örnens två vingar, kunskap och kärlek, som vardera tillsammans är en förutsättning för fullkomlig insikt. Med kunskap avses överlag både rationellt och intellektuellt vetande, som enligt Cusanus kompletterar varandra i egenskap av två olika former av betraktande av samma föremål.

Att intuition innebär en subjektiv insikt betyder att ingen objektivt giltig kunskap kan härledas ifrån den. För Cusanus är det ändå ytterst viktigt att presentera den på ett sådant sätt att vem som helst som behärskar språket kunde instämma. Här griper han tillbaka på en mycket lång filosofisk tradition ända från Platon, men också på medeltidens offentlighetsideal. Evidens innebär logisk klarhet, som syftar på det logiskt riktiga – och därmed allmänt godtagbara. Detta ideal föresvävar Cusanus i hela hans filosofi, men uttrycks i *De coniecturis*.²⁹³ Diskussionen

²⁹⁰ "In aeternitate enim, in qua concipis, omnis successio temporalis in eodem nunc aeternitas coincidit. Nihil igitur praeteritum vel futurum, ubi futurum et praeteritum coincidunt cum praesenti." *VD*, n.43. Cit. enl. Dupré III, 136.

²⁹¹ "Ea... quae dici possent, numeri quidem sunt inexplicabilis unitatis numeralesve figurae invariabilis veritatis, quae tanto clarius intuebitur, quanto absolutius atque unitius concipitur." *DC I*, 18. Jfr t.ex. *DC I*, n. 46.

²⁹² I en randanmärkning till *VD* säger Cusanus: "Contemplatio vera certitudo est, quia visio intellectualis, illa enim nihil praesupponit nec arguit aut inquiri, sed est simplex intuitio." Cit enl. Helander 1988, 162.

²⁹³ Det heter om enheten: "Huius... absolutae unitatis praecisissima est certitudo, etiam ut mens omnia in ipsa atque per ipsam agat." *DC I*, n. 19. I *VS* heter det: "Cum autem id quod omnia diffinit, diffinitio sit, utique diffinitio, quae se et omnia diffinit, est bona valde, magnaque est haec diffinitio, vera est, pulchra est, sapientifica est, delectabilis est, perfecta est, clara est, aequa est et sufficiens." *VS*, n. 42. Idén verkar vara att det Icke-andra beskriver sig självt och att beskrivningen bekräftas av intellektet.

gäller dock snarare den intuitiva insiktens rationellt bestämda grund än dess uttrycksformer.²⁹⁴ Därför förblir hans insikt konjunktural: den språkliga exakthet han eftersträvar tangerar han först i sin sena produktion, d.v.s. *De non aliud* (1462) och *De venatione sapientiae* (1463), men inte ens denna kan tillfredsställa honom.²⁹⁵

Cusanus betonar alltså i olika sammanhang att man inte kan älska det man inte känner, d.v.s. redan har omfattat med tanken, alltså på idéplanet.²⁹⁶ Människans ständiga strävan (*desiderium*) är att lära känna föremålet för sin kärlek, Gud. Hennes mål är också att öka sin intellektuellt-intuitiva insikt om detta föremål. Men hennes inriktning på just detta livsmål föregrips ständigt av Guds intelligenta omfattning av hennes existens. Cusanus förutsätter alltså ett slags dubbel intentionalitet – eller vilja – som han uttrycker med olika termer i olika kontexter och som ytterst kan uppfattas som ett slags moralfilosofisk självreferens, d.v.s. nödvändigt betingad, ovillkorlig ömsesidig omfattning.²⁹⁷ Men denna tanke påtalades redan i inledningen med hänvisning till Slök. Också i detta avseende tangerar alltså intuitionen och kärleken varandra.²⁹⁸

Till människans grundvillkor hör den intuitiva insikten att hon aldrig uppnår sitt mål, trots att hennes strävan att nå det ständigt växer i styrka (*potestas*) och intensitet (*virtus*). Cusanus försöker finna de språkliga uttrycksformerna för de villkor som gäller i denna interimistiska livssituation, präglad av att både utgångspunkten och målet oavbrutet ger sig till känna. Detta syfte är i själva verket så angeläget att han i *De coniecturis* räknar med en vägledande idé, som aldrig försvinner ur sinnet och som han vill ge vidare.²⁹⁹ Det är alltså främst fråga om ett meningssammanhang, eller en livssyn, som förutsätts bli allt klarare, men som utgår ifrån en intuitivt uppfattad idé om den absoluta sanningens giltighet i förhållande till den sammansatta eller konjunkturala och som gäller den mänskliga själens fullkomliga frihet. I tolkningen av detta sammanhang spelar begreppet intuition en mycket viktig roll (som en aning om den absoluta möjligheten).

Det är allmänt erkänt att *De coniecturis* stilmässigt avviker från Cusanus övriga litterära verk. Detaljerna i fråga om dess tillkomst är okända, men man antar att den nuvarande textversionen är en bearbetad form av ett tidigare utkast.³⁰⁰ Boken har samma adressat som *De docta ignorantia*, d.v.s. kardinal Cesarini (d. 1444).³⁰¹ Målgruppen är bestämd, d.v.s. egentligen varje reflekterande person. Genom att Cusanus här bemödar sig om att föra ett resonemang som kunde godkännas av vilken intellektuell läsare som helst, kan man anta att han faktiskt vill presentera ett slags handbok i själsfilosofi, vilket han gör anspråk på.³⁰² Detta ställer givetvis vissa bestämda krav på hans framställning. Men man kan ju fråga sig om det är just denna avsikt han ger upp, då han märker hur svårt det är att klart och entydigt presentera det ytterst omfattande tema han haft för avsikt att belysa i sin bok, men endast delvis lyckats med.

²⁹⁴ Först i *VS* går han längre, d.v.s. på tal om det Icke-andra: "Hic venatur intellectus admirabilem atque sapidissimam scientiam, quando certissime intuetur haec omnia in aeterno simplicissimo deo ipsum deum se et omnia diffinientem, hinc et in omni diffinito diffinitum." *ibid.*, 44.

²⁹⁵ Mojsisch hävdar att Cusanus inte inser den svaga punkten i sitt tänkande: "Selbst das Können-selbst muss möglich sein; in dem Gedanken der Möglichkeit selbst der reinen Möglichkeit (des Könnens-selbst) ist aber der unendliche Regress notwendig gesetzt, den die Möglichkeit selbst jedoch aufzufangen vermag, weil dieser Regress nichts anderes ist als sie selbst: Möglichkeit. Dass die Möglichkeit aber identisch ist mit dem unendlichen Regress – das war ein Ungedanke für den Platoniker Cusanus." Mojsisch 1997, 141. Cusanus säger själv att regressen är en begränsning som gäller enbart det rationella tänkandet och låter därmed metafysiken ta överhanden.

²⁹⁶ "Impossibile enim et penitus ignotorum non est voluntas seu desiderium." *IDM*, n. 47.

²⁹⁷ Det heter i *VS* i omedelbar anslutning till det föregående: "Ex quo scit, quod nihil omnium quae sunt, penitus potest esse expertus boni, magni, veri, pulchri, et sic consequenter de singulis praemissis." *ibid.*, 44.

²⁹⁸ Cusanus uttrycker detta bl.a. med: "... detta att se är hos Dig detsamma som att älska." *VD*, n. 11. Cit. enl. Helander (utg.) 1999, 60.

²⁹⁹ "... atque stipitem menti infigens..." *DC I*, n. 4. Jfr 2 Kor 12,7.

³⁰⁰ Detta påpekar Cusanus själv i *VS*, 1.

³⁰¹ Om Cusanus vänskap med Cesarini, se Flasch 1998, 96; 145; 205; 213; 220.

³⁰² *DC I*, n. 4; jfr *NA*, n. 89.

Texten i den här boken förblir nämligen egendomligt skissartad och mångfasetterad, nästan överhopad av olika idéer och bilder. Liksom i sin övriga produktion uttrycker Cusanus sig fritt i förhållande till idétraditionen och väljer sina källor, vanligen utan att nämna vilka de är, vilket gör att de åtminstone delvis förblir höljda i dunkel.³⁰³ Denna omständighet underlättar knappast läsningen av texten. Den gudomliga grammatiken förblir ett ytterst intressant utkast, en idé. Men hur skulle det kunna förhålla sig annorlunda? Ett allt omfattande, men osägbart, tema som detta kan givetvis enbart belysas preliminärt. Cusanus vandrar alltså vidare, men anledningen kan givetvis diskuteras.³⁰⁴ Och han bibehåller, trots allt, ständigt sin strävan att uttrycka det absoluta.

I *De coniecturis* förekommer vissa nominalistiskt präglade begrepp, särskilt *coniectura*, som Cusanus har övertagit, antagligen närmast från William Ockhams filosofi.³⁰⁵ Det är också i denna filosofi han söker stöd för att begreppsligt förstå distansen mellan jagets existentiell-logiska utgångspunkt och mål (tid och evighet). Men för övrigt är hans avstånd till Ockham markant, liksom till övriga skolastiker, vilkas tänkande han betraktade som alltför formbundet och ensidigt rationellt, d.v.s. "aristoteliskt".³⁰⁶

Det finns alltså en hel tankevärld som skiljer den rationellt inriktade nominalisten Ockham från Cusanus. Men man kunde ändå påminna sig om att också Ockham hade en mystisk upplevelse, som har präglat hans gudsbegrepp. Det utmärks av tanken att Gud är oändligt upphöjd över skapelsen och inte ingriper i världsskeendet. Detta är vad filosofin och teologin kallar deismens gudsbild. Också Cusanus presenterar senare en liknande gudstanke, som ytterst tycks höra ihop med hans intuitiva gudserfarenhet i *docta ignorantia*.³⁰⁷ Här tycks mystiken lämna tydliga spår i filosofin. Men man kunde snarare säga att den är medräknad i den verklighetsuppfattning, som det deistiska perspektivet innebär. På denna punkt förefaller det att finnas delvis olika tendenser i Cusanus filosofi. Också ett drag av distans till Gud finns otvivelaktigt med redan i *De coniecturis*, men är ännu tydligare i hans sena skrifter, t.ex. *De beryllo*, *De non aliud* och *De venatione sapientiae*. Därmed träder den absoluta likheten i stället i centrum, d.v.s. likheten med Kristus, som är det inre ordet.³⁰⁸ Här finns den gudsnärhet, som saknas i själva gudsbegreppet och som gör att – det dynamiska – trinitetsmotivet framträder allt klarare. Också intresset för naturfilosofiska frågor och skapelsemotiven ökar.

Ockhams gudsbegrepp förutsätter en målmedveten strävan att förstå och uttrycka den empiriskt givna verkligheten. För Cusanus är detta inte den yttersta målsättningen, även om den å andra sidan aldrig är utesluten ur hans tänkande. I *De coniecturis* hävdar han – som ovan nämnts – att Gud är upphöjd också över det intellektuella begreppet *coincidentia oppositorum*, d.v.s. överosägbart.³⁰⁹ Hans intresse gäller i huvudsak själens rörelser och språkets gränser. Detta resulterar i en rörlig och begreppsligt nyskapande filosofi, där särskilt modalbegreppen spelar en viktig roll. Men den ockhamska frågan om satsernas sanningsvärde förbigås inte, även om den tillhör förutsättningarna för språkets grammatik. Också i *De coniecturis* diskuterar Cusanus vissa formallogiska frågor, som han sporadiskt återkommer till i sina senare böcker.³¹⁰ Detta verk är

³⁰³ Dessa är dock i huvudsak kända genom randanmärkningarna gjorda i hans egna exemplar av deras böcker. Man kunde särskilt nämna mäster Eckhart och Raimundus Lullus. Han nämner också retoriken i *DC*, n. 85-86.

³⁰⁴ Mojsisch refererar tanken att Cusanus fångades upp av den romerska byråkratin och hejdades i sitt tänkande. Mojsisch 1997, 140. Han tillägger dock att Cusanus i stället på nytt vände sig till nyplatonismen och idén om relationen mellan urbild och avbild, vilket är riktigt, även om anledningen till förskjutningen förblir oklar.

³⁰⁵ Detta begrepp finns redan hos Cicero och översätts med *Mutmassung*, *Vermutung*, men också *mutmassliche Annahme*, *mutmasslicher Schluss*. Här ingår ett normativt element som uttryck för den absoluta sanningen.

³⁰⁶ Kritiken är den samma som mot den aristoteliska filosofin, d.v.s. att intellektet inte beaktas.

³⁰⁷ Flasch 1998, 589.

³⁰⁸ jfr von Bredow 1999, 35-37; 91.

³⁰⁹ *DC* I, 104; n. 106. Jfr begreppet *supersimplex*, d.v.s. *unitas*. I *VS*, n. 35 heter det: "Deus ... ante effabile et ineffabile...". jfr *VS*, n. 64.

³¹⁰ Cusanus intresserar sig särskilt för syllogismer. Se t.ex. *DC* I, 78; 84, men också *VS*, n. 9-10. I detta verkar han följa bl.a. Avicenna, som förutsätter att intuitionen innebär förmåga att snabbt komma på mellanstermer. Gutas 1998, 100.

dock nästan som en främmande fågel i hans övriga produktion, som han senare passerar. Ändå innebär det hans största insats i strävan att presentera reglerna för språkets grammatik.

Också i *De coniecturis* förutsätts ett cirkulärt tänkande, d.v.s. en nödvändig dialektik mellan det absoluta och det relativa. Men här är det enheten – eller essensen – som är utgångspunkten och målet, inte varat – eller substansen – såsom i *De docta ignorantia*. Koch hävdar att Cusanus i detta verk övergår från väsensmetafysik till enhetsmetafysik, vilket innebär att enheten omfattar varat. Perspektivet blir därmed kunskapsteoretiskt i stället för ontologiskt.³¹¹ Denna förskjutning är ytterst beaktansvärd därför att språket ställs i förgrunden för strävan att uttrycka enheten. Den absoluta enheten är nämligen lika med den absoluta nödvändigheten, som visserligen är osägbär, men å andra sidan verkligen pockar på en språklig uttrycksform. Den språkfilosofiska ambitionen är bestående i Cusanus filosofi, men uttrycks tydligast i *De coniecturis*.

Nästan paradoxalt nog är enheten ett sällsynt mångfasetterat begrepp i Cusanus tänkande, vilket tidigare har påtalats. Det syftar både på talet ett och den absoluta enheten, som är godheten, Gud själv, som är osägbär, men som själen enligt *De coniecturis* på ofattbart vis har del av. Det ena förbinds ytterligare med de tre gudomliga personerna i treenigheten, uttryckta med begreppen enhet (*unitas*), likhet (*aequalitas*) och sambandet mellan dessa (*conexio*). Det är därmed indraget i den komplicerade diskussionen om den kristna dogmatikens enhetsbegrepp.

Treenigheten tolkas i Cusanus filosofi dynamiskt genom att den gäller kärleken mellan de tre gudomliga personerna, som i absolut mening är tre i ett. Genom att han här förbinder enheten med anden (*conexio*), som är den aktivt – också i intellektet – verksamma kärleken, accentueras denna dynamik ytterligare. Den andra trinitariska personen, som förverkligas av Sonen (*aequalitas*), förbinds däremot med rättviseperspektivet som Sonen representerar genom sin väsenslikhet med den absoluta rättvisan, Gud. – Detta framgick ovan [2.3].

Men i Cusanus filosofi ingår ytterligare vissa enhetsbegrepp, d.v.s. entitet (*entitas*), enkelhet (*simplicitas*) och enskildhet (*singularitas*), som egentligen är gudsbegrepp och därmed förbundna med den trinitariska enheten, men i olika avseenden.³¹² Till detta begreppsområde hör också särskilt det ovannämnda begreppet identitet (*identitas*), men likaså dethet (*iditas*) och vadhet (*quiditas*). Cusanus filosofi utmärks också på detta område av att han beskriver centrala idéer med flera olika, närstående begrepp, ofta i samma kontext.³¹³ Men genom att Enheten uttrycker den gudomliga viljan, blir det fråga om ett meningsperspektiv där det gudomliga språket avslöjar tillvarons mening. Frågan är vad detta innebär.

Intuitionen avser alltså enheten, inte varat, d.v.s. delaktighet i ett allt mera omfattande och universellt inriktat meningsperspektiv, som å andra sidan gäller det enskilda och det enkla, d.v.s. tänkandets yttersta konkretisering och mål. Man måste därför i varje aktuellt textsammanhang fråga sig vilket slags enhet som avses. Det intuitiva betraktandet har nämligen ett övergripande mål, d.v.s. att uttrycka den intellektuella, enkla, osägbara enheten, som är Gud själv. För allt övrigt betraktande, där föremålet är en entitet av något slag, används andra begrepp, såsom *videre*, *contemplari*, eller *comprehendere*. Av detta måste vi dra slutsatsen att intuitionen enligt Cusanus med nödvändighet är förbunden med intellektets gudomliga enhet och att det är just detta – absoluta och osägbara – mål han egentligen avser att uttrycka.³¹⁴ Men gränsen dras inte alltid fullt klart, d.v.s. lika litet som det dras någon gräns mellan de olika själsliga gestaltungs-enheterna (den absoluta, den intellektuella, den rationella och den empiriska) genom

³¹¹ Koch påpekar att Cusanus är den enda medeltidsfilosof som uppfattade Gud, intelligensen, d.v.s. änglarna, själarna och tingen i sinnevärlden som en helhet med hjälp av enhetsbegreppet. Detta är Cusanus främsta konjektur. Efter honom är det enbart Leibniz som har försökt skapa en enhetsmetafysik. Koch 1956, 18-19. Detta uttalande kan dock diskuteras, genom att enhetsbegreppet i Cusanus senare filosofi kan bedömas olika. Jfr Flasch 1998, 144-145; 158-159.

³¹² jfr von Bredow 1999, 222ff.

³¹³ Se t ex *DI I*, n. 25.

³¹⁴ "Ita quidem supra se ipsum intellectus redit circulari 'completa reditione'..."; "Verius igitur sic atque perfectius intuitione intellectuali quam per sensibilem auditum attingitur quaesitum." *DC II*, n. 159-160.

att dessa i en viss mening kompletterar varandra i egenskap av olika *modi* av nödvändighet och allt betraktande ytterst innebär en enda själslig process.³¹⁵

Diskussionen om uppmärksamt betraktande (*intuitus*) börjar tidigt i filosofin. Boëthius påpekar att enkla begrepp uppfattas med ren intuition utan andens sammansättning eller delning.³¹⁶ Cusanus påverkas av hans tolkning och förklarar att den intellektuella intuitionen är den högsta kunskapsnivån. Men han förbinder å andra sidan denna tanke med den bibliska tanken om barnskapet hos Gud (*filiatio*), som han alltså uppfattar som intuition. – Vi skall i slutet av detta kapitel återkomma till frågan om hur denna tanke förhåller sig till den modalt inriktade intuitionen, som visar på den absoluta enheten och som Cusanus beskriver i *De coniecturis*.

Jag ville här hävda att Cusanus utan tvivel är medveten om hur intuitionen har tolkats av skolastikerna och övriga filosofer. Antagligen är han, medvetet eller omedvetet, på jakt efter ett begrepp som kan förklara hans mystiska upplevelse och stannar för intuitionen. Han fann det antagligen helt naturligt att välja detta begrepp med tanke på att en mystisk upplevelse traditionellt har uppfattats som intuition. Men det han fångar upp i sin begrepps jakt är en mycket omfattande, mångfasetterad diskussion, som han sin vana trogen präglar på ett självständigt sätt.³¹⁷

Ovan hänvisades redan till att Cusanus beaktar Ockhams nyskapande insats i tolkningen av begreppet intuition. Denne avviker nämligen från den tidigare tanken (särsk. Duns Scotus) om att innebörden av enskilda begrepp, t.ex. ”Sokrates” och ”vit”, inses intuitivt, eller konkret, d.v.s. som omedelbar insikt utan härledning med hjälp av minne och fantasi.³¹⁸ Ockham anser att begrepp kan förstås både konkret och abstrakt, men att enbart den intuitiva kunskapsförmågan kan inse evidensen i det sammansatta omdömet i en kontingent sats, d.v.s. avgöra vad som faktiskt är fallet, t.ex. ”Sokrates är vit” eller ”Sokrates är inte vit”.³¹⁹ Intuitionen avser här närmast omdömesförmågan (*vis vocabuli*), en rationell kraft som kommer till uttryck i ett enskilt omdöme. Denna uppfattning delar Cusanus.³²⁰ För honom tycks intuition i denna mening vara förbunden med förmågan att välja mellan termerna i en syllogistisk slutledning, d.v.s. att upptäcka ett väsentligt samband. Också en modern läsare godkänner säkert spontant denna tolkning av intuitionen.

Men Cusanus utvecklar sin tolkning i *De coniecturis*. I likhet med Ockham överger han distinktionen mellan konkret och abstrakt. Den intellektuella (eller intuitiva) insikten är ett slags total abstraktion i förhållande till det konkreta, eller sammansatta, d.v.s. ett nytt – modalt – tolkningsperspektiv. Den har det allmängiltiga, d.v.s. allt och – den absoluta – enheten, till sitt föremål. Här spelar å andra sidan omdömet en nyckelroll som en bekräftelse av insiktens evidens. Men genom att omdömet gäller det absoluta och osägbara är det sammansatt (eller relativt) och konjunkturalt i förhållande till det absoluta. Tanken gör här liksom en cirkulär rörelse från den konkreta symbolen till det abstrakt-universella och tillbaka till det konkret-konjunkturala,

³¹⁵ “Has mentales unitates vocalibus signis figurat. Primam quidem altissimam simplicissimamque mentem deum nominat, aliam radicalem, nullam priorem sui habens radicem, intelligentiam appellat, tertiam quadratam, intelligentiae contractionem, animam vocat, finalem autem soliditatem grossam explicatam, non amplius complicantem, corpus esse coniecturatur.” *DC I*, n. 14.

³¹⁶ Kobusch 1976, 528. Denne ger en belysande historisk översikt över användningen av detta begrepp.

³¹⁷ *ibid.* Jfr också Wackerzapp 1986, sp. 739-740; Overbach 1923 (*passim*).

³¹⁸ Kobusch 1976, sp. 528. Om Scotus användning av begreppet intuition heter det: “Die innere Schau sichert uns also die Wahrheit gewisser Erkenntnisse mit demselben Grad von Klarheit, wie sie die mathematische Evidenz den Prinzipien verleiht. Dies gilt nicht von jeder Existentialerkenntnis, sondern zunächst nur von der Erkenntnis, die sich auf unmittelbar erschaute Einzeltatsachen unserer Welt bezieht. Die Wahrheit dieser Erkenntnisse ist nach Scotus ganz unabhängig von Existenz oder Nichtexistenz, von Sosein oder Anderssein einer bewusstseinsjenseitigen Aussenwelt.” Messner 1942, 161.

³¹⁹ *DC I*, n. 21.

³²⁰ *ibid.*

d.v.s. den beskrivande, eller bekräftande, tankenivån. Detta är den innebörd som Cusanus ger begreppet *coniecere*, som betyder att uttala en förmodan eller uttrycka ett omdöme.³²¹

Cusanus använder *ars coniecturalis* för att belysa den absoluta enheten. Han är däremot inte särskilt intresserad av att undersöka den logiska formen för enskilda omdömen och utvecklar alltså i stället ett slags modallogik, där han räknar med olika grader av nödvändighet, verklighet och möjlighet, d.v.s. i avsikt att visa på en högre form av verklighet än den empiriska, men hävdar att denna högre, eller absoluta, form med nödvändighet gör sig gällande i de lägre formerna.³²²

Frågan är vilket tolkningsperspektiv som är hans eget. Hans avsikt verkar vara pedagogisk, kunskapsteoretisk och moral-, eller religionsfilosofisk, utan att gränsen dras eller förutsättningen redovisas på denna punkt. Han vill medvetandegöra människans delaktighet av den absoluta enhet som hon har på möjlighetens plan: Ju klarare medvetenhet, desto mera omfattande delaktighet. Men denna garanteras gudomligt av den absoluta nödvändigheten, som omfattar och bekräftar den mänskliga, eller begreppsliga, men samtidigt också bekräftas av denna. Det finns dock ett elitistiskt drag i Cusanus filosofi, trots hans uttalande allmänmänskliga ansvar. Ytterst är detta filosofiskt motiverat av delaktigheten i det absoluta och förkärleken för det intellektuella, som ständigt förblir mänskliga mål som i den faktiska situationen förverkligas olika, mer eller mindre fullkomligt.

Cusanus passerar alltså Ockham och går åt ett helt annat håll i sitt tänkande. Detta utesluter inte att han i vissa av sina texter, t.ex. *Idiota de staticis experimentis*, pläderar för en rationellt motiverad vetenskap med stöd av experiment. Men hans huvudintresse finns ändå på ett annat håll – den absoluta sanningen, nödvändigheten och möjligheten – och i detta avseende, d.v.s. i aristotelisk mening, kunde Cusanus betecknas som en spekulativ – betraktande – filosof, liksom Platon vägledad närmast av förundran, intellektuell iver och hopp om ro för själen.³²³

Begreppet intuition förekommer ofta i *De coniecturis*. Redan i förordet heter det

Genom att vårt faktiska vetande inte står i någon proportion till det största, mänskligt ouppnåeliga vetandet, så gör vår svaga fattningsförmågas avfall – från den rena sanningen till det ovissa – våra utsagor om sanningen till konjekturer. Enheten i den ouppnåeliga sanningen uppfattas alltså genom konjektural annathet och å andra sidan annathetens konjektur i sanningens enklaste enhet. Vi kommer senare att inse meningen med denna slutsats.

[Hinc ipsam maximam humanitus inatingibilem scientiam dum actualis nostra nulla proportione respectet, infirmae apprehensionis incertus casus a veritatis puritate positiones nostras veri subinfert coniecturas. Cognoscitur igitur inatingibilis veritatis unitas alteritate coniecturali atque ipsa alteritatis coniectura in simplicissima veritatis unitate. Clarius post haec huius notitiam intuebimur. DC I, n. 2.]

Cusanus konjekturer rör sig alltså på gränsen mellan enhet och annathet och präglas av vardera, d.v.s. det absoluta och det kontingenta, men deras betydelse inses intuitivt. Enheten uppfattas alltså genom annatheten och annatheten genom enheten. Vi kan konstatera att Cusanus här formulerar en av sina många grundläggande självreferenser, som baserar sig på hans cirkulära resonemang. Den dubbla själsliga rörelsen av enhet och annathet innebär logisk och intellektuell insikt, uttryckt genom satsens eller begreppets mer och mer preciserade betydelse. Man kunde faktiskt hävda att varje språkligt omdöme får sin mening i denna process. Detta är målsättningen för den språkliga omdömeskonsten, *ars coniecturalis*.³²⁴

³²¹ "Quoniam ... praecisionem veritatis inatingibilem ... intuitus es, consequens est omnem humanam veri positivam assertionem esse coniecturam." *ibid.*, 2.

³²² "Varietas autem modi ex entium diversitate exurgens, ita concipiatur, quasi unitas absoluta modus quidam absolutae necessitatis existat, qui in alteritate rerum varie recipiatur, ut omne ens seu unitas omnis sit modus quidam necessitatis." *DC II*, n. 72.

³²³ *IDM*, n. 51; 85; 159.

³²⁴ M. de Gandillac kritiserar Cusanus för att aldrig finna ett namn för den tredje entitet som var den logiska konsekvensen av *coincidentia oppositorum* och som *ars coniecturalis* förutsätter. de Gandillac 1954, 163 (fotnot).

Då Cusanus talar om enhet i detta sammanhang, förutsätter han ytterst att det är fråga om intellektets enhet, d.v.s. den intuitivt uppfattade meningen, eller meningssammanhanget, som den rationella enheten, eller meningsperspektivet, kan visa på men inte uttala, men som å andra sidan baserar sig på den empiriska (konkreta) verkligheten. Avsikten är att uppnå en allt klarare insikt om den absoluta sanningen och att också begreppsligt formulera denna insikt, men med beaktande av språkets regler. Även om inte allt kan sägas, kan allt ändå visas. Det som inte kan sägas, det visar sig i den språkliga verkligheten. I fråga om det sistnämnda uttrycker sig dock den sena Cusanus klarare än den tidiga genom att detta perspektiv blir allt viktigare för honom med åren.³²⁵ Han överger inte heller sin strävan till språklig precision, vilket hans ständiga vandring på tankens vägar ger belägg för.

Intellektets enhet innebär en själslig inriktning på att förstå universum, både i logisk och existentiell mening, varvid förståelsen är intuitiv. I bildteorin om hur språket avbildar verkligheten tangerar Cusanus frågan om sambandet mellan logisk och etisk intuition. Han förutsätter genomgående ett dubbelt perspektiv. Med sitt språk avbildar människan Guds handlande i världen, samtidigt som hon själv är en del av det universum som avspeglar Guds vilja och alltså i denna mening är Guds avbild.³²⁶ Också här förutsätts ett cirkelresonemang. Människan formar sin begreppsvärld som en avbild av verkligheten, men formas själv till en allt klarare gudslighet genom sin – avspeglade – delaktighet i det trinitariska handlandet.

Cusanus föreställer sig att liksom den verkliga världen, d.v.s. ytterst sinnevärlden, framgår av det oändliga gudomliga förståndet, så framgår konjekturerna från vår själ. Genom sin delaktighet i den mänskliga skaparkraften utvecklar nämligen själen i aktiv likhet med den allsmåttiga formen de rationella tingen som avbild av de verkliga tingen. Den mänskliga själen är därför formen för den konjekturala världen, liksom den gudomliga är formen för den verkliga, d.v.s. den intellektuella, rationella och empiriska världen. Liksom den absoluta gudomliga entiteten i varje entitet är allt vad den är i vad som än är, så är också den mänskliga själens enhet entiteten för sina konjekturer.³²⁷

Här införs ett nytt enhetsbegrepp, d.v.s. – det i traditionen välkända begreppet – substans, fast detta begrepp inte ingår explicit – antagligen just för att enheten är övergripande i förhållande till varat.³²⁸ Det heter att Gud verkar allt för sin egen skull, så att han är alltings andliga ursprung och mål. Likaså utvecklas den rationella världen, som framgår av vår själ där den finns implicit.³²⁹ Detta sker för den skapande andens egen skull. Cusanus fortsätter

Ty ju närmare den [själen] betraktar sig i den värld som den utvecklar, desto rikare frukter bär den i sitt inre. Dess mål är ju det oändliga förståndet: endast där kommer den att betrakta sig sådan den är i sig själv, då endast detta är måttet för alla förståndsting. Ju djupare vi finner förankring i vår själ, vars enda livscentrum det [oändliga förståndet] är, desto tydligare likhet med detta uppnår vi. Därför har vi en naturlig önskan att uppnå ett vetande som fullkomnar oss.

[Quanto enim ipsa 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. Ad cuius assimilationem tanto propinquius erigimur, quanto magis mentem nostram profundaverimus, cuius ipsa unicum vitale centrum existit. Ob hanc causam naturali desiderio ad perficientes scientias aspiramus. DC I, n. 5.]

Han beaktar dock inte att Cusanus ställvis använder begreppet *regula coincidentiae* som uttryck för sin metod. Detta förutsätter en syntes (= Guds överosägarhet).

³²⁵ Jag återkommer i kap. 2.8 till disk. om faserna i Cusanus tänkande. Huvudidén är ju här att *DI* tillhör hans tidiga filosofi, medan *DC* och *DFD* tillhör den senare och följs av flera mindre böcker. Men motiveringen – eller kontinuiteten – finns i hans delvis föränderliga grammatik för språket.

³²⁶ *DC* I, n. 5. Jfr von Bredow 1999, 33-34; 36.

³²⁷ *ibid.*

³²⁸ För detta begrepp se *DC* I, n. 8; 17; 25; 59.

³²⁹ *ibid.*

Här låter Cusanus de olika enhetsbegreppen gripa in i varandra med stöd av den traditionella tanken om själen som alltings mått (*mensura*). Hans avsikt är att presentera själen som konjekturenas ursprung. Självmedvetandet, som är uttryck för andens rörelser i själen, är tillvarons centrum. Men det sträcker sig liksom utöver sig självt i riktning mot det absoluta förståndet, som är den absoluta sanningen, och omfattas av detta. Här är det dock det rationella tänkandets roll som skildras, inte det intellektuella. Men också i detta sammanhang är det faktiskt fråga om intuitivt betraktande.

Genom inriktningen på det absoluta målet (*aequalitas*) och den allt starkare förankringen i sig självt har det intellektuella, eller intuitiva, betraktandet också etisk betydelse.

Men föreställningen om hur själen avbildar verkligheten förbinds här med en trinitarisk begreppsvärld. Cusanus förenar också i det här sammanhanget filosofi och teologi, d.v.s. han drar ingen gräns mellan dessa tänkesätt. Endast i denna begränsade mening är han alltså skolastiker, men inte i fråga om sin begreppstolkning.

Cusanus hävdar visserligen att själens skaparkraft uppfattas enbart av en andlig natur, d.v.s. intellektuellt (eller intuitivt). Men själens (eller andens) bedömning är ursprungligen en rent rationell, eller matematisk aktivitet, som inriktar sig på beräkning av talens värde och formernas kvalitet. I egenskap av delaktig av ett treenigt ursprung utvecklar själen mångfalden inom den ursprungliga kraften hos sin komplikativa (sammanfattande) enhet. Mångfalden (*pluralitas*) ger i sin tur upphov till olikhet (*alteritas*) och storlek (*quantitas*). Vår själ jagar därför i mångfalden liksom efter storleken i ett urexempel, eller de hela talens förändrade och från varandra avvikande fullkomningar. Därefter övergår den från dessa till sammansättning.³³⁰

Själsrörelsen, eller begreppskraften, som detta förutsätter, är alltså en dubbel rörelse av begreppslig utveckling (*explicatio*) och förening eller intellektuell sammansättning (*complicatio*). Det här är – som vi redan har sett – den primära cirkelrörelsen i Cusanus filosofi.

Cusanus räknar med att vår själ har särskiljande, jämförande och förenande karaktär. Med detta menar han att den agerar med trinitarisk kraft (*virtus*) och med beaktande av enheten (*unitas*: Gud), likheten (*aequalitas*: Kristus) och sambandet mellan dessa (*conexio*: Anden). Med hjälp av förståndet (*ratio*) är själen ständigt rörlig för att i sitt avbildande kunna mäta sin enhet.³³¹ Den formar därmed ett helhetsperspektiv av sin egen verklighet.

Cusanus talar visserligen inte här om intuitivt betraktande, men den ovan beskrivna aktiviteten gäller den intuitiva bedömningen av symboler, som han kallar *investigatio symbolica*. Han påpekar senare i texten att vi, då vi skapar konjekturer, symboliskt övergår från vår själs rationella tal till den gudomliga andens verkliga, osägbara tal. Detta beror på att talet är tingens främsta urbild i Skaparens själ, liksom det tal som utgår från vårt förstånd är urbilden för den värld som det avbildar. Här relateras den absoluta enheten till förståelsen av talet ett, som är en produkt av vårt förstånd, men en mönsterbild för den intellektuella (eller intuitiva) insikten om verklighetens mening, eller enhet.³³² – Tankegången är visserligen klar, men mångfasetterad.

Det kvantitativa talet, eller det första, ett, tycks i en viss begränsad mening vara identiskt med det kvalitativa begreppet ett, eller det primära. Cusanus använder sig alltså av ett metafysiskt enhetsbegrepp, vilket innebär att anden, som står för ordet, är enhetens – gudomliga – ande.³³³ Gud är en, samtidigt som han vida överträffar alla uttryck för enheten och inte kan

³³⁰ *ibid*, n. 6.

³³¹ *ibid*.

³³² *DC* I, n. 7-8; jfr 19; 24, *VD*, n. 78.

³³³ Mojsisch kommenterar Cusanus insikt i *DC*: "Trotz des unverkennbar massiven neuplatonischen Einflusses war Cusanus wegen seiner Theorie der *mens ipsa*, seiner neuartigen Koinzidenztheorie und überhaupt der grundlegenden Fassung des translogischen Bereichs der intellektuellen sowie der göttlichen mentalen Einheit so sehr bei sich selbst und über sich hinaus – er wollte über *Mutmassungen* schreiben, schrieb aber über das Nicht-Wissbare nicht auf nicht-wissbare, sondern auf wissbare Weise – dass er gerade diese Theorie in seiner Schrift *De aequalitate* implizit widerrufen haben dürfte." Mojsisch 1997, 139. Jfr Schwaetzer 2000, 72-75.

benämnas, d.v.s. så att det ena namnet vore lämpligare än det andra.³³⁴ Här talar Cusanus i egenskap av – nyplatoniskt färgad – teolog. Perspektivet är trinitariskt, genom att enheten är Gud Faderns enhet, som är absolut, osägbart och ouppnåeligt.

Cusanus gör inte någon skillnad mellan begrepp och sats, åtminstone inte i fråga om reglerna i språkets grammatik. Liksom satsen preciseras begreppet genom att ställas i korstrycket av enhet, mångfald och annathet, som är själens grundperspektiv. Här skapar han ett komplicerat tankemönster av å ena sidan trinitarisk enhet, d.v.s. ovillkorlig dogmatisk sanning, och å andra sidan begreppsparen absolut enhet och [relativ] enhet i förhållande till mångfald, d.v.s. aktualitet och möjlighet, samt ytterligare annathet (*alteritas*) och slutligen vad som överträffar denna enhet i egenskap av icke-annathet. Här förbinds alltså två olika enhetsbegrepp, d.v.s. ett dogmatiskt och ett metafysiskt. Han tycks dock förutsätta den intellektuella andens rätt till språklig kreativitet, d.v.s. dess frihet att ställa sig över alla givna tankemönster, vilket hör samman med det absoluta perspektivet. Språkets gränser finns utan tvivel till för att förskjutas, men med beaktande av att Gud är osägbart och inte kan omfattas av vare sig mänsklig tanke eller vilja, d.v.s. i annan mening än i *docta ignorantia*.

Men trots den strävan till precision som ingår i det som uttrycks, måste Cusanus medge att det som sägs ändå alltid är en mänsklig förmodan (*coniectura*). Ty även om föremålet för intuitionen är den osägbara sanningen, är man nödvändigtvis hänvisad till språkliga konjekturer så snart man beskriver denna sanning.³³⁵ Också i diskussionen om begreppet intuition måste man beakta denna reservation. Varje begrepp, också detta, har med nödvändighet språklig form. Och även om språket avbildar verkligheten, är det fråga om rationellt-intellektuellt avbildande med hänsyn till det dubbla nödvändighetsbegreppet. Detta beskriver Cusanus klart i *De coniecturis*, trots att relativt få forskare har beaktat att så är fallet.³³⁶

Först nu kan vi återgå till det särskilda problem som gäller sambandet mellan intuitivt betraktande och intuitionens begrepp i mystiken. Att begreppet intuition har denna vidsträckt konnotation förutsätts i medeltidsfilosofin, vilket påpekas bl.a. av Th. Kobusch och R. Rorty.³³⁷ Cusanus diskuterar inte användningen av begreppet intuition i denna bemärkelse i *De coniecturis*, men däremot i vissa andra verk. Det här gäller särskilt *De filiatione Dei*, som handlar om människans gudomliggörelse och där intuition – liksom i det tidsmässigt närstående verket *De coniecturis* – är ett nyckelbegrepp. Det är alltså givet att intuition betyder intellektuellt betraktande av sanningen och att den mystiska upplevelsen innebär ett sådant betraktande, d.v.s. med maximal klarhet. Att det förhåller sig så här är inget problem för Cusanus.

Cusanus hade en affektiv, plötslig, eller oväntad, gudsupplevelse av det ofattbara, d.v.s. av Guds enbart negativt fattbara väsen (*quid(d)itas*), som han senare kallar den absoluta möjligheten, sanningen och nödvändigheten. Denna upplevelse ger honom bl.a. materialet till hans spekulationer om det absoluta spegelglaset, där ljusstrålarna bryts och sprids åt olika håll och själen vid evighetens ögonblick i spegeln ser sig själv sådan den är och i sig själv på sitt eget sätt ser alla speglar.³³⁸ Höjdpunkten är här maximal intellektuell klarhet, som av själen upplevs som glädje och förening med den gudomligt betingade verkligheten. Denna klarsyn beskriver

³³⁴ Jfr t.ex.: “Sed haec nostra inquisitio ineffabilis sapientiae, quae praecedit impositorem vocabulorum et omne nominabile, potius in silentio et visu quam in loquacitate et auditu reperitur. Praesupponit vocabula illa humana, quibus utitur, non esse praecisa nec angelica nec divina; sed ipsa sumit, cum aliter non posset conceptum exprimere, praesupposito tamen, quod illa non velit aliquod tale, propter quod imposita sunt, significare, sed talium causam, verbumque nullius temporis esse, cum aeternitatem per ipsa velit figurare.” *VS*, n. 100. Jfr Dupré 2001.

³³⁵ *DC I*, n. 2; jfr *FD*, n. 83.

³³⁶ De få undantag jag känner till är Rossvaer 1976; Wyller 1984; Mojsisch 1997; 1998.

³³⁷ *FD*, n. 54; 64; 67; 68; 86; 89.

³³⁸ *ibid.*, n. 61; 65-68; 78. Sløk säger att Cusanus med hjälp av ständigt nya begrepp, bilder, analogier och ord försöker framställa den ”refleksionsknude”, som den mystiska upplevelsen innebar. Sløk 1974, 17. Jfr von Bredow 1999, 94; 106ff.

Cusanus i olika sammanhang i sina böcker och det är egentligen den som ger honom anledning till förundran över sin delaktighet i det mänskliga.

Den intellektuella klarheten (*intuitus*) är inte utan föremål, även om det kan förefalla så och trots att föremålet inte kan identifieras med empiriska metoder, eller uttalas. Det är det osägbara ordet, som har tagit gestalt i själen, och som Cusanus försöker beskriva. Han talar om det intellektuella, eller själsliga ordet (*conceptus mentalis*), som vi redan hänvisade till i diskussionen om språkets gränser. Det kräver enligt honom en lång förberedelse att kunna se sig själv i den rena, rättfärdiga och sanna spegeln (Kristus; Ordet) och att kunna inrikta sig på att återspegla Guds ära och allting som är klart, glädjefullt och sant.³³⁹ Cusanus diskuterar här allmängiltiga själsliga villkor utan att någonsin hänvisa till sig själv. Men detta är å andra sidan motiverat – ingen person kan göra anspråk på att äga det inre ordet, därför att det ständigt förblir osägbart och kan fattas endast i egenskap av gudomligt, eller absolut tilltal, jämförbart med samvetets röst, trots att Cusanus inte använder detta begrepp.

Men frågan finns kvar, d.v.s. hur Cusanus själv förbinder den mystiska upplevelsen med det intellektuella, eller intuitiva betraktandet, som han beskriver i sin filosofi. För trots att relationen mellan dessa inte är problematisk för honom, så är verket *De filiatione Dei* ett undantag i det avseendet att han här faktiskt diskuterar detta samband med anknytning till intuitionen. Här aktualiseras föreställningen om människans gudomliggörelse (*theosis*), som Cusanus med ett av sina sina självrefererande uttryck kallar Guds barnskap, eller – alternativt – barnskapet hos Gud (*filiatio Dei*), men som i mystiktraditionen vanligen kallas *visio Dei*, vilket har framgått ovan.³⁴⁰

Cusanus betraktar gudomliggörelsen (*theosis*) som fullkomlighetens höjdpunkt, som kan kallas både gudskunskap, kunskap om ordet och intuitivt betraktande. Gudomliggörelsen definieras här som intellektets yttersta fullkomning i fråga om att förstå sanningen, inte såsom den är dold i bild och gåta och olika slags annathet i sinnevärlden, utan så som sanningen intellektuellt är synlig i sig själv.

Cusanus hänvisar – liksom bl.a. Luther senare – till den av Gud givna tillräckligheten (*sufficiencia*) i vår intellektuella kraft, som tar gestalt bland de troende då det gudomliga ordet brukas.³⁴¹ Därmed markerar han mystikens samband med det kristna livet ('det yttre ordet', d.v.s. det uttalade ordet) och tar därmed klart avstånd från en esoterisk form av mystik, i form av objektlös kontemplation.³⁴² Hans filosofi i *De filiatione Dei* är uttryck för ett sådant avståndstagande och [också] i detta avseende föregriper han den evangeliska reformationen på 1500-talet.³⁴³ Hans avsikt är alltså i denna text snarare teologisk än filosofisk: här ingår ett värnande om den kristna traditionens äkthet och kyrkans rätt och skyldighet att förvalta denna.³⁴⁴

Cusanus anser att barnskapet (*filiatio*) är höjdpunkten av all gudomlig kraft och att vår intellektuella förmåga inte uttömmar denna. Vi når alltså liksom en bit på vägen i vår gripenhet av det oändliga, men inte ända fram till målet. Med en utsaga i första person (*arbitror, ut...*) uttrycker han att gudomliggörelsen överträffar varje form av intuition. Det enigmatiska, eller symboliska, betraktandet är däremot förbundet med vår nuvarande tillvaro i världen. Han kommenterar

³³⁹ *ibid.*, n. 54; 77. jfr von Bredow 1999, 106ff. "Es liegt an der mens, welche die freie Entscheidung hat, ob sie den ganzen Menschen emporhebt, oder ob sie sich von den Begierden hinabziehen lässt." *ibid.*, n.109.

³⁴⁰ I *DFD* förekommer också begreppet *deificatio*. Dupré II, 610. Jfr *deiformis*, *DC* II, n. 145; 174.

³⁴¹ Se t ex *VS*, n. 43; 44; 46; 49; 50; 54; 104; 105.

³⁴² *ibid.*

³⁴³ Jfr Alfsvåg 2010, 223-236.

³⁴⁴ Jfr anv. av begreppet *arcanus* i *DC* I, n. 18; 41; 53. Det gäller här möjligheten att nå det rena intellektet (med hjälp av paradigmet, som Cusanus kallar *figura P*).

Ty ingenting i denna världen, hur högt och upphöjt det än må vara, kan ingå i det mänskliga hjärtat, själen eller intellektet, utan förblir i sammansatt *modus*, så att inget begrepp för fröjd eller glädje, essens, kraft, självintuition eller något annat begrepp kan sakna begränsat *modus*.

[Nam cum nihil in hoc mundo in cor hominis, mentem aut intellectum quantumcumque altum et elevatum intrare queat, quin intra modum contractum maneat, ut nec, conceptus quisquam gaudii, laetitiae, veritatis, essentiae, virtutis, sui ipsius intuitionis aut alius quicumque modo restrictivo carere possit...] ³⁴⁵

Han påpekar att det begränsade *modus*, som är annorlunda i varje enskilt ting, inskränks (*retractus erit*) till fantasibilder enligt världens (språkliga) villkor. Han tillägger ytterligare

Då vi har lösgjorts från den här världen, kommer vi att frigöras också från dessa vilseledande *modi*, så att vårt intellekt, fritt ifrån dessa skymmande *modi*, med sitt intellektuella ljus till sin lycka får del av det gudomliga livet, där intellektet – om också utan de bildliga inskränkningarna i sinnevärlden – kommer att upphöjas till intuition av sanningen. Ändå kommer den här intuitionen inte att ha varit utan den världens *modi*.

[Cum de hoc mundo absoluti fuerimus, ab his etiam obumbrantibus modis relevatus; sic scilicet ut felicitatem suam intellectus noster, ab his modis subtrahentibus liberatus, sua intellectuali luce divinam vitam nanciscatur, in qua, licet absque sensibilis mundi contractis aenigmatibus, ad intuitionem veritatis elevetur. – Non erit tamen haec ipsa intuitio sine modo illius mundi.] ³⁴⁶

Användningen av begreppet intuition i denna kontext är intressant i flera avseenden. Först och främst introducerar Cusanus här ett nytt begrepp: intuition av sig själv. Vad denna intuition gäller sägs inte direkt. ³⁴⁷ Genom att den presenteras som ett begrepp bland andra, måste man anta att det är fråga om det intellektuella betraktandet i universell mening, analogt med vad som inte kan uttryckas, men är underställt språkets villkor ('det gudomliga språket'; 'ordlös bön'). Cusanus saknar det moderna begreppet (absolut) självmedvetande: kanske närmar han sig här innebörden av detta begrepp.

Frågan är ändå hur man skall förstå hans påpekande att vi då vi frigjorts från världen också kommer att frigöras från de döljande formerna, men att han å andra sidan i det följande tillägger att intuitionen inte kommer att vara utan den här [sinne-] världens *modi*. Här ger Cusanus enligt min bedömning ingen entydig förklaring. Slutsatsen är den att han här beskriver *visio intellectualis*, som gäller intellektets gestaltningsform, som i anden momentant höjer sig över den sinnliga, respektive den rationella gestaltningsformen. Här tycks *visio intellectualis* användas synonymt med *visio Dei*, eller som en försmak av denna. Men han talar om den som ännu inte uppnådd, vilket är naturligt, därför att han uttalar sig om det osägbara och absoluta. Det han säger är nämligen konjunkturalt, d.v.s. beroende av just de begränsande former, som han själv nämner. Antagligen vill han också få fram att livsstilen i nuet föregriper evigheten.

Han talar senare i texten också om intellektuell intuition, där (den gudomliga) egenskapen att vara ett i allt sammanfaller med egenskapen att vara allt i ett. ³⁴⁸ Nära detta intuitionsbegrepp kommer "den enkla kognitiva intuitionen" [*Una ... simplici intuitione cognitiva intuetur.*] varigenom man inser allt, d.v.s. just barnskapet. ³⁴⁹ Cusanus talar i denna kontext om den fördolda intuitionen (*intuitio occulta*), d.v.s. närmast den mystiska upplevelsen i egenskap av försmak av barnskapet, vilket enligt honom inte är någonting annat än en övergång från de skugglika spåren av förening till en förening med det obegränsade förnuftet, d.v.s. just *visio Dei*.

Den intuitiva kunskapen om den andra världen, som är den intellektuella, överträffar kunskapen om att det finns en värld. Att veta 'varför någonting är' (*propter quid*) kan kallas intuitiv kunskap, därför att den som vet reflekterar över grunden (*ratio*) för ett ting, medan 'att det finns' (*quia est*) ett ting uppstår av hörandet (*ex auditu*), som är en underlägsen

³⁴⁵ *FD*, n. 54. Dupré II, 612.

³⁴⁶ *ibid.* I likhet med Lawrence Bond tolkar jag formen *revelatus* som ett misstag (bör vara: *revelati*).

³⁴⁷ Jfr begreppet identitet t.ex. i *DC II*, n. 70-71. Jfr också: "Ad omnem autem visionem absoluta ipsa visio identice se habet. Quapropter in veritate cuiusque indaganda idem est modus." *DC II*, n. 72.

³⁴⁸ *ibid.*

³⁴⁹ *ibid.*

kunskapsform i förhållande till det intuitiva seendet.³⁵⁰ – Detta är en mycket viktig kommentar till en ytterst väsentlig tanke i Cusanus filosofi, vilket man lätt förbiser.

Av denna tolkning av intuitionen framgår tydligt att gränsen mellan mystisk och intellektuell intuition är främmande för Cusanus. Det är enbart fråga om varierande uttryckssätt beroende på kontexten. Men han är fullt medveten om att det intuitiva betraktandet är aktuellt i olika sammanhang och att det i detta avseende är förbundet med de sinnliga formerna.

Cusanus presenterar alltså ovan det intressanta påståendet, att inte ens det fullkomliga barnskapet kan förverkligas utan *modus* (*non ... sine modo huius mundi*) och att detta *modus* inte är oberoende av världens villkor. Detta beror på att det är fråga om delaktighet i adoptionen, d.v.s. i ett barnskap, som tar hänsyn till dess konkreta föremål och som förverkligas olika, på grund av att varje ting med nödvändighet är någonting annat i ett annat ting än i sig självt. Vi rör oss här på – den förbindande – gränsen mellan det begränsade och det obegränsade, det rationella och det intellektuella. Cusanus uttrycker sin grundidé om att individen just genom att förverkliga sin egenart uttrycker det fullkomliga (*quodlibet in quodlibet*), vilket är en idé som han har övertagit från nominalismen, men som han tillspetsar och i flera sammanhang återkommer till, d.v.s. redan i *De coniecturis*.³⁵¹ Ytterligare bör man komma ihåg att *filiatio* gäller Kristi mänsklighet, inte enbart hans gudomlighet, d.v.s. hans delaktighet i de mänskliga livsformerna, eller hans helt mänskliga gestalt.³⁵²

Cusanus talar om olika begränsande *modi* för vårt betraktande, d.v.s. den huvudtanke som ligger bakom hans begrepps Konst. Han ställer också frågan om hur långt inflytandet från dessa når, eller vid vilken punkt de upphör att gälla. Barnskapet, som är delaktigheten av det heliga, har många olika former genom att denna delaktighet gäller många (människor). Men det överträffas alltså av Kristi barnskap, som *saknar modus* genom (den gudomliga) naturens identitet med Fadern, eller ett ”överabsolut barnskap”, och som närmast är vad teologin kallar den hypostatiska unionen, d.v.s. den osägbara enheten mellan Kristi två naturer, som är Sonens väsenslikhet med Fadern. Detta barnskap kan själen redan nu få del av på ett föregripande sätt genom kyrkans nådemedel, men fullkomligt först i evigheten.

Med tanken om delaktighet (*participatio*) anknäver Cusanus här implicit till den kristologiska termen *amplexer* (jfr kap. 2.3). Men valet av ett begrepp med obegränsad, eller universell, giltighet, d.v.s. ’överabsolut barnskap’, visar på sambandet med den mystiska upplevelsen, d.v.s. viljan att med hänsyn till språkets villkor uttala sig om det osägbara, eller absoluta, som är Gud.³⁵³

Den mystiska erfarenheten och det intellektuella betraktandet är alltså mer än parallellfenomen i Cusanus filosofi. Det är egentligen riktigare att säga att denna upplevelse innebär intellektuellt betraktande av det absoluta. Denna slutsats kan man dra av att han inte alls förutsätter någon skillnad. Här är det alltså föremålet som bestämmer seendets karaktär, inte tvärtom. Men Cusanus räknar ytterligare med intellektuellt betraktande i en mera allmän bemärkelse som uttryck för varseblivningens villkor, även om också detta ytterst är inriktat på att inse den absoluta sanningen. Här håller han sig dock närmare den vedertagna tolkningstraditionen.³⁵⁴

Det kan vara skäl att beakta att vi ganska långt har att göra med ett monastiskt tänkande, präglat särskilt av den kontemplativa benediktintraditionen, där en mystisk upplevelse betraktades som ett eftertraktat privilegium, men knappast som ett undantag. Å andra sidan överträffar föremålet för denna upplevelse vida all fattningsförmåga, vilket gör att det kan beskrivas mycket olika utan att det någonsin är fråga om motsatser. Logiska paradoxer är enbart

³⁵⁰ *ibid.*

³⁵¹ *DI* II, n. 117-122.

³⁵² Se särsk. brevet till Nicolaus Albergati, cit. enl. Blumenberg 1957, 383-384.

³⁵³ Jfr *FD*, n. 93-94.

³⁵⁴ Gutas 1998, 96-98.

ett medvetet stilgrepp i avsikt att uttrycka den osägbara upplevelsens egenart. Också i *De coniecturis* finns det ställvis spår av detta uttrycksätt.³⁵⁵

Det beskrivande språket måste här räkna med sin begränsning och acceptera att det är konjekturalt. Att försöka pressa in en beskrivning i någon bestämd begreppsram vore inte bara en missvisande förenkling, utan en ren omöjlighet. Av den respekt som visas för språkets gränser framgår upplevelsens unika karaktär. Å andra sidan är det antagligen just det unika i den här upplevelsen som tvingar Cusanus till att i sin filosofi betona det unika i livet, d.v.s. både i fråga om mänskligt och gudomligt. I detta avseende närmar han sig Ockhams tänkande. Men här kommer också humanismens ideal honom till hjälp.

Det intuitiva betraktandet kan alltså vara uttryck för en mystisk upplevelse, fast Cusanus inte hävdar, men inte heller *kan* hävda att så är fallet. Det är fråga om en möjlighet, som kan ha konkretiserats eller inte, beroende på omständigheterna, men vars betingelser han belyser i sin text. Genom att tala om barnskap, uttrycker han tydligt att det är fråga om delaktighet i en process, d.v.s. gudomlig handledning (*manuductio*) i livets konst, som innebär både uttalad och ordlös växelverkan mellan det gudomliga och det mänskliga.

Men Cusanus presenterar möjligheten att få del av den intellektuella eller intuitiva kunskapen om oändligheten med en sådan precision att också betydelsen av den mystiska upplevelsen framträder fullt klart, trots att den endast implicit är medräknad. Även om erfarenheten utan tvivel är hans egen, tillhör den på möjlighetens plan varje människa. Den är liksom ett slags osägbart urfenomen i det mänskliga livet, vars uttrycksformer är förknippade med livets villkor. För Cusanus innebär detta själens dialektiska rörelse, som bestäms av enhet, mångfald och annathet och beskrivs med olika modalbegrepp.

³⁵⁵ Jfr t.ex. "... in hoc motu quiescere". DC II, n. 134.

2.5. Språkets villkor

Särskilt *De coniecturis* och *De filiatione Dei* diskuterar Cusanus möjligheten att uttrycka intellektets enhet och utvecklar samtidigt regler för hur det religiösa språket fungerar. Att han gör det i det förra av dessa verk hör samman med hans strävan att beskriva sin insikt i *docta ignorantia*, som då verket tillkom var ganska ny. Denna framställning är rent filosofisk och principiell. Men också i *De filiatione Dei*, där resonemanget är mera klart religiöst bestämt, är han inriktad på att belysa det religiösa språkets villkor. Dessa två verk kompletterar alltså varandra, vilket redan påtalats.

Att en sådan bedömning av Cusanus filosofi är berättigad medger Flasch genom att hänvisa till *De filiatione Dei* och å andra sidan lovorda Cusanus för hans målmedvetna användning av sin filosofiska metod, särskilt mot bakgrunden av senmedeltidens växande kritik mot metafysiken.³⁵⁶ Men Flasch verkar vara utpräglat restriktiv när det gäller en religiös tolkning av Cusanus texter och vill förstå dem rent filosofiskt, vilket för honom innebär att den kristna mystikens betydelse för förståelsen av dessa texter inte beaktas.³⁵⁷ Men gentemot detta sätt att resonera kunde man ställa en annan argumentationsmodell och fråga sig vad ett givet samband mellan filosofi och mystik positivt kunde innebära för förståelsen av Cusanus filosofiska metod, *ars coniecturalis*. Enligt min åsikt är detta en berättigad fråga.

Parallellen mellan de två ovannämnda verken av Cusanus kan inte enbart bero på tillfälligheter. Hur skall den då förstås? Man kan givetvis undersöka de två sidorna av hans litterära produktion – hans filosofi och hans religiösa litteratur – utan att relatera dem till varandra. Men man kunde också hävda att det just är Cusanus iver att utveckla en språkets grammatik för sin – av den personliga gudsupplevelsen präglade – verklighetsuppfattning, som driver fram den diskussion han för i *De coniecturis*. Hans avsikt att utveckla ett gudomligt språk, som här uttrycks explicit, är bestående i hans tänkande.³⁵⁸ Å andra sidan faller vissa logiska insikter i glömska i hans senare produktion, antagligen för att de redan har drivits till sin spets och synvinkeln därmed har förändrats: Cusanus vandrar vidare. Men detta utesluter inte att de insikter han redovisar för i *De coniecturis* lyser igenom också i hans senare verk och främst i *De filiatione Dei*.³⁵⁹

Det finns en premiss i Cusanus tänkande som går igen i alla hans verk och som särskilt Flasch beaktar. Det är tanken om att Gud är absolut, transcendental enhet.³⁶⁰ Men Flasch påpekar också att Cusanus inte är konsekvent i sin presentation av detta motiv. Enheten är formernas form (*forma formarum*), d.v.s. någonting som möjliggör de enskilda formerna, inte någonting som omfattar dem. Men den är ändå tvetydi för att den är både varat och vad som föregår varat, d.v.s. både den intellektuella och den absoluta enheten (som är ”överosäglig”) och som i *De coniecturis* och *De filiatione Dei* båda omfattas av själen.³⁶¹ Cusanus tycks dock inte själv finna

³⁵⁶ Flasch 1998, 168-170.

³⁵⁷ “Ich streite nicht um den Begriff der ”Mystik”. Wer ihn braucht, um ihn auf Eckhart und Cusanus anzuwenden, lässt sich durch gelehrte Einwände in seinem Genuss ohnehin nicht stören.“ *ibid.*, 169.

³⁵⁸ *DC I*, n. 24; Jfr *FD*, n. 59, där det heter att intellektet omfattar allt (*ambit deum et omnia*). I *De venatione sapientiae* ingår följande belysande kommentar. ”Appetimus sapientiam, ut simus immortales. Sed cum nulla sapientia nos liberet ab hac sensibili et horribili morte, vera erit sapientia, per quam necessitas illa moriendi vertitur in virtutem et fiat nobis certum iter et securum ad resurrectionem vitae.” *DVS*, n. 96. Cusanus räknar också att *begrepp* kan vara motstridiga, men att detta inte gäller deras substantiella väsensgrund – och säger att han i sitt tänkande vill utgå från denna.

³⁵⁹ “Intellectus si in se habuerit artem, quae est creativa vitae et laetitiae sempiternae, ultimam est assecutus scientiam et felicitatem.” *DB*, n. 70.

³⁶⁰ “Es ist einseitig, nur die Unaussprechlichkeit hervorzuheben, wie Proklos das tut. Die Koinzidenzlehre verbindet alle möglichen Ausdrucksweisen über das Unum, also auch die affirmative mit der negativen. Das Eine ist sowohl unaussprechbar wie aussprechbar.“ Flasch 1998, 169. Detta är väsentligt.

³⁶¹ *DC II*, n. 98. På tal om de fyra gestaltungsensheterna säger Flasch: “Was zunächst als vierfach abgestufte Welt erschien, das ist ... die *mens ipsa*, die sich anschaut und die sich einmal betrachtet als absolute Einheit oder als Gott,

detta problematiskt, eller ens värt att diskutera. Mojsisch påpekar för sin del att *De coniecturis* är unik i Cusanus litterära produktion i det avseendet att den absoluta enheten omfattas av jaget, eller själen.³⁶² Perspektivet förändras, men frågan är vad detta innebär. Cusanus presenterar denna tanke i *De beryllo*, där själsenheterna är endast tre i stället för fyra som i *De coniecturis*, vilket innebär att den absoluta har uteslutits.³⁶³ Men i båda dessa verk ställer han jaget i centrum för betraktandet i egenskap av 'en andra gud'. Detta verkar vara hans svar: I intuitionen, eller kärlekens betraktande, omfattas den absoluta enheten av den intellektuella, men bara för ett ögonblick, glimtvis och på möjlighetens plan, som en gränsöverskridande idé.³⁶⁴ Cusanus håller fast vid denna tanke i *De visione Dei*, men vänder senare resonemanget åt ett annat håll, vilket innebär att idén om själens intellektuella rörlighet utvecklas.

Det är tydligt att diskussionen i *De coniecturis* på ett övergripande plan faktiskt gäller den meningsskapande enheten som tar form i den mänskliga själen. Men frågan efter meningen upphör inte i Cusanus senare verk. Ovan har redan hänvisats till *De non-aliud*, där enhetstänkandet kulminerar.³⁶⁵ Flasch hänvisar särskilt till *De beryllo*.³⁶⁶ I denna diskussion är också *Idiota de mente* beaktansvärd.³⁶⁷ I slutet av detta kapitel skall vi dock närmast ägna oss åt *De filiatione Dei*, där terminologin trots likheterna med *De coniecturis* delvis är förändrad.

I likhet med flera andra filosofer anknyter Cusanus till Boëthius formel *ens et unum convertuntur*.³⁶⁸ För honom betyder denna formel att själen har del av varat enbart i form av enheten, som är det sanna varat, d.v.s. tillsammans med (den absoluta) likheten (*aequalitas*) och förbindelsen mellan dessa. Han anser att vi utvecklar en missvisande terminologi, ifall vi låter varat ställas i motsats till mångfalden och icke-varat, i stället för att förutsätta att dessa begrepp är förbundna med varandra och försöka räkna ut vad detta innebär.³⁶⁹ Genom att hålla sig enbart till rationell argumentation, förbiser man att det finns ett intellektuellt sätt att tala om själens enhet, som är ett sätt att uttrycka Guds osägbarhet och beakta förbindelsen mellan enhet och mångfald. Detta försök innebär att man medger att det inte finns någon begreppslik lösning,

die sich zweitens sieht als die Wurzel des Verstandes, folglich als Intellekt, und die von sich weiss, dass sie das Ordnungsprinzip der Wahrnehmungswelt, dass sie also Verstand ist.“ Flasch 1998, 153; Jfr Flasch 2001, 33.

³⁶² “Mit den *Platonici* kommt er sich und den *Platonici* zur Hilfe: Das Eine neuplatonischer Provenienz ist nur dann gegensatzloses Eines, wenn es mit Dionysios als das supersubstantiale Eine, als das Eine vor dem Einen, angesehen wird.“ Mojsisch 1997, 136.

³⁶³ *DB*, n. 5.

³⁶⁴ “Coincidit enim nunc et tunc in circulo muri paradisi.” *VD*, n. 44.

³⁶⁵ „Das Nicht-Andere impliziert eine *sich selbst definierende Definition*, indem das Subjekt der Definition die Kopula ist, die Kopula das Prädikat, das Prädikat somit das Subjekt; das hätten die definitionsgläubigen Aristoteliker seiner Zeit nicht einmal zu träumen gewagt: Das Absolute ist definierbar, aber nicht passiv, sondern aktiv, nämlich durch eine sich selbst definierende Definition.“ Mojsisch 1997, 140. Denna slutsats drar också Wyller.

³⁶⁶ “Durch die intellektuelle Lupe, die eine Gestalt hat, die zugleich ein Maximum ist und ein Minimum, die also selbst eine Koinzidenz der Gegenstände darstellt, sieht jeder mit intellektuellen Augen 'den ersten Grund aller Dinge'.“ Flasch 2001a, 32; Flasch 2001, 603.

³⁶⁷ “Während in *De coniecturis* Gott, Intelligenz, Seele und Körper die den Geist selbst differenzierenden und von ihm umfassten Einheiten waren, werden im *Idiota de mente* ... dem Geist folgende Kräfte zuerkannt: *virtus intelligendi* (Erkenntniskraft), *virtus ratiocinandi* (Kraft des diskursiven Verstehens), *virtus imaginandi* (Vorstellungskraft) und *virtus sentiendi* (Wahrnehmungskraft)... Dies sind die dem Geist jetzt immanenten Kräfte, nicht mehr ist der Geist so allumfassend, dass eine seiner mentalen Einheiten die göttliche mentale Einheit wäre.“ Mojsisch 1997, 139. Han påpekar att det hävdas att Cusanus redan i *IDM* hämmades av kardinalpurpurn, men att han tog igen detta med att närma sig nyplatonismens tanke om det Ena som en självständig princip och samtidigt urbilden för dess själsliga avbild. – Frågan är dock vad denna förskjutning innebär för förståelsen av sambandet mellan gudsupplevelsen och filosofin. Det ofattbara, eller absoluta, tolkar sig självt så att denna tolkning samtidigt visar sig riktig för varje reflekterande person. Cusanus ger här ett exempel på hur divinalspråket fungerar och visar därmed att han fortfarande är intresserad av dess grammatik.

³⁶⁸ Boëthius, *De unitate et uno*. *ML* 63, 1075ff; *IDM*, n. 95.

³⁶⁹ *IDM*, n. 95.

d.v.s. att Gud förblir osägar – eller obegriplig – och betraktar detta som den enda lösningen: Detta är *docta ignorantia*.

Men samtidigt försöker man utveckla denna bild och ange riktlinjerna för vad den möjligtvis kunde betyda rent språkligt. Också om all teologi, vare sig den är positiv eller negativ, är begränsad, så kan man inte låta denna insikt få det sista ordet, därför att detta ytterst skulle innebära tystnad. Så här resonerar bl.a. Dionysius, men Cusanus går åt ett annat håll. Enligt honom är poängen snarare att den intellektuellt motiverade insikten kan uttryckas med hjälp av språkets grammatik, även om han endast antyder implikationerna av denna slutsats. Insikten i *docta ignorantia* – tystnadens budskap – är ju snarare utgångspunkten än slutmålet i hans tänkande.

Cusanus grammatik för språket, som han kallar *ars coniecturalis*, baserar sig på tanken att själen har olika enheter, d.v.s. närmast gestaltningsmöjligheter. Själv talar Cusanus om ”element”, eller ”enheter”.³⁷⁰ Detta betraktelsesätt innebär att det finns en nödvändig dialektik mellan förståndet (*ratio*) och intellektet (*intellectus*), av vilka enbart det förra förutsätter att kunskapen baserar sig på jämförelse mellan bestämda föremål. Cusanus påminner om att enhet och annathet, som är motstridiga för förståndet, av intellektet förenas till en intuitiv insikt om att allt är ett. *Ars doctae ignorantiae*, som baserar sig på *De docta ignorantia*, överträffas här av en ny kunskapsteoretisk insikt, *ars coniecturalis*, som innebär en intuitiv förståelse av verkligheten. Cusanus beskriver den med begreppen *incomprehensibiliter inquirere* och *symbolice investigare*.³⁷¹

Cusanus försöker finna symboler för att uttrycka den absoluta gränslösheten, men förutsätter å andra sidan att det inte finns någon förståelse att tillgripa. Det här är betydelsen av begreppet ’att på ofattbart vis ta reda på’ (*incomprehensibiliter inquirere*). Enbart i geometrin finner han de symboler han letar efter. En given rät vinkel kan hänföra sig till en triangel, en cirkel och ett klot. Men det krävs ytterligare två överskridande steg. Med det första steget uppnår vi den oändliga räta vinkeln, som nödvändigtvis är en enda, som inte enbart omfattar triangeln, cirkeln och klotet som en möjlighet, utan också aktuellt. Den obegränsade figuren är obegriplig, och därmed överrationell, genom att den innebär att den räta linjen och bågen sammanfaller. I det andra steget rör vi oss från den obegränsade geometriska figuren till Guds oändlighet, där alla motsatser sammanfaller genom att Gud aktuellt är allt vad han kan vara, vilket innebär att den absoluta verkligheten sammanfaller med den absoluta möjligheten. Cusanus förutsätter att dessa två steg logiskt följer efter varandra – på intellektets eller viljans plan.

I sin diskussion av betydelsen av denna metod fastställer Koch att det andra steget är implikationen av Cusanus mystiska gudsupplevelse på hemvägen från Konstantinopel år 1438. Men genom att det tredje steget, d.v.s. hans begrepps-konst, eller *ars coniecturalis*, följer av det andra steget, så kan man hävda att också denna är en implikation av gudsupplevelsen och att den därmed kan uppfattas som hans tydligaste, eller väsentligaste, försök att beskriva den här upplevelsen filosofiskt.³⁷² Det tredje steget innebär en övergång från en begränsad till en absolut (av *absolvere*: frigöra, lösa) eller obegränsad begreppstolkning. Cusanus absoluta, gudomliga grammatik tar form genom detta tänkande.

De grammatiska reglerna i *De coniecturis* beskriver främst de själsliga enheternas betydelse. Själens bejakar (*assertio*) sin intuitiva insikt (om ändligheten) och uttrycker detta begreppsligt enligt redovisade logiska regler.³⁷³ Men inte heller i detta avseende nöjer Cusanus sig med en

³⁷⁰ “Contemplatur ... mens ipsa universam suam entitatem in his quaterne distinctis unitatibus...” DC I, n. 13.

³⁷¹ DII, n. 5; 30; 33; DC I, n. 9; 103; 111; 126; 138,

³⁷² För en beskrivning av dessa skeden, se Koch 1956, 13. Denne säger här: “Jeder, der auf hoher See gewesen ist, weiss, dass der Horizont wie ein riesiger Kreis erscheint, in dem das Schiff ständig den Mittelpunkt bildet. Nun weiss man natürlich, dass das feste Land nicht kreisförmig ist. Erscheint es aber am Horizont, bildet es zuerst einen Teil jenes Kreisbogens. D.h. in der Anschauung fallen hier gekrümmt und nicht gekrümmt zusammen.” – Den filosofiska betydelsen av denna riktiga iakttagelse kan dock ifrågasättas.

³⁷³ DC II, särsk. n. 117-118.

enkel lösning, utan spinner vidare på tidigare föreställningar om enhetens innebörd, d.v.s. både egna och andras. Det intuitiva betraktandet av enheten är i denna kontext centrum i hans tankevärld. Detta betraktande uppfattar han som andens rörelser i själen (växelverkan mellan *complicatio* och *explicatio*), vilket betyder att reglerna för dessa rörelser (eller begrepp) träder i förgrunden. Cusanus förutsätter alltså här en absolut enhet, som är tillgänglig för själen. Han kallar den ”beryllen”, d.v.s. brillan, den nya insikten, som hänför sig till *coincidentia oppositorum*.³⁷⁴ I *De coniecturis* är tanken fortfarande implicit och primärt förbunden med föreställningen om den absoluta enheten i själen. Det är givetvis mycket intressant att det på den här punkten sker en utveckling i Cusanus tänkande, också om man kan reflektera över vad detta innebär.

Till det som är nytt i Cusanus filosofi i förhållande till traditionen hör just hans tankar om själen. Han är den första filosof som utvecklar mera avancerade idéer om självmedvetandet, tolkat som jagets förståelse av sig självt som aktivt delaktigt av verkligheten. Cusanus skapar här sin egen terminologi, som ställvis är trevande och dunkel, vilket den nyss nämnda förändringen ger belägg för. Detta är antagligen en av de punkter, där han kämpar med aporier, men utan att nämna att så är fallet. Lösningen presenteras i form av nya begrepp – i detta fall om själen.

Cusanus huvudidé i *De coniecturis I-II* är att själen reflekterar över sig själv och finner förutsättningen för denna aktivitet i sin egen intuitiva förmåga att genomtränga sinnena, förståndet och intellektet. Detta är en matematisk intuition på basen av beräkning av olika talförhållanden, som utgår från enheten. Men den innebär att verkligheten uppfattas som en totalitet av det betraktande jaget. Cusanus räknar alltså med ett cirkulärt verklighetsperspektiv, som han sammanfattar begreppsligt med – den bibliskt präglade – självreferensen ”allt i ett och ett i allt”, eller den aristoteliska tautologin ”enhet är enhet”.³⁷⁵ Men det intressanta är här att varseblivningens subjekt är det betraktande, intuitivt inriktade, medvetna jaget. All insikt är alltså i grunden subjektiv insikt, som baserar sig på själens ständiga rörelser mot ett förverkligande av den enhet som insikten fått begrepp om. Den subjektiva insikten är samtidigt alltid relativ, därför att den är bestämd av enheten i absolut mening. Kunskapen är aldrig fullständig. – Det är antagligen också den allt klarare insikten om detta som får Cusanus att delvis förändra terminologi och upphöra att betrakta den absoluta enheten som primär själslig enhet och i stället betona intellektets absoluta karaktär. Distinktionen mellan det begränsade och det obegränsade består – och markeras.

I egenskap av den absoluta möjligheten finns Gud ”bortom” allt det som är i medvetandet, d.v.s. han överträffar nödvändigtvis i alla avseenden den mänskliga tanken och dess strävan att med språkets hjälp skapa ett helhetsperspektiv på tillvaron. I Cusanus tankevärld möts alltså – som ovan nämnts – idén om ett öppet och ett slutet universum. Han påvisar att detta är fallet, men utan att finna det problematiskt. Föreställningen om universums enhet är en av hans favoritidéer och den beaktas också i hans språkfilosofi i *De coniecturis*.

Redan i början av *De coniecturis I* fastställer Cusanus

Själen förutsätter att den själv omfattar allt, genomstrålar allt och inser allt. Av detta drar den alltså slutsatsen att den är i allt och allt är i den på ett sådant sätt att den bekräftar att det utöver den inte kan finnas någonting som kunde undgå dess blick. I den numeriska avbilden, som den har framställt av sig själv, betraktar den liksom i en naturlig och verklig bild av sig själv enheten som är dess väsen.

[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 elicita ut in imagine naturali et propria sui ipsius unitatem, quae est eius entitas.]³⁷⁶

³⁷⁴ DB, n. 3; 10; 27; 64. Jfr DC I, n. 170.

³⁷⁵ DC I, n. 54;

³⁷⁶ DC I, n. 12; 17; DDI I, n. 8; 17 (*unitas quasi entitas* avser Gud). Koch 1956, 16-17.

Detta är en koncentrerad beskrivning av de tre stegen som förutsätts i den intuitiva, eller enigmatiska, reflexionsmetoden och som betyder ett allt klarare självmedvetande, vilket sedan uttrycks i språket med konjekturer, d.v.s. språkliga grundantaganden.³⁷⁷ Men Cusanus ger också – på ett religiöst och existentiellt plan – en mycket pretentiös beskrivning av människans möjligheter. Här framstår hon verkligen som ”en andra gud”.³⁷⁸ Koch ställer denna beskrivning i relation till ett annat, ännu tydligare avsnitt i *De coniecturis I*, där det heter

Genom att enheten i den mänskliga naturen är sammansatt på mänskligt vis är det uppenbart att den omfattar allt i sig själv enligt denna sammansatta karaktär. För kraften av dess enhet omger allt och innesluter den så i gränsen för dess område att ingenting av allt undgår dess möjlighet. Därmed förmodar den att den kan uppnå allt antingen med sinnena, förståndet eller intellektet. Då den inser att dessa krafter omfattas i dess enhet, förutsätter den att den kan nå fram till allt på mänskligt vis.

[Humanitatis igitur unitas cum humanaliter contracta existat, omnia secundum hanc contractionis naturam complicare videtur. Ambit enim virtus unitatis eius universa atque ipsa intra suae regionis terminos adeo coërcet, ut nihil omnium eius aufugiat potentiam. Quoniam omnia sensu aut ratione aut intellectu coniecturatur attingi atque has virtutes in sua unitate complicari dum conspicit, se ad omnia humaniter progredi posse supponit. *DC II*, n. 143]

I en viss mening omfattar själen alltså i sig själv den absoluta enheten, eller ”alltet” i idévärlden. Å andra sidan finns det ett slags uttalat anspråk på att det skall förhålla sig så här, d.v.s. en konjektur, som Cusanus därefter går in för att pröva, varvid han antagligen också själv är osäker i fråga om utgången av denna prövning.

Samspelet mellan de olika gestaltungs-enheterna i själen förutsätter att de omfattas (*complicatio*) i enhet, d.v.s. ytterst av den absoluta enhetens närvaro i intellektet och förståndet. Å andra sidan förekommer enheten själsligt enbart i sammansatt form, d.v.s. som begreppskraft (*explicatio; vis vocabuli*). Förmodandets konst (*ars coniecturalis*), som räknar med olika uttryck för likhet och olikhet och olika nivåer av likhet med den absoluta enheten, är därför nyckeln till själens perspektiv, d.v.s. därigenom att den har sin ontiska förankring, eller förutsättning, i den absoluta enheten, men är verksam på alla nivåer i själen.

Den franska filosofen Maurice de Gandillac talar om att själen i dess konjunkturala verksamhet i sitt inre deltar i det oändliga handlandet, vilket den reflekterar genom att leva ut det på sitt eget sätt. Den avser att vid gränsen, d.v.s. för begreppets vedertagna användning, uppfatta en fullständig samverkan mellan intelligibla relationer, vilket är en nyskapande aktivitet. Han påpekar att de former, som tillåter människan att ”mäta” ett ökat antal relationer, inte kan finnas till i förväg, liksom på en helt färdig tavla. Det är själens uppgift att långsamt utforma dessa genom att låta de motsträviga konjekturerna sammanfalla på en bestämd punkt.³⁷⁹ – Den intuitiva insikten är alltså ständigt på jakt efter andliga nyupptäckter i sin konstanta rörelse som avser att forcera språkets gränser, men i medvetande om att detta är en lönlös strävan.

Den andra av de fyra gestaltungs-enheterna i själen, d.v.s. den intellektuella, som är insikten om att motsatserna sammanfaller (*coincidentia oppositorum*), är alltså essensen i Cusanus enhetsmetafysik. Själens sträcker sig från sin fasta grund i den absoluta enheten till att förstå världen, så att säga baklänges i en rörelse i riktning mot sinnevärldens språkligt-konkreta tillvaro, men utan att någonsin förlora blicken för den absoluta sanningen. Med ett exempel hämtat från den tyska mystiken (*Theologia deutsch*) kunde man hävda att det ena av ”själens ’ögon” (*complicatio*) pekar uppåt mot evigheten, det andra (*explicatio*) däremot nedåt mot det

³⁷⁷ I klassiskt latin (Cicero) avser *coniectura* både konjektur och beskrivning. Cusanus använder det i vardera bemärkelsen, d.v.s. i mycket vid mening.

³⁷⁸ Jfr *DC II*, n. 147-148.

³⁷⁹ de Gandillac 1954, 163. von Bredow säger bl.a.: ”Der Geist ist die edelste einfache Kraft, in der Erkennen und Lieben zusammenfallen.“ von Bredow 1999, 96.

tidsbundna.³⁸⁰ Men detta är en konstant cirkelrörelse, inriktad på fördjupad delaktighet i den gudomliga (och mänskliga) verkligheten och medvetandet om denna. Ty varje seende av en relativ enhet har sin grund i seendet av den absoluta enheten. Du kan förstå sanningen i ett relativt seende, endast ifall du förutsätter det absoluta seendet [jfr det dubbeltydiga begreppet *visio Dei*], hävdar Cusanus.³⁸¹ Här finns en cirkelrörelse, som är nödvändigt betingad och grundläggande i Cusanus mångfasetterade – och nyplatoniskt präglade – filosofi. *Sub specie aeternitatis* har allt ett intellektuellt värde som saknas utan detta perspektiv: Detta är en essentiell tanke i hans filosofi.

Frågan om Guds existens saknar enligt Cusanus mening, genom att den uttrycker tvivel och förståndets annathet och under alla omständigheter måste förutsätta enheten, d.v.s. det objekt som ifrågasätts, Gud, som å andra sidan aldrig kan bli objekt för själens betraktande. Men detta är inte något intellektuellt dilemma, utan ett metodiskt problem, som inspirerar till ständigt sökande. Cusanus fastställer

Allt är vad det är genom sin delaktighet i det Ena. I allt och varje enskilt ting reflekteras det på ett särskilt sätt. Delaktigheten i det Ena är alltings och varje enskilt tings vara. Därför behövs det inget annat övervägande än att du söker identiteten i mångfalden av de ting du inriktar dig på och enheten i annatheten. För då ser du liksom den absoluta enhetens *modi* i de sammansatta tingens annathet... Mångfalden av *modi*, vilken härstammar från tingens olikhet, kan förstås så att den absoluta enheten är ett visst *modus* av den absoluta nödvändigheten. Den upptas på mångfaldigt sätt i tingens annathet, så att varje ting eller varje enhet är ett visst *modus* av nödvändighet.

[*Omnia autem participatione unius id sunt quod sunt. Ipsum vero, cuius participatio est omnium pariter et singulorum esse, in omnibus et in quolibet suo quidem modo resplendet. Quapropter non habes alia consideratione opus, nisi ut in diversitate rerum a te indagandarum identitatem inquiras aut in alteritate unitatem. Tunc enim quasi absolutae unitatis modos in alteritate contractorum entium intueberis... Varietas autem modi, ex entium diversitate exurgens, ita concipiatur, quasi unitas absoluta modus quidam absolutae necessitatis existat, qui in alteritate rerum varie recipiatur, ut omne ens seu unitas omnis sit modus quidam necessitatis. DC II, n. 71]*

Cusanus strävar här till att ange den logiska utgångspunkten för hela diskussionen, d.v.s. grunden för att precisionen är ett ouppnåeligt, men ändå eftersträvansvärt ideal. Detta gör han med att säga att den absoluta enheten är ett *modus* av absolut nödvändighet. Nödvändigheten uttrycks på mångfaldigt vis i tingens annathet, så att varje ting eller enhet på sitt eget vis uttrycker ett nödvändigt *modus*. Men denna insikt kan formuleras olika. Cusanus fortsätter

Då sinnligt seende är ett bestämt *modus* av nödvändigheten av det seende, som är den absoluta nödvändigheten, så är också det rationella seendet ett visst *modus* och det intellektuella seendet ett visst *modus*. Men det gudomliga seendet är det *modus* av seende, som själv är den absoluta nödvändigheten. Av den har man del på olika sätt. Till varje annat seende förhåller sig det absoluta seendet lika. I sökandet efter sanningen hos varje seende är alltså *modus* alltid det samma.

[*Uti visio sensibilis est modus quidam necessitatis visionis illius, quae est absoluta necessitas, ita et visio rationalis est modus quidam, et visio intellectualis est modus quidam. Sed divina ipsa visio est modus varie participatus, qui est ipsa absoluta necessitas. Ad omnem autem visionem absoluta ipsa visio identice se habet. Quapropter in veritate cuiusque indaganda idem est modus. DC II, n. 72]*

Detta är Cusanus uttryck för själens absoluta enhet, som alltså är *modus* av den absoluta nödvändigheten och det sätt på vilket denna visar sig, men också det absoluta – och mest eftertraktade – tankeobjektet. Här förutsätts ytterligare att den rationellt betingade nödvändigheten är relaterad till den absoluta, men också att detta förhållande gäller de övriga själsliga gestaltungs-enheterna (den andra som är den intellektuella och den fjärde som är den

³⁸⁰ Hoffman (utg), 22. Detta exempel finns dock inte hos Cusanus. Jfr Duclow 1990, 117-118: här betonas kontrasten mellan förståndet och intellektet. – Cusanus föreställer sig däremot världen som en bok skriven med Guds finger. J.A. Comenius har analoga tankar.

³⁸¹ *VD*, n. 15.

sinnliga). Detta innebär att nödvändigheten uttrycks på olika vis (*modus*), beroende på graden av delaktighet i den absoluta enheten, eller – annorlunda uttryckt – i relation till den absoluta nödvändigheten.

Men Cusanus drar inte gränsen här, utan fortsätter med att ange enligt vilka principer den absoluta nödvändigheten borde uttryckas. Han instruerar sin fiktiva läsare, d.v.s. närmast i avsikt att kunna uttrycka sig i andra person med ett tilltal till ett ”du”. Avsikten är att appellera till människans vilja – ställd i omedelbar relation till den absoluta viljan, eller urtecknet – att inte tveka att tillämpa själens olika nivåer i försöket att finna tingens annathet, som baserar sig på sättet för delaktigheten och alltså visar på den absoluta enheten.

Detta bör betraktas som ytterst väsentligt. Utan absolut enhet finns det ingen annathet, eller ”verklighet”, d.v.s. ontologiskt, men kunskapsteoretiskt gäller också det motsatta. Annatheten är en förutsättning för att vi skall få en uppfattning om verkligheten i vår strävan till större klarhet. Den konkreta verkligheten, vårt sinnligt-kroppsliga jag och dess motstånd, kommer vi alltså aldrig förbi. För Cusanus är det närmast fråga om ett imperativ, eller åtminstone en uppmaning till att betrakta den sinnliga enheten som preliminär i strävan att uppnå en högre intellektuell medvetenhet. Paradigmet över människans grundvillkor (*figura P*), fungerar som existentiell – eller etisk – basinformation om denna inriktning. Cusanus förklarar närmare vad detta innebär

[Använd de geometriska] formerna till att utforska sinnligt seende på sinnligt vis, rationellt seende på rationellt vis, intellektuellt seende på ett intellektuellt vis. Låt därför *figur P* [paradigmet] tjäna Dig som allting och vad som helst: att utforska sensoriskt seende, då du godkänner den sinnliga enheten som ljus och den sinnliga annatheten som skugga; att utforska rationellt seende, då du kallar den diskursiva eller rationella enheten ljus; att utforska intellektuellt seende, då du gör den intellektuella enheten till ljus.

[... ut sensibilem ipsam visionem sensibiliter, rationelem rationaliter, intellectualem intellectualiter in figuris inquiras. Serviet enim tibi *P figura* ad omnes et ad quamlibet: ad sensibilem, si unitatem sensibilem feceris lucem et alteritatem sensibilem umbram, ad rationelem, si lucem dixeris discursivam aut rationelem unitatem, ad intellectualem similiter serviet, quando unitatem intellectualem lucem feceris. *DC II*, n. 73]

Cusanus påtalar här risken av att man låter sig förföras av den bedrägliga lockelsen som består i inbillningen att begreppen inte räcker till, d.v.s. närmare bestämt för att uttrycka det absoluta, vilket innebär att man nedvärderar språkets möjligheter (att uttala sig om det absoluta och som kommunikationsmedel).³⁸² Men han fortsätter med följande viktiga anmärkning om intuitivt seende av annatheten i ett ting, d.v.s. ett slags seende som borde vara en konstant strävan, d.v.s.

Det är nödvändigt att du ... då du möter sinnlig, rationell eller intellektuell noggrannhet godkänner denna som en motsvarande sammansatt noggrannhet. Dess annathet kommer du att inse, då du höjer dig till en mindre sammansatt enhet inom denna sammansättning.

[Oportet etiam... ut, dum tibi aut sensibilis aut rationalis aut intellectualis occurrit praecisio, eam ut contractam taliter praecisam admittas, cuius alteritatem tunc tantum intueberis, quando in unitatem absolutiorem contractionis ascenderis. *DC*, II, n. 75]

Det verkar vara en given regel att man i ljuset av det absoluta genomskådar det preliminära hos de lägre kunskapsvägarna. Detta innebär en möjlig utveckling till större intellektuell klarhet och åskådlighet, också om man aldrig uppnår det fullkomliga målet för denna strävan. Det gudomliga språket avslöjar alltså begränsningen i det jordiska och inspirerar det till nya försök att omfatta det absoluta.

Särskilt Helander har analyserat Cusanus gradvis allt klarare tankar om varseblivningen av det absoluta, där både förutsättningen och slutmålet är det absoluta betraktandet, d.v.s. *visio*

³⁸² “Semper ad hoc attentissimus esto, ne te ineptorum vocabulorum seducat deceptio...” *DC II*, n. 74. Jfr Wittgenstein 1992, § 91.

intellectualis.³⁸³ Hon ägnar inte någon särskild uppmärksamhet åt hans tankar om språkets grammatik, men fastställer att det gäller strävan till målmedveten utveckling av den begreppsliga kunskapen, enligt en metod för vars regler Cusanus noga redovisar.³⁸⁴

För Cusanus är det dock ytterst viktigt att förklara hur språket fungerar i själens rörelser med hänsyn till de olika gestaltungsenerheterna. Han påpekar att noggrannhet (*praecisio*) är en sinnlig och rationell angelägenhet, men att det rationella tänkandets målsättning inte nödvändigtvis gäller i fråga om intellektet. Exempelvis den matematiska beräkningen '2+3=5' är enbart en rationell sanning.³⁸⁵ Här tycks idén vara både att uttrycka vad samverkan mellan förståndet och intellektet kan betyda och att beskriva de språkliga grundreglerna för denna samverkan. Men dessa två syften hör ihop. Cusanus påpekar

Då du alltså framhåller att tänkandet hos en intelligens är något annat än dess vilja o.s.v., så föredrar du vad som är sant på intellektuellt vis, men inte på gudomligt vis, ty där är intellekt och vilja inte åtskilda. Därför uppnås noggrannhet enbart i det avseendet att varje noggrannhet är delaktig av den absoluta sanningen, som är Gud, i annathet liksom allt som är har del av det absoluta varat.

[Sic etiam, dum aliud asseris intelligere intelligentiae, aliud velle atque ita de ceteris, verum intellectualiter profers, non autem divine, ubi non est aliud intelligere et aliud velle. Non attingitur igitur praecisio nisi uti alia, quasi omnis praecisio in alteritate absolutam veritatem quae deus est ita participet sicut omne esse entitatem absolutam. DC II, n. 75]

Implikationen är att varje del av det rationella tänkandet, d.v.s. varje vetenskaplig disciplin, fungerar enligt dess egna regler. Vid anblicken av ett ting är det omöjligt att dra slutsatsen om det har hörbar karaktär eller exempelvis att det vore sött, d.v.s. att beakta det smakintryck som tinget är förbundet med. I matematiken kan man inte äga kunskap om någonting som har främmande rötter. Å andra sidan njuter förståndet av att kunna uttrycka sin dynamik, då det inser att det i annatheten deltar i intelligensen.³⁸⁶

För filosofin efter Kant (och Thomas av Aquino) verkar det bekant att det finns ett intellektuellt och ett rationellt kunskapsätt, som är abstraherat från det sinnligt-konkreta, och att det finns förståndskategorier och aprioriska åskådningsformer (med Cusanus begrepp: *modi*).³⁸⁷ Här är det fråga om sinsemellan kompletterande sätt att betrakta ett bestämt objekt enligt vissa noggrant bestämda regler för hur språket fungerar. Detta associerar ytterligare till Wittgensteins tankar om språkets grammatik och olika betraktelsesätt.³⁸⁸ Men man kan här fråga sig vilka regler som enligt Cusanus gäller i detta sammanhang.

Cusanus anknuter till sin idé om de fyra själsheterna, d.v.s. själens olika sätt att bejaka den absoluta verkligheten. Själens mediterar över hela sitt väsen i de fyra olika enheterna. Den ser först en enklaste enhet, som förhåller sig till allt liksom Skaparen, därefter en andra enhet, som har framgått av den första, där den har sina rötter, ytterligare en tredje, som har framgått av

³⁸³ Helander 1988, särsk. 8-13; 18-24.

³⁸⁴ *ibid.*, 16-17.

³⁸⁵ DC II, n. 75.

³⁸⁶ DC II, n. 77. Koch fastställer: "Da die Gegenstände der Mathematik echte Produkte unseres Verstandes sind (*entia rationalia*), so werden sie von ihm so erkannt, wie sie sind, weil sie in ihm sind. Dasselbe gilt von allen *entia rationalia*, also z. B. von den logischen Gebilden. Dementsprechend werden alle wirklichen Dinge (*entia realia*) nur von dem Intellekt in ihrem An-sich erkannt, der ihnen das Sein verliehen, d.h. sie geschaffen hat. Auch hier trifft 'von' und 'in' dem Intellekt zusammen. Denn Gott erkannt die Dinge ja als ihr Schöpfer in sich selbst. Hat man also die einfache Tatsache begriffen, dass unser geistiges Erkenntnisvermögen von den wirklichen Dingen verschieden ist, so sieht man auch ein, dass wir sie nicht so, wie sie sind, erkennen können, sondern immer nur anders (als sie sind)." Koch 1956, 36.

³⁸⁷ "Da wir erkennen können, worin diese subjektiven Erkenntnisbedingungen bestehen, und zugleich wissen, dass alle Gegenstände der Erfahrung diesen Bedingungen entsprechen müssen, können wir a priori – noch bevor ein bestimmter Gegenstand gegeben wird – erkennen, dass er diesen Bedingungen unterliegt." Thöle 2004, 381. Så här alltså Kant.

³⁸⁸ "Begreppet 'se' gör ett trassligt intryck. Ja, det är trassligt." Wittgenstein 1992, s. 230.

denna och pekar framåt mot en fjärde, vilken är så grov att den inte tillåter någon fortsättning. Dessa enheter kallar han Gud, intelligensen, själen och kroppen. Men i Gud är allt Gud, likaså i intelligensen intelligens, i själen själ och i kroppen kropp. Varje enhet har alltså sina egna regler (*modi*), vilket innebär att själen som omfattar alla fyra enheter kan omfatta allt, d.v.s. antingen på ett gudomligt, förnuftsmässigt, själsligt eller kroppsligt sätt. Själen särskiljer och förbinder allt genom en rangordning (av sanningar).³⁸⁹ Den gudomliga, oinskränkta enheten stiger stegvis ner till intelligensen och förståndet (*explicatio*) och den oinskränkta sinnliga enheten stiger genom förståndet upp till intelligensen (*complicatio*). Den bestående frågan är hur själen bäst kan uttrycka denna nödvändiga ordning för delaktighet i den absoluta sanningen och beskriva dess olika uttrycksformer.³⁹⁰

Själsrörelsen är alltså å ena sidan uppåtriktad mot det absoluta, vilket innebär att själen letar efter sätt att uttrycka det osägbara. Å andra sidan förutsätter detta letande en bearbetning av sinneskunskapen som är utgångspunkten för betraktandet. Men detta betraktelsesätt där de fyra enheterna i en viss – begränsad – mening fungerar autonomt, är också grunden till att Cusanus i sin filosofi använder sig av självreferenser. Detta är nämligen ett sätt att uttrycka sig inom ramen för det förståndsmässiga betraktandet, d.v.s. att beakta språkets grammatik och begränsade möjligheter med hänsyn till en bestämd logik. Samtidigt får vi en förklaring till att han genomgående är inriktad på förutsättningar, d.v.s. att pröva gränserna för logikens lagar. Också detta innebär ett sätt att hålla sig till språkets grammatik i syfte att skapa sig ny kunskap om verkligheten, d.v.s. att vädja både till det man känner till och dess förutsättning. Den primärt givna förutsättningen är den absoluta enheten, som å andra sidan är målet för det man söker.

Problemet är att den absoluta enheten är osägbar, samtidigt som den förutsätts följa sina egna lagar, d.v.s. den existerar i sig själv oberoende av allt annat, men visar sig i egenskap av intellektuellt tankeobjekt. Den uppfattas alltså enbart negativt, eller på möjlighetens plan, av det begreppsligt fungerande förståndet. Cusanus frågar sig därför hur den här enheten kunde ges ett visst namn snarare än ett annat, d.v.s. hur man alls skall kunna uttrycka det som denna enhet säger. I *De coniecturis* avslutar han en lång diskussion om att teologin är osägbar (*inexplicabilis*) med en formulering av vad han betraktar som det bästa svaret på varje fråga om den osägbara absoluta enheten. Det här intressanta svaret återges i det följande.

Varje fråga om Gud kan först och främst besvaras med påpekandet att den är oskäligen. Ty en fråga tillåter den tillfrågade enbart att påvisa att den ena av två motsatser är sann eller antingen bejaka eller förneka någonting (bestämt), som inte kan bejakas eller förnekas i fråga om någonting annat. Men att anta detta i fråga om den absoluta enheten är helt meningslöst. I fråga om denna enhet betraktas varken den ena eller den andra av två motsatser som sann. Inte heller bejakas den ena snarare än den andra vad det än må gälla. Cusanus fortsätter

Men om du vill komma till rätta med frågan genom att bejaka, så upprepa då vad som förutsätts, men i absolut mening, ungefär så: Besvara frågan om Gud finns med att Gud är väsendet som förutsätts. Besvara på motsvarande sätt frågan om vad Gud är: Gud är vadheten, o.s.v. För frågan om Gud är människa är väsendet och mänskligheten förutsättningen. Därför kunde man svara att han är det väsen, varigenom mänskligheten existerar. Likaså kan man på frågan om han är ängel svara att han är änglaväsendets absoluta väsen o.s.v.

[Si vero affirmative quaesito satisfacere optas, absolutum praesuppositum repetas, ut, cum dicitur "an sit", respondeatur entitatem, quae praesupponitur, ipsum esse. Ita quidem in quaestione "quid sit" quiditatem respondeas, et ita deinceps. In quaestione "an deus sit homo" entitas atque humanitas praesupponuntur. Quare dici poterit ipsum entitatem eam esse, per quam est humanitas. Ita in quaestione "an angelus sit" eum entitatem absolutam angeleitatis asseratur. Et ita de singulis. DC I, n. 20]

³⁸⁹ DC I, n. 13.

³⁹⁰ von Bredow diskuterar delaktighetens betydelse. Hon säger bl.a.: "Der eigentümliche Wert eines jeden Einzelwesens stammt von Gott, der der Ursprung allen Wertes ist. Das ist eine allgemeine Aussage, die noch wenig Inhalt hat. Aber wenn in dem je eigentümlichen Wert eines jeden die göttliche Einzigartigkeit durch 'Teilhaben an ihrer Ähnlichkeit' widerstrahlt, dann ist ein jedes, das so ausgezeichnet ist, in eine vorher unvorstellbare Nähe zu dem gerückt, was nicht allein, 'der Ursprung', sondern vielmehr sein Urbild ist." von Bredow 1999, 222.

Här ger oss Cusanus en uttrycklig förklaring till att han har använt sig av självreferenser i sin filosofi, d.v.s. som ett redskap i sin religionsfilosofi, som är en strävan att formulera ett positivt svar på frågan om Guds existens, vilket enligt honom kan göras enbart genom att man tar fasta på förutsättningen för det som sägs. Detta blir ett slags härledningsprocess från det mindre allmänna, eller mera specifika, till det allmänna villkoret, eller det allmängiltiga, d.v.s. man söker sig tillbaka till det som gäller med nödvändighet och tar för givet att detta ytterst gäller i absolut mening, d.v.s. med absolut nödvändighet. Cusanus räknar med ett absolut villkor för allt som finns, men därmed likaså för allt som sägs. Detta innebär att argumenten tar slut då den avsedda insikten har uppnåtts.

Cusanus hänvisar till att man anser att det är sant att varje jakande strider mot ett nekande. Men ett svar som räknar med denna motsats är inte fullkomligt exakt. Detta framgår av att det första (*primum*) oändligt föregår varje motsats, så att ingenting kan fogas till detta som det inte är i sig självt. Den givna förutsättningen är här enligt Cusanus att man inte i logiskt-rationell mening kan komma längre än till att konstatera [den konträra och den kontradiktoriska] motsatsens giltighet. Detta innebär att han förutsätter den absoluta, gudomliga enheten, som överträffar denna motsats. Han drar sedan slutsatsen i fråga om betydelsen för diskussionen om Guds existens. Han resonerar

En förmodan om detta första, som tillåter ett jakande, vilket står i motsats till ett nekande, eller som föredrar ett nekande som om det vore sannare än ett jakande, är alltså inte den sannaste. Också om det verkar sannare att Gud är intet av allt det som man kan begripa eller uttala än att han är någonting av detta, så uppnår detta nekande ändå inte den yttersta noggrannheten, då det har ett jakande till motsats.

[Non est igitur coniectura de ipso verissima, quae admittit affirmationem, cui opponitur negatio, aut quae negationem quasi veriolem affirmationi praefert. Quamvis verius videatur deum nihil omnium, quae aut concipi aut dici possunt, exsistere quam aliquid eorum, non tamen praecisionem attingit negatio, cui obviat affirmatio. DC I, n. 21]

Här dras gränsen i förhållande till den negativa teologin, som särskilt den tidiga Cusanus utgår ifrån. Men Rossvær och Flasch har säkert rätt i att vad som avses med negativ teologi inte är entydigt.³⁹¹ Cusanus anspelar här på innebörden av *coincidentia oppositorum* och ställer negativ och positiv teologi emot varandra för att visa att han går vidare från båda.³⁹² Det är tydligt att man, åtminstone om dessa förbinds, rör sig på den rationella enhetens diskursiva nivå som förutsätter möjligheten att bejaka eller förneka en utsaga om Gud, d.v.s. på förståndsnivån snarare än på väsensnivån, som är intellektuell.

Cusanus vill understryka att det för väsensnivån gäller att ingenting kan bejakas eller förnekas och drar alltså i sin teologi ingen gräns mellan essens och substans. Detta resonemang tillåter honom att dra slutsatsen att ett sådant begrepp om sanningen, som förkastar såväl de disjunktiva som de kopulativa motsatserna, är mindre inskränkt än varje annat begrepp. Han formulerar här sin (ovannämnda) lösning till problemet om hur frågan om Gud skall besvaras

På frågan ”om Gud finns” kan det inte finnas något mera obegränsat svar än att han varken finns eller inte finns och att han inte både finns och inte finns.

[Non poterit enim infinitius responderi ”an deus sit” quam quod ipse nec est nec non est, atque quod ipse nec est et non est.]³⁹³

³⁹¹ Rossvær 1976, 49; Flasch 1998, 56. Den senare fastställer: ”Cusanus sei es um die Unbegreiflichkeit Gottes gegangen. Aber Cusanus hat weiter gesehen und gefragt: Wie können wir die Unbegreiflichkeit *begreifen*? Das müssen wir doch können, wenn wir von ihr reden sollen. Und weiter: Wie können wir sie als die Unbegreiflichkeit des *Maximum*, das auch das *Minimum* ist, begreifen? Können wir die Unbegreiflichkeit Gottes noch unterscheiden von einem wilden Widerfarnis eines unbegreiflichen Geschicks? Die negative Theologie kann doch nicht identisch sein mit der Beschreibung eines undefinierten Überwältigungserlebnisses.“ *ibid.*

³⁹² Hoye påpekar att det inte är koincidensen som har sista ordet hos Cusanus, utan uppenbarelsen. Hoye 2004, 50.

³⁹³ DC I, n.21. Cusanus ger här en definition som visar att Gud överskrider kontingensen. Se von Wright 1993, 106.

Den absoluta noggrannheten finns alltså endast hos Gud, som är förutsättningarnas förutsättning, eller formernas form, vilket innebär att han är överosägar. Längre kommer vi inte, därför att språket rör sig på förmodans, sannolikhetsberäkningarnas och förutsättningarnas nivå. Å andra sidan är språket modalt, vilket innebär att också förmodan (*coniectura*) rör sig mellan möjlighet och absolut nödvändighet.³⁹⁴

I Cusanus filosofi dras inte någon gräns mellan grammatiska och empiriska satser, vilket beror på att den rationella enheten bestämmer – eller är normativ i förhållande till – den sinnligt-empiriska. Här talar juristen Cusanus. Men detta innebär inte att han nedvärderar det sinnligt-empiriska, snarare tvärtom. Den sinnliga enheten är visserligen dunkel i sig själv, d.v.s. närmast alogisk, men den ger ändå fantasin impulser, d.v.s. tanke- och idématerial till ett logiskt, eller diskursivt resonemang och utgör den grundläggande språkliga enheten. Men den inklusiva utgångspunkten i det absolut nödvändiga innebär å andra sidan att Cusanus yttrar sig formellt, d.v.s. med hänsyn till olika grader av nödvändighet. Enbart de rent deskriptiva exemplen, som finns inströdda här och där i texten, hämtar han direkt från sin erfarenhet. Detta gör givetvis hans skrifter både svåra och tunglästa, i jämförelse t.ex. med de språkligt mycket smidigare texter som skrivits av hans samtida vän Lorenzo Valla.³⁹⁵

Det är tydligt att Cusanus i sitt svar på frågan om Gud finns för ett aprioriskt resonemang. Han formulerar en truism som är begriplig endast om man känner till hur han resonerar i sin filosofi och vet att han är inriktad på att beakta förutsättningarna för det som sägs. Cusanus svar har formellt karaktären av en icke-härledd sats, d.v.s. vare sig i form av deduktiv eller induktiv härledning. Ett uttryck av detta slag är förbundet med intuitiv visshet om vad det betyder. Här har vi antagligen fått ett exempel på det som Rorty i sin artikel om intuition skulle kalla 'intuition i sträng bemärkelse' och som är förbunden med omedelbar logisk visshet.³⁹⁶

Men varför väljer den logiskt medvetna Cusanus att formulera en truism, som han ger – något av – en nyckelposition i *De coniecturis*? I själva verket är det fråga om en utsaga vars logiska innebörd inte kan ifrågasättas och som här närmast har axiomatisk betydelse. Att han i samma andetag begränsar dess betydelse genom att tala om "förmodan" [jfr tyskans *Mutmassung*, "andemätning"] kan verka förbryllande.³⁹⁷ Men detta bekräftar bara idén om att *coniectura* i hans tänkande inte i alla aktuella fall har de empiriska satsernas tillfälliga karaktär, utan omfattar satser som gäller med olika grader av nödvändighet. Att detta är fallet beror på att varje förmodan har del av den absoluta enheten i dubbel mening, d.v.s. av de två själsrörelser, som är omfattning (*complicatio*) och utveckling (*explicatio*), och som just i den ständiga växelverkan ger logisk kvalitet åt varje begrepp eller yttrande. Själv påpekar han i *De coniecturis* att förmodan alltid grundar sig på någonting givet, d.v.s. ytterst i absolut mening.³⁹⁸

Ett villkor av det slag som Cusanus här har formulerat förutsätter att det som påstås är sant under alla omständigheter, d.v.s. med nödvändighet. Den absoluta nödvändigheten förutsätts *gälla* med absolut, eller osägar, nödvändighet i förhållande till den logiskt-begreppsliga nödvändigheten. Det sägbara villkoret baserar sig på och omfattas därmed av det absoluta, osägbara villkoret, eller förutsättningen, som är dess garant. Människan kan känna till och tillämpa den absoluta grammatikens regler, men förverkligandet är gudomligt betingat av den absoluta nödvändigheten eller möjligheten, vilket själen bekräftar konjekturalt. Här hävdar Cusanus långt mer än den teoretiska formuleringen ger vid handen. Ju högre grad av själslig

³⁹⁴ Kant räknar med att möjlighet, verklighet och nödvändighet uttrycks i form av problematiska, assertoriska och apodiktiska satser. Schischkoff 1991, 486.

³⁹⁵ En presentation av dennes litterära stil ges t.ex. av Flasch 2001a, 588-599. Men också Cusanus litterära stil varierar. *DI* är långt mera komplicerad än *ADI*, som tillkom sju år senare. Också *Compendium* är språkligt enkel eller "bättre".

³⁹⁶ Rorty 1976, 268.

³⁹⁷ jfr diskussionen om syntetiska omdömen apriori i Kants filosofi. Thöle 2003, 378-379.

³⁹⁸ *DC* I, n. 41; *DC* II, n. 166.

delaktighet i den absoluta nödvändigheten, desto fullkomligare verklighet: Detta verkar vara grundidén.³⁹⁹ Med delaktighet avses själens, eller jagets, delaktighet i evigheten, men under förutsättning att Gud ändå alltid överträffar verkligheten och att ingen människa kan ha del av Gud som är odelgivbar (*imparticipabilis*) och som visar sig enbart i *docta ignorantia*. – I detta resonemang följer Cusanus i huvudsak vedertagen logisk praxis under medeltiden. Detta är den yttersta – och avsiktliga – konsekvensen av hans dubbla nödvändighetsbegrepp, som resonemanget i *De coniecturis* baserar sig på.

Men Cusanus griper i sitt resonemang också tillbaka på judisk dialektik (jfr 1 Kor. 13 och Psaltaren), som förutsätter att gudsnamnet är osägbart, men ändå kan sägas, d.v.s. att man under vissa bestämda villkor kan uttala sig om det absoluta.⁴⁰⁰ En tydlig förebild verkar han finna i Avicennas spekulativa bok om själen, som behandlar intuitionen på analogt vis.⁴⁰¹ Cusanus ägnar alltså hela sitt andra filosofiska huvudverk, *De coniecturis*, åt att med stöd av dessa insikter förklara sin intuitiva gudsupplevelse av det absoluta.

Premisserna i detta resonemang presenteras i den språkets grammatik som förbinds med de fyra ovannämnda själsliga gestaltungsenerheterna. Cusanus räknar här med fyra principer, som samtidigt belyser hans tänkande i *De coniecturis*. Dessa principer är följande:

1. Varje enhet har sin egen sanning. Cusanus förutsätter att det finns tre koncentriska cirklar med olika slags centra, d.v.s. tre himlar, där centra är Gud, intelligensen och förståndet, medan det sinnligt-empiriska är den fjärde cirkeln, som är ett slags ”skal”. Idén är den att samtliga ord, eller begrepp, finns i varje himmel, men modalt i olika avseenden, vilket betyder olika *modi essendi*.

2. Varje enhet har sin egen möjlighet till sanning. Den absoluta enheten, som innebär absolut sanning, är alltid *in actu* (d.v.s. nödvändigtvis sann), medan all mänsklig insikt innebär möjlighet att vinna insikt (om sanningen). Cusanus förutsätter en medveten strävan: ju gudomligare en existens är, desto mera närmar sig dess möjlighet den verkliga insikten. Den själsliga delaktigheten är alltså varierande, beroende på avståndet till den absoluta verkligheten. Den intelligenta personen kan använda sig av konjekturer på alla nivåer, d.v.s. av idéer, begrepp, eller diffusa iakttagelser.

3. Varje enhet har sin bestämda form av insikt (*divinaliter, intellectualiter, rationaliter, corporaliter*). Den som försöker få insikt om Gud genom förståndet utan att beakta dess gränser kommer ingen vart. Men Cusanus avser snarare att beskriva sambandet mellan de olika insiktsformerna än skillnaden mellan dessa. Han påpekar att varje högre form av insikt är en precisering av den lägre

Förståndet är sinneas precision. För genom dess egen noggrannhet förenar förståndet talen i sinnevärlden och tingen i denna mäts med förståndets noggrannhet. Men denna noggrannhet är inte något sant mått i sig självt, utan har enbart så mycket sanning som ges av förståndet. Förståndstingens noggrannhet är intellektet, som är det sanna måttet. Intellektets yttersta noggrannhet är den rena sanningen, som är Gud.

[Ratio vero praecisio quidem sensus exstitit; unit enim ratio sua praecisione sensibiles numeros, atque ipsa sensibilia rationali praecisione mensurantur. Sed haec non est vera simpliciter, sed rationaliter vera mensura. Rationalium vero praecisio intellectus est, qui est vera mensura. Summa autem praecisio intellectus est veritas ipsa, quae deus est. DC II, n. 143]

³⁹⁹ Thöle skiljer (med hänv. till Kant) mellan immanent, respektive transcendent metafysik: ”Transzendent ist die Metaphysik, wenn sie sich auf Gegenstände richtet, die keine Erfahrungsgegenstände sein können; die immanente Metaphysik beschränkt sich dagegen auf die Gegenstände möglicher Erfahrung. Das Resultat der Kritik der reinen Vernunft lässt sich nun so zusammenfassen: Es gibt eine immanente Metaphysik; eine transzendente Metaphysik dagegen ist unmöglich.“ Thöle 2003, 378. Cusanus diskuterar den senare, men i termer av absolut nödvändighet respektive absolut möjlighet, eller närmast juridiskt. *DI I*, n. 42; *II*, n. 132 ff.

⁴⁰⁰ *DC II*, n. 143.

⁴⁰¹ Också enligt denne är ”det heliga intellektet” förbundet med nödvändighetsbegreppet. Hans huvudargument lyder: ”... dass, wenn es mögliche Existenz gibt, es auch ein notwendig Existierendes geben muss, damit potentielle Existenz aktuell werden kann.“ Gutas 1998, 96. Cusanus inspireras av detta tänkande.

Prioriteringen av intellektet framgår tydligt, men likaså kan vi märka att detta inte opererar ensamt utan i förbindelse med förståndet.

4. Varje språk kräver sitt eget uttryckssätt. Språket fungerar enbart på den rationella nivån, vilket innebär att det är svårt att finna godtagbara uttrycksformer för intellektet och Gud. Intelligensen förutsätter att det finns en skillnad mellan idén och begreppet. Men i fråga om den absoluta enheten kommer språket till korta. I så fall kan man välja mellan att använda begrepp ”ovanom” deras antagna innehåll, d.v.s. i absolut mening, eller att helt avstå från begrepp.

Cusanus anser att språket är tidsbundet. På de olika nivåerna gäller därmed följande villkor

Inom den lägsta enheten finns det enbart samtida ord. Inom den första, den högsta, finns det enbart tidlösa ord, däremot inom den andra, komplikativt, samtida och icke-samtida ord, men inom den tredje, explikativt, samtida eller icke-samtida ord.

[In hac infima unitate verba tantum praesentis sunt temporis, in prima suprema nullius sunt temporis, in secunda vero complicative praesentis et non praesentis, in tertia autem explicative praesentis vel non praesentis. *DC I*, n. 33]

Med ”tidsbunden” och ”tidlös”, eller ”evig”, avser Cusanus olika grader av nödvändighet som är förbunden med språkets giltighet. Det tidlösa, eller evigheten, som är förbunden med absolut nödvändighet, blir därmed ett bestämmande villkor för det tidsbundna, vilket ger diskussionen om detta begrepp en prägel av konstant deduktion. Men Cusanus glömmar aldrig bort att han yttrar sig om det osägbara och att insikten om vad de tidlösa begreppen betyder är intuitiv och omedelbar.

Det är å andra sidan tydligt, att Cusanus mystiska gudsupplevelse har gett honom idén om språkets grammatik på intuitiv, eller intellektuell och absolut grund och att han i *De coniecturis* är inriktad på att undersöka möjligheten att uttrycka den intuitiva insikten med hjälp av modallogik, varmed han närmast avser giltigheten hos de olika *modi* för det nödvändiga och det möjliga. I detta resonemang är Cusanus ytterst konsekvent. Trots att han inte slutför sina tankar om en gudomlig grammatik, kommer han långt i att formulera dess grundprinciper. Hans tänkande har bestående värde i detta avseende, d.v.s. främst i fråga om förståelsen av det osägbara både i religiös och estetisk mening och med anknytning bl.a. till konst och musik.⁴⁰²

I några av sina övriga verk, särskilt *De filiatione Dei*, spinner Cusanus vidare på sina tankar i *De coniecturis*. Åter igen tar han upp frågan om hur språket avbildar verkligheten. Han utlägger här språkets grammatik på nytt, men i förkortad form. Intressant nog sker det också i den här kontexten på de sista sidorna i hans bok, där de viktigaste tankarna vanligtvis finns samlade. Det nyplatoniska inflytandet är också i detta sammanhang ganska starkt. Frågan är hur det Ena, som alla söker, kunde uttryckas, d.v.s. i tal och handling. Sambandet mellan religion och etik är beaktansvärt också i denna kontext.

Det heter att strävan hos dem som traktar efter sonskap inriktar sig på att få kunskap om att allt som kan sägas härstammar från det osägbara, ojämförbara och överupphöjda. Den inriktar sig likaså på att få erfara att detta osägbara har sin plats över allt intellektuellt och är ursprung, centrum och mål i all intellektuell insikt och att det Ena på odelgivbart sätt är källan till det intellektuella varat. Likaså är det andliga ordet utan sammanblandning eller delning av sig självt källan till det hörbara ordet och allt det som är ett hörbart ord och som betecknas med detta. För anden kan inte delges genom ett hörbart ord, inte heller nås på något sätt.⁴⁰³ Cusanus fastställer här ytterligare att Gud är ursprunget ”ovanom” det Ena och dess mått. I det Ena och det Enas mått framstår han som delgivbar. Därför förmodar jag (*conicio*), säger Cusanus, att den strävan, varmed vi i den här världen försöker höja oss till sonskap, kanske också kan bestå hos någon

⁴⁰² Se särsk. Senger 1982. von Bredow diskuterar Cusanus tankar om den eviga musiken. von Bredow 1999, 1-4.

⁴⁰³ *FD*, n. 77.

annan, d.v.s. att vårt betraktande är inriktat på det Ena och det Enas *modus*.⁴⁰⁴ – Detta har han egentligen redan sagt i *De coniecturis*. Parallellen är alltså tydlig.

Men Cusanus går vidare i sitt resonemang. Han säger att vi har erfarenheten av att alla ting äger en viss kraft (*virtus*). Han riktar sig till läsaren: Utlös den med hjälp av intellektet, så att du beaktar den i absolut mening (*modus*). Den absoluta kraften är ett slags samordnad högsta storhet, som i sig har alla grader och vis (*modus*) av kraften på allmän nivå – alltså upphöjt – och i den intellektuella enkelhetens enhet och som i sig själv intellektuellt omfattar den högt upphöjda, fullkomligt ouppnåeliga grunden i all kraft. Ty Gud är inte kraften, utan krafternas Herre.⁴⁰⁵

Hela detta resonemang går ut på att visa att det inte finns någonting utom det Ena i absolut mening, men att man inte kan ha del av detta annat än i dess uppenbarelse sätt. Kraftens utlösning har bestämda *modi*, för utan dessa är den inte delgivbar. Utlösningen av kraften i olika former visar därför på olika delgivande krafter. Det finns alltså olika intellektuella andar, som genom olika former av utlösning har del av kraften, så att alla absoluta andar, som den enda kraften delger på olika sätt, inte är någonting annat än den på olika vis (*modus*) delgivna absoluta kraften. – Urbilden är alltså en enda också i fråga om sin verkan, men avbilderna är många. Det nyplatoniska inflytandet är tydligt – vilket framgick ovan.

Andens (*spiritus*) kraft är upphöjd över all kraft i sinnevärlden. I mäktigheten av dess kraft omfattas (*complicatur*) alla krafter i himlen och alla krafter i tingen. Därför är varje kraft som finns i tingen – säger Cusanus här – utvecklingen (*explicatio*) av kraften av den intellektuella anden. I olika *modi* har sinnevärlden på sinnligt vis (*modus*) del av den enda kraft i vilken den intellektuella världen deltar på intellektuellt vis.

I vårt speciella sammanhang kommer den egentliga poängen i resonemanget först här, dels därför att Cusanus anknyter till gudomliggörelsen, dels för att han här direkt kommer in på det religiösa språkets betydelse och alltså spinner vidare på tankarna i *De coniecturis*.

Cusanus beskriver här vägen för den som traktar efter gudomliggörelse. Den består i att genom olikheten hos alla de möjliga *modi* vända sig till det Ena självt. Cusanus säger

Ty närhelst var och en som strävar till denna [*theosis*] noga tänker efter och beaktar att detta Ena, som är alltings grund, inte kan vara outtryckt i något uttryck – liksom ordet inte kan vara outtalat hos någon talande, vare sig han säger att han talar eller inte talar – så är det uppenbart för honom att det osägbaras kraft omfattar allt sägbart och att ingenting kan sägas, i vilket inte grunden för allt som sägs och har sagts på sitt sätt lyser igenom.

[Quando enim quicumque studiosus subtiliter considerando attendit quomodo ipsum unum omnium causa non potest non exprimi in omni expressione, sicut verbum non potest non eloqui in omni loquente, sive se dicat loqui sive se dicat non loqui, tunc sibi manifestum est virtutem ineffabilis omne dicibile ambire et nihil dici posse, in quo modo suo causa omnis dicentis et dicti non resplendet.]⁴⁰⁶

Cusanus drar här en slutsats som är analog med tankegången *De coniecturis*. Han påpekar att den som sysslar med sann teologi inte kommer att finna någonting anstötligt med konjekturernas mångfald. Honom säger den som hävdar att det överhuvudtaget inte finns någonting inte mindre än den som säger att allt man ser finns till. Inte heller talar den sannare som säger att Gud är allt, än den som säger att han inte är någonting eller inte är. Ty han vet att Gud är osägbar utöver allt jakande och nekande, vad någon än säger, och likaså att det som var och en säger om honom inte

⁴⁰⁴ ibd. Cusanus tycks räkna med en graderad strävan, varvid de kontemplativas strävan står högst. von Bredow 1999, 72. Hon säger ytterligare: ”Nur der Weise, der in der Spekulation und Kontemplation geübt ist und Erfahrung im Tranzendieren der Begriffe auf den Ursprung hin hat, wird die Aussagen richtig machen und verstehen können.” ibid., 74.

⁴⁰⁵ *FD*, n. 77.

⁴⁰⁶ *FD*, cit. enl. Dupré II, 638.

är någonting annat än ett sätt (*modus*) på vilket någon yttrar sig om det osägbara.⁴⁰⁷ – Det är tydligt att Cusanus i sitt letande efter varje utsagas yttersta motivering anknyter till grundinsikten i språkets grammatik i *De coniecturis*, d.v.s. *coincidentia oppositorum* och tanken att Gud överträffar denna.

2.6. Visshet och ovisshet som livsformer

Cusanus delar den medeltida uppfattningen om att intuitionen är förenad med omedelbar visshet. Detta är dock problematiskt för att dess föremål är den absoluta sanningen, som är både obegriplig och osägbar. Han är utan tvivel medveten om att han genom att hävda detta ställer sin läsare inför ett avgörande dilemma. Detta hindrar honom å andra sidan inte att diskutera visshetens problematik. I själva verket är det just detta som är utgångspunkten för hans diskussion i *De coniecturis*. Också i det här sammanhanget verkar han att pröva hur långt han kan komma i sitt tänkande. Diskussionen gäller egentligen – den existentiella och kunskapsteoretiska – vissheten, som ställs mot – den existentiella och kunskapsteoretiska – ovissheten. Betydelsen av dessa begrepp är inte självklart given i förväg. Här finns öppenheten i hans tänkande, trots det närmast axiomatiska sättet att bygga upp det filosofiska resonemanget.

Cusanus argumenterar med hjälp av delvis synonyma begrepp, d.v.s. utom de två ovannämnda begreppen, nämligen visshet (*certitudo*) och dess motpol, d.v.s. begreppet för det ovissa eller det osäkra (*incertus, incertitudo*), också noggrannhet (*praecisio*). Dessa begrepp fogas in i texten i *De coniecturis* utan att deras betydelse egentligen någonsin ifrågasätts – eller definieras.⁴⁰⁸ Cusanus resonerar sedan deduktivt utifrån vissa bestämda grundargument, vilket innebär att han låter – sin egen erfarenhet av – visshet tjäna som ett slags garant för, eller bekräftelse av, riktigheten i sitt tänkande. Men han förvissar sig också själv om att det han säger är riktigt, vilket innebär att han kontinuerligt prövar sina argument och aldrig inbillar sig att denna process är avslutad: bristen på noggrannhet gäller alltså också hans egen begreppsvärld. Men anledningen är enkel: noggrannheten står för sanningen, som är absolut och därmed ouppnåelig.⁴⁰⁹

Det förutsättningslösa tvivlet (*dubium*) verkar däremot inte ha något utrymme i Cusanus tänkande. Själva begreppet förekommer endast undantagsvis i hans texter. Utgångspunkten i diskussionen är vissheten, inte tvivlet.⁴¹⁰ Det senare är rationellt, men omfattas ytterst av intellektet. Å andra sidan finns också detta med i hans filosofi som ett slags yttersta länk i resonemanget om att skaffa sig visshet och öka precisionen med hjälp av tillgängliga korrektiv i form av fortsatt intellektuell strävan. Men medan vissheten är intuitiv, gäller precisionen också den redovisade kunskapen, alltså också språkets grammatik och dess synliga produkter i tal och skrift. Här fungerar den både som ideal och kritisk princip.⁴¹¹

⁴⁰⁷ *ibid.* "Im Sprechen bedient sich also der Mensch nicht eines starr und statisch festgelegten Bezeichnungssystems, sondern Sprechen bzw. Schreiben ist immer aktive, schöpferische Selbstausslegung des Geistes ins sinnliche Wahrnehmbare hinein." Elpert 2002, 86.

⁴⁰⁸ *DC I*, n. 4; 19, 24; *II*, n. 100. Jfr *DI I*, n. 32 (de matematiska tecknens säkerhet). Cusanus drar dock inte någon gräns mellan å ena sidan visshet/säkerhet som ett objektivt förhållande och å andra sidan förvisningen som en persons förhållningssätt till något (som kanske inte är visst i objektiv mening).

⁴⁰⁹ *DC I*, n. 2; 51.

⁴¹⁰ "... omnes animae rationem supponunt. Quaestio "an sit" rationis est, ita et ceterae omnes. Non potest igitur dubitari "an sit", cum sine ea dubia moveri non possint." *DC*, n. 28.

⁴¹¹ Cusanus ger den intressanta kommentaren att man inte betvivlar riktigheten mellan avbilden och dess föremål. – Det harmoniska förhållandet kan alltså inte ifrågasättas.

Den första hänvisningen till visshet och ovisshet ingår redan i förordet till *De coniecturis*, d.v.s. i ett sammanhang där han vanligen tar upp de mest centrala tankarna.⁴¹² Cusanus påpekar att vårt faktiska vetande inte står i någon proportion till det största, mänskligt ouppnåeliga vetandet. Vår svaga fattningsförmågas avfall från den rena sanningen till det osäkra (*incertus*) gör våra utsagor om det sanna till konjekturer. Därför får man kunskap om enheten i den ouppnåeliga sanningen genom konjektural annathet (*alteritas*) och omvänt om den konjekturala annatheten i sanningens enklaste enhet. Han fastställer att vi senare – intuitivt – kommer att inse meningen med detta uttalande.⁴¹³

Cusanus påpekar i samma kontext att en skapad intelligens existerar inom en individ på ett sätt, inom en annan på ett annat, nämligen därigenom att den förverkligas på ett begränsat sätt. Det finns alltså därmed en skillnad mellan alla som faller omdömen. Därför är det enda absolut säkra (*certissimum*) att olika människors olika konjekturer visserligen är steg i riktning mot samma ofattbara sanning, men att de trots detta inte kan relateras till varandra, vilket innebär att ingen ofelbart kan fatta den andras avsikt.⁴¹⁴ Därmed tangerar Cusanus ett centralt kunskapsteoretiskt problem som han ofta återkommer till men aldrig lyckas lösa, trots sina försök i olika riktningar.⁴¹⁵

Cusanus inleder här diskussion om ett grundproblem i sin filosofi, d.v.s. förhållandet mellan det absoluta och det relativa och den mänskliga andens delaktighet i båda. På basen av detta reflekterar han över förmågan att fälla omdömen. Han konstaterar att varje individ har sin egen begåvning i det här avseendet och att den mänskliga förståelsen lider av detta.⁴¹⁶ Denna problematik behandlar han i flera olika sammanhang.⁴¹⁷ Men det intressanta är att han, liksom sina filosofiska företrädare, underlåter att dra en klar gräns mellan vissheten, som är intuitiv, och säkerheten, som är förståndsbevingad. Ovissheten ställs alltså här mot – den rationellt betingade – säkerheten. Men Cusanus talar om den absoluta säkerheten (*certissimum*) och räknar med att säkerhet och visshet sammanfaller på det absoluta planet. Ytterst är det fråga om ett slags logisk (omedelbar) insikt, eller intuition, d.v.s. inte enbart om rationell beräkning. Den absoluta vissheten är exakt, vilket innebär att den mänskliga insikten, som aldrig uppnår denna visshet, är relativ.⁴¹⁸ Det enda undantaget är visionen, som verkligen ger visshet (och därmed visar sig vara intuitiv).

Något senare, d.v.s. i samband med diskussionen om den absoluta enheten, kommer Cusanus på nytt in på frågan om vad som är absolut visst, d.v.s. icke-ifrågasatt. Här hänvisar han visserligen inte direkt till intuitionen, men genom att detta begrepp upprepade gånger nämns i det omedelbart föregående textavsnittet, så måste man förutsätta att det fortfarande är fråga om insikt av detta slag. Cusanus uppmanar sin läsare – kardinal Cesarini – att betrakta (*contemplari*) enheten hos sin ande genom frigjordhet från all mångfald och tillfogar: du kommer att inse att dess liv inte är förgängligt i den absoluta enheten, där den är allt. Men vissheten (*certitudo*) om denna absoluta enhet är helt noggrann (*praecissima*), också i fråga om att själen (*anima*) är allt i

⁴¹² "Aufmerksam zu sein auf die Tatsache, dass mein Wissen meine eigene Handlung ist und dass es von generischen, spezifischen und individuellen Determinationen abhängt und auf die Gesamtheit aller Denkenden verweist – dieses Bewusstsein konstituiert das, was der Autor eine *coniectura* nennt." Flasch 1998, 147.

⁴¹³ DC I, n. 2.

⁴¹⁴ "Die Wahrheit der Rose ist also im Geiste, der die Rose erkennt; die Rose ist ihr Bild." Cusanus i brevet till Nicolaus Albergati, cit. enl Blumenberg 1957, 380.

⁴¹⁵ Till dessa hör diskussionen om de visas möjligheter. von Bredow 1999, 75. "... nur die intellektuale Natur vermag Gott zu schauen, sie ist capax dei, hat Fassungskraft für Gott." *ibid.*

⁴¹⁶ DC I, n. 3.

⁴¹⁷ *ibid.* Jfr n. 97; 100.

⁴¹⁸ "Unitas autem praecisio quaedam est, quae non est nisi in alteritate participabilis. Unde praecisio visus incommunicabilis est absque alteritate. Certitudo igitur, quae in visu est, nullo modo sine alteritate participabilis est." DC II, n. 100.

den och verkar genom den. Varje sökande och forskande ande söker endast i dess ljus och det kan inte finnas någon fråga som den inte förutsätter. Cusanus påpekar

Det som alltså förutsätts i varje tvivel, måste alltså nödvändigtvis vara fullt visst. Man kan alltså inte ifrågasätta den absoluta enheten, genom att den är varat i allt vara, alla vadheters vadhet, orsaken till alla orsaker, målet för alla mål. Först efter denna finns mångfalden av tvivel.

[Id igitur, quod in omni dubio supponitur, certissimum esse necesse est. Unitas igitur absoluta, quia est entitas omnium entium, quiditas omnium quiditatum, causa omnium causarum, finis omnium finium, in dubium trahi nequit. Sed post ipsum dubiorum est pluralitas.]⁴¹⁹

När det gäller det absoluta skiljer Cusanus alltså inte mellan visshet och säkerhet. En läsare av idag associerar här spontant till Descartes, som i sitt resonemang utgår från 'det radikala tvivlet', men därefter tar ett steg tillbaka och postulerar existensen av det absoluta, Gud, för att i sitt tredje steg betrakta verkligheten på nytt. Det får förbli osagt om Descartes genom sina nära kontakter med de starkt språkmedvetna jesuiterna vid Port Royal-skolan verkligen har inspirerats av Cusanus filosofi.⁴²⁰ Men vi kan konstatera att Cusanus närmast utgår från det som hos Descartes är det andra steget, men däremot nog drar en slutsats som är analog med dennes, d.v.s. att vissheten om den absoluta enheten följs av mångfalden av allt tvivel. Cusanus uttrycker sig här sällsynt klart, men också fullt realistiskt s.a.s. både i traditionellt begreppslig och modern bemärkelse.⁴²¹

Cusanus säger i inledningen till hela avsnittet att han avser att belysa stora hemligheter, som läsaren bör vara mån om att tillägna sig. Här ger han råd som gäller betraktandet av den absoluta enheten.⁴²² Man kan, om man så vill – och pressar kontexten en aning – dra slutsatsen att utgångspunkten är det intuitivt betraktande eller reflekterande jaget och får i så fall samtliga tre skeden som förutsätts i Descartes metodiska tvivel. Sambandet mellan Cusanus och Descartes är i så fall tydligare än vad som omedelbart verkar vara fallet. Men frågan är då närmast vad Cusanus gör av sitt eget "metodiska tvivel".⁴²³ Hos honom verkar det – både rationellt och intuitivt – tänkande jaget vara mera mångfasetterat, d.v.s. problematiskt och skissartat, än hos Descartes. Problemet är alltså både kunskapsteoretiskt och etiskt, eller snarare religiöst, och subjekt- och objektrelaterat utan att här dras någon gräns. Hos Cusanus har det tänkande jaget att ta ställning till alla de problem i det logiska universum, som det avbildar med tillhjälp av språket. Precisionen är alltså också en kritisk princip, ifall erfarenheten mäts med den absoluta måttstock som han räknar med i sin filosofi. Syftet är ökat självmedvetande (liksom hos Descartes).

Det finns ytterligare en kontext i *De coniecturis* där Cusanus återkommer till frågan om den förutsatta vissheten, eller säkerheten. Diskussionen gäller möjligheten att tala om Gud. Han påpekar att man måste tala annorlunda om Gud, om man gör det på gudomligt vis, d.v.s. i enlighet med begreppen för den första absoluta enheten, än om man gör det i enlighet med den intellektuella enheten eller enbart enligt den ännu mycket djupare befintliga rationella enheten.⁴²⁴

⁴¹⁹ DC I, n. 19; 28, DC II, 131; 168. Detta påpekar Cusanus redan i DI I, n. 2.

⁴²⁰ Descartes, cit. enl. Nordin 1995, 279-282. Nordin kommenterar: "Gud finns ... närvarande i hjärtat av den cartesianska filosofin, som sanningens källa och garant." ibd., 281. – Man kan anta att Cusanus skrifter var välkända i Descartes andliga miljö särskilt genom Paris-utgåvan av hans texter 1514. Särskilt Schmidt förutsätter ett samband mellan Descartes femte meditation och Cusanus gudsbegrepp. M. Schmidt 2003, 111-112.

⁴²¹ Med "precision" kan avses 1. bestämdhet i innebörden, 2. bestämdhet i förståelsen, 3. något för vilket det föreligger klar evidens. Här används det närmast i den sistnämnda betydelsen. Med "evidens" avses logisk evidens som skänker övertygelse om omdömet giltighet (i motsats till psykologisk evidens, som gäller känslan av övertygelse). Den uppkommer ur intuitiva grundsatser, axiom i snävare bemärkelse. Detta är precisionen på den mänskliga kunskapens område, som är konjunktural ("mutmasslich"), medan den gudomliga är ovillkorlig och fullständig. Vetandet, eller visheten, tillhör nämligen evighetens gränslöshet. – Detta förklarar också tautologiernas roll i Cusanus filosofi, d.v.s. som intuitivt fattade grundsatser.

⁴²² DC I, n. 1; 12; jfr DC II, n. 171.

⁴²³ G. Krieger diskuterar denna fråga. Krieger 2002 (passim).

⁴²⁴ DC, n. 24.

Detta tangerar reglerna för språkets användning i *De coniecturis* (jfr ovan 2.5) – och egentligen också tanken om språkets grammatik i Wittgensteins mening.⁴²⁵

Cusanus påpekar att den intellektuella enheten inte står i någon proportion till den absoluta och att den inte fullkomligt undgår sammansättningen av motsatser, men att motsatserna inom den ändå förblir förenliga och uthärdliga. Om därför alla frågor som framgår av det sökande förståndet har hela sitt vara i intelligensen, kan ingen fråga ställas om intelligensen där denna inte redan fanns förutsatt. Då förståndet utforskar intelligensen och uppfattar denna utan sinnliga tecken, kan man fråga sig hur det kunde börja denna undersökning om intelligensens ljus inte skulle tilltala det med sina strålar. Intelligensen förhåller sig till förståndet som Gud själv till intelligensen. Ifall du vill besvara frågor om intelligensen konjunkturalt, så måste du – också här – beakta förutsättningen och besvara frågorna med hjälp av denna. Frågan om det finns en intelligens kan du besvara med att den är den förutsatta entiteten för det utforskande förståndet, därifrån det upptar entiteten liksom ur sin rot. Frågan om vad intelligensen är kan du besvara på motsvarande sätt, d.v.s. att den är vadheten hos intellektet, därifrån förståndets vadhet kommer o.s.v. Grundenheten (*unitas radicalis*) är alltså säker (*certa*), fast den inte är den fullkomliga säkerheten (*certitudo*) liksom den första (absoluta enheten). Den är förutsättningen i varje förstånd liksom sidan i kvadraten.⁴²⁶ Också här söker Cusanus sig till förutsättningarna, som i detta fall gäller de fyra själsenheterna, vilka fungerar som grund för bedömningen av verkligheten. Endast den absoluta enheten är fullt säker (eller noggrann) i egenskap av yttersta förutsättning, däremot inte de övriga, d.v.s. varken intellektets, förståndets eller sinnenas enhet.⁴²⁷

Men Cusanus ryggar aldrig tillbaka för logiska svårigheter. De tycks tvärtom sporra honom till att fortsätta sin tankeverksamhet. Frågan om villkoren för precision och sanning sysselsätter honom ständigt och trots sin starkt metafysiska inriktning är han samtidigt – nästan i modern mening – intresserad av det fungerande vardagsspråkets villkor. I detta sammanhang aktualiseras frågan om olika sanningsbegrepp, d.v.s. olika former av giltighet beroende på vilket kunskapsområde det handlar om. Också här tangerar han frågan om de fyra själsenheterna eller åskådningsformerna.

I *De coniecturis* talar Cusanus om att sanningen är graderad med hänsyn till dessa fyra själsliga enheter. Poängen är att det finns olika sätt att nalkas kunskapsföremålet, vilket medför olika villkor för att avgöra dess sanningsenlighet. Enligt Cusanus är sanningen förbunden med verkligheten, eller aktualiteten. Den fullkomliga sanningen är fullkomligt verklig. Detta innebär att uppfattningen om sanningen är graderad, d.v.s. beroende på graden av verklighet, som bestäms med hänsyn till graden av delaktighet av den absoluta precisionen.⁴²⁸ Graden av sanning är alltså samtidigt graden av visshet.

Den precisa sanningen tillhör den absoluta själsenheten. Intellektets enhet är sann, även om den inte är identisk med sanningen, d.v.s. den är inte den aktuella sanningen, men däremot möjligheten att uttrycka denna sanning, alltså den rationella sanningens förutsättning. Den rationella enheten är sanningsenlig, medan den empiriska själsenhetens sanning är helt oklar, även om den i någon mening förutsätter den rationella själsenheten.⁴²⁹

Den intellektuella sanningen är omedelbart präglad av den absoluta sanningen och liksom denna osägbar, eller villkorligt sägbar, medan den rationellt-logiska sanningen är uttalad i språket och bestämd av dess möjligheter och gränser. Men detta innebär att också vissheten om sanningen är graderad och att den uttrycks med hänsyn till språkets möjligheter, i den mån som

⁴²⁵ Elpert drar denna parallell, t.ex. Elpert 2002, 69.

⁴²⁶ *DC* I n. 24.

⁴²⁷ Elpert ser ett problem i det som han kallar språkets flyktpunkt i oändligheten. Elpert 2002, 84. Å andra sidan är språket, trots dess begränsning, tillförlitligt på varje nivå.

⁴²⁸ *DC* I, n. 15; 75.

⁴²⁹ *ibid.*, n. 16.

den kan uttryckas verbalt. Det finns alltså en dubbel rangordning, d.v.s. av sanningar och visshetsgrader.⁴³⁰

För strävan att uttrycka den språkliga sanningen, d.v.s. sanningarnas rangordning, använder Cusanus dock det ovannämnda begreppet noggrannhet, exakthet eller precision (*praecisio*).⁴³¹ De två begreppen, d.v.s. säkerhet (eller visshet) och precision, är visserligen parallella i hans texter, men det senare används betydligt oftare och avspeglar utmärkt väl hans eget tänkande. Den absoluta själsliga enheten är alltså förknippad både med absolut visshet och absolut precision, även om detta inte kan uttalas.⁴³² Här finns ingen gräns mellan subjektivt och objektivt, gudomligt och mänskligt perspektiv, vilket är väsentligt. Anledningen till detta är att sanningen är absolut och osägbar, men visar sig som sann i och för själen. I *De coniecturis* tycks alltså själslivet vara förbundet med omedelbar, både uttalad och outtalad visshet och precision eller exakthet, även om denna är individuell och begränsad. Denna tanke verkar dock vara ett eko av Cusanus personliga gudserfarenhet några år innan *De coniecturis* tillkom, trots att han inte explicit hänvisar till den.

Frågan är därför om visshetsbegreppet i *De coniecturis* kan anses vara uttryck för den mystiska gudserfarenheten, som omnämns i *De docta ignorantia* III och i vilket avseende. Problemet är att denna erfarenhet tycks falla utanför grammatiken i *De coniecturis*, trots att den å andra sidan är medräknad och förbunden med omedelbar intuitiv visshet, men också med precision. Vilket slags noggrannhet innebär alltså insikten i *docta ignorantia*?⁴³³ I Cusanus tänkande finns det ingen gräns mellan intuitiv visshet som uttryck för den personliga gudsupplevelsen och visshet i annan bemärkelse. Det samma kan man säga om precisionen. Det är däremot fråga om olika grader, varvid den mystiska gudsupplevelsen (= *visio intellectualis*) föregriper den absoluta vissheten om den noggranna sanningen och därmed visar på möjligheten av denna visshet. Men det ligger nära till hands att anta att den förändring, som innebär att det negativa osägbarhetsbegreppet (jfr 2.1) i *De docta ignorantia* i *De coniecturis* ersätts av det paradigmatiske, betyder att dialektiken mellan visshet och ovisshet blir tydligare och att den är förbunden med en annan dialektik, d.v.s. mellan osägbarhet och sägbarhet. Vi skall i det följande pröva detta antagande.

Det framgick redan ovan att människan – eller själen – befinner sig i spänningsfältet mellan visshet och ovisshet. Detta är hennes existentiella (eller ontiska) grundvillkor, som framgår av paradigmet, *figur P*. Men här förutsätts en rörelse mellan de två polerna av enhet och annathet inklusive visshet och ovisshet. Paradigmet är givet för att öka människans insikt om sina möjligheter, d.v.s. ge henne idén om att kunna sträva uppåt mot den absoluta möjligheten och mer och mer låta sig påverkas av dess ljus. Ljuset är nämligen ren klarhet och en förutsättning för varje precision. Förutsättningen för att få del av det gudomliga ljuset är subjektivt given, unik och personlig, men å andra sidan en allmänmänsklig möjlighet.

Den mystiska gudsupplevelsen uttrycks med utsagan ”jag tror...”, vilket visar på att vissheten är subjektiv. Den är osägbar, d.v.s. inte underställd förståndets villkor.⁴³⁴ Cusanus ger i sin filosofiska produktion belägg för dess visshet, även om denna visshet uttalas enbart indirekt.

⁴³⁰ “In dem Sinn in welchem es eine Hirarchie [sic!] der Sätze gibt kann man wohl auch von einer Hirarchie der Wahrheiten, der Verneinungen etc. sprechen. In dem Sinne aber im welchem es Sätze überhaupt gibt, gibt es nur eine Wahrheit und eine Verneinung.“ Wittgenstein 1989, 255. – Detta dilemma finns redan i Cusanus filosofi.

⁴³¹ Sanningarnas rangordning betyder att det i språket finns både rent deskriptiva element, men också olika principer och regler som hör samman med de förra. Det är alltså fråga om olika grader av språklig giltighet, eller normativitet. I detta avseende är Cusanus filosofi ett slags regelverk som värnar om den absoluta sanningen.

⁴³² *DC* I, n. 52; *DC* II, n. 100.

⁴³³ Cusanus diskuterar den osynliga precisionen i *ADI* med hänvisning till *docta ignorantia*, som han betraktar som en revolt mot tidigare (aristoteliskt) tänkande. Han hänvisar till den odelbara punkten, som man inte uppnår genom att försöka dela en linje. Cit. enl. Dupré I, 575. Det gäller alltså betydelsen av *coincidentia oppositorum* och den absoluta själsheten.

⁴³⁴ Jfr *DC* I, n. 51, där det talas om negativ kunskap (*negativa scientia*) om den ouppnåeliga precisionen.

I *De coniecturis* diskuterar han idén om att uttrycka en icke-propositionell, intellektuell kunskap, d.v.s. insikten om *coincidentia oppositorum* (jfr 2.3). Han talar om att den intellektuella anden, som verkar uppåt i riktning mot den absoluta enheten, vilar (*quiescit*) i denna rörelse, liksom också förståndet vilar i intelligensen, förutsatt att den har sänkt sig ner till förståndet och upplyst detta.⁴³⁵ Det här låter faktiskt som en parafra av hans beskrivning av den mystiska upplevelsen. 'Vilan' implicerar alltså ny kunskap om det ofattbara, som är gudomlig, därmed intellektuell och förbunden med större noggrannhet än den rationella kunskapen.⁴³⁶ Men formuleringen är allmän och antyder närmast en möjlighet. Cusanus optimistiska syn på intellektet lyser dock igenom.⁴³⁷

Också i strävan att förstå det osägbara är vi hänvisade till språket, vilket har framgått i det föregående. Cusanus uttrycker detta med att vi kan jaga den precisa sanningen enbart enigmatiskt i form av konjekturer, d.v.s. just språkligt.⁴³⁸ Vi kan alltså inte komma förbi språket i den medmänskliga kommunikationen. Detta är bundet av vissa bestämda villkor, bristfälligt och begränsat. Cusanus förtydligar sig senare, d.v.s. i *De filiatione Dei* där det heter

... vi kan inte hoppa över de hindrande enigmatiska formerna med hjälp av konjekturer.
[...cum coniecturis incumbentes aenigmatum modos transilire non valeamus...]⁴³⁹

Detta innebär att det inte finns någon genväg till intellektuellt betraktande oberoende av den empiriska och den rationella verkligheten, utan enbart med hänsyn till kunskapens logiska villkor. Språket arbetar med hjälp av avgränsningar i dess ständiga strävan att mäta verkligheten. Det är alltså inriktat på precision. Men denna har olika karaktär beroende på vad förståelsen gäller. Och den är alltid relativ, eller interimistisk.

Cusanus medger indirekt att språkets grammatik omfattar problemet om visshet och logisk säkerhet, d.v.s. han gör det genom att ständigt sträva till ökad precision och meddela hur långt han har kommit. Men genom att betraktandet i hans texter företrädesvis är intuitivt och förbundet med omedelbar visshet, så ifrågasätts denna visshet inte. Genom att den är ovillkorlig, kan den egentligen inte heller ifrågasättas. Det är givetvis problematiskt att Cusanus rör sig med flera olika sanningsbegrepp inom samma kontext och att dessa är förbundna med olika logiska villkor, beroende på vilken själslig enhet det är fråga om. Grundproblemet tycks dock vara hur man kan veta att den intuitiva, omedelbara vissheten är sann, genom att den gäller det som man vet i *docta ignorantia*, d.v.s. på ett ofattbart sätt och i fråga om ett ofattbart, osägbart föremål, som är Gud.

Till detta kommer ytterligare frågan om den intuitiva, absoluta kunskapens allmängiltighet, som Cusanus kämpar med i olika sammanhang, också i *De coniecturis*, och som han verkar lösa först långt senare, d.v.s. i *De non aliud* (1462) och *De venatione sapientiae* (1463) och som för honom innebär en gudsdefinition, eller en definition från vilken Gud inte kan uteslutas och där sanningen definierar sig själv.

Cusanus förbinder dessa frågor med diskussionen om logisk precision, som verkar intressera honom minst lika mycket som den intuitiva vissheten, antagligen därför att han uppfattar den senare som omedelbart given och definitiv. Gränsdragningen är dock inte fullt klar i alla sammanhang, just för att precisionen i likhet med vissheten alltså gäller sanningen och avser att fatta både ett begränsat och ett obegränsat föremål. Den rationella och den intellektuella rörelsen

⁴³⁵ "Est enim principium atque finis rationalis intelligibilis, sicut eius principium finisque eius unitas est absoluta. Ad cuius unionem pergere est secundum naturam suam intellectualem sursum agere atque in hoc motu quiescere, uti ratio in ipsa quiescit intelligentia, ad quam non nisi per intelligentiae descensum et luminis sui participatam immissionem ascendere potest." *DC II*, n. 134.

⁴³⁶ von Bredow förbinder *quies* med *sufficientia*, d.v.s. "... das Ruhen in der Zufriedenheit mit dem von der Natur Zugemessenen." von Bredow 1999, 63.

⁴³⁷ von Bredow påtalar (med hänvisning till *DC I*, 24) dock hans tveksamhet i fråga om att tala *intellectualiter* om Gud. von Bredow 1999, 46. – Intellektets språk är osägbart, vilket är en förutsättning i språket.

⁴³⁸ *DC II*, n. 149.

⁴³⁹ *FD*, n. 55. Cit enl. Dupré II, 614.

i själen försiggår parallellt och i växelverkan, men inte så att dessa sidor av gestaltningen av kunskapsobjektet skulle utesluta varandra, utan så att de åtminstone momentant konvergerar.⁴⁴⁰

I det följande skall jag försöka påvisa att icke-vetandet inte kolliderar med vissheten, utan att rent icke-vetande samtidigt är full visshet. Däremot är den logiska säkerheten mera problematisk, vilket ger Cusanus motiveringen till ett ständigt sökande efter språklig exakthet, som ändå alltid förblir ett ideal. Språket rusar i riktning mot dess gränser, men denna rörelse upphör aldrig. Man kunde hävda att Cusanus inser att det inte finns någon språklig exakthet, d.v.s. att vi ständigt är kvar på vägen mot ökad precision och att just detta är implikationen av hans gudsupplevelse i *docta ignorantia* – men också den insikt som han uttrycker genom paradigmet (*figura P*) och som hans begrepp om den absoluta precisionen avser att beskriva. I så fall är det verkligen fråga om en kritisk princip, d.v.s. gnistan i hans intellektuella verksamhet, en ”pilgrimslogik” – baserad på en djupt mänsklig insikt och ständig kunskapsörst, som ytterst gäller evigheten, och som innebär absolut precision. Det gäller alltså både ett givet mål och ett eftersträvansvärt ideal. Varje människa befinner sig mitt emellan, men har att pröva var hon står.

Vi kan börja med att på nytt fastställa att Cusanus hade en intuitiv erfarenhet av maximal klarhet – eller sanning – och att intuition i detta sammanhang innebär omedelbar, subjektiv och gudomlig insikt om att i kärlek omfatta det ofattbara (*incomprehensibilia*). Detta är den yttersta utgångspunkten för hans filosofi, som är en intuitionens filosofi.

Men redan skolastikerna var fullt medvetna om det omöjliga i att bestyrka erfarenheten av den osägbara Guden, inte för att det gällde en personlig erfarenhet, utan för att det var en personlig erfarenhet *av Gud*. Genom att det inte finns något förhållande mellan Guds precision och mänsklig brist på precision, är Gud osägbar, liksom också erfarenheten av honom är osägbar. Cusanus medger detta i det ovannämnda avsnittet i början av *De coniecturis*. För skolastikerna leder detta konstaterande till en strävan att skapa gudsbevis medan Cusanus inser det omöjliga i denna strävan.⁴⁴¹ Hans intresse för språkets grammatik tycks här ta överhanden. Han förutsätter alltså Guds osägbara existens, då han utvecklar denna grammatik.⁴⁴²

Cusanus bild av Gud som obegriplig eller osägbar, men ständigt uttryckt i hans texter och med en nästan förvånansvärt stor begreppslig nyansrikedom, är konsekvensen av hans ”oförmåga” att exakt kunna säga vad han hade sett och fortfarande avsåg – eller av inre nödvändighet konstant kände sig tvungen – att säga, i syfte att uppnå en allt större noggrannhet i sina uttryck och sin symbolik. Här blir det fråga om en innehållslig perspektivförskjutning i riktning mot en allt större språklig precision. Den främsta produkten av denna strävan till logisk precision och klarhet är verket *De coniecturis*. Också om Cusanus senare uttrycker sig försiktigare, kan han inte dra tillbaka den insikt som lyser igenom i denna text. Å andra sidan går han sedan vidare i sitt arbete som syftar till maximal logisk precision.

Cusanus är medveten om att möjligheten att uppnå språklig precision är begränsad. Enheten (entiteten, essensen, vadheten) i själen (*mens*) är osägbar i egenskap av alltings noggranna mått (*mensura*). Om måttet kunde jämföras med någonting annat, d.v.s. befinna sig på samma kvalitativa nivå, skulle det upphöra att vara mått. Vi kan t.ex. använda en måttsticka till att mäta ett föremål eller försöka mäta måttstickan genom att jämföra den med en annan måttsticka. Däremot kan vi inte jämföra måttstickan med sig själv (eller det mätta med måttet). Jämförelsegrunden finns alltså kvar med nödvändighet, men frågan är bara hur detta förhållande optimalt kunde uttryckas, ifall man inte enbart vill nöja sig med en diskussion om förutsättningar – vilket inte ens Cusanus avser att göra utan till slut faktiskt helt avstår ifrån.

Nästan paradoxalt nog är den intuitiva vissheten förknippad med en ständig strävan att uttrycka sanningen, d.v.s. att tillämpa visshetens grader på olika kunskapsområden. *Ars coniecturalis* ger – som vi har sett – reglerna för att uttrycka det osägbara, d.v.s. för vad som kan

⁴⁴⁰ Jfr von Bredow 1999, 75; 126 (”idé”); 136.

⁴⁴¹ för denna diskussion, se t.ex. Elpert 2002, 27.

⁴⁴² Se t.ex. *IDS*, n. 19.

sägas och inte kan sägas och vad denna koncisa grammatik innebär för själen i dess relation till evigheten, uttryckt i dess strävan att finna orientering i livet enligt paradigmet, 'livets karta', det allt omfattande perspektivet på tillvaron i rörelsen mellan mörker och ljus. Paradigmet är ett uttryck för Cusanus konjekturala visshetsbegrepp. I den interimistiska situation som människan nödvändigtvis befinner sig i kan hon orientera sig med hjälp av detta paradigm, som utvisar hennes språkligt betingade rörelsefrihet – och dess gränser. Denna möjlighet är hon övertygad om att hon delar med varje annan människa, trots att förståelsen mellan människor logiskt är begränsad, både därför att varseblivningen är individuell och synfältet begränsat.

Det är tydligt att Cusanus vanligen diskuterar vissheten i samband med perceptionen. Här har särskilt seendet en central uppgift. För Cusanus är andligt och konkret seende två olika sidor av medvetandets inriktning på ett bestämt föremål. Det är föremålets art som avgör vilket slags seende det är fråga om. På samma sätt avgörs graden av visshet och säkerhet, d.v.s. med hänsyn till det föremål det gäller. Frågan är närmast hur dessa två aspekter kombineras i samma kontext. I en kontext som redan nämndes förutsätter Cusanus faktiskt att själen har möjlighet att intuitivt uppnå ett maximalt medvetande om den absoluta enheten, d.v.s. absolut visshet, men antagligen enbart för ett ögonblick.⁴⁴³

Men Cusanus upplyser oss senare om vad medelbar insikt innebär, d.v.s. att verkligheten är en enhet som man kan ha del av enbart i annathet, vilket samtidigt innebär relativ visshet och säkerhet. Den gudomliga naturen är den absoluta verkligheten, som man kan ha del av på olika sätt, genom intellektet, livet och varat, beroende på vem som gäller som subjekt, alltså individuellt, eller personligen. Men detta betyder att också vissheten är individuell, eller subjektiv. Cusanus preciserar

Ty enheten [delaktigheten av det gudomliga] är en viss noggrannhet, som enbart kan meddelas i annathet. Därför kan synsinnets noggrannhet inte förmedlas utan annathet. Den skärpa som finns i synsinnet kan på intet vis delges utan annathet. Ty varken genom någon tecknad figur eller beskrivning eller någon annan konkret framställning kan den enkla skärpan i synsinnet meddelas.

[Unitas autem praecisio quaedam est, quae non est nisi in alteritate participabilis. Unde praecisio visus incommunicabilis est absque alteritate. Certitudo igitur, quae in visu est, nullo modo sine alteritate participabilis est. Neque igitur per figuram aut auditum aut sensum alium ipsa simplicitas certitudinis, uti in visu est, participabilis est. DC II, n. 100.]

Tanken att enhetens noggrannhet är bristfällig, därför att den uttrycks i annathet, d.v.s. medelbart, förbinds här med tanken om annathet som uttryck för oändligheten. Cusanus påpekar att det sanna enbart kan meddelas i annathet. Namnet på varje ting kan inte meddelas och det är nödvändigtvis osägbart till dess väsen. Trots alla försök att uppnå noggrannhet, förblir denna ändå ett ideal, ty kunskapen är oändlig. Å andra sidan är den enkla vissheten i synsinnet verklig och tillförlitlig, d.v.s. den relativa precisionen, eller sannolikheten, finns faktiskt där och är också i denna begränsade mening oändligt värdefull.

Intuition och varseblivning är olika former av betraktande, men vardera är relaterade till det absoluta. I verket *Compendium* påpekar Cusanus

Vi har ... ett andligt betraktande, som riktar blicken mot det som föregår all kunskap. Den som alltså vill finna det så betraktade i kunskapen bemödar sig förgäves. Han liknar den som ville försöka att också med handen beröra den färg som endast är synlig. Det själsliga seendet förhåller sig alltså till detta sätt att vara som det sinnliga seendet till ljuset. Det inser med full visshet att det finns ett ljus, men den har inte kunskap om ljuset, för ljuset föregår allt som man kan veta med en sådan blick.

[Habemus... visum mentalem intuentem in id, quod est prius omni cognitione. Quare qui id, quod sic videt, in cognitione reperire satagit, se frustra fatigat, sicut qui colorem solum visibilem etiam manu tangere niteretur.

⁴⁴³ ”Contemplare igitur mentis tuae unitatem per hanc absolutionem ab omni pluralitate, et videbis non esse eius vitam corruptibilem in sua unitate absoluta, in qua est omnia. Huius autem absolutae unitatis praecisissima est certitudo, etiam ut mens omnia in ipsa atque per ipsam agat.” DC I, n. 19.

Habet se igitur visus mentis ad illum essendi modum quasi ut visus sensibilis ad lucem, quam certissime esse videt et non cognoscit. Praecedat enim omnia, quae visu tali cognosci possunt. C, n. 2.]

Vissheten innebär här övertygelsen om att den absoluta enheten är verklig, d.v.s. den enhet som överträffar all beskrivning och som är vissheten, Gud själv. Men formuleringen är intressant för att Cusanus beskriver det som överträffar det visuella betraktandet, d.v.s. sökandet efter vishet, med hjälp av metaforer från varseblivningens område. Vissheten är här att slags osägar grundförutsättning, eller förtröstan, enligt den bibliska tanken om ”en övertygelse om ting som vi inte ser” (Hebr. 11, 3), men ändå ständigt är medvetna om att finns där, jämförbar med relationen till en person som ständigt är närvarande i vårt medvetande också i egenskap av fysiskt frånvarande. Fångarna i Platons grottlignelse i dialogen Staten kommer antagligen ganska nära Cusanus bild i denna kontext. Men i Cusanus filosofi är detta motiv ett uttryck för icke-vetandets vishet: *docta ignorantia*. Denna insikt kolliderar alltså inte med kunskapen i rationell mening, genom att betraktelsesättet är ett annat.

Det verkar som om visshets- och säkerhetsproblematiken skulle bli allt viktigare för Cusanus med åren, vilket framgår av att han diskuterar den särskilt i sina senare verk. Här för han en kunskapsteoretisk diskussion om villkoren för att vinna insikt om det vi inte vet, det osägbara föremålet för visshet (*quidditas*). Men han tar inte avstånd från sitt tidigare intresse för språkets grammatik utan ger det en vidare ram än förut. Därmed förändras hans begreppsvärld åtminstone delvis. Men det är uppenbart att han fortfarande drivs av sin förkärlek för precision på tänkandets alla områden och att han når en bit på vägen. Också hans gudsbegrepp är noggrannare och – enligt honom själv – bättre.

Diskussionen om visshet och precision förbinds med kritiken riktad mot Aristoteles filosofi, som för Cusanus del gäller den rationella kunskapens förbindelse med intellektuell kunskap, som med nödvändighet omfattar det osägbara. Cusanus behandlar aldrig en del fråga för sig, utan beaktar alltid helhetsperspektivet. För honom innebär kunskap alltid kunskap om Gud, hur omfattande, ofattbar och obekväma denna kunskap än må vara. Men detta innebär samtidigt att all mänsklig kunskap är begränsad, vilket betyder att den brister i fråga om noggrannhet. Icke-vetandet är oändligt mycket större än vetandet, därför att det gäller alla själsliga nivåer. I *De non aliud* upplyser Cusanus oss om problemet (och i anslutning till Dionysius), d.v.s.

Om någon skulle se Gud och förstå vad han ser, så skulle han inte se Gud utan ett föremål.
[Si aliquis videns Deum intellexerit quod vidit, non ipsum vidit, sed aliquid.]⁴⁴⁴

Denna kommentar är faktiskt ett led i kritiken mot Aristoteles tanke om den första filosofin, som Cusanus visserligen har prövat men funnit missriktad. Han påpekar

Om det fanns en insikt om Gud, skulle man inse att han är det icke-andra. Om han alltså inte kan uppfattas som det som avses med annathet och någonting och om man å andra sidan inte kan fatta någonting som inte faller in under begreppet någonting, så måste ett betraktande av Gud uppfatta honom ovanom och före varje slags annathet och ovanom intellektet.

[Deus igitur, si intelligeretur, utique non esse aliud intelligeretur. Unde si non potest intelligi esse id, quod per aliud et aliquid significatur, nec aliquid intellegi potest, quod per aliquid non significetur: ideo Deus, si videretur, necesse est quod supra et ante quid aliud et supra intellectum videatur.]⁴⁴⁵

Kunskapen om det Icke-andra, som inte är om någonting eller någonting annat, gäller alltså intet. Den har inte något bestämt föremål utan relateras till det obestämda, eller oändliga. Cusanus

⁴⁴⁴ NA, n. 71, cit.enl Dupré II, 514. Det heter också att Gud (enligt Dionysius) erfars *supersubstantialiter* ovanom själen. Det rör sig här om en övergång från ett transcendent till ett – på den personliga erfarenheten baserat – transcendentalt inriktat medvetande, även om en explicit distinktion är främmande för Cusanus. Jfr DC II, n. 70.

⁴⁴⁵ ibid., n. 82, cit. enl. Dupré II, 524.

talat här om förutsättningarnas förutsättning. Detta är s.a.s. den yttersta, paradoxala självreferensen i hans filosofi. Men med vilket visshetsbegrepp rör vi oss i så fall?

En av huvudlinjerna i Cusanus tänkande gäller faktiskt kritiken mot det aristoteliska idealet av logisk exakthet, men inte därför att detta ideal inte vore giltigt inom dess eget kunskapsområde, utan just för att det inte kan erbjuda fullständig noggrannhet. Platons filosofi presenteras däremot i likhet med Dionysius tankar som ett bättre alternativ, men Cusanus omprövar också detta och behåller det goda.

I *De non aliud* hänvisar han till gränserna för den rationella logiken. Han refererar här till sin egen insikt, som är en – tydligen självupplevd – vision. Han säger

Ty detta är den lätta tillgången till det svåra, som hade lett de som söker i liknelse till sanningen, som varje själslig vision skänker ovanom varje tvivel. Enligt min förmodan kan ingen kortare och mera koncentrerad tillgång än denna återges och förstås. Endast den är fullkomlig och den kräver inte mera något komplement av mänsklig hand. Den förbinder blicken med ursprunget, så att den seende där må glädja sig, näras av andlig föda och röra sig i riktning mot fullkomning.

[Difficilium enim haec est facilitas, quae ad veritatem speculantes direxisset omni visui mentis indubitabilem, qua meo quidem iudicio brevior nulla et artior vel tradi vel apprehendi potest, quae sola perfecta est, cui nihil addi per hominem est possibile. Visum enim ad principium dirigit, ut ibidem contemplans delicietur assidueque pascatur et excrescat.]⁴⁴⁶

Av detta följer

Allt vad det själsliga ögats blick inte ser, men [som] utforskas av förståndet, uppnår likväl aldrig den yttersta vissheten, även om det förefaller att komma sanningen ganska nära. Beträktandet är den yttersta och från alla sidor tillströmmande vissheten.

[Omnia enim, quae oculi mentis acie non videntur, sed ratione investigantur, tametsi verum admodum appropinquare videantur, nondum tamen ad ultimam certitudinem pervenerunt. Ultima autem et omni ex parte cumulata certitudo visio est.]⁴⁴⁷

Här är insikt, visshet och vishet analoga begrepp. De tillhör oändligheten och står utanför varje kontroll av det mänskliga medvetandet. Ty i likhet med visionen är vissheten evig, d.v.s. fri från bundenhet vid tiden, och enbart ofullkomligt uttryckt i själens annathet. Däremot tycks den växa till i alla avseenden hos individen genom att den beaktar delaktighetens möjlighet. Vissheten förefaller att vara medvetandet om den absoluta enheten, men enbart i den mån som detta tar form i själen.

En av de fiktiva personer som deltar i samtalet i *De non-aliud*, d.v.s. aristotelikern Ferdinand som är införstådd i Cusanus tankevärld, hänvisar i sitt resonemang till kontradiktionsprincipen. Aristoteles kom fram till den genom förståndet, som omfattar den som sann. Men man kunde ställa en ny fråga till denne filosof, nämligen följande

Om någon hade frågat honom ”Vad är det andra?”, kunde han helt riktigt ha svarat: det är inte någonting annat än det andra. Och hade man ytterligare frågat varför det andra är ett annat, hade han liksom tidigare kunnat säga: därför att det inte är någonting annat än ett annat. Detta kunde ha gett honom insikten att ”det icke-andra” och ”det andra” inte är kontradiktoriska motsatser. Och han insett att det som han betecknar som den första principen för att visa vägen inte är tillräckligt för den sanning som själen betraktar ovanom förståndet.

[Quodsi quis ab eo quaesivisset, quid est aliud, utique vere respondere potuisset: non aliud quam aliud est. Et consequenter si quaerens adiecisset: quare aliud est aliud? sane quidem, ut prius, dicere valuisset: quia non aliud quam aliud est; et ita non-aliud et aliud neque sibi ut repugnantia vidisset contradicere. Atque illud, quod primum principium nominat pro viae ostensione perspexisset non sufficere ad veritatem, quae supra rationem mente contemplatur.]⁴⁴⁸

⁴⁴⁶ ibid., n. 87, cit. enl. Dupré II, 530.

⁴⁴⁷ ibid.

⁴⁴⁸ ibid., n. 88, cit.enl. Dupré III, 530-532.

Detta förefaller att vara själva kärnan i konflikten mellan den aristoteliska och den platoniska filosofin, åtminstone enligt Cusanus åsikt. Aristoteles kritiserar här för att ha stannat halvvägs i sitt tänkande genom att enbart godkänna precisionens möjlighet, men däremot inte den intuitiva gudsinsikten som betyder en mera mångfasetterad kunskapsbild genom föreningen av vetande och icke-vetande. Den intuitiva gudsinsikten innebär därmed en mera nyanserad och noggrann bild av förhållandet mellan aktuell och möjlig kunskap. Den implicerar också ett annat visshetsbegrepp, d.v.s. på intellektuell grund.

I detta sammanhang påminner Cusanus en annan av sina fiktiva samtalsparter om att inget predikat verkligen definierar ett föremål på ett tillfredsställande sätt, genom att det enbart är ett försök att beskriva det väsentliga, en konjektur. Logisk skärpa är här ett ideal, liksom i övriga sammanhang. Cusanus kommenterar att det icke-andra visar sig och allting och därmed föregår allt som kan bestämmas. Han förutsätter också här implicit insikten i *docta ignorantia*. Man hans samtalspart, som är aristoteliker, reagerar omedelbart

Jag inser visst att den definition som du kallar den enda och väsentliga inte alls är den som Platon kallar bristfällig och ofullständig. Min beundran växer allt mer ju klarare jag inser att detta betraktelsesätt är så mycket mer avlägset och friare från oklarheter och tvivel, ju kändare, klarare och lättare det är. Därför vill ingen betvivla att dessa dina definitioner är så sanna att de inte kan vara sannare. De utstrålar verkligen tingens vadhet.

[Video certe hanc, quam asseris definitionem solum veram et quidditativam, non esse illam, quam Plato mancam et defectuosam dicit, et vehementer demiror, dum magis adverto, quomodo hic modus, quanto notior quidem clarior et facilius, tanto ab omni obscuritate ac dubio est remotior atque absolutior. Quocirca cum dubitare nemo quaeat, quin hae tuae definitiones adeo sint verae, quod veriores esse non possint, in ipsis utique rerum quidditas veraciter elucescit.]⁴⁴⁹

Även om vi kan känna igen de underbara resultaten av tänkandet i offentliga byggnader, skepp, konstverk, böcker och målningar, kan vi likväl inte finna idén genom att betrakta vår omvärld. Ansiktet av ansikten, eller den obegränsade möjligheten, kan inte upptäcka sig självt i det andra, vilket det föregår.⁴⁵⁰

Här möts två kunskapsbegrepp med två olika tankar om säkerhet respektive visshet: det aristoteliska och det (ny)platoniska, som Cusanus tillspetsar. Skillnaden är så grundläggande att man kunde tala om två olika verklighetsuppfattningar. Kärnan är inte att Cusanus ger avkall på kravet på vetenskaplig skärpa i något avseende. Han förutsätter egentligen en närmast fotografisk tankeskärpa. Men han anser att detta krav inte alls kan tillfredsställas ur ett evighetsperspektiv. Här blir också vetenskapsbegreppen olika. För Cusanus är varje begreppslik diskussion som förs förbunden med frågan om tillvarons mening och har alltså en etisk dimension. I detta avseende närmar han sig Platon.

Gud är det icke-andra, som med nödvändighet föregår sin skapelse och enbart momentant inses i icke-vetandet. Men genom att det aktiva seendet av 'Ansiktet av ansikten' föregår annatheten, kan man inte skilja mellan seendets subjekt, objekt och själva seendet. Att se det oändliga innebär därmed med nödvändighet att i annathet se det som är det icke-andra i relation till vad som är möjligt. 'Ansiktet av ansikten' är alltså osynligt och odelbart, enbart bristfälligt avbildat i ett bestämt ting, men aldrig oberoende av detta ting.

Vi har redan tidigare hänvisat till vad som kunde kallas *immanent kausalitet* och som innebär att enbart språket förkunnar den enkla vissheten, vilket å andra sidan har lett oss till att beakta språkets logik. I denna är det alltså betraktelsesättet (*modus*) som träder i förgrunden.

Den personliga gudserfarenhetens logik, som är den intuitiva vissheten om det ofattbara, är utgångspunkten för Cusanus filosofi. Det är fråga om ett sätt att tala *som om* det vore möjligt att

⁴⁴⁹ NA, 102, cit. enl. Dupré III, 544.

⁴⁵⁰ *ibid.*

lösa livets gåta, där det osägbara väsendet avslöjar sig som språkets mening.⁴⁵¹ Vi har funnit ett sätt att tala om det väsentliga, men förutsätter att det kan finnas ett obegränsat antal olika sätt. Varje sätt har sin egen visshet beroende på sammanhanget. Inget av dem tycks däremot erbjuda absolut visshet. Varje yttrande kan ersättas eller överträffas av ett annat, d.v.s. vilket som helst, genom att det enbart avslöjar en aspekt av sanningen, men inte den rena sanningen som alltid förblir dold för människan. Å andra sidan är varje aspekt värdefull som del av ett komplex av sanningar. Huvudidén är att sanningen är förmedlad, d.v.s. genom språket och mänskliga livsformer.

Sanningen som sådan, som är visshetens föremål, omfattar absolut godhet, eller kärlek och rättvisa, enligt platonska ideal som formats av Cicero i medeltida version. Men Cusanus bearbetar också dessa tankar. Visshetens kontext är därmed mycket bred, genom att den omfattar ett subjektivt medvetande om den osägbara sanningen, likaså en objektiv relation till denna, men utan gränsdragning. Den kan därmed inte inskränkas enbart till frågan om logisk klarhet om ett rationellt fattbart objekt, även om den också omfattar denna aspekt. – Detta framgick ovan.

För Cusanus är det väsentligt att människans vilja är relaterad till den absoluta gudomliga viljan som sanningens urtecken (*Exemplar*), vars konkretisering hon gradvis upptäcker genom att leva ett mera autentiskt, eller omsorgsfullt, liv. Men hon kan intuitivt upptäcka olika bilder av urtecknet, d.v.s. den absoluta eller etiska viljan i sitt liv. Vissheten gäller nämligen det goda och intellektets inriktning hänvisar till detta. Där förståndet tiger, kommer godheten, eller kärleken, till tals.

Å andra sidan är upptäckten av verklighetens mening, som själen omfattar och utvecklar, en logisk angelägenhet som ytterst förverkligas med hjälp av talen. Cusanus skiljer aldrig mellan logisk och etisk sanning eller logisk exakthet och etisk precision, genom att de konvergerar i den absoluta sanningen. Detta är den enda källan till mänsklig visshet och säkerhet och den ger sig till känna som medvetandet om sanningen.⁴⁵² Men dess uttrycksformer är oändligt många.

Detta är egentligen implikationen av de fyra språkprinciperna som diskuterades ovan (2.5), och som förbinder förståndet och intellektet.

I ett av sina sista verk, den intressanta texten *De venatione sapientiae* (1463), återkommer Cusanus till frågan om vissheten. Med hänvisning till Thales av Miletos beskriver han Gud som det absolut äldsta varat. För var och en som häpnar över den underbara världen, som avspeglar Guds godhet, inställer sig frågan om vem som har skapat detta underbara verk. Då det är omöjligt att lära känna någonting okänt genom någonting ännu mera okänt, måste man finna någonting absolut säkert (*aliquid certissimum*), icke-ifrågasatt och förutsatt av alla som jagar visdom.⁴⁵³ Descartes problem tycks återkomma, men i en ny form. Det verkar här som om Cusanus försökte överbjuda tänkandet i Aristoteles första filosofi genom sin nominalistiskt inspirerade *ars coniecturalis*, som han presenterar i *De coniecturis*, men också senare bygger på.

Cusanus återkommer till visdomens tre former, d.v.s. den eviga visdomen, den intellektuella visheten, som är förbunden med beständig likhet [med den eviga visdomen], och den förståndsmässiga, där visheten reflekteras i likheten genom tidens ström. Han nämner tio områden där vishetsjakt kan bedrivas, d.v.s. *docta ignorantia*, *possest*, *non-aliud*, *ljus*, *lovprisning*, *enhet*, *likhet*, *förbindelse*, *gräns*, *ordning*.⁴⁵⁴ – Redan här markerar han sitt avstånd till Aristoteles.

⁴⁵¹ Birgit Klockars säger i en dikt: "Vi bygger oss bo men är aldrig riktigt hemma, gläds såsom gladdes vi inte, gråter som gråte vi inte..." Klockars 1994, 30 (kurs. här).

⁴⁵² Jfr VS, n. 4. Cusanus hänvisar här till den aristoteliska logikens krav på exakthet (*exactissimum instrumentum*) i strävan att nå sanningen och sannolikhet.

⁴⁵³ "Cum ignotum per ignotius non possit sciri, capere me oportet aliquid certissimum, ab omnibus venatoribus indubitatum et praesuppositum, et in luce illius ignotum quaerere." VS, n. 6. Cusanus talar här i eget namn.

⁴⁵⁴ *ibid.*, n. 31.

Cusanus förbinder säkerheten med matematiken, genom att talen och symbolerna har härletts från den enhet som avbildar den första enheten, den absoluta vissheten. Han nämner Platons exempel att kunskapen baserar sig på det redan välkända.⁴⁵⁵ Han är också fullt medveten om dilemmat att finna evidens för en sats som uttrycker intuitiv kunskap. Anledningen är enkel: Gud är den som föregår och kan alltså inte bli begreppsligt fattbar.⁴⁵⁶ Detta är den negativa teologins ståndpunkt, som också är nyplatonisk, men som alltså inte tillfredsställer Cusanus. Intressant nog ger han sig i kast med denna problematik. Men trots att det kan förefalla så, är det inte precisionen som intresserar honom, utan vissheten.

Cusanus hänvisar till Aristoteles tanke om att definitionen ger kunskap. Det man söker visar sig alltså i begreppsbestämningen, d.v.s. så långt man kan få kunskap. Men i detta fall gäller sökandet det som föregår allt som kan bli till och som av den anledningen inte kan bestämmas begreppsligt. Detta måste alltså bestämma sig självt. Det Ena, som är alltings orsak, är inte en enhet som består av många delar, utan föregår all enhet och varje mängd och bestämmer varje enhet och mängd i dess väsen. Här hänvisar Cusanus till Dionysius tanke i *De divinis nominibus*. Självt konstaterar han

Men det område där det är möjligt att med den största glädje jaga det som begreppsligt bestämmer sig självt och allt, kallar jag det icke-andra. Det Icke-andra är den begreppsliga bestämningen för sig och allt. Ty då jag frågar: "Vad är det Icke-andra?", så svarar man mig träffande: "Det icke andra är inte någonting annat än det icke andra." Och då jag frågar: "Vad är det andra?", så svarar man väl att det andra inte är någonting annat än det andra. Världen är alltså inte någonting annat än världen. Det samma gäller i fråga om alla ting som kan benämnas.

[Campum autem, ubi est venatio iocundissima eius, quod se et omnia diffinit, nomino non-aliud. Ipsum enim non-aliud se et omnia diffinit. Nam cum interrogo: "Quid est non-aliud?", convenientissime respondetur: "Non-aliud est non aliud quam non-aliud." Et cum quaero: "Quid est igitur aliud?", bene respondetur ipsum aliud esse non aliud quam aliud. Et sic mundus est non aliud quam mundus. Et ita de omnibus quae nominari possunt. VS, n. 40.]

Cusanus säger att du på detta område berör den uråldriga treenigheten som också är sin egen väsensbestämning. Det Icke-andra är ju ingenting annat än det Icke-andra. Intellectet förundrar sig över denna hemlighet, då det uppmärksammar att den trefald, utan vilken Gud inte bestämmer sig i sitt väsen, är enhet, d.v.s. genom att begreppsbestämningen är identisk med dess väsen. Cusanus drar slutsatsen

Filosoferna har inte jagat på detta område, som är det enda där nekandet inte står i motsats till jakandet, ty det icke-andra står inte i någon motsats till det andra då det bestämmer detta och föregår det. Utanför detta område består motsatsen mellan nekande och jakande, såsom mellan odödligt och dödligt, oförgängligt och förgängligt. Detta gäller allt utom det icke-andra.

[Venatores philosophi hunc campum non intrarunt, in quo solo negatio non opponitur affirmationi. Nam li non-aliud non opponitur li aliud, cum ipsum diffiniat et praecedat. Extra hunc campum negatio affirmationi opponitur, ut immortale mortali, incorruptibile corruptibili; et ita de omnibus, solum li non aliud excepto. VS, n. 41.]

Man kunde ju tycka att Cusanus här går den aristoteliska filosofin ganska långt till mötes, genom sin uppenbara strävan till logisk stringens och sin – lika uppenbara – förtjusning över att ha löst ett krävande problem, som han har kämpat med hela sitt liv. Men trots detta är det inte den logiska säkerheten eller precisionen han är ute efter. Detta framgår av följande slutsats i fråga om definitionen av gudsbegreppet

⁴⁵⁵ ibid.

⁴⁵⁶ ibid.

Här jagar intellektet ett förunderligt och urljuvligt vetande, då det med största visshet inser att alla dessa bestämningar av den evigt urenkla Guden är just Gud som [begreppsligt] bestämmer sig själv och allt och som alltså själv bestäms i varje bestämning.

[Hic venatur intellectus admirabilem atque sapidissimam scientiam, quando certissime intuetur haec omnia in aeterno simplicissimo deo ipsum deum se et omnia diffinientem, hinc et in omni diffinito diffinitum. VS, n. 44.]

Cusanus diskuterar alltså inte heller i det här sammanhanget logisk evidens, därför att hans intresse ligger på annat håll. Han undviker skickligt problemen genom att antingen använda satser i första eller andra person eller modalformer, så snart diskussionen gäller det absoluta. Sanningen i dessa satser kan alltså inte ifrågasättas genom att de inte är påståenden.

Men denna taktiska skicklighet utesluter inte uppkomsten av tvivel ifråga om argumentens giltighet i ett bestämt sammanhang. En anledning till tvivel är att det ofta är omöjligt för en person att avstå från försöket att förklara det som inte kan förklaras, vilket medför problem för personen ifråga. I *De beryllo* ingår följande ytterst viktiga konstaterande

... vi vacklar ofta då vi återvänder till diskursivt tänkande och försöker finna förståndsargument för den helt vissa synen, som föregår varje förståndsmässig argumentation. Därmed förfaller vi från det gudomliga till det mänskliga och framlägger osäkra och fattiga förståndsargument.

[... quando ad discursum rationis revertimur, labimur frequenter et visionis certissimae nitimur rationes reddere, quae est supra omnem rationem, et ideo tunc cadimus de divinis ad humana et instabiles atque exiles rationes adducimus. B, n.32.]

En person som jagar visdom, men samtidigt är lärd – Cusanus själv men i icke-vetandets vishet – saknar möjlighet att frånta sig sitt vetenskapliga ansvar. I sin aktivitet måste han noggrant lägga märke till ordets betydelse (*vis vocabuli*). Men å andra sidan vore det ett misstag att tro att det finns ett exakt språk, vars grund skulle sammanfalla med tingens ontologiska grund. Detta beror på att språket är symboliskt, d.v.s. skapande. Vi kunde tillägga att det också är kontingent, vilket bl.a. innebär att ingen tillämpning är given i förväg.

Men Cusanus är seriös i sitt sanningssökande och tar allvarligt på kravet på vetenskaplig sanning, trots att han ständigt måste erkänna den mänskliga andens begränsning. Enligt Giovanni Santinello lär vi oss av den sanna visdomen, (1.) att språket framgår enbart från vårt mänskliga sinne, vilket innebär att principen, som människan skapar (*ratio quam homo concipit*), inte sammanfaller med principen för tingens väsen (*non est ratio essentiae rei*) och (2.) att principen (*ratio hominis*), som uttrycks av det mänskliga ordet alltjämt är likt en inexakt, men inte osann beskrivning av tingens väsen (*configuratio essentiae rei*). Den konjekturala, kontingenta beskrivningen innebär därför inte något misstag eller uttryck för uppgivenhet, utan är ett avbildande sätt att närma sig sanningen.⁴⁵⁷

Förhållandet mellan vetenskap och visdom, som diskuteras i *De venatione sapientiae*, beskrivs som konsistensen i den historiska mångfalden av vetenskapliga undersökningar, d.v.s. som den yttersta möjligheten till konvergens i alla försök att fatta visdomens yttersta mål. Konvergensens uppfattas av Cusanus i de olika aspekterna av hans eget arbete, i antikens filosofers slutsatser och som en möjlig konvergens mellan olika filosofiska idéer och Bibeln. Cusanus förklarar också anledningen till den historiska mångfalden som innebär att det vetenskapliga språket är begränsat. Santinello drar slutsatsen att vetenskapen till en viss grad kan reda sig utan vishet, men att mänsklig vishet med nödvändighet utvinns av vetenskaplig erfarenhet.⁴⁵⁸ I detta avseende tror Cusanus faktiskt på ökad säkerhet, baserad på styrkt evidens i det mänskliga livet.

Men detta är en annan aspekt av säkerheten än den visshet som uttrycks i ett religiöst sammanhang. Den förra hänför sig till diskussionen om evidensprincipen och uttrycker objektiv, d.v.s. rationellt verifierbar säkerhet baserad på matematisk beräkning, medan den senare är

⁴⁵⁷ Santinello 1991, 64.

⁴⁵⁸ *ibid.*, 65.

subjektiv eller personlig och uttrycker etisk övertygelse eller religiös tro i relation till den absoluta enheten, Gud. Logisk respektive etisk sanning är inte motsatser, även om de uttrycker olika slags insikt (och bör prövas med hänsyn till detta).

I enlighet med den platonska filosofins ideal innebär sanningen samtidigt absolut godhet, rättvisa och skönhet. Som absolut referenspunkt i livet, d.v.s. den absoluta nödvändigheten (eller aktualiteten) innebär den harmoni. Som reflex av matematikens enhetsideal innebär den logisk sanning. Då människan i sitt liv ständigt är på väg mot det absoluta målet, reflekteras sanningen i henne liksom i en ofullkomlig spegel. Sanningen har både en moralisk och en logisk dimension, genom att *rectitudo* innebär både egenskapen hos en rät linje och en moralisk kvalifikation, d.v.s. riktighet, eller rättvisa. Människan kan därför växa till i sin strävan att förstå vad rättvisa är, samtidigt som hon är medveten om att denna möjlighet är begränsad, därför att Gud är fördold. Detta är implikationen av vissheten på den fjärde själshetens område, d.v.s. sinnenas faktiska plan, där vissheten om den rätta inriktningen är ovisshet i förhållande till det absoluta målet, vilket innebär att visshetens och ovisshetens möjligheter konvergerar i en ständig dialektik.

Men genom att språket är kommunikationsmedlet inom varje mänsklig gemenskap, finns säkerheten i en viss utsträckning objektivt garanterad i form av allmängiltiga principer, som är förpliktande för alla människor som naturen begåvat med förstånd och som förutsätts som grund för ett gemensamt handlande. Den språkliga grammatiken i *De coniecturis* presenterar dessa principer, trots att resultatet är preliminärt.

Genom att Cusanus sällan diskuterar socialfilosofiska motiv, kunde man lätt föreställa sig att dessa inte har någon betydelse. Detta är dock knappast fallet. Han hänvisar bl.a. till det dubbla kärleksbudet som bas för gemensamt handlande och rotat i sanningen, d.v.s. allmängiltigt och icke-ifrågasatt under några omständigheter. I detta avseende är säkerheten socialt förankrad, vilket uttrycks genom språket.

Men vissheten är ändå ytterst en fråga om religiös insikt, d.v.s. inriktning på en delaktighet av det absoluta värdet, det fördolda 'Ansiktet av ansikten', Gud. Intuitivt betraktande är den begränsade vissheten om trossanningen och det ständigt växande begäret att smaka Guds ljuvlighet, närheten till det absoluta. I verket *Complementum theologicum* fastställer Cusanus

Därför är sanningen i själen lik en osynlig spegel där själen ser allt synligt genom den. Men den speglade enkelheten är så stor att den överträffar kraften och skärpan i själen. Men ju mer själens kraft växer och tar form, desto säkrare och klarare inser den allt i sanningens spegel. Men själens kraft växer i denna reflexion endast liksom gnistan flamlar upp i branden. Då den fattar denna tillväxt, förvandlas den genom sanningens ljus allt mer från möjlighet till verklighet. Men andens kraft växer inte i styrka i detta betraktande annat än likt gnistan som flamlar upp i branden. Hur mycket denna kraft än utvecklas, så sker det alltså ändå aldrig till den grad att sanningens ljus inte kunde dra den till sig vidare.

[Unde veritas in mente est quasi speculum invisibile, in quo mens omne visibile per ipsam intuetur. Specularis autem illa simplicitas tanta est, quod vim et acutiem mentis excedit. Quanto autem vis mentis plus et plus augetur et acuitur, tanto certius et clarius in speculo veritatis cuncta intuetur. Augetur autem vis illa speculatione non secus quam scintilla ardendo inardescit. Et quia capit incrementum, dum de potentia per ipsum lumen veritatis plus et plus ponitur in actum. Hinc in quantum expromitur vis illa, quia numquam perveniet ad illum gradum, quin lumen veritatis illud non possit ipsam elevatius attrahere.]⁴⁵⁹

Inte heller på detta område uppnås alltså något verkligt framsteg, även om Cusanus förutsätter att medvetandet om sanningen kan stärkas hos den sökande människan. Vissheten kombineras alltså med ovisshet.

Följande slutsats är ett viktigt uttryck för enheten mellan subjektiv och objektiv visshet, eller säkerhet, i själen och beskriver det paradigmatiska betraktandet av verkligheten. Vissheten är här ett uttryck för själens ständiga törst efter att förstå livets yttersta mening, evigheten. Cusanus påpekar att

⁴⁵⁹ CT. Cit.enl. Dupré III, 654.

... betraktandet är själens rörelse från *att* till *vad*. Men då *att* är oändligt avlägset från *vad*, så upphör denna rörelse aldrig. Och detta är den allra behagligaste rörelse för att den är inriktad på själens liv. Den finner därför vila i sig själv. I rörelsen inträder nämligen ingen uttrötning. Den flammnar snarare upp ännu mer. Och ju snabbare själen rör sig, med desto större glädje finner den sitt liv genom livets ljus.
[... est speculatio motus mentis de quia-est versus quid-[est]. Sed quoniam quid-[est] distat a quia-[est] per infinitum, hinc motus ille numquam cessabit. Et est motus summe delectabilis, quia est ad vitam mentis. Et hinc in se habet hic motus quietem. Movendo enim non fatigatur, sed admodum inflammatur. Et quanto velocius movetur, tanto delectabilius vehitur per lumen vitae in vitam suam.]⁴⁶⁰

Men genom att kunskapen om sanningen, som är visdom, å andra sidan erfars enbart i *docta ignorantia*, d.v.s. i medvetande om att det inte finns något mänskligt tillträde till sanningen som inte vore bundet av den kontingenta tillvaron i världen, så är det koncisa uttrycket för vissheten ovisshet, d.v.s. *docta ignorantia*. Ovissheten om det absoluta, icke-vetandets vishet, visar att vissheten inte kan vinnas i det mänskliga livet, men innebär också medvetandet om att det konstanta andliga sökandet efter denna visshet inte upphör.

Det man finner i denna rörelse är religiös, eller subjektiv, trosvisshet, som oändligt överträffar individens egna möjligheter. Denna visshet är en gudomlig gåva av nåd, som eftertraktas genom inriktning på den gudomliga lagen. Men även om detta motiv glimtvis kan aktualiseras i form av icke-vetandets vishet, är det inte vare sig en momentan, tillfällig eller övergående företeelse, utan en livsinriktning präglad av evigheten. I *Compendium* fastställer Cusanus

Vi vet alltså med full visshet att vi har all vår omdömeskraft och all vår upplysning, liksom hela fullkomningen av vår sinnesbundna natur, i det av sinnena oberoende ljuset...
[Ideo omnem discretionem et illuminationem atque perfectionem animalitatis nostrae ab illa insensibili luce nos habere certissime scimus... C, n. 43]

Av detta drar han slutsatsen

Det återstår alltså en högst glädjande betraktelse över vår tro, som överträffar allt genom sin visshet och är det enda tillfredsställande...
[Superest de fide nostra dulcissima consideratio, quae omnia sua certitudine superat et sola est felicitans... ibid.]

Den religiösa tron uttöms aldrig i det mänskliga livet: Den förblir alltid en inriktning på ett sägbart och osägbart föremål. Just i detta är den dock förbunden med visshet, d.v.s. den enda visshet det enligt Cusanus finns i det mänskliga livet.

Men Cusanus hänvisar här endast indirekt till den subjektiva, individuella vissheten. För honom är vissheten en del av det mänskliga livet, d.v.s. både möjlig och aktuell visshet. Man kan å andra sidan tala om hopp snarare än om övertygelse eller en övertygelse om att tingen är vad de är. Detta ger anledning till såväl förundran som tålmodig förväntan under människans livsvandring. Cusanus presenterar här pilgrimens visshetsbegrepp fast detta inte uttalas. Men egentligen är det mystikens visshetsbegrepp som här slår igenom, d.v.s. växelverkan mellan visshet och ovisshet i livet på vägen mot evigheten.

Slutsatsen är att Cusanus i sitt tänkande inte avgränsar sig i förhållande till ett visshetsbegrepp som baserar sig på hans mystiska gudsupplevelse, men att han inte hänvisar till denna i sin diskussion om säkerhet och visshet. Han förbinder däremot vissheten med *docta ignorantia* som explicit är förbundet med hans gudsupplevelse.

⁴⁶⁰ ibid.

2.7. Det transcendentala och det personliga jaget

Cusanus utgår i sitt tänkande från distinktionen mellan det ändliga och det oändliga, men förutsätter också att det finns någonting som förenar Gud och människan. Denna – gudomligt betingade – förbindelselänk är givetvis problematisk och svårexplorerbar. Det gäller en mycket vid diskussion om människans roll i världsalltet och själen – eller jaget – i skärningspunkten mellan det gudomliga och det mänskliga. Ett centralt begrepp i denna diskussion är identitet, som förekommer relativt ofta i Cusanus filosofi, men ytterst hör hemma i den kristna mystiken. Också där är det problematiskt. Vi skall i det följande försöka ta fasta på denna problematik och samtidigt undersöka vad Cusanus gör av den främst i *De coniecturis*.

I kapitlet *Monism versus theism* i sin bok *Mysticism* (1954) hänvisar R.V. Zaehner till den mystiska föreningen mellan Gud och människan. Han påtalar särskilt likheterna mellan hinduistisk och muslimsk syn på denna förening, men medger att det på detta område finns rum för många olika tolkningar. Han säger bl.a.

... in the case of the Upanisad the initial dogma is 'the self is Brahman', that is to say that the individual soul is actually identical with God, whereas the muslim starts with the dogma that God alone is Absolute Being and that all things perish except His face. For the Muslim man only exists at all in so far as he is given existence by God; for the Hindu he is God and through God all things eternally, and it is only through self-deception practised involuntarily on himself by the man-God that he fails to recognize his true nature which is absolute oneness.⁴⁶¹

Zaehner vill särskilt påtala en inkonsekvens i den muslimska mystikern Al-Ghazalis tänkande, som består i att denne i en kontext skrev under inflytande av vad han kallar "berusning" (*sukr*), medan han i en annan kontext förnekar existensen av varje skapat ting, av vilket slag det än må vara, d.v.s.

He ... flatly denies such a thing as contingent or 'borrowed' being which he had admitted earlier ... Yet he later criticizes his two notable predecessors for having expressed precisely these views in ecstasy, because in ecstasy the mystic is conscious of God only, all consciousness of self having been obliterated. This, Ghazali says, must be a false view: it is like the illusion created by a transparent wineglass filled with wine which an ignorant person might suppose to be identical with the wine. Hence it is wrong (and heretical) to speak of any identity of the soul with God.⁴⁶²

Zaehner säger att Al-Ghazali var påverkad av kristna mystiker, men påpekar samtidigt att den kristna åskådningen är oklar på denna punkt, d.v.s. i fråga om vad mystisk gudsförening egentligen innebär.⁴⁶³ Det är nämligen fullt renlärigt att tala om Gud som 'själens djupaste centrum'. Men *absolut identitet*, som Eckhart predikade i olika sammanhang, ingick i en av hans satser som fördömdes av påven Johannes XXII. Zaehner tillägger

... but both Nicholas of Cusa and Angelus Silesius reached a position very near to this, and neither of these was condemned.⁴⁶⁴

Här kommer Zaehner in på vissa mycket problematiska frågor, därför att de religiösa texter han refererar till faktiskt är mångtydiga. Också diskussionen kring dem är mer eller mindre

⁴⁶¹ Zaehner 1954, 158.

⁴⁶² *ibid.*, 159.

⁴⁶³ Jfr Flasch 2010, 288-289. – Cusanus ger i *ADI* erkännande åt Al-Ghazali för att han insåg att människan med nödvändighet saknar förmåga att nå Gud. Dupré I, 544.

⁴⁶⁴ *ibid.*

slingrig.⁴⁶⁵ Frågan är dock var Cusanus står i denna diskussion och särskilt hur han tolkar begreppet 'absolut identitet'.

Cusanus mystiska gudsupplevelse tar språklig form genom de olika gränsbegreppen i hans filosofi. Eftersom begreppet identitet (*identitas*, men också *iditas*, *quiditas*) tillhör dessa "osägbara" gränsbegrepp, är det väsentligt att undersöka i vilka olika kontexter det förekommer. Även om det – i likhet med vissa andra begrepp – har sina rötter i Mäster Eckharts tankevärld, hör det sakligt sett hemma närmast i Dionysius enhetsmetafysik.

Men man kan börja med att fråga sig om Cusanus verkligen är så oklar i sin tolkning av begreppet identitet och – det därmed närstående – självmedvetandet, som det ibland påstås.⁴⁶⁶

Jag kommer i min text att relatera *absolut identitet* till föreställningen om det osägbara jaget, d.v.s. frågan om vilket subjekt som uttrycker identiteten, och vice versa. Men här finns flera olika frågor invävda, som alla tycks höra ihop med Cusanus tankar om enkelhet (*simplicitas*), till skillnad från olikhet (*diversitas*) och mångfald (*pluralitas*), och den mera omfattande frågan om hur Gud, som står för det Ena och allmängiltiga, alls kan komma till tals i världen. Detta är ett centralt problem också i mystiken. Cusanus relaterar jaget närmast till erfarenheten och därmed till begreppet annathet (*alteritas*), medan begreppsparet enhet och mångfald är mindre viktigt i det här sammanhanget. Frågan är om han därmed avviker från den kristna mystikens intressevärld och Mäster Eckhart i synnerhet.

Enligt Zaehner, som diskuterar enhet och mångfald, hör dessa begrepp ihop med frågan om "det mystiska jaget". Han säger (i en kommentar som kunde gälla *De coniecturis*)

There is ... a difficulty which can only be overcome either by adopting an absolutely rigorous monism or by stipulating plurality in the Godhead itself; for if you start on the premiss that God is a pure monad Who, as pure Being, can admit of no being beside Him, then it follows that the human soul, which in practice means 'I, myself', – because I can have no direct experience of other people who are all parts of the objective world so far as I am concerned, – must be God, the sole, eternal, and unique Absolute. By 'I' we must, of course, understand what Proust calls 'the second self', the immortal concealed by the mortal.⁴⁶⁷

Av detta drar han följande slutsats

Thus all religions are forced to admit plurality inherent in the One, for God could neither create nor imagine anything other than Himself had he not the potentiality of plurality in Himself.⁴⁶⁸

Han fortsätter

⁴⁶⁵ Cusanus anklagades i *De ignota litteratura* av Johannes Wenck bl.a. för panteism, men försvarar sig i Apologin till *De docta ignorantia*. Han säger om Gud: "Est enim principium, medium et finis omnium talium ipsa omnem conceptum excedens ineffabilis forma." Dupré I, 536. Men Flasch påpekar att Wenck tidigt insåg att den aristoteliska världsuppfattningen var hotad. "Sein Gott war, nach Wenck, ein bestimmungsloses Unendliches, bei dem keine Unterscheidung nach Personen möglich war. Ferner nivellerte Cusanus ... die Menschwerdung: Sein Gott verbinde sich der ganzen Menschheit, nicht allein dem Individuum Jesus." Men poängen är enligt Wenck filosofisk: "Wären die Unterschiede zwischen einzelnen Hunden ebenso wichtig wie der Unterschied zwischen Hund und Wolf, stünde diese Art des Wissens vor einer unendlichen Mannigfaltigkeit: Daran ginge es definitionsgemäss zugrunde, es geriete ins Unendliche, ins Undurchschreibbare. Dies musste um jeden Preis verhindert werden." Flasch 1987, 183-184.

⁴⁶⁶ Flasch 1998, 299; 486-491. Han påpekar att Cusanus avviker från den aristotelisk-eckhartska grunden, då han hävdar att intellektet har kraft att bortarbota den materiella annatheten, d.v.s. att förbigå *alteritas*. ibd., 487. – Man kan dock reflektera över om inte Cusanus hade haft glädje av t.ex. begreppen "autonomi", "integritet", "det undermedvetna", "det omedvetna". – För hans diskussion om *identitas*, se särsk. *DI I*, n. 25; *DC I*, n. 54; *NA*, n. 68; *VD*, n. 88; *AE*, cit. enl Dupré III, 362; *IDS*, n. 25; *IDM*, n. 142; *CT*, cit. enl. Dupré III, 702; *DPF*, n. 24.

⁴⁶⁷ Zaehner 1954, 167.

⁴⁶⁸ ibid. Zaehner påpekar här: "This second aspect of the Deity may be called 'nous' or 'logos', as in Philo, St. John, and the neo-Platonists..." Detta är ganska långt analogt med Cusanus själsbegrepp.

... I have never been able to follow the argument that nothing finite can issue from the infinite. Rather, one would have thought, the infinite must be infinitely divisible, just as any monad is infinitely fractionable. Pre-existent souls, then, so far from being the totality of God, as monists would have us to believe, would be better expressed as $1/\infty$ of ∞ , which is I, totalities in themselves, but as nothing compared to the infinite.⁴⁶⁹

I jämförelse med denna ganska enkla – men viktiga – beskrivning presenterar Cusanus i sin filosofi en mycket raffinerad tolkning av begreppet identitet som är en beskrivning av jagets gudsförhållande. Identitet är absolut enkelhet, d.v.s. egenskapen att inte ha del av någon annathet. Detta innebär också frihet från mångfald. Men detta villkor uppfylls inte av själen (eller jaget), som inte kan leva upp till identitetens möjlighet – eller autenticiteten – annat än ofullkomligt, d.v.s. preliminärt och begränsat. Här skulle Cusanus ha gett den muslimska mystiken rätt i dess beskrivning av det alltid beaktansvärda, aldrig eliminerade, avståndet mellan Gud och människa.⁴⁷⁰ Människan är hänvisad till den konjekturala verkligheten. Hon har del av annatheten och är inte ett med Gud. Detta är hennes orubbliga grundvillkor, som gäller med nödvändighet – också i hennes gudsförhållande. I *De coniecturis* närmar han sig den position som beskrivs av Zaehner, vilket innebär att han räknar med själen i absolut mening (*mens ipsa*). Senare reviderar han dock denna uppfattning.

Men Cusanus skiljer ytterligare mellan det eviga och det beständiga. Endast Gud är evig, medan den mänskliga anden (*anima*) är beständig. Därmed förtydligas distinktionen mellan det obegränsade och det begränsade, som Zaehner tar fasta på i sin artikel. Cusanus förutsätter visserligen att människan på grund av sin själsliga rörlighet är en andra gud.⁴⁷¹ Men detta hindrar inte att han räknar med den bestående dialektiken mellan enhet och annathet, som enbart för ett ögonblick hejdas av den intuitiva insiktens klarhet.⁴⁷² Denna dialektik mellan absolut och relativ möjlighet präglar å andra sidan människans identitet både i form av hennes bestående strävan att uttrycka den gudomliga avsikten med sitt liv. Hennes individuella identitet är alltså en aktualisering av alla hennes potentiella möjligheter, vilket innebär en stegvis stärkt identitet och självkänedom, samt en klarare delaktighet i verkligheten (*actualitas*) eller sanningen. – Sådär långt kan vi gå Zaehner till mötes.

Fast Cusanus inte diskuterar själens preexistens, d.v.s. dess oberoende av tiden, förutsätter han att det individuella intellektet upptas av den totala intelligensen, vilket är en analog tanke.⁴⁷³ Han åskådliggör detta med sin idé om att det absoluta maximum och det absoluta minimum sammanfaller. Cusanus använder bilden av att cirkeln och punkten är identiska i absolut mening (jfr *figur U* i *De coniecturis*, se bilaga). Men Koch anmärker med rätta att han inte närmare diskuterar denna bild i *De coniecturis*.⁴⁷⁴ Man kan å andra sidan hävda att *figur U* förutsätter ett logiskt universum, som det individuella intellektet är en del av och som det intellektuellt, eller på

⁴⁶⁹ *ibid.* Jfr Wilpert 1955, 53, där denna formel förekommer. – Eckhart försökte ”rädda sig” med distinktionen mellan det allomfattande, icke-sammansatta varat och det formala varat hos ett ting.

⁴⁷⁰ Cusanus citerar faktiskt Al-Ghazael (Algazel) i *ADI*. Denne säger enligt Cusanus i sin *Metafysik* ”... quisquis scit per probationem necessariam impossibilitatem suam apprehendendi eum, est cognitor et apprehensor, quoniam apprehendit scire ipsum a nullo posse comprehendendi. Quisquis autem non potest apprehendere et nescit necessario esse impossibile eum apprehendere per probationem praedictam, est ignorans Deum.” Cit. enl. Dupré I, 544. Dessa tankar överensstämmer otvivelaktigt med Cusanus egna, särsk. i *DDI*. Bl.a. aristotelikern Avicenna kritiserar starkt Al-Ghazael, som avvisade uppenbarelsereligionen och betraktade den som ett försök att styra massorna. Gutas 1998, 94. Cusanus tycks ändå föredra Avicenna: ”... quando Avicenna in Dei singularitatem conatur ascendere per theologiam negativam, Deum ab omni singulari et universali absolvit.” *ADI*, cit. enl. Dupré I, 538. Jfr *DB*, 28 (Gud blir synlig i människor som har ett gudomligt intellekt och handlande); 38; *VD*, 107 (den intellektuella andens oberoende); *PF*, 52.

⁴⁷¹ *B*, n. 7.

⁴⁷² ”Nam praesentia seu nunc ipsum omnis temporis complicativum non est de hoc sensibili mundo, cum per sensum attingi nequeat, sed de intellectu.” *FD*, 88. Cit. enl. Dupré II, 642. Jfr *VD*, 43.

⁴⁷³ *IDM*, 144. Detta påpekar också Kremer i en artikel 1996.

⁴⁷⁴ Koch 1956, 29.

idéplanet, uppgår i.⁴⁷⁵ Cusanus vill antagligen här betona att världens villkor logiskt sett är de samma för varje individ, d.v.s. figuren gäller 'det andra jaget', som är vem som helst, fast det förverkligas i en konkret situation av ett faktiskt jag. De två jagen utesluter inte, utan förutsätter varandra. Låt oss kalla dessa *det transcendentala jaget* och å andra sidan *det personliga jaget*.

Cusanus "jag" representerar vad vi kunde kalla en metafysisk solipsism. Detta innebär att *det personliga jaget* enbart begränsat delar sitt liv med någon, därför att detta är individuellt bestämt, medan individen däremot delar sina yttersta livsvillkor med alla mänskliga varelser, vilket betyder att människan genom *det transcendentala jaget* så att säga på möjlighetens plan är förbunden med varje varelse som är inriktad på att låta intellektet dominera över förståndet i ett slags själarnas samförstånd, som garanteras av den gudomliga Enheten och tolkas som själens rörelser.

Särskilt i slutet av *De coniecturis* II ägnar Cusanus stor uppmärksamhet åt tanken om själarnas sympati, även om han inte använder just detta begrepp. Men man kan här börja med att fråga sig hur han beskriver den dubbla inriktningen hos jaget och på vilket sätt jagbegreppet i hans texter är förbundet med identitetsbegreppet. Vem är alltså hans jag egentligen? Och räknar han alls med ett personligt, eller empiriskt jag, annat än i förbigående, d.v.s. som ett led i strävan att uttrycka själarnas sympati, den intellektuella gemenskapen? Också här tycks det närmast vara fråga om att uttrycka en förutsättning: Cusanus tar aldrig avstånd från sitt aprioriska resonemang.

Men låt oss börja med att granska Cusanus identitetsbegrepp, därefter begreppet *mens ipsa*.

Det finns fem kontexter i *De coniecturis*, där Cusanus refererar till begreppslig enkelhet (*simplicitas*) och identitet (*identitas*). Men det senare begreppet förekommer också ställvis i hans övriga texter. Identitet innebär absolut logisk och etisk precision, som uttrycks enbart i form av den absoluta Enheten som är helt fri från annathet. Men genom att denna inte är relaterad till någonting och därmed osägar, är frågan enligt Cusanus vad man kan säga om den. Han tar här fasta på det subjektiva, men också det individuella förverkligandet av enheten i ett bestämt ting (jfr 2.1. p. 24).

Nästan mot sin vana ger Cusanus en definition av identitetsprincipen. Det heter i *De coniecturis*

Att "enhet är enhet" innebär att den är vad den är, precis och i enlighet med sitt väsen. Därmed är det tydligen fullt klart för dig att enheten är okommunicerbar, oförklarlig och essentiellt ouppnåelig identitet.

[Quoniam unitatem unitatem esse est ipsam praecise atque, uti est, esse, satis tibi atque clarissime constat unitatem esse ipsam identitatem incommunicabilem, inexplicabilem atque, uti est, inattingibilem. DC I, n. 54.]

Det här är antagligen vad Eckhart skulle ha kallat *absolut identitet*, d.v.s. en beskrivning av den absoluta själsenheten som är osägar. Detta signaleras här med en – skenbart meningslös – tautologi, d.v.s. "enhet är enhet", vilket innebär just att diskussionen gäller det osägbara och absoluta. Men helhetssammanhanget är intressant särskilt genom att identiteten förbinds med delaktigheten i väsendet (*entitas*), som uttrycks i form av de fyra själsenheterna, varav den fjärde – den sinnliga – fungerar närmast som avstamp i fråga om förståelsen av de övriga, men å andra sidan pekar på den absoluta enheten som den omfattas av. Här uttrycks själens rörlighet. Tingens – uppfattade – identitet, som avbildar den absoluta identiteten, formas av sammansättningen av enkelhet och mångfald, varvid just mångfalden uttrycker identiteten som visar sig i denna. Den obegränsade möjlighet, som detta innebär, yttrar sig i form av en aldrig sinande variationsrikedom som avspeglar identiteten. Frågan är hur denna process kunde beskrivas språkligt, men Cusanus skulle antagligen svara att det är konjekturenas – svåra – uppgift att i olika avseenden försöka uttrycka det osägbara.

Cusanus resonerar här inklusivt, eller både subjektivt och objektivt, som om det vore fråga om två olika former av identitet, d.v.s. en subjektiv, eller självupplevd, relation till det absoluta,

⁴⁷⁵ DC I, n. 65; 66; 74; DC II, n. 86; 91; 95; 129; 140; 146; 155; 173.

och å andra sidan den identitet som tillhör en annan individ eller ett annat ting i dennes, eller dess, relation till det absoluta, även om distinktionen mellan dessa möjligheter förutsätts men inte uttrycks. Det är knappast någon överdrift att hävda att hans filosofi utmärks av att han inte drar gränser av detta slag. Han är i alla sammanhang primärt inriktad på helheten, eller enheten, inte på enskilda delar, även om detta inte utesluter beaktandet av det individuella.

Det finns å ena sidan finns en ontisk⁴⁷⁶ – närmast förutsatt – förbindelse mellan olika individer, men å andra sidan är individens identitet oberoende av denna. Här tycks det finnas vissa öppna punkter i hans resonemang.⁴⁷⁷ Ty å ena sidan betingas jagets identitet logiskt av dialektiken mellan enhet, mångfald och annathet, varvid jagets igenkännande och bejakande av meningen skapar den subjektiva identiteten, men å andra sidan äger ett ting identitet i sig självt också oberoende av det varseblivande jagets värld, d.v.s. enbart i kraft av dess relation till den absoluta identiteten, och tilldelas identitet i egenskap av beaktad av denna, d.v.s. på avbildandets plan.⁴⁷⁸ Identitetsbegreppet graderas med hänsyn till de fyra själsheterna.

Men frågan är hur dessa två former av identitet kan kombineras. Det verkar alltså finnas ett oräkneligt antal subjekt, men däremot inga objekt, fast mitt självmedvetande är begränsat till ett enda subjekt, d.v.s. mitt eget jag, eller min själ. För Cusanus är detta ett kunskapsteoretiskt och därmed också ett begreppsligt problem, som betingas av den empiriska världens annathet i relation till den absoluta enheten, som den avbildar i olika mening och som jaget nödvändigtvis har del av och avbildar med hjälp av språket. Det är däremot inte en fråga om innebörden av medmänsklig kommunikation, för i detta avseende uttrycker sig Cusanus betydligt klarare. Den sistnämnda tanken förbinds särskilt med hans utläggning av etiken.⁴⁷⁹

Cusanus ställs här inför vissa tolkningssvårigheter, som gäller identifieringen av det uppfattade tinget. Den ofullkomliga förmågan att uppfatta ett ting i dess väsen, dess identitet, beror nämligen på att det uppfattas enbart i annathet, förmedlat av ett ting eller ett förstånd, d.v.s. enligt en viss form. Men därmed träder dessa former, d.v.s. själva *betraktelsesättet*, i centrum för intresset. Som vi har sett i det föregående använder sig Cusanus här av modalbegrepp, som gäller det nödvändiga och det möjliga. Samspelet mellan dessa i själen, eller jaget, kan anses utgöra stommen i Cusanus tänkande i *De coniecturis*, men finns med också senare. Där är det främst det verkliga (*actualitas*) och det sanna som beaktas och som är varseblivningens primära mål.

Men Cusanus diskuterar faktiskt identiteten s.a.s. i relativ mening. Han påpekar att liksom varje vara i dess eget vara är enligt dess eget väsen, d.v.s. identiskt (med sig självt), så är det i ett annat vara på ett annat sätt. Exempelvis cirkeln, som är ett förståndsting, uppnås i dess väsen i det förstånd som gav upphov till detta ting. Men så snart cirkeln finns utanför det egna förståndet, t.ex. är sinnligt iakttagbar, så finns den hos en annan [individ] och därmed annorlunda (vilket framgick ovan). Det är inte möjligt att cirkeln finns utanför förståndet och samtidigt som förståndsbegrepp. Av detta drar Cusanus en slutsats som för honom relativt nära den subjektiva idealismen, men också visar hans släktskap med Platon, d.v.s.

En sinnligt iakttagbar cirkel har enbart i annathet del av enheten i förståndsbegreppet "cirkel". Därför förblir cirkelns exakta väsen otillgängligt. Ty det mångfaldigas endast i annathet. Man kan nämligen inte ange någon sinnligt iakttagbar cirkel, där radierna vore precis lika, ja, det kan inte ens finnas en linje, som vore precis lik någon annan. En synlig cirkel är alltså aldrig så noggrann att det inte ständigt kunde finnas en ännu noggrannare än denna. Och även om den meddelar sitt väsen enbart väsenslikt, kan delaktigheten i detta väsen i ett ting ske

⁴⁷⁶ *Ontisk* avses här det som omfattar varats väsen. Förbindelsen mellan olika individer överskrider alltså det rent tillfälliga och oväsentliga.

⁴⁷⁷ Flasch påpekar med rätta att det medeltida identitetsbegreppet inte är det moderna. Den rena individualiteten inryms i det rena seendet, men inte i dess annathet utan som enhet. Flasch 1998, 417; 425. – Detta är en form av aspektseende.

⁴⁷⁸ Jfr Lohr om den dubbla intentionen enligt Raimundus Lullus. Lohr 1998, 341-342.

⁴⁷⁹ von Bredow påpekar att Cusanus endast undantagsvis (i *LG*) använder begreppet person. von Bredow 1999, 112; 117. Hon finner det dock oväsentligt.

enbart på ett sätt, i ett annat på ett annat. Dess väsen är alltså otillgängligt, inte därför att det är bristfälligt, utan delaktigheten är annorlunda för att de delaktiga är andra.

[Sensibilis igitur circulus in alteritate unitatem rationalis circuli participat. Quapropter praecisio illa, uti circulus est, incommunicabilis remanet. Nam non nisi in alteritate multiplicatur. Non est enim dabilis sensibilis circulus, ubi a centro lineae ad circumferentiam ductae praecise sint aequales, immo nulla alteri per omnia, uti est, aequalis dari poterit. Non est ergo circulus, qui videtur, adeo praecisus, quin praecisior eo semper esse posset. Et quamvis, uti est, non se aliter quam, uti est, communicet, in alio tamen non potest nisi aliter participari. Non est igitur, uti est, imparticabile suo defectu, sed quia in alio participatur, hinc et aliter. DC I, n. 54.]

Den individuella olikheten på det empiriska planet beskrivs alltså som förståndsidéns delaktighet i den absoluta identiteten, men i annathet, d.v.s. olika för varje individ. Identitet innebär gradvis förverkligad samstämmighet, eller harmoni, med (den absoluta) enheten. Men den uttrycks olika, vilket inte beror på idéns egenart, utan på att delaktigheten varierar genom att denna idé om ett föremål utformas olika. Å andra sidan är delaktigheten bestående, d.v.s. den absoluta möjligheten upphör aldrig att gälla, fast den enbart bristfälligt tas till vara av det individuella förståndet och likaså förverkligas bristfälligt av det individuella jaget.

Identiteten är relaterad till delaktigheten i den absoluta sanningen, som uttrycks intellektuellt, vilket innebär att den är osägbar. Det gäller att helt hålla sig till sanningen för att man viljemässigt skall kunna omfatta och genomskåda konjekturenas mångfald. Detta kan kanske förstås så att ju klarare man förverkligar sanningen i sitt liv, desto mera autentiska uttrycksformer får den och desto bättre förstår man sig själv. Det individuella livet avspeglar ju den absoluta sanningen, som samtidigt är den absoluta verkligheten, även om den är relativ genom sin förbindelse med annatheten.

Om man uppfattar sitt förnuft som ett annat ting än föremålet för dess kunskap, d.v.s. sanningen, märker man att man inte kan få kunskap om någonting vetbart i dess väsen. Ty ett föremål för intellektuell kunskap uppfattas i dess väsen enbart av det förnuft vars skapelse det är, d.v.s. olika i olika förnuft, vilket innebär att sanningen som sådan inte kan uppfattas. – Man kunde här säga att den alltid är förmedlad, men aldrig helt ren. Cusanus fastställer vad självbesinning innebär

Ingenting uppnås alltså i sitt väsen utanför sin egen sanning, varigenom det har sitt vara. Enbart i det gudomliga intellektet, i vilket varje ting har sitt vara, uppfattas alltings sanning i sitt väsen, men i ett annat intellekt på annat vis och olika. Inte heller är tanken på ett väsen hos ett ting tillgänglig hos ett annat [ting], liksom cirkeln, sådan den är här på detta synliga golv, måste vara annorlunda på ett annat ställe.

[Non igitur attingitur aliquid, uti est, nisi in propria veritate, per quam est. In solo igitur divino intellectu, per quem omne ens exsistit, veritas rerum omnium, uti est, attingitur, in aliis intellectibus aliter atque varie. Neque intellectus rei, uti est, in alio attingibilis est, sicut circulus, uti est in hoc sensibili pavimento, alibi nisi aliter fieri nequit.]⁴⁸⁰

Väsendet uppfattas alltså därigenom att det är delaktigt i sanningen. Frågan är om detta skall förstås så att väsendet som sådant är otillgängligt, d.v.s. att identitet förblir ett osägbart ideal, vilket Cusanus ofta påpekar ("enhet är enhet"). Eller avser han snarare att beskriva den rena subjektiviteten hos ett ting eller en person, som är verklig, men som han presenterar som en rikedom och en rättighet? Antagligen avser han att också i denna kontext fånga den ofrånkomliga dynamiken mellan enhet och annathet och renodlar betydelsen av vardera begreppet. Men det är primärt fråga om att presentera ett ideal, snarare än enbart en idé. Det gäller alltså inte enbart själens andliga rörelse, utan snarare dess mål. Han drar slutsatsen

Eftersom [den absoluta] identiteten inte kan utvecklas, utvecklas den i annatheten mångfaldigt och olika och mångfalden omfattas endräktigt av [den absoluta] identitetens enhet.

⁴⁸⁰ DC I, n. 55. Tvetydigheten finns alltså i bilden.

[Identitas igitur inexplicabilis varie differenter in alteritate explicatur, atque ipsa varietas concordanter in unitate identitatis complicatur. *DC I*, n. 55.]⁴⁸¹

Observera särskilt medgivandet att identiteten kan utvecklas begreppsligt enbart i annathet, men att mångfalden sammanfattas av identitetens själshet. Rörelsen är alltså dubbel. Här gäller identiteten det osägbara eller enbart negativt sägbara väsendet (*quidditas*), enheten, sanningen, likheten, godheten o.s.v. Identitet innebär den aktualiserade möjligheten, d.v.s. meningen, i tingen. Här tangerar vi Cusanus modala begrepp om verkligheten, men likaså begreppet kärlek, som i hans filosofi har en vidsträckt intension.

Cusanus använder sig också i det här sammanhanget av en självreferens. Han hävdar nämligen att olika betraktare på olika sätt har del av seendet (*visio*) och att mångfalden hos ett synligt ting endröktigt sammanfattas i synsinnets enhet. Detta förknippas med idén om att seendets olikhet hos olika individer endröktigt sammanfattas i det absoluta seendets enhet. Cusanus tycks förutsätta en nödvändig harmoni mellan tingen, som begränsar subjektiviteten i inskränkt bemärkelse, d.v.s. i form av ren idealism. Å andra sidan understryks subjektiviteten (och mångfalden) genom att normen, som är absolut identitet, är osägbar. Det är därmed omöjligt att hålla sig till i förväg givna uttalade auktoriteter i fråga om att förverkliga sanningen. Därmed får den personligt-subjektiva tolkningen ett så gott som obegränsat spelrum och begränsas enbart av att den absoluta sanningen anses gälla med nödvändighet och därmed alltså är absolut förpliktande.

Man kan å andra sidan inte hävda att annatheten vore skenbar eller sekundär, utan enbart att det sker en växelverkan mellan enhet och annathet. Annatheten, eller mångfalden, är en förutsättning för att enheten skall komma till sin rätt (och vice versa). Han fastställer

Och då den gudomliga anden är alltings absoluta noggrannhet, har varje skapad ande del av den olika i annathet och förändring, varvid denna osägbara ande förblir otillgänglig beroende på beskaffenheten hos de delaktiga.

[Et quoniam divina ipsa mens omnium est absolutissima praecisio, ipsam omnes creatae mentes in alteritate variationis differenter participare contingit illa ipsa ineffabili mente imparticipabili perdurante, condicione participantium hoc agente. *DC I*, n. 55.]

Men Cusanus insisterar på att den förenande kraften (*complicatio*) uttrycks i endrökt, vilket förutsätter att det finns ett intellektuellt universum av individer, som tillsammans uttrycker det gudomliga intellektet. Han förklarar också i detalj hur själen är delaktig av ljuset. Han säger

Det är inte så att en själ som i sig upptar den gudomliga ljusstrålen till sin natur skulle föregå delaktigheten, utan den gudomliga delaktigheten i det otillgängliga, allra verkligaste ljuset är dess vadhet. Det verkliga varat i vår intelligens består alltså av delaktigheten i det gudomliga intellektet. Men denna allra verkligaste kraft kan enbart upptas i annathetens mångfald och uppfattas närmast som ett slags bidragande möjlighet. Av detta kommer det sig att delaktiga själar just i annathet har del av det allra verkligaste intellektet, liksom i en verklighet som i relation till det gudomliga intellektet är möjlighet eller annathet. Hela vår intelligens består snarare av delaktighet av den gudomliga verkligheten inom den möjliga mångfalden.

[Non sunt autem mentes ipsae in se divini luminis radium capientes, quasi participationem ipsam natura praevenerint, sed participatio intellectualis incommunicabilis ipsius actualissimae lucis earum quidditas existit. Actualitas igitur intelligentiae nostrae in participatione divini intellectus existit. Quoniam autem actualissima illa virtus non nisi in varietate alteritatis accipi potest, quae potius in quadam concurrentia potentiae concipitur, hinc participantibus mentes in ipsa alteritate actualissimi intellectus quasi in actu illo, qui, ad divinum intellectum relatus, alteritas sive potentia existit, participare contingit. Potius igitur omnis nostra intelligentia ex participatione actualitatis divinae in potenciali varietate consistit. *DC I*, n. 56.]

Här ställs den obegränsade reella och språkliga variationsrikedomen i förgrunden i den mänskliga tillvaron. Den motsvarar en bestående strävan hos Cusanus att tänka i universella, eller inklusiva, kategorier, d.v.s. att han identifierar principen med dess uttrycksform. Detta är en

implikation av föreställningen om den absoluta identiteten, d.v.s. tanken att alla själar intellektuellt är totalt delaktiga av den universella sanningen, även om var och en förverkligar den på sitt eget sätt, varvid just denna delaktighet är själens väsen eller entitet, som gör att man kan tala om identitet.

Cusanus påpekar ytterligare att det inte finns någon delaktighet i enheten, ifall den är komplikativ, alltså ren enkelhet, men inte heller, ifall den är explikativ annathet, d.v.s. utan aktuell enhet. Möjligheten till delaktighet av förändrig och utveckling uppfattar man som ett slags motsatsernas koincidens, liksom en form av kraft hos den komplikativa oändliga enheten (... *quasi modus quidam virtutis ipsius complicativae imparticipabilis unitatis per quandam coincidentiam intelligitur*).⁴⁸² Denna upplysning är ytterst viktig för att den leder oss till frågan om hur Cusanus föreställer sig förbindelsen mellan komplikativ enkelhet och explikativ annathet. I detta sammanhang får man inte glömma bort att Gud enligt presentationen i *De coniecturis* höjer sig över allting och att detta också gäller den absoluta identiteten, som samtidigt uppfattas som subjektiv identitet. Jag ville påstå att det faktiskt är just i detta som den kristna mystiken – och ytterst Cusanus personliga gudsupplevelse – kommer till uttryck i hans texter.

Det absoluta jaget som uttrycks av den absoluta enheten omfattar obegränsade möjligheter, som utvecklas individuellt. Förståndet finner sin annathet, d.v.s. begreppsligt uttryck, i intelligensens ljus. Precisionen får därmed ge vika för konjekturen. Men på sitt upphöjda vis gläder sig intelligensen över att kunna skapa konjekturer.⁴⁸³ Det är alltså språket som är redskapet för att uttrycka förbindelsen mellan enhet och annathet. Och intelligensen, som kommer till tals genom intellektet, gläder sig över sina uttrycksmöjligheter, tydligen också de språkliga.

Här rör vi oss på gränsen mellan olika logiska världar, som själen bedömer med förmodandets konst. Det tycks vara fråga om en kontinuerlig växelverkan mellan den rationella och den sinnligt-empiriska själsliga enheten. Därmed ökar själen sin kunskap om världen. Den logiska världen uppkommer närmast genom rationell bedömning av den empiriska världen, men omfattas i intelligensens, eller intellektets, ljus. I detta betraktande klarnar självmedvetandet.

I denna rörelse finns det enbart ett subjekt, d.v.s. själen. Men anden är närvaron av Guds ande i själen, vilket innebär att den inte har något ursprung, inte heller någon begränsning i tiden eller rummet. Det finns alltså inget jag som är utslutet från den andliga aktiviteten. Genom att anden är både rationell och intellektuell, omfattar jagets kraft både tanke och vilja (intellekt): jaget kan inte tänkas eller föreställas. Men den intellektuella anden, som är det främsta tecknet på mänsklig identitet, förutsätts som kraften i förmågan att fälla omdömen (*vis vocabuli*), d.v.s. att mäta verkligheten rationellt och att uttrycka denna konst med förmodanden, varvid måttenheten, eller mättningsprincipen aldrig kan bestämmas av någon, då måttet ju alltid föregår det mätbara. Anden ger alltså aldrig sin oinskränkta frihet ifrån sig. Det transcendentala, eller absoluta, jaget har obegränsad frihet.

Här kunde det förefalla som om man enbart skulle rikta blicken åt ett visst håll, d.v.s. från centrum (enheten) mot periferin (mångfalden). Men blickriktningen vidgas genom att varje ting kan uppfattas på många olika sätt, d.v.s. med hänsyn till intellektets frihet och skapande förmåga. Synfältet är i själva verket mycket vidsträckt.

Men å andra sidan är det också begränsat. Detta är en mycket viktig punkt i Cusanus tänkande. Betraktandet sammanfaller med begreppsvärlden, det språkliga universum. Följden är att medmänsklig förståelse baserad på språket är begränsad för att en människa aldrig helt kan förstå en annan människa, d.v.s. dela en annan persons synvinkel. Men denna begränsning uppvägs av att den språkliga identiteten är förankrad i den empiriska verkligheten och den s.k. tysta kunskap som alla människor delar. Yttrandets konst inryms i själva verket i hantverkets

⁴⁸² DC I, n. 58.

⁴⁸³ *ibid.*, n. 57.

obegränsade skaparglädje. Vill man veta hur långt man har kommit på livets väg, bör man ge akt på en annan människa, framhåller Cusanus.⁴⁸⁴ Men detta betraktande omfattar hela hennes livsinriktning, inte enbart hennes uttalanden. Här kommer det in en moralfilosofisk aspekt, även om Cusanus inte nämner ordet ansvar, utan enbart talar om inriktning på sanning och förutsätter den gyllene regeln.

Cusanus räknar alltså i själva verket med ett dubbelt jag, d.v.s. å ena sidan det varseblivande jagets rationella betraktande av sinnevärlden och å andra sidan intellektets intuitivt inriktade subjekt, eller jag. Problemet är att jaget inte kan diskuteras, ty genom att intellektet är intuitivt och viljemässigt eller intentionalt inriktat på intelligensen, så kan det inte i sig självt relateras till någonting, vilket innebär att det är osägbart. Men inte heller det rationella betraktandet kan bedömas, därför att det är principen för allt betraktande. Detta kunde kallas jagets problem, som är konsekvensen av språkets grammatik och implikationen av osägarhetsbegreppet. Här avses närmast jaget i transcendental mening, både på intellektets och förståndets plan.

Denna tanke kunde lätt missuppfattas som isolering av det individuella subjektet från all verbal kommunikation. Men man kunde snarare hävda motsatsen, d.v.s. att det inte finns något subjekt, samt att det allmänna och det enskilda sammanfaller och att just detta innebär själens (eller tingets) identitet, d.v.s. att identiteten förverkligas rationellt och intellektuellt genom tänkande och handling.

Cusanus betraktas i idéhistorien som den första filosof som uttrycker tanken om individens obegränsade värde. Endast indirekt diskuterar han jaget, genom att dess förmåga att fungera alltid förutsätts, varvid just denna gudomligt bejakade förmåga innebär individuell identitet. Men genom att den av det gudomliga ordet sammanfattade verkligheten är gränslös, är gränsen mellan subjekt och objekt flytande. Detta motiverar bl.a. Zaehner till att tala om ett panteistiskt drag i Cusanus filosofi. Vi skall i det följande reflektera över denna aspekt av identitetsbegreppet. Huvudtanken är att det efter *De coniecturis* sker en förändring i Cusanus tolkning av den absoluta identiteten. Det är ju endast i detta verk som han räknar med ett absolut jag, d.v.s. själen som bärare av absolut, gudomlig identitet.

Cusanus förutsätter alltså enbart subjekt. En tydligt avgränsad subjekt-objekt-relation saknas, analog med den som förekommer t.ex. i Descartes tänkande.⁴⁸⁵ Cusanus avgränsar inte, utan förbinder. Där han tangerar närliggande frågor, uttrycker han det t.ex. med att det är till fördel för ett objekt om det blir uppmärksammat och att tinget blir till genom att medvetandet träffar det, vilket innebär att det har del av det enkla eller universella. Men därmed undgår det uppmärksammade objektet att vara ett objekt som man kunde ta avstånd från och blir i stället ett relaterat ting, vilket innebär att det har identitet. Här kunde man tala om att gränsen mellan ett subjekt- och ett objektcentrerat perspektiv suddas ut. Det handlar närmast om olika grader av klarhet och medvetenhet i en ständig växelverkan mellan olika subjektperspektiv. Det gäller så att säga olika skärpedjup, eller grader av delaktighet av den absoluta enheten och sanningen, snarare än om olika synvinklar, eller perspektiv. – Det totalperspektiv det gäller har sina paralleller i Wittgensteins tidiga filosofi.⁴⁸⁶

I boken *Tractatus logico-philosophicus* tar Wittgenstein upp frågan om jaget på ett sätt som kan vara relevant i det här sammanhanget. Han säger

5.6 *Mitt språks* gränser betyder min världs gränser.

5.61 ... Vad vi icke kan tänka, kan vi icke tänka. Vi kan alltså icke heller säga vad vi icke kan tänka.

⁴⁸⁴ "... via aliorum hominum comparatione de se ipso coniecturam quisque facere poterit." *DC* II, n. 173.

⁴⁸⁵ Se Krieger 2002, 69. Jämförelsegrunden är här Catus.

⁴⁸⁶ Jfr dock följande kommentar till William James diskussion om jaget: "Och vad James introspektion visade var inte betydelsen av ordet 'jag' (såvitt detta betyder något liknande som 'person', 'människa', 'han själv', 'jag själv'), inte heller en analys av ett sådant väsen, utan uppmärksamhetstillståndet hos en filosof som säger ordet 'själv' till sig själv och vill analysera dess betydelse. (Och därav kunde man lära sig mycket.) *FU*, 413.

5.62 Denna anmärkning ger nyckeln till lösningen av frågan i vad mån solipsismen är en sanning. Vad solipsismen *menar* är nämligen alldeles riktigt. Det är bara det att detta icke låter sig sägas, utan det visar sig.

Att världen är *min* värld, visar sig i att gränserna för *språket* (det enda språk som jag förstår) betyder gränserna för *min* värld.

5.63 Jag är min värld (mikrokosmos).

Och följaktligen

5631 Det tänkande, föreställande subjektet finns icke.⁴⁸⁷

Wittgensteins metafysiska solipsism innebär identifikation av jaget och världen. Den är metafysisk, därför att det omfattar vad som kan visas bortom gränsen för vad som kan sägas. Helheten av "säga" och "visa", världen, har en metafysisk innebörd i *Tractatus*. Då denna helhet innebär solipsistens jag, kan solipsismen kallas metafysisk.⁴⁸⁸

Men Wittgenstein fortsätter med att säga att det inte finns något tänkande, föreställande subjekt (5.531), att subjektet inte tillhör världen, men är världens gräns (5.632), att solipsismen 'strängt taget' sammanfaller med realismen, att solipsistens jag krymper ihop till en punkt utan utsträckning (5.64) och att det filosofiska jaget inte är ett mänskligt, utan ett metafysiskt subjekt, som existerar enbart i det avseendet att världen är min värld (5.641).

Det finns följaktligen ingen subjektiv inre värld, som vore skild från den yttre världen. Det som är tillgängligt för varje människa är allt. Det finns inget område som vore transparent enbart för subjektet, men dunkelt för andra människor. Därför förändrar Wittgensteins solipsism ingenting i världen. Den innebär att ingenting empiriskt förkastas.⁴⁸⁹

Men Wittgensteins solipsism är också fri från motsatser, genom att det inte finns några dolda tanke- eller känslområden, där satser i första person ("Jag tänker på Otto") inte vore jämförbara med satser i tredje person ("Hon tänker på Otto"). Dessa vore ojämförbara, ifall jag hade insikt om mitt eget tänkande och en annan person alltså inte kunde säga något om mitt tänkande som jag själv säger om detta. Individuella subjekt skiljer sig inte i fråga om sin perception, tillgång till och kunskap om världen, som i detta avseende är den samma för alla. Det finns enbart den första personen som subjektet i vetandet, inga tredje personer. Min värld är alltså inte någon annan värld än Ottos.⁴⁹⁰

Men detta innebär inte att var och en har sin egen värld och att var och en skulle tala sitt eget språk. Det innebär enbart att skillnaderna mellan de två aspekterna i fråga om att äga en värld eller ett språk inte visar sig någonstans. De skillnader som jag eventuellt inbillar mig att finns där kan inte bestyrkas, vilket innebär att det är oklart om de är faktiska. *Vi kan inte skilja mellan subjektivt och objektivt på basen av fakta, utan enbart på grund av en bedömning.*⁴⁹¹

Denna helt korta beskrivning av det metafysiska jaget i Wittgensteins filosofi kunde användas som en kommentar till identitetens begrepp i Cusanus tänkande. Där finns den metafysiska världen, d.v.s. världen som en totalitet enligt *figur U*, tillgänglig för varje uppmärksam människa, som deltar i betraktandet av världen på lika villkor i förhållande till alla andra människor. Det finns ingen skillnad mellan enskilda intellekt, genom att alla har del av den absoluta identiteten eller enheten, även om det sker med olika former av delaktighet. Logiskt finns det ingen skillnad mellan utsagor i första och tredje person, vilket Cusanus markerar genom att tala om själen, d.v.s. genom att konsekvent använda utsagor i tredje person, också då det är

⁴⁸⁷ Wittgenstein 1982, 101-102.

⁴⁸⁸ Jag har här inspirerats av Vossenkuhl 1995, 177.

⁴⁸⁹ *ibid.*, 178.

⁴⁹⁰ *ibid.*, 178-179.

⁴⁹¹ *ibid.* 179. Vossenkuhl konstaterar: "David Bell meint, dass der Hauptanreiz zum Solipsismus die Unzufriedenheit mit der traditionellen Unterscheidung zwischen Subjektivität und Objektivität sei. Wittgensteins Solipsismus ist attraktiv, weil er die Innen-Aussen-Differenz aufhebt." *ibid.* Men detta gäller alltså också Cusanus tänkande.

tydligt att han talar av egen erfarenhet och att beskrivningen inte utesluter honom själv. Detta utmärker det transcendentala jaget, både på förståndets och intellektets plan.

Parentesen till detta förfarande hos Cusanus utgörs enbart av några få utsagor i första person som han markerar med verbet 'jag tror' (*credo*), eller 'jag anser' (*arbitror*), där det är tydligt att han talar enbart för sig själv. Dessa utsagor är intressanta också därför att de uttrycker hans personliga livssyn, d.v.s. ett slags markerad subjektivitet, eller bedömning. Detta gör också hans beskrivning av sin mystiska gudsupplevelse intressant, genom att han s.a.s. hoppar ur den givna tankeramen och tillfogar en ny tankedimension.

Men vi kunde här dra slutsatsen att det finns en metafysisk solipsism i Cusanus filosofi. Han förutsätter att själen är det universella subjektet och markerar därmed att diskussionen är kunskapsteoretisk (och metafysisk). Innebär detta en beskrivning av begreppet absolut identitet, d.v.s. inte som otillgänglig utan snarare fullständigt allmängiltig?⁴⁹² Det här verkar vara fallet. Den beskrivs alltså som själsimmanent i *De coniecturis*, men å andra sidan endast i detta verk.

Låt oss granska några kontexter där Cusanus beskriver jaget. Närmast den av Zaehner påtalade panteismen kommer han i (ett ovan citerat) avsnitt av *De coniecturis*, där det heter om själen i absolut mening

Själen förutsätter att den omfattar allt, genomtränger och fattar allt och av detta drar den slutsatsen att den är i allt och att allt är i den... Den betraktar alltså i den numeriska avbilden av sig själv – och närmare bestämt liksom i en naturlig och sig själv motsvarande bild – sin egen enhet, som är dess vara.

[Mens ipsa omnia se ambire omniaque lustrare comprehendereque supponens, se in omnibus atque omnia in ipsa esse... Contemplatur itaque in numerali similitudine sua a se ipsa elicita ut in imagine naturali et propria sui ipsius unitatem, que est eius entitas.]⁴⁹³

Självreferensens rörelse är här helt inomsjälslig, vilket är en form av solipsism (jfr 2.1: 'det absoluta osägbarhetsbegreppet'). Här omfattar själen, d.v.s. just det transcendentala jaget, allting och den själsliga rörelsen mellan de olika enheterna är i detta avseende immanent. Detta är det absoluta självmedvetandet, s.a.s. en hårsman från den "panteism", som Zaehner påtalar i sin artikel, men också grunden för den dialektiska rörelsen i själen. Det verkar dock som om Cusanus snart hade upptäckt det problematiska med denna tanke: han reviderar sin uppfattning och utvidgar dialektiken i universell riktning, så att det blir fråga om ett betraktelsesätt som omfattar jaget. I verket *Idiota de sapientia* uttrycker han sig mycket försiktigare, d.v.s.

Men den absoluta andens konst är inte någonting annat än gestalten av allt gestaltbart. Sålunda ser jag att begreppet om begreppet inte är någonting annat än begreppet om urbilden av den gudomliga konsten.

[Sed ars absolutae mentis non est nisi forma omnium formabilium. Sic video, quomodo conceptus de concepto non est nisi conceptus ideae divinis artis.]⁴⁹⁴

Han bekräftar ytterligare att det förhåller sig såhär

Ty det absoluta begreppet kan inte vara någonting annat än den urbildliga gestalten av allt som kan begripas, d.v.s. likheten med allt gestaltbart.

[Nam absolutus conceptus aliud esse nequit quam idealis forma omnium quae concipi possunt, quae est omnium formabilium aequalitas.]⁴⁹⁵

Här presenteras det andliga Ordet i själen som bilden av sin absoluta urbild. Själen är alltså inte absolut i sig själv, utan enbart i egenskap av delaktig av urbilden. Men detta var vad Cusanus

⁴⁹² Enligt Cusanus är visheten det absoluta begreppet: "Conceptus igitur ille, qui verbum mentale seu sapientia dicitur, terminus est, cuius non est terminus." *VS*, n. 82.

⁴⁹³ *DC I*, n. 12. Jfr s. 98.

⁴⁹⁴ *DS II*, n. 34.

⁴⁹⁵ *ibid.*

egentligen ville säga i *De coniecturis*. Det absoluta begreppet verkar här vara medlet att höja sig över sig själv.

I boken *Idiota de mente* ingår ett analogt resonemang. Cusanus påpekar att då själen är sann i sig själv, så måste den beakta helheten av begrepp som man kunde föreställa sig. Den blir aldrig tillfredsställd på detta sätt, genom att den inte kan inse (*intuetur*) den noggranna sanningen. Därför reflekterar den över sin egen enkelhet, d.v.s. identitet, som inte enbart är fri från materiell begränsning, utan inte alls kommunicerar med materien och alltså inte kan förenas med dess form. Den använder denna enkelhet som instrument till att kunna avbilda allt. Cusanus beskriver själens, eller jagets, beaktande av verklighetens helhetsperspektiv, d.v.s. enligt följande

Och på detta sätt inser själen i sin egen enkelhet – som om den i en punkt skulle inse varje storlek och i ett centrum varje cirkel. I sin egen enkelhet inser själen allting liksom utan varje sammansättning av delar – och inser dem inte som om ett ting är detta och ett annat är detta, utan som om *alla ting är ett enda och ett enda är allt*.

[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.]⁴⁹⁶

Cusanus fortsätter

Och detta är insikten om den absoluta sanningen, som om någon i denna form skulle se i vilken utsträckning det finns vara i allt vara, men i olika form. Och om den efteråt, i den form som nu beskrivs, skulle se det absoluta väsendet på ett enkelt sätt bortom varje delaktighet och olikhet, [skulle den se det] ovanom sammansättningens absoluta nödvändighet utan storlek och varje olikhet. I denna högsta form använder själen sig själv, sådan den är, en bild av Gud, och Gud som är allt reflekteras sålunda i den, då den på alla sätt försöker efterlikna sitt ursprung. Och på detta sätt kan den se allt som ett och den ser sig själv som det Enas avbild varigenom den skapar begrepp om det Ena, som är allt, och sålunda ägnar sig åt teologiska spekulationer...

[Et haec est intuitio veritatis absolutae. Quasi si quis in proxime dicto modo videret, quomodo in omnibus entibus est entitas varie participata, et post hoc modo, de quo nunc agitur, supra participationem et varietatem omnem ipsam entitatem absolutam simpliciter intueretur, talis profecto supra determinatam complexionis necessitatem videret omnia, quae vidit in varietate, absque illa in absoluta necessitate simplicissime, sine numero et magnitudine ac omni alteritate. 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. Et sic facit theologicas speculationes...]⁴⁹⁷

Perspektivet har klarnat: Gud är urbilden, som själen strävar till att – och i en begränsad mening verkligen lyckas – avbilda. Men i beskrivningen av detta perspektiv rör vi oss på möjlighetens plan, som föregriper verkligheten.

En av de få texter där Cusanus explicit diskuterar det metafysiska jaget gäller bilden av kosmografen i *Compendium*. Diskussionen gäller själen i funktion, d.v.s. andens rörelser. Då kosmografen har fått kartan färdig och inriktar sin intuitiva blick mot alltings Skapare, upptäcker han i sig själv det intellektuella tecknet, som är det första och lämpligaste tecknet för Skaparen, medan det sinnliga är det sista. Han drar sig tillbaka från det sinnliga tecknet så långt som möjligt i riktning mot de intelligibla, enkla och formella tecknen (som gäller identiteten). Cusanus drar slutsatsen

Med den fulla skärpan i sitt själsliga öga lägger han [kosmografen] mycket noga märke till hur det eviga och otillgängliga ljuset reflekteras i dessa [intellektuella, formella] tecken. Han inser också att det obegripliga inte kan existera på något annat sätt än i en obegriplig väsensform och att denna form, som är obegriplig enligt begreppet av varje begriplig form, är väsensformen för alla existerande ting. Medan denna form förblir

⁴⁹⁶ *IDM*, n. 105 (kurs. här).

⁴⁹⁷ *ibid.*, n. 106. Jfr: "Et qui se elevat altissimo intellectu super omnem oppositionem, ille solum hoc verissimum intuetur." *IDS*, n. 24.

obegriplig för alla existerande ting, reflekteras den i intellektuella tecken – liksom ljuset lyser i mörkret, som inte alls fattar det...

[Et quomodo in illis splendet lux aeterna et inaccessibleis omni acumine mentalis visus, attentissime advertit, ut videat incomprehensibilem aliter quam incomprehensibili essendi modo videri non posse atque ipsum, qui est omni modo comprehensibili incomprehensibilis, omnium quae sunt, [esse] essendi formam, quae in omnibus, quae sunt, manens incomprehensibilis in intellectualibus signis ut "lux in tenebris lucet", a quibus nequaquam comprehenditur...]⁴⁹⁸

Poängen är att detta är en enigmatisk beskrivning av jagets roll, där det står klart för varje läsare vad som är gåtans lösning (d.v.s. obegripligheten). De två möjliga polerna i resonemanget är alltså inte ett subjektivt och ett objektivet perspektiv på verkligheten, utan obegriplig och begriplig, eller begreppslig, väsensform, d.v.s. enkelhet och konjektural mångfald. Men den individuella identiteten som är relaterad till den absoluta enheten är inte någonting statistiskt, utan ett ständigt rörligt intellekt som syftar till att förverkliga den absoluta formen, eller möjligheten, det intuitiva betraktandet av ljuset, som ingen kan äga. Den har del av det obegripliga, men genom det begripliga, d.v.s. på intellektets och förståndets plan.⁴⁹⁹

Här kan vi slutgiltigt avvisa Zaehners påstående om att det finns oklarheter i Cusanus tänkande, eller panteistiska tendenser. För Cusanus är enkelheten ett intellektuellt universum, som ändå ständigt föregås av Gud, det osägbara: till och med den 'absoluta identitet' som intellektet avbildar. Enbart bristfälligt, momentant och villkorligt avspeglar människan enkelheten i sin själ. Hon gör det genom att aktivt reflektera över sin ställning som Guds avbild, sin gudslighet, vilket innebär att hon kontinuerligt med intellektet bearbetar det intuitivt insedda och inte nöjer sig med ett passivt betraktande.⁵⁰⁰ Men det är ytterst väsentligt att Gud är upphöjd över detta betraktande, ofattbar och osägbar, men inriktad på skapelsen genom sin välvilja.

Möjligheten att ha del av den absoluta identiteten tillhör varje intellekt, vilket innebär att Cusanus verkligen räknar med ett transcendentalt jag, men utan att dra en gräns i förhållande till det empiriska jaget, alltså inklusive sig själv och sin historiskt givna situation. Men hur skulle han alls kunna dra en sådan gräns i ett tänkande som saknar gränser? – Flasch har otvivelaktigt rätt på denna punkt.⁵⁰¹

Det verkar berättigat att dra slutsatsen att absolut identitet kan beskrivas enbart enligt reglerna för *docta ignorantia* och *coincidentia oppositorum*. Cusanus hänvisar också här till en av sina (ovannämnda) favorittankar, d.v.s. själen som är mer och mer medveten om det transparenta ljuset av *vad* någonting är (*quid est*), d.v.s. det ljus, som ger sig till känna enbart i form av *att* någonting är (*quia est*). Dessa två ockhamska uttryck för identitetsprincipen i absolut och relativ mening upprepar Cusanus i olika kontexter. Exempelvis i *Apologin till De docta ignorantia* fastställer han – eller författaren – enigmatiskt

Ty om det finns någon som inser allt ovanom varje matematisk lära med dess termer och mått och varje mångfald av antal och harmonisk proportion utan mått, nummer och vikt, så inser han säkert allt i formen av den enklaste enheten; och att inse Gud som detta är att inse allt som Gud och Gud som allt – i *docta ignorantia* vet vi att han inte kan inses av oss på detta sätt.

[Si quis enim supra omnem disciplinam mathematicae, quae terminos et mensuras rebus ponit, et omnem pluralitatem et numerum ac proportionem harmonicam omnia intuetur sine mensura, numero et pondere,

⁴⁹⁸ C, n. 24. Jfr *IDS*, n. 34-35 (det absoluta begreppet).

⁴⁹⁹ Taipale påpekar (med hänvisning till Husserls *Idäen* II) att personen inte är det transcendentala jagets självobjektifiering, utan att "det transcendentala jag-centret är personen". Taipale 2005, 74. Cusanus diskuterar eg. inte jaget.

⁵⁰⁰ Jfr begreppet *passio* som Cusanus präglar genom att hävda att det inte är fråga enbart om ett mottagande, utan också om själslig aktivitet. "Sed ut idem est dispositio et habitus, dispositio dum tendit ad perfectionem et post perfectionem habitus, ita unum et idem passio mentis et intellectus." *IDM*, n. 109. – Jfr Taipale 2005, 71-72 (art. gäller Husserl). Här framställs passiviteten i betraktandet som förutsättning till aktiviteten.

⁵⁰¹ jfr Flasch 1998, 423-424.

profecto ille in quadam simplicissima unitate omnia videt; et sic videre Deum est videre omnia Deum et Deum omnia – quo modo scimus per docta ignorantiam eum per nos videri non posse.]⁵⁰²

Det verkar alltså som om Cusanus först i sitt senare tänkande skulle ha kommit till rätta med begreppet identitet, som han kämpade med i *De coniecturis*. Att den negativa kunskapsvägen uttrycks genom tillgängliga individuella kunskapsformer framgår tydligt också i boken *De possesset*, där han framhåller

Jag ser alltså Gud sannare än världen. För världen ser jag enbart i samband med icke-varat och negativt, som om jag sade ungefär: Jag ser att världen inte är Gud. Men jag ser Gud före icke-varat; han är alltså inte berövad något vara. Hans vara är alltså varje vara före allt som är eller kan vara på något sätt. Detta [vara] kan man inte se på något annat sätt utan föreställningsbild enklare och sannare. Ty med negation ser du på ett ögonblick att det som förutsätts föregå icke-varat är varat i varje vara i evighet, i vilket du förnekar allt som följer av icke-varat.

[Sic verius video deum quam mundum. Nam non video mundum nisi cum non-esse et negative, ac si dicerem: Mundum video non esse deum. Deum autem video ante non-esse, ideo nullum esse de ipso negatur. Esse igitur ipsius est omne esse omnium quae sunt aut esse quoquomodo possunt. Hoc nulla alia via absque phantasmate simplicius et verius videri potest. Per negativam enim praesuppositum ipsum, quod non-esse antecedit, entitatem omnis esse in aeternitate simplici intuitu vides, a quo omne quod non-esse sequitur negas. *DP*, n. 67.]

Mellan Gud och människa finns det alltså begreppsligt – på det fattbara planet – enbart en negativ identitet, som har sin grund i det absoluta avståndet mellan tid och evighet. Men detta är för Cusanus en insikt om varats mångfald i positiv bemärkelse, d.v.s. om språkets obegränsade möjligheter snarare än om dess begränsning och enligt *ars coniecturalis*. I detta arbete kommer han ständigt på nya tankar om hur det absoluta uttrycks konjunkturalt. Föreställningen om urbild och avbild blir ett ledmotiv i hans senare filosofi. Men här beskrivs Gud som den obegränsade själen (*mens*), d.v.s. den som i det eviga Ordet meddelar att alla ting är.⁵⁰³

I ett viktigt avsnitt av *De non-aliud* fastställer han ytterligare

Och då jag inte kan inse varför himlafästet skulle kallas himmel, då orsaken inte har namn av det försakade, inser jag av samma skäl att den [himlen] inte kan nås med något namn. Därför uppfattar jag det onämnbare, inte som fritt från varje begrepp, utan före varje begrepp.

[Et si rationem caeli non video caelum nominandam, quasi causa causati non habeat nomen, sic ipsum eadem ratione nullo video nominabilem. Non video igitur innominabilem quasi nomine privatum, verum ante nomen.]⁵⁰⁴

Det eviga ordet innebär likheten (*aequalitas*) med den obegränsade själen, som jaget ett ögonblick uppfattar som identitet, ifall båda dessa begrepp används i metafysisk bemärkelse. Cusanus hänvisar enbart tillfälligtvis till den ögonblickliga insikten om (absolut) identitet, som han förbinder med idén om att själen uttrycker den avbildande kraften i ett komplikativt nu, d.v.s. den kraft varigenom den när som helst kan göra sig till en bild av varje tid.

Den avbildande kraften är närvarande i den sammanfattning (*complicatio; ubi*) som tillhör den eviga vilan (*quies*) och uttrycks med begreppen enkelhet, identitet, likhet och förening. Den absoluta identiteten är denna kraft, men den är osägbar, eller sägbar enbart med annathetens begrepp, med mångfald och variation, men därmed utan gudomlig precision, d.v.s. konjunkturalt. Detta är språkets funktion, som kännetecknas av möjlighet och begränsning, men också av att vara en symbol för evigheten. Vi har här fått ytterligare en förklaring till att Cusanus är inriktad på språklig precision, men aldrig uppnår en sådan och ständigt går vidare i sitt begreppsliga skapande.⁵⁰⁵

⁵⁰² *ADI*, cit. enl. Dupré I, 536.

⁵⁰³ *IDM*, n. 72.

⁵⁰⁴ *NA*, n. 22. Cit. enl. Dupré II, 468.

⁵⁰⁵ Se särsk. *IDM*, n. 158.

En väsentlig fråga kvarstår, d.v.s. vilken roll jaget spelar i *De coniecturis*, d.v.s. enligt måttet av hans egna ord. Inte heller i detta sammanhang drar Cusanus några gränser. Han tar nämligen enbart indirekt ställning till frågan i det sista kapitlet av detta verk, där han talar om självkänedom. Här är det ett helt annat jag som framträder än i hans övriga texter, d.v.s. ett jag som är relaterat till ett Du och som för en längre dialog med detta identifierbara Du. Men det är utan tvivel Cusanus själv som står bakom detta jag, med klerikal pondus, eller åtminstone i tydlig dialog med sin jämlike, kardinal Cesarini, som i denna text är det Du han riktar sig till med sina pastorala råd.⁵⁰⁶

Den ömsesidiga självkänedomens utgångspunkt är tanken om delaktighet av den mänskliga naturen. Cusanus konstaterar här att Cesarini knappast kan betvivla att han är en individ som tillhör mänskligheten och att namnet människa härrör sig från den mänskliga naturen, liksom egenskapen vit härrör sig från det vitas natur. Han fortsätter

Att den mänskliga naturen är en enhet, som man kan ha del av i annat, inser du klart redan av att också jag är en människa och närmare bestämt en annan än du och övriga individer. Att den mänskliga naturen, som visserligen kan inskränkas till individen i annat, själv är annat för en ännu mindre inskränkt enhet, inser du genom att jämföra annatena: mänsklig natur, lejonnatur, hästnatur.

[Humanitatem autem unitatem quandam in alteritate participabilem clare conspicis, cum me quidem hominem atque alium a te atque singulis conspicis individuus. Humanitatem vero individualiter in alteritate contrahibilem alteritatem absolutioris esse unitatis in ipsius et leonitatis et equinitatis alteritate advertis. DC II, n. 171.]

Här förbinder Cusanus individualiteten med delaktigheten av enheten i annat och profilerar sig själv på detta sätt och i relation till andra individer. Men ändå verkar hans jag också i det här sammanhanget närmast taktiskt, eller opersonligt och skissartat. Det empiriska, eller första jaget verkar vara bärare av det andra, eller transcendentala.

Cusanus ger här ytterligare råd åt Cesarini hur denne kunde bedöma sin egen andlighet, d.v.s. delaktighet i den absoluta enheten. Ljuset används här som symbol för denna enhet, färgen för delaktighet i denna enhet, men i annat. Cusanus skapar därmed en tredelad verklighet av ljus och skugga och ett mellanområde (jfr *figur P*). I detta sammanhang ger han följande råd

Anta att ljuset är den gudomliga, att färgen är den mänskliga naturen och att den synliga världen är alltets krets. Sök därefter dig själv i denna figur och se efter om du tillhör den högre, den mellersta eller den lägsta nivån. Jag för min del tror att du är förbunden med den mänskliga naturen på dess högsta nivå och här åter av en förnämlig art, i ljusaste delaktighet i det gudomliga ljuset. På denna öppna väg kan var och en skapa konjekturer om sig själv genom att jämföra sig med andra människor.

[... si lucem divinitatem, colorem humanitatem, visibilem mundum, universum ipsius feceris, te ipsum in figura inquire et an de suprema, media aut infima regione exsistas inspicio. Ego enim te ipsam arbitror humanitatem in suprema ipsa atque in ipsius supremae regionis nobili specie, in participatione clariori divinae lucis, contrahere. Hac enim patula quadam via aliorum hominum comparatione de se ipso coniecturam quisque facere poterit. DC II, n. 173.]

Cusanus talar här med stöd av sin hela andliga auktoritet. Han tillämpar sitt resonemang på förmågan att skapa konjekturer. Fortfarande gäller frågan hur Cesarini – men ytterst läsaren – skall bli medveten om och uttrycka den gudomliga kärleken i sitt liv så långt som möjligt, d.v.s. förverkliga identiteten. Cusanus säger

⁵⁰⁶ Cusanus ger i *ADI* en indirekt motivering till sin återhållsamhet. Han kritiserar Filon som hävdar att Mose då han talar om Gud som "jag" gör honom enskild och utesluten ur och åtskild från skapelsen. Cusanus säger: "Ubi autem adicit prophetam per pronomen 'ego' singularizasse Deum et exclusisse et distinxisse ab omni creatura, in quo ait propositum suum solidari, pueriliter satis se fundare videtur. Nemo enim umquam adeo desipuit, ut Deum aliud affirmaret quam id, quo maius concipi nequit, qui est formans omnia." Dupré I, 534. – Detta visar att Cusanus är medveten om problemen som gäller användning av satser i första person. Jfr *DVD*, där han säger: "Ego autem non possum simul omnes loquentes discrete audire..." Dupré III, 134. Här gäller det dock det faktiska jagets konkreta varseblivningsproblem och inte konsekvenserna av ett visst språkbruk.

Lägg märke till i allt detta ... att du använder uttrycken enligt de presenterade reglerna. Om jag har talat om den gudomliga naturen med bestämda uttryck, så måste du upphöja dem till denna natur. Och likaså då jag har gett dig ett begrepp som gäller det intellektuella området, så bör du förbinda dessa begrepp med lagarna från detta område. Gör därefter på motsvarande sätt på övriga områden, så att du rationellt kan inse hur ditt förstånd på sitt vis har del av den gudomliga naturen. Det som intellektet på sitt vis har del av, har också förståndet på sitt vis [del av] och likaså sinnena enligt deras förutsättningar.

[Sis ... attentus in his omnibus, ut terminis secundum traditas regulas utaris. Dum enim de divinitate per terminos locutus sum, eos ad eius naturam transumas. Ita quidem dum de intellectuali regione tibi conceptum aperui, terminos eius regionis legibus constringas. Post hoc ad alias te pari forma regiones conferas, ut in rationali parte tua inspicere queas, quomodo ipsa ratio tua divinitatem ipsam suo participat modo. Ea enim, quae intellectus intellectualiter participat, illa quidem et ratio suo quidem modo, sic etiam sensus secundum suae condiciones naturae.]⁵⁰⁷

Också här är det fråga om en dialog, d.v.s. mellan Cusanus och Cesarini. Jaget i denna kontext är utan tvivel han själv som historisk person, kardinal Nicolaus Cusanus, bokens författare. Här talar Cusanus alltså för en gångs skull helt i sitt eget namn. Men det obegränsade eller ovillkorliga gudomliga uppdraget skymmer nästan personen. Jaget finns egentligen inte, d.v.s. inte oberoende av Duet, vare sig i absolut eller relativ mening.

Sin vana trogen sammanfattar han hela texten i slutet av boken. I det allra sista avsnittet finns följande mycket belysande tillägg

... jag hade inte haft mod att yppa för dig mina opassande konjekturer, ifall jag inte hade vetat att du skulle godkänna dem i din kärleks enhet på grund av ... rättvisans lag.

[... nec meas coniecturales has ineptias tibi pandere praesumpsissem, si eas te non scivissem per ipsam saepe dictam aequalitatis legem in unitate amoris suscepturum. DC II, n. 184.]

Här uttalar Cusanus sig i – den allmänt beundrade – Ciceros anda och förutsätter ett andligt otium, fritt från vardagens ansträngningar. Åtminstone formellt är det fråga om en dialog mellan Cusanus själv och bokens adressat kardinal Giuliano Cesarini. Men i detta skede har Cesarini antagligen redan helt försvunnit från arenan, vilket innebär att det är den fullkomliga rättfärdigheten i den himmelska tillvaron som Cusanus påminner om. Här är det alltså duet som är starkt idealiserat. Men tanken når fram: det handlar om en totala intellektuell gemenskap av heliga, som föregriper evigheten. Det är just denna tanke Cusanus har strävat till att få grepp om i sin beaktansvärda själsfilosofi.

⁵⁰⁷ DC II, n. 175. Jfr DC I om användningen av språkets regler.

2.8. Rättfärdighet och likhet – själens absoluta livsmål

Den yttersta avsikten för Cusanus särskilt i *De coniecturis* är att presentera en filosofi som gäller mänsklig självkänedom. Det är tydligt att målsättningen är etisk, men det gäller att bestämma i vilken mening. Han formulerar själv den här frågan i bokens sista kapitel utan att ändå besvara den. Men han ger aldrig upp och slutför egentligen diskussionen först i sina sena verk.⁵⁰⁸ Cusanus är begreppsmetafysiker, vilket innebär att hans filosofi bygger på beskrivning av enskilda begrepp. Dessa tolkas som uttryck för det absoluta värdet, d.v.s. frigjorda från den konkreta kontexten genom målmedveten abstraktion, men ändå i avsikt att belysa denna, alltså med beaktande av människans absoluta värde. Han räknar härvid med en hermeneutisk cirkel. Själv talar han – som vi har sett – om begreppsteologi (*theologia sermocinalis*).⁵⁰⁹ Men man kunde också hävda att han genom att tolka begrepp i absolut mening ger dem etisk relevans och att diskussionen om hans moralfilosofi borde ta hänsyn till att så är fallet. Därmed finns det anledning att anknyta till L. Wittgensteins föreläsning om etiken.⁵¹⁰

Två centrala begrepp i Cusanus moralfilosofi är likhet (*aequalitas*) och rättvisa (*iustitia*). Vardera har klar förankring i antikens filosofi, men också i rättsfilosofin, retoriken och teologin. Cusanus använder sig av den tidigare diskussionen, men utvecklar sina tankar fritt i avsikt att belysa det teologiska rättfärdighets- och likhetsbegreppet.⁵¹¹ Men han har också läst Bibeln och stöder sig på dess begreppsvärld, särskilt i fråga om rättvisebegreppet. Han gör inget nummer av att det latinska begreppet *iustitia* implicerar både rättvisa och rättfärdighet, d.v.s. vardera i absolut och relativ mening. Däremot gör han en skillnad mellan absolut likhet (*aequalitas*) och dess förverkligande på det mänskliga planet (*aequitas*). Detta är ytterligare ett uttryck för det cirkulära draget i hans tänkande. Med de hävdvunna filosofiska begreppen rättvisa och likhet belyser han den absoluta likhetens begrepp, som han å andra sidan låter bestämma vad som avses med medmänsklig rättvisa. Därmed lyckas han hålla fast vid den aristoteliska tanken att etik är en praktisk vetenskap (*scientia eminens practica*).

Det finns vissa begrepp i Cusanus filosofi som går igen på alla delområden och påverkar moralfilosofin. Det här gäller särskilt medvetandets enheter, vilka i *De coniecturis* presenteras som ett slags regionteori om själens gradvis förverkligade – eller intensifierade – andliga förankring och dess allt tydligare delaktighet i den absoluta rättvisan. Avsikten är att visa på det kontinuerligt skärpta självmedvetandet. Detta präglas av en allt klarare delaktighet av den absoluta – eller gudomliga – enheten, d.v.s. absolut godhet och rättvisa.

Cusanus tänkande är alltså klart inriktat på att uttrycka och förverkliga det absolut rätta, eller sanningen, d.v.s. så långt som möjligt och åtminstone villkorligt. Den outtalade förutsättningen är här att ju klarare delaktighet av detta, desto fullkomligare rättfärdighet, d.v.s. likhet med den absoluta rättvisan eller enheten i trinitarisk mening. Denna tanke presenteras redan i *De coniecturis*, men får en allt större tyngd i hans senare filosofi där han försöker belysa villkoren för möjligheten att med tanken omfatta det absoluta. Men i motsats till vad som är fallet i *De coniecturis*, omfattar själen alltså inte mera det absoluta inom sig i form av en själshenhet, utan på avbildens plan, d.v.s. i form av det verksamma gudomliga ordet, eller det själsliga begreppet. Detta är den konkreta gudsligheten, eller bilden av Kristi fullkomliga rättfärdighet, som är

⁵⁰⁸ LG, n. 2-23. Cusanus konstaterar att inte ens schackspelet saknar moralens hemlighet. Han påpekar likaså att hans avsikt är att öka självkänedom. Jfr LG, n.1.

⁵⁰⁹ "Deus est autem qui quaeritur. Unde haec est sermocinalis theologia, qua nitor te ad deum per vim vocabuli ducere modo quo possum faciliore et veriori." IDS, n. 33. Jfr 30; 32.

⁵¹⁰ "Etiken kan – så länge den härrör från begäret att säga någonting om den yttersta meningen med livet, det absolut goda, det absolut värdefulla – inte vara en vetenskap. Vad den säger lägger överhuvudtaget ingenting meningsfullt till vår kunskap." Cit. enl. Backström – Torrkulla (utg.) 2001, 30. Jfr särsk. Rhees 2001, 31-41. – Den är alltså uttryck för *docta ignorantia* (också om detta enbart är en del av sanningen).

⁵¹¹ "Sola etenim infinitae unitatis et aequalitatis conexio simplex esse potest." DC I, n. 13. För den etymologiska betydelsen av detta begrepp, se Schwaetzer 2001; Senger (Hrsg.) 2003 (passim).

spegelbilden av det absoluta ljuset. Det är alltså egentligen formen för denna gudslighet som Cusanus inriktar sig på att beskriva i sin filosofi, s.a.s. det gudomliga ljusets kanaler i det mänskliga själslivet och dess uttryck i världen. Hans intresse för denna fråga är logiskt, även om språket är teologiskt, d.v.s. närmast dogmatiskt färgat.⁵¹²

Insikten om det rätta och det sanna uttrycks alltså med konjekturer (*Mutmassungen*), som bristfälligt omfattar den absoluta sanningen, men ändå har del av den på olika plan.⁵¹³ Det språkliga bekräftandet är viktigt för att det står för andens kraft i den enskilda själen. Cusanus är konsekvent i sitt tänkande åtminstone på denna punkt, även om hans filosofiska insikter klarnat stegvis vilket visar sig i framställningen.

Betydelsen av likhetens begrepp verkar vara delvis öppen i *De coniecturis*. Å andra sidan gör han alltså anspråk på att besvara den i sin senare filosofi, som samtidigt är uttrycker en nyansats i fråga om gudsbegreppet. Hans huvudfråga är under vilka villkor man språkligt kan uttrycka den absoluta, osägbara likheten, som är den gudomliga verkligheten. Den mest koncisa utredningen av detta finns i boken *De aequalitate* (1459), även om det berörs också i vissa andra verk, bl.a. *De venatione sapientiae* (1463).

Den absoluta sanningen, d.v.s. rättvisan eller likheten, antar också formen av mänsklig verklighet så att det osägbara, eller absoluta, visar sig i detta livet som enhet, harmoni och kärlek.⁵¹⁴ Också den här tanken hör hemma främst i Cusanus senare verk fast den finns antydd redan i *De coniecturis*. Men livet i sinnevärlden omfattar språket och Cusanus beskriver vad detta innebär. I detta kapitel håller vi oss främst till den absoluta likhetens begrepp, som Cusanus förbinder med rättvisan och ordet. Endast helt kort berör vi den absoluta kärleken som ställs i förgrunden särskilt i hans sista böcker. Jag försöker här få syn på motiveringen till den eventuella förskjutning som ägt rum i hans tänkande om likhetens begrepp samt vilken information detta ger oss om förhållandet mellan hans gudsupplevelse och filosofi.

I sitt sista verk *De apice theoriae* (1464) hävdar Cusanus själv att hans tänkande har förändrats. Han nämner att han har kommit till en allt klarare insikt om att den osägbara sanningen visar sig i det konkreta livet. Den är inte fördold utan ropar till oss på gator och torg.⁵¹⁵ Här är det alltså fråga om hur det absoluta, eller osägbara, visar sig i livet. Cusanus är alltså inriktad på betraktande av det osägbara föremålet (*quidditas*), som är gudskärleken, men också på dess mänskliga uttrycksformer, som öppnar sig för tanken. Den cusanska örnen har alltså fortfarande båda sina vingar i behåll: kunskap och kärlek.

Etiken är enligt aristotelisk förebild inriktad på mänsklig välfärd, men kan ytterst betraktas som uttryck för den gudomliga ordningen eller harmonin. Den bidrar därmed till att avslöja den absoluta gudskärleken. Denna tanke är ytterst central i Cusanus filosofi, även om den är komplicerad. Den öppnar sig nämligen för tänkandet först då man inser betydelsen av det absoluta. Just detta verkar vara den insikt som tagit allt klarare form hos Cusanus, också om den har sin grund i hans gudsupplevelse i *docta ignorantia*, som handlar om det absoluta, icke-vetandets vishet.⁵¹⁶ Särskilt H.G. Senger påtalar att Cusanus utvecklar en etik där kärleksbegreppet står i centrum, d.v.s. ett slags kärlekens filosofi.⁵¹⁷ Detta betyder främst att etiken är osägbar och förverkligas i handling medan språket gäller dess förutsättningar. Två av

⁵¹² "Nam deus est absoluta praesuppositio omnium, quae qualitercumque praesupponuntur, sicut in omni effectu praesupponitur causa." *IDS*, n. 30. Jfr n. 31.

⁵¹³ *IDS*, n. 33.

⁵¹⁴ "Concordantia et pax et ordo aequalitas sunt per quae omnia et sunt et conservantur. Sic pulchritudo, harmonia, delectatio et amor et quaequac talia aequalitas sunt." *De aequalitate* (= *AE*), cit. enl. Dupré III, 402.

⁵¹⁵ *DAT*, 4. Jfr tanken om representationens roll i leken: "leken leker med oss". Gadamer 1979, 92; 97.

⁵¹⁶ "Veritas quanto clarior tanto faciliior. Putabam ego aliquando ipsam in obscuro melius reperiri. Magnae potentiae veritas est, in qua posse ipsum valde lucet. Clamitat enim in plateis, sicut in libello *De idiota* legisti. Valde certe se undique facilem repertu ostendit." *AT*, n.5.

⁵¹⁷ Senger 1970, 116-120.

de viktigaste begreppen i denna etik är alltså (*guds*)*likhet* och *rättfärdighet*. Dessa är internt förbundna med varandra.

I boken *De aequalitate* påpekar Cusanus att hans teologi – eller gudstänkande – var mycket dunkel (*magis obscure*) på 1430-talet, men att den blivit klarare (*clarius*) efter prästvigningen 1440(-1450), alltså genom de filosofiska huvudverken, och att den därefter blivit ännu bättre (*perfectius*).⁵¹⁸ Genom att yttrandet ingår just i *De aequalitate* tycks han själv åtminstone i någon mening förbinda sin utveckling med förståelsen av likhetsbegreppet, vilket innebär att detta begrepp bidrar till att avslöja hur hans tänkande utformas. Detta verkar faktiskt vara fallet.

Om vi räknar med att Cusanus filosofiska produktion börjar med verket *De docta ignorantia*, d.v.s. ett par år efter den personliga gudserfarenheten år 1438, kan vi dra slutsatsen att han själv förutsätter minst en tidigare och en senare fas i sitt tänkande. Han talar visserligen inte om filosofi utan om teologi, men gränsen mellan dessa betraktande vetenskaper är alltså närmast betydelselös för honom. Men frågan är främst i vilken mening hans tänkande har blivit bättre.

Antagligen förutsätter Cusanus att det är hans uppfattning om det absoluta, d.v.s. gudsbegreppet, som har klarnat med åren, vilket innebär att hans andliga betraktande, eller teologi, har klarnat.⁵¹⁹ Å andra sidan är han medveten om att han diskuterar evighetsfrågor och att tänkandet aldrig är färdigt. Ingen människa uppnår den eviga ron (*quies, requietio*) hon eftertraktar förrän vid livets slut, trots att hennes längtan blir allt starkare. Att detta motiv lever för Cusanus visar sig av att de eskatologiska frågorna blir allt viktigare i hans texter i form av ett inre krav på fullkomlig kärlek, som intellektet uttrycker i ord och handling i Kristi efterföljd (*imitatio*, jfr adj, *Christiformis*). Han genomlever själv sin filosofi, vilket bl.a. innebär att han reflekterar över moralfilosofiska frågor, som för honom gäller sanningens olika uttrycksformer. Men hans primära förankring finns i det trinitariska perspektivet, som visar sig vara kärnan också i hans filosofi.⁵²⁰

H.-G. Senger påpekar att det är under den senare mera spekulativt – eller teologiskt – inriktade perioden som Cusanus intresserar sig för etiska frågor.⁵²¹ År 1453 låter han översätta Aristoteles Nikomachiska etik till latin.⁵²² Fyra år senare utges Ciceros verk *De officiis* i Ambrosius version. I flera av sina predikningar behandlar Cusanus etiska begrepp.⁵²³ Det är också under dessa år han som han ivrigt diskuterar förhållandet mellan aktivt och kontemplativt liv med benediktinerna i klostret St Quirinius. Senger finner här ett – berättigat – samband, men ger inget svar på frågan om dess karaktär. Genom att boken *De visione Dei* utkom 1457 kan man dock anta att det finns ett samband mellan Cusanus insikt om kristen mystik ("spekulation") och hans intresse för etik, eller moralfilosofi, d.v.s. antagligen så att den intensiva inriktningen på det absoluta, men empiriskt förankrade målet i betraktandet skärper det etiska kravet (ställt av "Ansiktet av ansikten"). Nyckelordet är i så fall inte enbart rättvisa (eller rättfärdighet) utan också kärlek, antagligen också så att kärleken överväger allt mer, men omfattar rättvisan och alltså i inget avseende på bekostnad av denna.

⁵¹⁸ Cusanus nämner här stegen i sin ämbetskarriär, men anspelar därmed indirekt på sin filosofi. Hans slutsats är intressant med beaktande av beskrivningen av den mystiska gudsupplevelsen. Han uttrycker sitt hopp om fortsatt utveckling: "... demum facie ad faciem veritatem in aeterna laetitia amplectar". Cit. enl. Dupré III, 416.

⁵¹⁹ Diskussionen gäller *summa evangelii*, d.v.s. höjdpunkten och sammanfattningen av den kristna läran. ibid. Jfr VS där han presenterar en analog tanke. – Jfr Wikström 1982, 189-190.

⁵²⁰ Också Elpert är av denna åsikt med motiveringen att man i slutet av 1300-talet och början av 1400-talet överlag ställde sig skeptisk till gudsbevis.

⁵²¹ För Senger gäller det inte enbart en beskrivning av slutmålet i Cusanus tänkande, utan också en bedömning av utvecklingen i hans filosofi. Det gäller alltså inte *visio Dei*, utan snarare att rättfärdighetsbegreppet i en viss mening överskuggas av kärleksbegreppet i dennes senare filosofi. Detta hör tydligen samman med att Cusanus allt starkare betonar intellektet och Guds kärleks närvaro i det mänskliga livet i form av *imitatio Christi*, som dock också omfattar rättfärdigheten. – Jfr särsk. von Bredow 1999, 134.

⁵²² Övers. utfördes av Leonardo Bruni. Mikkeli 1998, 164. – Årtalet verkar dock osäkert.

⁵²³ *De aequalitate* räknades urspr. som en predikan. Särskilt slutpläderyngen ger förklaringen till detta: Cusanus hänvisar här till sina predikningar.

Här kunde man fråga sig om Senger har rätt i att hävda att Cusanus moralfilosofi uppgår i teologisk spekulatio.⁵²⁴ Det finns nämligen ett starkt moralfilosofiskt inslag i flera av Cusanus sista böcker (*De aequalitate*, *De ludo globi* och *Compendium*), så att man faktiskt kunde påstå att också hans tankar om etiken har blivit ”bättre” och att just detta finns medräknat i hans bedömning av sin intellektuella insats. Jag avser alltså att ifrågasätta idén om att Cusanus tänkande uppgår i spekulatio och hävdar i stället att denna finns med från första början, men som en omistlig aspekt av hans tänkande. Här är förhållandet mellan filosofi, teologi och etik internt. Det som sker är däremot att hans *begrepp om det absoluta* klarnar med åren, vilket påverkar särskilt hans tankar om teologin och etiken. Men genom att det absoluta ytterst står för den gudomliga enheten har vi här att göra med ett teologiskt, eller trinitariskt begrepp, som också präglar hans moralfilosofi. Cusanus tycks främst vara inriktad på att knyta samman sina tankar och inte på att lämna bort något enda av sina disciplinärt eller humanistiskt betingade intressen. Sengers påstående verkar alltså vara en sanning med modifikation och bör därför granskas närmare med hänsyn särskilt till Cusanus cirkulära tänkande.

Senger påvisar att Cusanus parallellt skapar moralfilosofi och moralteologi.⁵²⁵ Han beskriver hur denne modifierar den klassiska filosofins idéram med hjälp av den kristna trinitetsläran. Filosofin får här en teologisk, d.v.s. närmast nyplatonisk framtoning.⁵²⁶ Detta är utan tvivel riktigt under förutsättning att också målsättningen beaktas: att belysa den absoluta likhetens begrepp. Cusanus rör sig ständigt på gränsmarkerna mellan teologi och filosofi, på basen av sin egen omfattande bildning och samtidens inklusiva ideal. Men genom sin specialisering i kyrkorätt var han egentligen lekman såväl på teologins som på filosofins område. Å andra sidan är det naturligt att han intresserar sig för rättvisans begrepp i olika avseenden. Han vet att Gud är rättvis, eller den rena osägbara sanningen. Men denna rättvisa förverkligas enligt teologin som Kristi väsenslikhet (*aequalitas*) med Gud Fadern, d.v.s. just som rättfärdighet. Cusanus uppmärksamhet gäller alltså här begreppen absolut likhet och absolut rättvisa. Att det är fråga om absoluta begrepp innebär att de är aprioriska och kan betraktas som outtalade eller uttalade förutsättningar.⁵²⁷ Cusanus beskriver möjligheten att få del av rättvisan genom ett liv i Kristi närhet, d.v.s. närmast som en apriorisk förutsättning, eller ett ledbegrepp uttryckt med – det teologiska – begreppet om den gudomligt skänkta rättfärdigheten, som också är kärleken. Han anknyter till ytterligare ett begrepp i absolut mening, d.v.s. sonskap (*filiatio*), som på möjlighetens plan (= ”barnskap”) innebär en allt klarare delaktighet i den absoluta likheten och gudskärleken. Formen för denna gudslighet diskuterar Cusanus särskilt i *De filiatione Dei*. De absoluta begreppen uppfattar han (enligt retorikens och judendomens språktradition) som verksamma i sig själva [jfr *DQD*]. Också här tycks teologi och filosofi vävas samman till en helhet.

I det följande avser jag att granska vad det innebär att begreppen likhet och rättvisa används i absolut mening. Jag utgår från *De coniecturis* men intresserar mig särskilt för *Idiota de sapientia* och *De aequalitate* samt det sena verket *Compendium*. Jag avser alltså främst att pröva påståendet att Cusanus moralfilosofi utmynnar i teologisk spekulatio. Enligt min åsikt är detta knappast helt riktigt genom att begrepp använda i absolut mening kan betraktas som en väsentlig del av hans *filosofi*. Det är inte så att han tar avstånd från sitt tidigare tänkande eller att detta

⁵²⁴ Senger 1970, 120. ”Die Intention Vansteenberghes, den moralischen Aufstieg als einen *ascensus ad deum*, als *theosis*, *deificatio* oder *filiatio* darzustellen, trifft das Ziel des Nikolaus, dessen philosophische Ethik in eine theologische einmündet.”

⁵²⁵ *ibid.*, 12.

⁵²⁶ Se t.ex. Flasch 1998, 141. Mojsisch påpekar med hänvisning till Dupré att Cusanus till slut tar avstånd från nyplatonismens begrepp om det Ena, d.v.s. genom att tala om Gud som det ”Icke-andra” (*non aliud*). Mojsisch 1997, 179.

⁵²⁷ Rhees citerar Tractatus 6.42 där Wittgenstein säger: ”I världen är allt som det är och sker allt som det sker. I den finns intet värde – och funnes det ett, så hade det inte värde.” Han kommenterar: ”I stället för ’ett värde som har värde’ kunde han ha sagt ’som har värde i sig’ eller ’absolut värde’.” Rhees 2001, 31.

skulle kännetecknas av någon markant förändring, utan närmast så att han utvecklar och renodlar tidigare idéer. Men i denna tankeverksamhet får det absoluta en allt större betydelse – och en allt klarare innebörd. Den omfattar likhet och rättvisa, men också kärlek, d.v.s. trinitariska begrepp som hos Cusanus också berör filosofin.

Enligt Senger identifierar Cusanus likhet och rättvisa, vilket bör förstås mot bakgrunden av hur dessa begrepp används i idéhistorien. De förbinds med varandra redan hos antikens tänkare, i synnerhet Platon och Aristoteles. Platon räknar med såväl en aritmetisk rättvisa, som innebär fördelning av det goda enligt antal och mängd, som en geometrisk, d.v.s. proportionell, eller distributiv, rättvisa som tilldelas var och en med hänsyn till värdet. Också rättvisa i social mening aktualiseras i hans filosofi, fast hans tolkning kunde diskuteras.⁵²⁸ Aristoteles presenterar likaså ett dubbelt rättvisebegrepp, men relaterar likhet, identitet och motsvarighet till det Ena. Detta innebär att enhet i fråga om kvalitet skapar motsvarighet, medan väsensenhet, d.v.s. överensstämmelse mellan olika ting i deras väsen, skapar identitet och enhet i fråga om kvantitet skapar likhet.⁵²⁹ Senger påpekar att likhet är ett relationsbegrepp: likhet är likhet med någonting. Likheten är ytterligare likhet med ett bestämt föremål, men däremot inte med andra föremål. Sann likhet, d.v.s. i fråga om väsendet, finns enbart i dygden.⁵³⁰ Det är likheten i den sistnämnda bemärkelsen som är nyckelbegreppet i Cusanus – kristologiskt motiverade – etik, som alltså är dygdetik, som gäller sinnelaget men förverkligas i handling.

Den absoluta likheten som här förutsätts innebär Sonens ofattbara väsenslikhet med Fadern och saknar alltså de begränsningar som Senger nämner. Den gäller det unika och motsvarar i detta avseende identitet (likhet med sig själv). Likhet är alltså inte likhet med någonting kontingent (som inte ”finns”). Den visar sig däremot i det kontingenta, d.v.s. just som dygd och särskilt *aequitas* (”billighet”, d.v.s. rättvisa med hänsyn till personen).⁵³¹ Hur det sker är ett filosofiskt grundproblem, som Cusanus tar fasta på genom att i synnerhet hänvisa till dygden. Sin vana trogen förenar han teologi och filosofi.

Likheten i absolut (eller teologisk) mening, d.v.s. väsenslikheten, förverkligas av Kristus, som inkarnerar den fullkomliga rättvisan, vilket innebär att han är fullkomlig människa: ju mänskligare, desto gudomligare. Delaktigheten i den absoluta rättvisan, eller rättfärdigheten, uttrycks genom den gudomliga, eller absoluta ordningen. Men hur kan det absoluta i detta avseende förbindas med det kontingenta (utom i inkarnationen)? – Cusanus verkar att i *De coniecturis* söka en lösning genom att förlägga det kosmiskt (och substantiellt eller essentiellt) tänkta skeendet till det mänskliga medvetandet, där varat och väsendet förenas. Men också detta perspektiv är mångfasetterat.

Cusanus strävar alltså till att definiera den sanna likhetens, eller dygdens begrepp, men med hänsyn till rättvisan. Här stöder han sig på teologin. I sista hand gäller dygden delaktighet av den absoluta sanningen, som är betraktandets föremål, och det absoluta livsmålet. Här är det inte fråga om väsenslikhet, utan om avbildande av och gudomligt given delaktighet av det absoluta, däremot aldrig om identitet, d.v.s. om delaktighet genom annathet. Endast Gud är det Icke-andra. Betydelsen av de två polerna enhet och annathet framträder tydligt i Cusanus senare filosofi, men därmed också förbindelsen mellan dessa, som är vadheten (*quidditas*), det Icke-andra, Gud, den absoluta visheten o.s.v.⁵³²

Här anknyter Cusanus till en vid filosofisk och teologisk begreppsram, där motiven redan tidigare vävts samman i olika avseenden. Genom att likhet är ett teologiskt begrepp är det skäl att beakta diskussionen om detta begrepp. Men också det teologiska likhetsbegreppet är

⁵²⁸ Senger 2000, 40.

⁵²⁹ Aristoteles, *De metaphysica* IV, v. 21. Goold (ed.) 1980, 190-191.

⁵³⁰ Senger 2000, 40-41.

⁵³¹ Cusanus säger i *DA* att endräkt, fred, ordning är likheten varigenom allt är och upprätthålls. Han tillägger: ”Id enim, quod est aequale, uno modo se habet.” cit.enl. Dupré III, 402. Här kommer modalaspekten in.

⁵³² Dessa motiv hos Cusanus tolkas av A. Kijewska 2010.

mångfasetterat. I Nya Testamentet handlar det om Kristi gudslighet (Fil. 2), som innebär full väsenslikhet, d.v.s. i absolut och ofattbar mening. Här är det dock också fråga om social likhet, d.v.s. allas jämlikhet som upphäver det olika värdet och särskilt nationella, sociala, fysiska och historiska skillnader, d.v.s. till följd av delaktigheten av den absoluta likheten, eller rättvisan. Men dessa rent teologiska begrepp kombineras med naturrättsliga motiv i den grekisk-romerska filosofin, som fått en central ställning i den romerska-katolska teologin särskilt genom vördnaden för Cicero och den retoriska tanketraditionen.⁵³³

Särskilt R. Haubst har påtalat treenighetsmotivets nyckelroll i Cusanus tänkande. Detta verkar faktiskt vara Cusanus paradigm presenterat i *De coniecturis*. Här anknyter han till tankar hämtade från den mera spekulativt inriktade alexandriska teologin, representerad främst av Clemens och Origenes, och den nyktrare antiokenska teologin. Men i skolastikens trinitetslära förenas motiv från båda dessa skolor. Cusanus övertar i huvudsak denna trinitetslära och präglas av det cirkulära tänkande som utmärker den alexandriska teologin, men också av den antiokenska teologins krav på begreppslig klarhet och källkritik. Vardera rör sig på gränsområdet mellan teologi och filosofi.

Det nyplatoniska tänkandet – som både den alexandriska teologin och Cusanus influerats av – var förbundet med olika ordnings- och hierarkiföreställningar. Senger påpekar att den teologisk-ecklesiologisk-soteriologiska likheten därmed ställdes mot socialt-ståndsmässig och hierarkisk olikhet.⁵³⁴ Denna spänning präglar utan tvivel Cusanus tänkande, dels i det avseendet att det hierarkiska tänkandet är tydligt också i hans själsfilosofi och dels så att likheten både på det språkligt begreppsliga och det sociala planet, jämlikheten, verkar hamna i skymundan. Å andra sidan inser han denna risk och hänvisar målmedvetet till den gyllene regeln, som är universell och förutsätter likhetens värde.⁵³⁵ Här verkar det dock finnas en söm i hans tänkande som han lyckas utjämna först i sina sista verk, vilket vi återkommer till i slutet av kapitlet.

Också i sitt rättvisebegrepp använder sig Cusanus av tidigare föreställningar i avsikt att innehållsligt belysa det absoluta, d.v.s. främst den absoluta likheten. Han var medveten om att rättvisan betraktats som kardinaldygden, som omfattar alla dygder, och att den i egenskap av allmän ordning i tillvaron ansågs gälla både individen och samhället. Han kände också till Ciceros definition av rättvisa som själens fasta avsikt att – genom att värna om det allmänna bästa – tilldela var och en det henne tillhör enligt förtjänst (*aequitas*). Cusanus bygger alltså på dessa tankar och förutsätter att han blir förstådd.

Men Cusanus beaktar också teologin där Guds rättvisa, eller rättfärdighet, är ett ytterst centralt begrepp. Detta begrepp är absolut. Det gäller både Guds handlande och föremålet för detta, som är rättfärdigheten. Därmed aktualiseras frågan om hur det kunde uttryckas. Augustinus företräder den platoniska tanken om att den naturliga rättsföreställningen är tillgänglig för var och en genom förnuftet, d.v.s. den ovannämnda gyllene regeln om etisk ömsesidighet. Men han betonar samtidigt att människan i fråga om sin rättfärdighet är beroende av tron på Gud, eller nåden, som är teologins centrala begrepp. Den gudomliga rättvisan yttrar sig alltså både som mänsklig rättvisa och (absolut eller ovillkorlig) rättfärdighet. Den uttrycks genom delaktighet av den gudomliga ordningen, som omfattar båda dessa begrepp.⁵³⁶ Men här blir det fråga om ett cirkelresonemang. Cusanus erkänner nämligen likhetens lag (*lex aequalitatis*) som absolut etisk norm och rättfärdigheten som uttryck för Guds rättvisa ordning, vilken förverkligas i form av medmänsklig rättvisa, och som alltså avslöjar och inriktar sig på denna ordning.

⁵³³ Se t.ex. Gerl 1989, 151-162. – Jfr DC, n. 85-86.

⁵³⁴ Senger 2000, 41-42.

⁵³⁵ ”Iustitia in regula aequalitatis, quod tibi vis fieri, alteri fac, fundatur.” AE, cit. enl. Dupré III, 400. – Isabelle Mandrella påtalar Cusanus beaktande av kvinnans jämställdhet (*Sermo CCXLIX*). Mandrella 2013, 98.

⁵³⁶ Senger 2000, 41-42.

Vi kan konstatera att filosofiska och teologiska motiv utvecklas parallellt och utan gräns. Cusanus ärver därmed vissa tolkningsproblem, som förekommer i hans källmaterial, men som han bearbetar enligt sina egna förutsättningar. Huvudfrågan gäller dock förståelsen av begrepp i absolut mening, särskilt likhet och rättvisa. Tolkningen av denna tillhör hans centrala bidrag till filosofin, d.v.s. just för att han är den första filosof som diskuterar betydelsen av att använda begrepp i absolut mening.⁵³⁷

Senger påpekar att det finns ett internt förhållande mellan rättvisa och likhet: I idétraditionen innebar rättvisa (guds)likhet och (den absoluta) likheten – eller identiteten – var i egenskap av ledbild grunden för rättvisan. Likheten (*aequalitas*, *aequitas*) blev ett rättsbegrepp: ”billighet”, eller skälighet, d.v.s. princip för den distributiva rättvisan. I teologin förbinds Platons lära om de fyra kardinaldygderna (*prudentia*, *fortitudo*, *temperantia*, *iustitia*) med läran om de teologiska dygderna (*fides*, *spes*, *caritas*).⁵³⁸ – Den här komplicerade begreppsapparaten är alltså grunden för Cusanus etik. Men han nöjer sig inte med att överta en teologisk påbyggnadsetik utan är – sin vana trogen – begreppsligt nyskapande och förutsätter ett dynamiskt förhållande mellan filosofi och teologi.

Cusanus formulerar begreppet om en likhet som är absolut och allmängiltig, men samtidigt också personlig och unik, d.v.s. genom Kristi person, och som yttrar sig som rättvisa. Etiken, som är strävan till välfärd, gäller i hans tänkande först och främst vardagslivet och varje enskild person. Trots sin stora förkärlek för abstraktioner varken kan eller vill han någonsin bortse från detta. Han utgår ifrån en bestämd livssituation, mer eller mindre explicit och ibland med exempel inströdda i texten. Men också på det här området är hans tänkande cirkulärt. Det absoluta perspektivet omfattar nämligen nödvändigtvis det sammansatta, eller konkreta, d.v.s. som uttryck för rättfärdigheten, som är den gudomliga kärlekens främsta form och fungerar som absolut idé. I språkligt avseende blir Cusanus dock mera vardaglig och enklare med åren, trots att grundtanken är oförändrad.

I likhet med Augustinus ställer Cusanus in begreppet likhet i en trinitarisk ram bestående av enhet (*unitas*), likhet (*aequalitas*) och förbindelse (*conexio*). Den gudomliga, d.v.s. absoluta enheten, är övergripande i förhållande till likheten, som å andra sidan är väsenslikheten med denna enhet och baserar sig på förbindelsen mellan dessa, som är kärlek. Detta trinitariska gudsbegrepp gör Cusanus till grunden för sin filosofi och tolkar det närmast psykosomatiskt utifrån själens delaktighet i frälsningsmysteriet.⁵³⁹ Men samtidigt delar han den filosofiska tanken om att likhet och rättfärdighet innebär (gudomlig) identitet. Med likhet avses här gudslighet (*aequalitas*) och först i andra hand människans bristfälliga, men ändå allt klarare delaktighet (*participatio*, *imitatio*) i denna.

Både likhets- och rättfärdighetsbegreppet bestäms av det betraktande jaget som i själen avspeglar (den absoluta) likheten respektive rättfärdigheten. Dessa begrepp är subjektiva, men samtidigt allmängiltiga i det avseendet att vem som helst har tillgång till dem. Alla har också i lika mån del av dem genom att det inte finns någon gräns mellan det subjektiva och det objektiva idéperspektivet. I Cusanus tänkande finns alltså inga gränser utöver den absoluta gränsen mellan timligt och evigt. Just detta gör att begreppen liksom talar för sig själva.⁵⁴⁰ Genom att de två ovannämnda begreppen i egenskap av ledbegrepp uttrycker ett absolut värde kan man ändå ställa frågan hur han beskriver förbindelsen mellan dem.

⁵³⁷ Flasch 1998, 256-262. ”Doch handelt es sich um eine originale Theorie des Cusanus...” *ibid.*, 259.

⁵³⁸ Senger 2000, 43.

⁵³⁹ Se t.ex. *IDS*, n. 22; jfr *DC I*, n. 13.

⁵⁴⁰ Mojsisch 1997, 137. Jfr också tanken om gudsbegreppet som en bild som löper upp mot Gud i önskan om att få se honom liksom synen skådar ljuset. Cusanus drar slutsatsen att det som ordet står för självt ser och löper. Rossvør 1976, 15. – Mojsisch diskuterar Cusanus divinalspråk, d.v.s. hans transkonjunkturala och translogiska begrepps användning. Mojsisch 1998, särsk. 477-481. Han säger: ”’Man soll, weil man kann’ – das ist die Maxime der Divinalsprache des Cusanus, der Standpunkt absoluten Sprechens ist der Vollzug uneingeschränkter Denks; von Mutmassung kann dann aber nicht mehr die Rede sein.” *ibid.*, 479. Jfr Wyller, avsn. 1.5.

Särskilt på de sista sidorna av verket *De coniecturis* tar Cusanus faktiskt upp en diskussion om rättvisa och likhet. Helhetsrsamen är trinitarisk, vilket innebär att likhet (*aequalitas*) är likhet med enheten, eller Gud, och att förbindelsen (*conexio*, som är Anden) är kärlek. Det är tydligt att han här identifierar rättvisa och likhet. Men enligt aristoteliskt mönster tolkas rättvisan också som ordning (*ordo*) för Guds handlande.⁵⁴¹ Detta begrepp är i sin tur förbundet med ett annat centralt begrepp, d.v.s. det ovannämnda begreppet delaktighet. Det gäller här själens allt tydligare delaktighet i den osägbara ordning som uttrycker enhet, rättvisa och kärlek och som visar sig i det mänskliga livet. – Men detta måste ju å ena sidan innebära att skapelseordningen och å andra sidan de kyrkliga instanser som uttrycker den gudomliga ordningen beaktas särskilt. Genom att bejaka denna ordning i sitt eget liv visar kardinal Nicolaus Cusanus tydligt att så är fallet.⁵⁴² Rättvisan får alltså närmast organisk karaktär med giltighet på alla livsområden.

Senger påpekar att Cusanus sammanfattar sin moralfilosofi i en enda mening, d.v.s. i slutet av *De coniecturis*, där det heter

Men du ser att all moralisk dygd finns sammanfattad i den ovannämnda likheten och att det inte kan finnas någon dygd som inte består i delaktighet av denna likhet.

[Vides autem in ea ipsa aequalitate iam dicta omnem moralem complicari virtutem nec virtutem esse posse, nisi in huius aequalitatis participatione existat. DC II, n. 186.]

Av denna text framgår klart att begreppet likhet är centralt i Cusanus moralfilosofi. Men Senger tycks undgå vissa väsentliga tolkningsproblem genom att primärt hålla sig till denna korta sats, hur väsentlig den än är. Just för att Cusanus utförligt diskuterar likhet i slutet av *De coniecturis* förefaller det viktigt att beakta avsnittet som helhet. Ifall man gör det, blir helhetsbilden delvis en annan och man får redan här svar på frågan om hans moralfilosofi faktiskt kan anses uppgå i teologisk spekulation. Svaret är nekande av den enkla anledningen att spekulatören, eller betraktanden, förekommer redan i *De coniecturis*. Detta innebär att den med nödvändighet är förbunden med Cusanus trinitariskt motiverade etik där den absoluta enheten är ledbild. Men man kan naturligtvis fråga sig vad detta innebär och likaså hävda att det spekulativt-intellektuella draget i hans tänkande stärks med åren, men likaså betoningen av det absoluta. Följande fråga blir sedan vilka slutsatser man bör dra av detta: Cusanus för nämligen också här ett cirkelresonemang.

I *De coniecturis* hänvisas till treenigheten, som är enhet, likhet och förbindelse. Det heter

Att på intellektets vis ha del av den gudomliga naturens ljus betyder att ha del av enheten, där likheten och förbindelsen finns, d.v.s. av intellektets vara, den andliga kunskapen. Du har del av den gudomliga naturen i intelligensens ljus för att veta att du genom en skänk från ovan äger intelligens och att denna är intellekt ju mer den är ett, särskilt genom enheten, där likhet och förbindelse finns. Ty intelligensen är stor i enheten, likaså i enhetens likhet och i förbindelsen av båda, men i enheten där likhet och förbindelse finns, är den störst. På intellektets vis har du ytterligare del av den gudomliga naturen i likhet, där enhet och förbindelse finns, d.v.s. i rättfärdighetens ljus.

[Quoniam autem lumen divinitatis participare intellectualiter est unitatem participare, in qua aequalitas et conexio, hoc est autem esse intellectuale quod est intelligere, participas igitur divinitatem in lumine intelligentiae, ut te scias superno dono intelligentiam habere eamque esse tanto intellectualiter maiorem, quanto magis una fuerit, tali quidem unitate, un qua aequalitas et conexio. In unitate igitur est intelligentia magna, ita in aequalitate unitas, ita et in conexione amborum, sed in ipsa unitate, in qua aequalitas et conexio, ibi quidem maxima. Participas equidem divinitatem intellectualiter in aequalitate, in qua unitas atque conexio, et hoc quidem lumen est iustitiae.]⁵⁴³

Det här är ett av de få ställen i *De coniecturis* där Cusanus klart anspelar på sin personliga gudsupplevelse i *docta ignorantia* vars genomslagskraft därmed ger sig till känna i hans filosofi.

⁵⁴¹ ”Aequissimus igitur atque iustissimus est hic ordo, qui in unitate existit.” DC II, n. 180.

⁵⁴² Cusanus sista verk *De apice theoriae* är en dialog mellan den högtärade herr kardinalen av St Peter (in Vincoli = han själv) och Peter av Erkelenz, kanik i Aachen. Skillnaden är tydlig särskilt i jämförelse med det filosofiskt inspirerade lekmanndealeet i *Idiota*-böckerna.

⁵⁴³ DC II, 174 (kurs. här).

Det framgår också fullt tydligt att likhet och rättfärdighet konvergerar i hans tänkande, d.v.s. som uttryck för intellektets delaktighet i den gudomliga enheten (vilket också är gudserfarenhetens höjdpunkt). Beaktansvärt är ytterligare att Cusanus räknar med att det är möjligt att vara delaktig av den absoluta rättvisan. Det personliga livsmålet, som klarnat genom ”den gudomliga gåvan”, d.v.s. gudsföreningen i *docta ignorantia*, är insikten om den absoluta likheten: ”son- eller barnskapet” (*filiatio*). Denna är osägbär, men fattbar i *docta ignorantia*, den ofattbara vadheten (*quidditas*), eller visheten, som Cusanus allt mer målmedvetet inriktar sig på och som han identifierar med det absoluta begreppet.⁵⁴⁴ – Å andra sidan ger detta avsnitt otvivelaktigt stöd åt uppfattningen att Cusanus ägnar sig åt teologisk spekulering, d.v.s. främst som ett led i sitt försök att beskriva det absoluta.

Cusanus preciserar ytterligare innebörden av likheten, vilket är intressant för att han här identifierar likhet och rättvisa genom att hävda att rättvisan tillhör den absoluta ordningen. Han påpekar i dialog med sin vän kardinal Cesarini

Inom dig kommer du till kunskap om allt. Du vet att allt på olika sätt har del av den absoluta treenigheten. Också ordningen för allt i enheten hämtar du hos dig själv. Du ser att rättvisan endast finns i den ordning som finns i enheten. Det är nämligen inte orätt utan högst skäligt att ditt huvud är överst och hjärnan, ögonen och det övriga finns i detta på sin respektive plats, likaså att fötterna är nederst. Ty [vad som är] uppe, nere och hela denna ordning av kroppsdelar kan nämligen återföras till enheten och måste därför vara rättmätig (*aequissimus*). Helt skälig och rättmätig är alltså denna ordning, då den finns i enheten.

[In te ipso igitur ad omnium notitiam pergis, ut cuncta scias unitritatem absolutissimam varie participare. Ordinem etiam universorum in unitate ex te elicis, ut non aliter iustitiam videas nisi in eo ordine, qui est in unitate. Non est enim iniustum, immo aequissimum est caput tuum esse sursum atque in eo cerebrum, oculos, aures ceteraque gradatim atque pedes deorsum esse, quoniam sursum et deorsum totusque hic membrorum ordo ad unitatem resolutus non nisi aequissimus esse potest. Aequissimus igitur atque iustissimus est hic ordo, qui in unitate existit. DC II, n. 180.]

Här använder Cusanus alltså ett annat likhetsbegrepp (*aequitas*). Detta begrepp avser inte den absoluta likheten, även om det i denna kontext tangerar den genom att det används i superlativ. Genom den intellektuella delaktigheten i det gudomliga ljuset kan alltså det kallas rätt och skäligt, som i sig innehåller enhet och förbindelse, d.v.s. kärlek. Men så snart en lag avviker från enheten och förbindelsen kan den inte vara någonting annat än otillbörlig (*inaequalis*). – Av det ovanstående framgår treenighetens nyckelposition i detta tänkande. Likheten innebär alltså trinitarisk likhet, som är absolut, d.v.s. Kristi väsenslikhet med Gud. Genom att Kristus representerar rättvisan, som är Guds goda vilja, framträder likheten just i form av – gudomlig och mänsklig – rättvisa eller rättfärdighet. Men Cusanus preciserar betydelsen av delaktigheten i rättvisan med en hänvisning till likhetens lag.

Denna lag ”vad du vill att man gör dig, gör det åt din nästa” framställer likheten i enheten. Om du vill vara rättfärdig, behöver du inte göra annat än att inte avvika från denna likhet, som inrymmer enheten och förbindelsen. Du kommer inte att vika vare sig till höger eller till vänster men vara helt trygg mitt i likheten.

[Haec lex ”quod tibi vis fieri, alteri fac”, aequalitatem unitatis figurat. Si iustus esse velis, non aliud te agere necesse est quam quod ab ea aequalitate non recedas, in qua unitas est et conexio ... nec ad dextram aut sinistram evagabis, sed aequalitatis ”medio tutissimus” eris.]⁵⁴⁵

Cusanus håller sig här till den allmänt omfattade aristoteliska tanken om att dygdens väg är medelvägen mellan olika ytterligheter, d.v.s. att den förpliktar var och en till att ständigt beakta det yttersta målet: den absoluta rättvisan eller rättfärdigheten. Han tolkar samtidigt rättvisa och likhet med hänsyn till den gudomliga treenigheten som är detta mål. Därmed kommer han att binda hela sin tolkning av etiken vid enhetens, rättvisans och kärlekens begrepp. Men även om, eller just därför att, dessa begrepp är absoluta, gäller de både förståndet och intellektet. Det

⁵⁴⁴ Jfr ADI, Dupré I, 543; 569.

⁵⁴⁵ DC II, n. 183. Jfr Wittgensteins tanke om religionen som yttersta trygghet.

handlar inte om formulerade regler utan om etiska livsprinciper i vardagen som tolkas med hjälp av gott omdöme och god vilja. Detta innebär någonting mer än teologisk spekulering, trots hänsyn till den aprioriska ordningen och även om betraktandet alltid finns med som en given förutsättning för att förstå rättvisans mening. Det konkreta sanningssökandet upphör aldrig, även om – eller just för att – sanningen i absolut mening är given. Detta är nämligen en ovillkorlig plikt, d.v.s. mer än ett rent existentiellt behov, även om också det sistnämnda förutsätts.

Cusanus filosofi förändras alltså efter *De coniecturis* i det avseendet, att tanken om att själen i sig omfattar det absoluta inte finns med. Men därmed framträder i stället intellektet, vilket har konsekvenser särskilt för hans språkuppfattning. Han blir nämligen allt mer intresserad av att undersöka villkoren för att uttala det absoluta, som är osägbart men som ger sig till känna i intellektet som det osägbara ordet, som också är visheten, eller det kärleksfulla begripandet. I verket *Idiota de sapientia* uppmanar han läsaren att lösa det maximala från det maximalt lilla och det maximalt stora för att kunna se det maximala i sig självt. Därmed upptäcker man att det föregår det största och det minsta så att det inte kan vara större, d.v.s. tjäna som jämförelsegrund. Det är det största med vilket det minsta sammanfaller, d.v.s. just i absolut mening.⁵⁴⁶ Cusanus fastställer

Därför kan det största i den här meningen, som är den absoluta urbilden, inte vara större eller mindre än någon given urbild. Men det som varken är större eller mindre kallar vi lika. Den absoluta urbilden är alltså likheten, noggrannheten, måttet eller rättvisan, men också sanningen och godheten, som är fullkomningen av allt som kan avbildas.

[Quare hoc tale maximum ut est absolutum exemplar non potest esse cuiusque dabili exemplato maius aut minus. Id autem, quod non est nec maius nec minus, vocamus aequale. Est igitur absolutum exemplar aequalitas, praecisio, mensura seu iustitia, quod idem est et veritas et bonitas, quae est perfectio omnium exemplabilium. *IDS*, n. 41.]

Det heter här ytterligare att Gud handlar genom Ordet, som är visheten. Själen ägnar sig åt att begripa. Cusanus ger följande förklaring

Då det alltså är en själslig angelägenhet att begripa, så är detta att begripa det absoluta begreppet ingenting annat än att begripa den absoluta själens konst.

[Concipere igitur cum sit mentis, tunc concipere absolutum conceptum non est nisi artem absolutae mentis concipere. *IDS*, n. 34.]

Av detta följer

Den absoluta själens konst är inte någonting annat än formen av allt som kan utformas. Sålunda ser jag att begreppet om begreppet inte kan vara någonting annat än begreppet om bilden av den gudomliga konsten. [Sed ars absolutae mentis non est nisi forma omnium formabilium. Sic video, quomodo conceptus de conceptu non est nisi conceptus ideae divinae artis. *IDS*, n. 34.]

Cusanus fortsätter (d.v.s. lekmannen i dialogen bekräftar föregående uttalande)

Det absoluta begreppet kan inte vara någonting annat än urbilden av allt som kan begripas, som är likheten med allt som kan utgestaltas.

[Nam absolutus conceptus aliud esse nequit quam idealis forma omnium quae concipi possunt, quae est omnium formabilium aequalitas.]⁵⁴⁷

Av detta drar talaren slutsatsen att det absoluta begreppet är Guds Ord, eller väsensgrunden (*ratio*). Likheten är det gudomliga, eller intellektuella ordet, som tar gestalt i själen, d.v.s. som

⁵⁴⁶ Rossvær påpekar att ”maximum” och ”minimum” bör tolkas som transcendentia termer i absolut mening. Han säger ytterligare att upphävandet av kontradiktionsprincipen innebär att man totalt ger upp tanken om Gud som ett objekt eller väsen. Rossvær 1976, 30; 39.

⁵⁴⁷ ibid. Här talar Cusanus om *idealisa forma*, däremot inte *exemplar*.

avbild av sin absoluta urbild, som är enheten. För Cusanus är detta en fråga som gäller språkets teologi, d.v.s. hur detta inre, osägbara ord ger sig till känna i det som sägs. Den absoluta likheten förbinds visserligen också här med rättfärdigheten, men huvudfrågan gäller förhållandet mellan det inre ordet, som är likheten med Guds Ord (i absolut mening), och det yttre ordet, d.v.s. möjligheten att uttala det absoluta, eller osägbara.

I verket *De aequalitate* tar Cusanus upp tråden på nytt och för resonemanget vidare. Här intresserar han sig främst för de logiska problem som gäller den absoluta likheten.⁵⁴⁸ Han diskuterar också språkets funktion och den absoluta grammatiken. Han påpekar att själen uppfattar sig själv genom ordet [”spegeln”] och att den därmed också uppfattar allt annat.⁵⁴⁹ Men det är enligt honom viktigt att komma ihåg att det finns en skillnad mellan väsensgrunden och det som kan utgestaltas. I det ena fallet är det fråga om [det osägbara] skaparordet, i det andra om skapelsen. Men då skapelsen ändå framgår enligt dess väsensgrund och särskilda utgestaltungsform, är den inte ord utan dess likhet (*aequalitas*), d.v.s. i det avseendet att den framgår i enlighet med sin särskilda väsensgrund och gestaltungsform, som är Ordet i ordet [d.v.s. Kristus].⁵⁵⁰ Språket avbildar alltså verkligheten genom att vara relaterat både till skapelsen och det absoluta Ordet [om rättvisa och likhet] som det utgår ifrån. – Om själen heter det

Och den säger: I min orsak, som avspeglar sig i mig, den förorsakade, så att jag är en begreppslig sammanfattning av världen, är den eviga väsentliga sammanfattningen av allt som kan förorsakas fullkomligt adekvat, liksom i alla tings essens av att vara och känna alla ting och varje enskilt. I avbilden av denna universella grund har jag fått del av det intellektuella varat, som består av den universella likheten i att vara och känna den universella orsaken.

[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 similitudine participo eius dono intellectuale esse, quod consistit in universali essendi et cognoscendi similitudine universalis causae.]⁵⁵¹

Här är likhetsbegreppet (*similitudo*) alltså ett annat, d.v.s. på avbildens och inte på väsensplanet. Cusanus föreställer sig att det finns en absolut grammatik som han jämför med intellektet, vilket känner sig självt i sin exakta väsensmening eller definition. Han tillägger att det i denna i så fall skulle känna allt som kunde vetas eller sägas eller förkunnas i yttre mening genom att denna väsensmening (*ratio*) allmänt och särskilt i sig själv omfattar (*complecteretur*) allt som överhuvud kan vetas och sägas. Detta innebär att ingenting kunde sägas grammatiskt utan att det *måste* sägas i enlighet med denna väsensgrund (*ratio*) och sägbarhet, som sammanfaller med väsensgrunden. Varje utsaga skulle enligt detta gå ut i sinnevärlden enligt sin särskilda väsensgrund och sägbarhet, som baserar sig på grammatikens regler. Cusanus vill här påvisa att det finns en överensstämmelse mellan det inre och det yttre ordet, även om det yttre ordet är präglad av annathet.⁵⁵² Han anser också att rätts- eller grammatikregler inte är någonting annat än delaktighet av likhetens (*aequalitatis*) väsensmening.⁵⁵³ – Ytterst är alltså också språket spekulativt, d.v.s. metafysiskt motiverat.

Ordet är alltså förutsättningen för Faderns, Sonens, den heliga Andens, änglarnas, själarnas och förnuftsvarelsernas förståelse. Det har alltså en oerhörd kraft. Men förståelse kräver insikt. Om den talande förstår det ord han uttalar, uppfattar han det yttre ordet med hjälp av det inre, som är meningsperspektivet. Detta inre ord framgår av hans insikt (*intelligentia*), d.v.s. liksom

⁵⁴⁸ *AE*, cit. enl. Dupré III, 378.

⁵⁴⁹ *ibid.*, 382.

⁵⁵⁰ *ibid.*, 382-384. Jfr von Bredow 1999, 252. Det inre ordet är här samvetet: ”... die innere Stimme, die ’in mir spricht’ und ’ununterbrochen in der Vernunft leuchtet.’” *ibid.* – Inflytandet från Raimundus Lullus verkar tydligt.

⁵⁵¹ *ibid.*, 378. Jfr *DI* III, n. 262.

⁵⁵² *ibid.*, 384.

⁵⁵³ ”Omnis scientia et ars in aequalitate fundantur. Regulae iuris aut grammaticales aut aliae quaecumque non sunt nisi participationes rationis aequalitatis.” *ibid.*, 398-400.

begrepp för och utkast av en väsensbestämd insikt där tänkandet förstår sig självt och det yttre ordet (*sermo*). Cusanus säger

Låt oss anta att den talandes intellekt är den absoluta likheten. Då är det väsensbestämda ordet om likheten, där det begriper sig självt, det enkla begreppet, d.v.s. oföränderligt. Till det kan ingenting tilläggas och från det kan ingenting avlägsnas. I detta begrepp, eller ord, inser likheten sin vadhet. Och genom detta ord förstår det allt sitt yttre tal om likheten och utför alla likhetens handlingar.

[Put a esto, quod intellectus loquentis sit absoluta aequalitas, verbum aequalitatis rationale, in quo se concipit, est conceptus simplex scilicet inalterabilis, cui nec ququam addi, vel a quo nec ququam subtrahi potest. In eo conceptu seu verbo suam quidditatem intuetur aequalitas. Et per hoc verbum omnem extrinsecum aequalitatis sermonem suum intellegit et omnia aequalitatis opera facit.]⁵⁵⁴

Med hela denna komplicerade utläggning vill Cusanus förklara att allt är relaterat till den absoluta likheten, som är trinitarisk. Det finns ingenting som inte är beroende av den. Det individuella är likheten som inte kan upprepas (eller sägas två gånger). Ingenting är sant eller rättfärdigt som inte har del av enheten eller likhetens väsensmening. Men beaktansvärt är här särskilt att Cusanus värderar det yttre ordet högt och att han gör det tydligare i *De aequalitate* än i övriga skrifter, d.v.s. trots det starkt spekulativa draget i denna skrift. Det yttre talet visar på det inre, som representerar den osägbara gudsligheten (men också vice versa).

Några år senare tar Cusanus igen upp diskussionen om likheten, d.v.s. i ett avsnitt av verket *Compendium* som är belysande i fråga om hans tankar om etiken. Men avsnittet är intressant också därför att han ger det en övergripande ram som är likheten med "att kunna" (*posse*), eller den gudomliga allmakten. Denna urprincip definieras enligt följande

Jag betraktar alltså fyra begrepp, d.v.s. "att kunna", "det lika", "det ena" och "det motsvarande". "Att kunna" kallar jag det i jämförelse med vilket det inte kan finnas någonting mäktigare; det lika det som är av samma natur; det ena det som framgår av dessa och det motsvarande det som framställer sitt ursprung. I jämförelse med "att kunna" kan det inte finnas någonting tidigare. Vad skulle nämligen föregå "att kunna", om det inte kunde föregå? Detta "att kunna" i jämförelse med vilket det inte kan finnas någonting mäktigare eller tidigare, är säkert av allsmäktigt ursprung. Det föregår nämligen varat och icke-varat.

[Cario igitur terminos quattuor, puta posse, aequale, unum et simile. Posse dico, quo nihil potentius; aequale, quod eiusdem naturae; unum ab ipsis procedens; et simile, quod est principii sui representativum. Ipso posse nihil prius esse potest. Quid enim posse anteiret, si anteire non posset? Posse igitur, quo nihil potentius aut prius esse potest, utique est principium omnipotens. Est enim ante esse et non esse.]⁵⁵⁵

Detta yttrande innebär en märkbar radikaliserings av gudstänkandet i *De coniecturis*. Den absoluta allmakten finns ovanom själen, men kan på likhetens plan omfattas av denna. Likhetens plan är bildens och ordets och det närms av fantasin och intellektet. Detta innebär otvivelaktigt en långt större själslig aktivitet och dynamik är vad som förutsätts i *De coniecturis*. Samtidigt är själen genom sitt avstånd till allmakten mera självständigt verksam i strävan att intellektuellt och rationellt efterlikna det goda och det sanna. Självmédvetandets begrepp har accentuerats, men också ordets betydelse som uttryck för den absoluta visheten (*quidditas*).

Perspektivförskjutningen är beaktansvärd. Tyngdpunkten läggs vid likheten och dess språkliga uttrycksformer, som avbildar den absoluta möjligheten. Därmed har också gudsbilden förändrats i det avseendet att det är möjligheten som diskuteras, snarare än rättvisan. Cusanus påpekar att själen inser att allmakten (*posse*), dess likhet och förbindelsen mellan vardera är den Ena, absolut allsmäktiga, lika och ena principen. "Att kunna" enar, invecklar (*complicat*) och utvecklar (*explicat*) allt på lika vis (*aequaliter*).⁵⁵⁶ Vi når alltså aldrig Gud i hans absoluta allmakt, men vi äger hans likhet, eller bild. Den bilden har vi i vår själ, men på olika sätt, med

⁵⁵⁴ AE, cit. enl. Dupré III, 392-394. – Intressant nog förbinds här förståelse och handling på principplanet.

⁵⁵⁵ C, n. 29.

⁵⁵⁶ C, n. 30.

hänsyn till oss själva, d.v.s. vår egen individuella olikhet i förhållande till varandra. Det är denna bild som gör oss till det vi är.⁵⁵⁷

Cusanus förklarar detta med att säga att varje motsvarighet (*similitudo*) är bilden (*species*) av eller tecknet på likheten. Likheten (*aequalitas*) blir föremål för synsinnet. Den betraktas som bild av färgen. Genom hörseln uppfattas den som bild av tonen. Men närmare kommer man likheten i fantasin. Ty likheten kan man inte föreställa sig i bilden av kvaliteten utan av kvantiteten. Denna bild har en motsvarighet som är närmare likheten. Men först i intellektet uppnås likheten genom en enkel, ren och intelligibel bild, d.v.s. en bar bild. Här skådar man den ena likheten som sådan, d.v.s. den som är väsens- och kunskapsformen för allting och som visar sig i olika motsvarigheter på olika sätt. Det enskilda tinget är likhetens uttrycksform. Den mänskliga anden betraktar det naturligt i dess avglans inom sig själv i egenskap av dess levande och fattande (*intelligens*) uttrycksform.⁵⁵⁸ Ty den mänskliga själen är ingenting annat än tecknet på den likhet, eller liksom det primära uttrycket för den kunskap, som profeten har kallat Guds ansiktes ljus, vilket är tecknat över oss. – Men Cusanus fortsätter

Därför begriper människan naturligt att det goda, det lika, det rätta och det riktiga är avglans av likheten och hon lovordar lagen vad du vill att man gör dig, gör detta åt nästan, [just] för att den är en avglans av likheten. Ty det intellektuella livet hämtar sin näring av sådana dygder och försummar alltså inte den föda som stimulerar det. [Hinc homo naturaliter bonum, aequum, iustum et rectum, quia splendores aequalitatis, cognoscit; legem illam *quod tibi vis fieri, alteri fac*, laudat, quia est splendor aequalitatis. Cibus enim vitae intellectualis ex talibus est virtutibus; quare non ignorat ipsam pastus sui refectionem.]⁵⁵⁹

Liksom i Platons tänkande omfattar kunskapen om det goda här också viljan att göra det goda. Motiveringen finns i ”likhetens lag”. Den absoluta likheten med detta ’att kunna’, Guds allmakt, är osäglig, men uttrycks på motsvarighetens och efterliknandets plan. Detta är inte enbart det som tillhör det talade språket, utan också olika livsformer, konst, hantverk, etiskt handlande. Därmed framträder alltså dygden som etikens kärna. Men den förbinds med likheten (Kristus) som den förpliktande avglansen av den absoluta idén, eller urbilden. Likheten innebär gudslighet utgestaltad i handling. Formuleringen visar att Cusanus alltjämt håller fast vid likhetsprincipen presenterad i *De coniecturis*. Samtidigt kan vi konstatera att tänkandets cirkel är sluten och sömmen mellan betraktande och handling hopsydd: den absoluta likhetens begrepp, som de betraktande vetenskaperna avslöjar, visar sig i form av medmänskliga dygder som kräver förverkligande.

Låt oss på nytt ta upp diskussionen om Sengers påpekande att det andliga betraktandet tar överhanden i Cusanus etik. Redan i *De coniecturis* framgår målsättningen klart, d.v.s. människans gudomliggörelse, som innebär delaktighet i likheten, eller rättfärdigheten, men som baserar sig på en gudomlig gåva, d.v.s. nåden. Resonemanget är genomgående trinitariskt. Cusanus säger till sin vän Cesarini (och läsaren)

Du har ... i förbindelsen del av den gudomliga naturen, där det finns enhet och likhet, d.v.s. i kärlekens ljus. Ju mer du alltså på intellektets vis har del av kärleken, där det finns enhet och likhet, desto gudomligare kommer du att vara enligt den intellektuella och högre naturen inom din mänsklighet.

[Participas etiam ipsam divinitatem in conexione, in qua unitas et aequalitas, hoc est autem amoris lumen. Quanto igitur amorem ipsum, in quo unitas et aequalitas, plus participat intellectualiter, tanto secundum intellectualem atque altiozem tuae humanitatis naturam diviniorem eris. *DC II*, n. 174.]

Det är alltså intellektet som uttrycker delaktigheten av treenighetsmysteriet, d.v.s. människans gudomliggörelse. Cusanus tar inte avstånd från sin tanke om att kunskapen är bunden vid de fyra

⁵⁵⁷ *ibid.*, n. 31. ”Unde quantum omnes res post simplicem mentem de mente participant, tantum et de dei imagine, ut mens sit per se dei imago et omnia post mentem non nisi per mentem.” *IDM*, n. 73(-74).

⁵⁵⁸ *ibid.*, n. 33; *IDM*, n. 67; Jfr Thurner 2001, 24; 42.

⁵⁵⁹ *C*, n. 34 (kurs. här).

själensheterna (där intellektet har en särställning).⁵⁶⁰ Detta innebär dock att det absoluta målet, som är gudsförening, är oförändrat, även om dess förverkligande är förlagt till framtiden, ytterst till evigheten.⁵⁶¹ – Cusanus blir å ena sidan allt mer världstillvänd, men å andra sidan allt starkare inriktad på evigheten, det eftertraktade målet. Men enligt honom är dessa två sidor av verkligheten förenliga, vilket framgår av hans etiska principer uttryckta i *Compendium*. Det vore därför ett misstag att hävda att hans moralfilosofi uppgår i teologisk spekulering, eller betraktande av likheten. Också i hans senare filosofi finns det rum för vardera. – Men var finns förbindelselänken? Här verkar det finnas åtminstone två olika tolkningsmöjligheter.

1. Ovan har framgått att begreppet kärlek (*amor*) är ytterst centralt i Cusanus tänkande. Detta begrepp är alltså trinitariskt genom att det avser förbindelsen (*conexio*) mellan Fadern och Sonen, d.v.s. Anden. Cusanus ger det en central plats i sin moralfilosofi. Han talar om kunskap om kärleken (*scientia amoris*). Den gäller principen för alla dygder, som förbinder den älskande med det älskade, d.v.s. enhetsprincipen, som är ett bärande motiv i hans tänkande.⁵⁶² Cusanus anknyter här till tanken om åskådningsformerna i själen, d.v.s. förståndet och intellektet. Föremålet för kärleken (*amabile*) fattas nämligen av förståndet som likhet, ordning och rättvisa och alla de dygder som dessa implicerar. Att äga kunskap om sig själv, d.v.s. absolut identitet, är enligt intellektet det som är värt att älska, vilket innebär att intellektet älskar sin kunskap och att kunskapen är dess vara. Den intellektuella naturen finner sin lycka i kärleksförbindelsen mellan mellan varat och kunskapen. Kraften till förbindelsen samt kärleken utgår av intellektet och dess kunskap. Om *scientia amoris* saknas hos intellektet, saknas också begripandet och det befinner sig i icke-vetande (*ignorantia*). Det måste därför få kunskap om kärleken, men detta är möjligt enbart i kärlek.⁵⁶³ Kärleken förverkligas alltså genom den gudomliga visheten. I Cusanus filosofi hör dessa – av Augustinus och den kristna mystiken präglade tankar – samman med hans fokusering på intellektet. – Detta framgick redan ovan.

Senger påpekar att vi här rör oss med principer som gäller olika själsområden. Medan likheten och rättvisan, som uttrycks genom *lex aequalitatis*, är grundprincipen för alla rationella dygder, är kärleksbegreppet principen för alla intellektuella dygder, som innebär att människan i sin högsta, intellektuella sfär förenar sig med sin andliga natur. Och liksom rättvisan bestämmer alla rationella dygder genom *lex aequalitatis*, så bestämmer kärleken alla intellektuella dygder med hjälp av *scientia amoris*. I enlighet med tolkningstraditionen definierar Cusanus kärleken som formen för alla dygder (*forma omnium virtutum*), som omfattar rättvisa och alla andra dygder. Rättvisan får alltså inriktning och utformning av kärleken. En rättvisa som inte är formad av kärlek är alltså inte någon sann och levande rättvisa utan en bristfällig bild av denna.⁵⁶⁴ – *Complicatio* omfattar alltså ytterst *explicatio*, vilket otvivelaktigt är fallet i Cusanus filosofi.⁵⁶⁵ Detta perspektiv blir med åren allt klarare i hans texter och i detta avseende har Senger otvivelaktigt rätt.

⁵⁶⁰ Dillon påpekar att punkten, linjen, ytan och kroppen (som Aristoteles räknar med) i den enskilda själen motsvaras av den intuitiva respektive den vetenskapliga kunskapen, föreställningen och den sinnliga varseblivningen. Dillon 1997, 18. Parallellen är intressant. Cusanus säger i *IDM*, 105: "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 aliud, sed ut omnia unum et unum omnia." Jfr von Bredow 1999, särsk. 87 ff. Hon menar här att Beierwaltes i sin tolkning drar en gräns mellan gudsförening som en gudomlig gåva och resultat av mänsklig ansträngning. "Es ist die Überzeugung der einen Wahrheit des Absoluten, die den Christen Nikolaus bewegt, Gedanken für einen Aufstieg zu Gott zu skizzieren, die zu einer Meditation führen, welche auch für Philosophen akzeptabel sein könnte, die eigene Wege, ohne das Fundament des Christlichen Glaubens, doch ohne Gegensatz gegen ihn bevorzugen." *ibid.*, 93.

⁵⁶¹ "Et quid quies, nisi aequalitas?" *DA*, cit. enl. Dupré III, 400.

⁵⁶² "Unit enim amor amantem cum amabili." *DC II*, n. 181. – Så också Leonardo da Vinci.

⁵⁶³ Senger 1970, 118-119.

⁵⁶⁴ *ibid.*

⁵⁶⁵ "Der Geist ist die edelste Kraft, in der Erkennen und Lieben zusammenfallen." von Bredow 1999, 46.

I sin tolkning av *scientia amoris* fastställer Senger att inriktning på dygderna innebär inriktning på det eviga, d.v.s. genom att dessa är eviga. Detta gäller särskilt rättvisan som därmed är grunden för alla dygder. Men inriktningen kan inte förverkligas utan inriktning på kärleken.⁵⁶⁶

2. Ovan har likaså framgått att Cusanus också i fråga om likheten diskuterar cirkulärt, så att han låter det traditionella (filosofiska, men också teologiska) likhetsbegreppet och den gyllene regeln belysa den absoluta likhetens begrepp, som å sin sida blir bestämmande för likheten i etisk mening. Att han verkligen resonerar så här framgår i *De venatione sapientiae*, där han presenterar den absoluta möjligheten (*possesit*) som orsaken till godheten, storleken, skönheten, sanningen, visheten, jublet, fullkomligheten, klarheten, tillbörligheten (*aequitas*) och förnöjsamheten.⁵⁶⁷ Här återkommer alltså likhetens begrepp i ett mycket väsentligt sammanhang, d.v.s. som nyckelbegrepp. Den absoluta möjligheten är lovprisningen. Cusanus säger att han har kommit underfund med att Gud är den som är värd all lovprisning och är själva den absoluta lovprisningen (*ipsa absoluta laus*). I vishetsjakten uppenbarar sig Gud för var och en som vinnlägger sig om att lovprisa honom allt fullkomligare. – Men bland de områden det gäller finnas alltså enligt Cusanus också likheten, eller billigheten, ”som renar allt”.⁵⁶⁸ Här är det inte enbart fråga om en personlig dygd baserad på gudomlig rättfärdiggörelse utan också om ett medmänniskt ideal (den gyllene regeln). Den absoluta likheten bör alltså få prägla det mänskliga livet. Men etiken är fortsättningsvis inriktad på någonting mer än rent teologisk spekulation, eller betraktande.

Man kan visserligen hävda att Cusanus moralfilosofi utmynnar i intellektuellt, eller spekulativt betraktande, där kärleken är dygdens princip och hans egen förkärlek för kristen mystik tydligt lyser igenom. Men man kan inte göra gällande att detta skulle betyda att han överger sina tankar om likhetens lag, eller rättvisepincipen, som absolut norm för förståelsen av verkligheten. Det rationella tänkandet upphör aldrig att gälla, även om det överträffas av intellektet. Växelverkan mellan förståndet och intellektet är kontinuerlig. Cusanus presenterar en vägens filosofi också i detta avseende.

I Cusanus senare filosofi spelar särskilt intellektet en allt viktigare roll i strävan att uttrycka den absoluta kärleken. Han blir alltså allt mer förändligad i sitt tänkande, trots att han aldrig bortser från sin omvärld. Tvärtom tycks dess krav på kärlek och rättvisa bli allt mer pockande för honom. Den rättvisa ordningen är och förblir instrumentet också i människans strävan att förverkliga sig själv – och bli det jag som bejakas av det gudomliga Duet. Senger har alltså endast delvis rätt i att Cusanus etik övergår i teologisk spekulation. Reservationerna är flera. – Men tankarna om ett absolut perspektiv som förutsätts i denna etik är beaktansvärda också om de uppfattas som grund till språkets grammatik.

⁵⁶⁶ Senger 1970, 119.

⁵⁶⁷ VS, n. 104.

⁵⁶⁸ *ibid.*, n. 105.

2.9. Frihetens etik

Cusanus moralfilosofi har bedömts mycket olika – där den alls har beaktats. Ernst Cassirer snuddar tidigt vid frihetsmotivets betydelse i hans tänkande, men utan att tolka det närmare.⁵⁶⁹ Hans Georg Senger nämner – med hänvisning till Cassirer – detta motiv i en artikel om Cusanus moralfilosofi, men tar inte upp någon egen diskussion om det här temat.⁵⁷⁰ Det gör däremot en annan välkänd Cusanus-forskare, d.v.s. Raymond Klibansky, vilket sker i en unik framställning, som vi återkommer till om ett ögonblick.⁵⁷¹ Såvitt jag känner till är detta den enda något mer omfattande diskussion om temat som finns i litteraturen kring Cusanus filosofi.⁵⁷²

På tal om Cusanus moralfilosofi nämner man ofta hans verk *De visione Dei* (1457), som samtidigt är den av hans skrifter där gudsföreningen beskrivs tydligast. Särskilt kap. 7 i detta verk anses utgöra grunden till hans frihetsetik. Men beaktande av detta arbete ville jag här bygga vidare på den i det föregående presenterade tanken om att Cusanus utvecklar en absolut etik, som är osägbar, men uttrycks i handling och visar sig i livet. Frågan gäller närmast hur denna etik kunde uttryckas begreppsligt. Den baserar sig på själens relation till den osägbara sanningen, Gud, och delaktighet i urgrunden, som är Guds absoluta vilja, och kan beskrivas enbart med hänsyn till detta villkor. Vad detta innebär verkar vara ett huvudproblem i Cusanus senare skrifter.

Avsikten är i det följande att försöka påvisa hur Cusanus frihetsbegrepp är förbundet med hans tankar om mystiken. Med frihet avses viljans frihet, dess nära samband med intellektet och den absoluta viljans konkretisering i det inre ordet i själen, eller samvetet.⁵⁷³ Cusanus använder visserligen inte ordet samvete (*conscientia*), men han utvecklar å andra sidan denna tanke.⁵⁷⁴ Det gäller här ett allt mer intensifierat, eller skärpt, självmedvetande, som inriktar sig på Guds begreppsliga närvaro i själen och som därmed är beroende av språkets grammatik, beskriven i *De coniecturis* men kompletterad i flera av Cusanus senare skrifter.

Anledningen till att han undviker begreppet samvete kan man enbart ana sig till. Han vill antagligen göra det fullt klart för läsaren att människan i sitt liv och handlande primärt är ansvarig inför Gud och endast i andra hand inför sina medmänniskor. I fråga om motiveringen är etiken inte socialt betingad, vilket däremot det traditionella samvetsbegreppet i någon mening tycks förutsätta. Detta gäller tillämpningen av etiken, medan Cusanus ständigt diskuterar förutsättningar och logiska möjligheter. Å andra sidan pläderar han inte för en esoterisk etik utan synliga uttrycksformer. Hur avgörande det inre ordet än är i hans tänkande som grundval för etiken, så är det med nödvändighet relaterat till det yttre ordet, förmedlat av språket (jfr 2.8). Och etiken förverkligas med nödvändighet på det medmänniskliga planet i form av kärleksfullt handlande mot nästan och uttrycker därmed själens delaktighet i den gudomliga ordningen och harmonin.

Cusanus är starkt medveten om att alla människor delar de grundläggande livsvillkoren, främst liv och död. Det finns likaså en allmänmänsklig livsuppgift, d.v.s. ett av Gud givet

⁵⁶⁹ Cassirer 1987, 46; 69-72. "In der Freiheit des Menschen liegt es, sich selbst zu wollen oder nicht zu wollen – und nur wenn er sich für das Erste selbsttätig entscheidet, wird ihm Gott zu teil." *ibid.*, 69.

⁵⁷⁰ Denne ger en översikt över forskningen kring Cusanus etik. Han nämner särskilt Vansteenberghes, vars framställning grundar sig på Cusanus predikomaterial. Senger finner det tvivel underkastat om Cusanus – vilket Vansteenberghes hävdar – är "etisk voluntarist", men ger denne erkännande för att han beaktar rättvis- och ordningsbegreppen. Senger 1967, 8.

⁵⁷¹ Klibansky 2001, särsk. 82-85.

⁵⁷² G. von Bredow ägnar ett kapitel åt frågan om frihet och nödvändighet i etiken. von Bredow 1999, 245-264. Särskilt intressanta är hennes tankar om förhållandet mellan frihet och lydnad. Hon anser att friheten är ett uttryck för bildrelationen till Gud och att den inte kan ges bort, men frivilligt inskränkas. I hängivenheten till Gud gäller det att använda gåvan i hans tjänst. *ibid.*, 263. Jfr Euler 2010, 30-32.

⁵⁷³ Temat i detta kapitel är delvis analogt med det i kap. 2.10 (och upprepningar förekommer ställvis).

⁵⁷⁴ För en disk. om detta begrepp, se Nykänen 2002, 318-322.

mänskligt ansvar. Människan är ständigt skyldig att inför honom redovisa för hur hon förverkligat denna uppgift, som hon äger i egenskap av ”en andra gud”, en mänsklig individ och person som lever sitt liv inför Guds ansikte. Därmed tangerar vi relationen mellan den gudomliga och den mänskliga viljan, eller kärleken. I denna relation, som innebär ett möte mellan det absoluta och det kontingenta i själen, finns nyckeln till den osägbara kärleksetiken i Cusanus version.

I det ovannämnda kapitlet av *De visione Dei* säger Cusanus bl.a.

Hur skall min bön nå Dig som på alla sätt är oåtkomlig? Hur skall jag bönfälla Dig? Ty vad är mera orimligt än att be Dig, som är över allt, att ge Dig själv åt mig? Och på vilket sätt kommer Du att ge Dig åt mig, om Du inte likaledes ger mig himmel och jord och allt vad de rymmer? Kort sagt: hur skall Du själv ge Dig åt mig, om Du inte också ger mig själv åt mig? Och medan jag i betraktelsens tystnad kommer till ro, svarar Du, Herre, i mitt inre och säger: ”Var Dig själv i djupet av Din själ och Jag skall vara Din.”

[Quomodo ad te pervenit oratio mea, qui es omni modo inaccessibilis? Quomodo petam te? Nam quid absurdius quam petere ut tu te 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 ipsum non dederis mihi? Et cum sic in silentio contemplationis quiesco, tu Domine intra praecordia mea respondes dicens: sis tu tuus et ego ero tuus.]⁵⁷⁵

Cusanus tilltalar här den osägbara Guden, som han kallar otillgänglig, d.v.s. som den ofattbara som kan tilltalas endast ifall Gud själv väljer att tala till människan. Här framgår den insikt av avstånd, närhet och nödvändig dialektik i gudsförhållandet som är förbunden med Cusanus sena tänkande, d.v.s. under den period som följer efter *De coniecturis*, men som förtydligas ytterligare i de allra sista verken, bl.a. i boken *De ludo globi* (1462). Paradoxen är att Gud, trots det absoluta avståndet till det kontingenta, är tillgänglig just – och egentligen endast – där. Men också människans existens är paradoxal i det avseendet att hon genom intellektet åtminstone aningsvis har tillgång till det absoluta, eller gudomliga. Detta innebär att ju mer sanningsenlig, d.v.s. intellektuellt präglad, min livsföring är, desto närmare mig själv kommer jag och desto mer kan jag äga av Gud – och min omvärld.

I omedelbar anslutning till detta mycket väsentliga textavsnitt finns en kommentar till frihetens innebörd. Med frihet avses viljans frihet. Cusanus tillägger nämligen omedelbart

Herre, sötman i all ljuvlighet, Du har lagt det i mitt fria avgörande om jag vill vara mig själv. Om jag inte är mig själv, är Du inte min. Ty Du gör friheten nödvändig, eftersom Du inte kan vara min, om jag inte är mig själv. Och eftersom Du lagt detta i mitt avgörande, så tvingar Du mig inte, utan väntar på att jag skall vara mig själv. Det är på mig det beror och inte på Dig, Herre, Du som inte inskränker Din omätliga godhet, utan frikostigt ger den åt alla, som är beredda att ta emot den. Men Du, Herre, Du är Din godhet.

[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 expectas, ut ego eligam mei ipsius esse. Per me igitur stat non per te Domine, qui non contrahis bonitatem tuam maximam, sed largissime effundis in omnes capaces. Tu autem Domine es bonitas tua.]⁵⁷⁶

Gud accepterar alltså fullkomligt människans frihet och integritet i valsituationer, men förutsätter också att hon gör bruk av sin fria vilja. Han inväntar tålmodigt hennes gensvar på sin kärlek. Ansvar är alltså hennes och i detta avseende är hennes viljefrihet oinskränkt. Detta är en mycket viktig tanke i Cusanus moralfilosofi. Dygden kan alltså inte förverkligas utan fullt ansvar i fråga om handling och inriktning. Detta utesluter dock inte ett absolut beroende av Gud, eller frihetens nödvändighet. Människan är på ett ofattbart sätt, men med nödvändighet, relaterad till Gud. Utan denna relation kan hon inte vara sig själv. Ju klarare medvetande om denna, desto tydligare är bilden av det egna jaget i själen.

⁵⁷⁵ VD, n. 26, cit. enl. Helander (utg.) 1998, 71. Dupré III, 120.

⁵⁷⁶ VD, n. 27. Dupré III, 120-122.

I det följande drar Cusanus följaktligen slutsatsen att någon – för att kunna vara sig själv – är helt beroende av Guds lärdom och goda vilja. Detta går ut på att sinnena bör lyda förståndet och förståndet bör härska. Först när så är fallet är det nämligen möjligt att vara sig själv. Det är intressant att märka att Cusanus här räknar med förståndet snarare än med intellektet⁵⁷⁷. Å andra sidan är han inte alltid fullt konsekvent i sin gränsdragning mellan dessa, vilket särskilt Flasch har påtalat. Att han här använder detta begrepp, understryker dock allmängiltigheten i resonemanget.

Men förståndet leds av Gud, som är Ordet och principen för allt förstånd (*ratio rationum*). Ordet bör här anses omfatta både det yttre och det inre ordet, eftersom det är sägbart enbart på det rationella medvetandets nivå. Det är beaktansvärt att Cusanus inte drar några gränser mellan dessa två olika medvetandespekter, d.v.s. intellektet och förståndet, vilket beror på att de har samma utgångspunkt och att det i båda fallen ytterst är fråga om Guds Ord, eller absoluta vilja, men under förutsättning att förståndet är mera grundläggande än intellektet. Cusanus preciserar själv

Följaktligen ser jag nu detta: om jag hör Ditt Ord, som inte upphör att tala inom mig och oupphörligt upplyser mitt förstånd, kommer jag att vara mig själv – fri och inte syndens tjänare – och Du kommer att bli min och kommer att förkunna mig att se ditt ansikte och då kommer jag att vara helad.

[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 videre faciem tuam et tunc salvus ero.]⁵⁷⁸

Gudsordets ständiga röst i mitt inre gäller mitt förstånd, som blir upplyst genom ordets tilltal. Här sker det som Philipp Melanchthon omkring hundra år senare kallar ”det saliga bytet”, d.v.s. själens mottagande av Guds oändliga godhet och den mänskliga ofullkomlighetens uppgående i denna godhet. Friheten tolkas här i existentiell, eller religiös, mening som frihet från synden, eller det ondas makt. Men i detta skeende är den mänskliga viljan verksam. Gud respekterar till fullo själens egenart. [jfr 2.10]

Klibansky påpekar att Cusanus i fråga om detta motiv går betydligt längre än Augustinus. Nåden är inte mera en gudomlig kraft, som verkar oberoende av förstånd (”förnuft”) och förtjänst, utan snarare en kraft som är internt förbunden med människans personliga handlande. Men detta påverkar föreställningen om viljan. Människans vilja är inte mera en följd av nåden. Tyngdpunkten läggs här snarare vid att den samtidigt är betingelsen för hur nåden kan upptas.⁵⁷⁹ Denna tolkning verkar dock något märklig, även om den är begriplig. Det förefaller mig tvärtom som om nåden i fråga om absolut radikalitet skulle uppfattas analogt med viljans frihet, d.v.s. särskilt enligt Augustinus tidigare tänkande – som ”den oemotståndliga nåden” (*gratia irresistibilis*) och därmed i analogi med mystikens begreppsvärld. Det gudomliga Duet upphör aldrig att vara människans grundvillkor, även om detta förutsätter hennes absoluta lyhörighet och lydhet. Därmed förblir den mänskliga viljan sekundär i förhållande till den gudomliga, men nödvändigtvis relaterad till denna.⁵⁸⁰ Just detta är hennes frihet.

Också Klibansky hänvisar till boken *De ludo globi* som ett komplement till frihetstanken i *De visione Dei*. Han menar att följande motiv är nyckelbegreppet i alla Cusanus senare verk: Det beror på dig, och enbart på dig själv, om du får tillgång till nådens tillstånd. Men i *De ludo globi* skärps tanken om det personliga ansvaret ytterligare. Grundorsaken såväl till människans tillfälliga belägenhet, som till hennes totala livsöde finns hos henne själv. Hon måste bära ansvar för sig själv och därmed såväl för sitt lyckliga som sitt olyckliga öde.⁵⁸¹ Denna tolkning kan

⁵⁷⁷ Flasch 1998, 170; jfr 107; 112. Han påpekar också att begreppen är hämtade från Augustinus och Boëthius. *ibid.*, 111.

⁵⁷⁸ VD, n. 28. Dupre III, 122.

⁵⁷⁹ Klibansky 2001, 82.

⁵⁸⁰ ”Aber im demjenigen, in dem Gottes Wille herrscht, ist der Eigenwille besiegt und tot.” von Bredow 1999, 258.

⁵⁸¹ Klibansky 2001, 82.

visserligen utläsas av Cusanus gudsbegrepp, d.v.s. med beaktande av Guds obegriplighet, men i så fall kommer ett centralt begrepp i kläm, d.v.s. *närvaro*. Trots att Gud är ofattbar, är han ändå inte frånvarande, utan ständigt närvarande både i själen och världen, som vardera avspeglar hans vilja. Själen för en kontinuerlig trosdialog med detta absoluta Du, som alltså ständigt föregår – eller vägleder – henne.

Men Klibansky har rätt i att viljans frihet presenteras i mycket radikal form. Låt oss i det följande beakta hur Cusanus resonerar i *De ludo globi* på tal om detta begrepp och därefter på nytt ta upp en diskussion med Klibansky. Hans intressanta tolkning av frihetsbegreppet hos Cusanus visar sig nämligen vid närmare granskning ändå en aning onyanserad.

Cusanus föreställer sig människans delaktighet i världen som hennes delaktighet i ett kulspel, där deltagarna enligt vissa regler stöter sin kula i riktning mot mittpunkten, medan det samtidigt är ovisst om det är möjligt att nå denna mittpunkt. Människan rör sig liksom mellan friheten och dess begränsning. Men i vissa avseenden är hon helt fri. Hon har frihet att avgöra, d.v.s. att vilja och icke-vilja, då hon ju känner dygderna och lasterna och vet vad som är anständigt och oanständigt, rätt och orätt, lovvärt och klandervärt, berömligt och skändligt. Hon vet att man bör välja det goda och ta avstånd från det onda. Inom sig själv har hon konungen och domaren över dessa ting. Då djuren inte har denna kunskap, tillhör den alltså enbart människan.⁵⁸² – Cusanus syftar här på det inre ordet i människan eller egentligen [det ovannämnda] samvetets röst, den gudomliga visheten. Hon har förmåga att rationellt skilja mellan gott och ont och hon kan – åtminstone i princip – välja det goda. Cusanus förenar sig här med övriga humanister, t.ex. den samtida Marsilio Ficino och den något senare Erasmus av Rotterdam.⁵⁸³

Men Cusanus konstaterar också att människan har svårt att behålla rätt kurs på sin pilgrimsvandring. Genom sin jordbundenhet avviker hon snabbt därifrån, d.v.s. genom att hon är obeständig eller på olika sätt vacklande. Men genom övning i dygden kan hon likväl avsluta sitt lopp inom cirkelns omkrets. Och Gud, som man söker i rörelsen (d.v.s. i detta fortunaspel), stöder den goda och beaktansvärda strävan och fullkomnar den goda viljan.⁵⁸⁴ Friheten är i detta sammanhang förståndets rörelsefrihet, som förutsätter att man håller sig till spelreglerna, d.v.s. räknar med Guds absoluta vilja.

Cusanus avser här, liksom för övrigt i sitt sena tänkande, samtliga mentala enheter, d.v.s. den sinnliga, den rationella och den intellektuella. Dessa samverkar också i fråga om viljan. Den ger sig nämligen till känna på alla dessa själsliga plan. Detta innebär att den egentligen är bestämd av Gud i hans ouppnåelighet, men att han tillåter jaget att vara sig självt, d.v.s. att förverkliga sin delaktighet i den absoluta världsordningen. Den gudomliga viljan är alltså absolut och etiken därmed osägbar, d.v.s. sägbar i form av ordning och harmoni, vilket innebär att den visar sig i livet. Att den är osägbar innebär att den är detta i fråga om förutsättningarna, däremot inte att det vore omöjligt att diskutera etiska frågor i detalj. Osägbarheten gäller alltså dess motivering, d.v.s. den absoluta förankringen snarare än tillämpningen.

I sitt försök att beskriva den absoluta viljan använder sig Cusanus av ett annat begrepp, d.v.s. det absoluta värdet. Han har dock bestämda tankar om hur detta värde ger sig till känna begreppsligt, d.v.s. för individen. I det sammansatta (*contractum*) – eller det konkreta – ser man nämligen det absoluta och i det absoluta det sammansatta.⁵⁸⁵ Men bedömningen är överlåten åt den individuella själen, d.v.s. intellektet, vars frihet är obegränsad, men som samtidigt har att pröva sig i fråga om vad hon ser med stöd av det paradigm, som Cusanus presenterar i *De coniecturis* (bilaga 3). Mystikens paradoxala förkärlek för förbindelsen mellan ytterligheter lyser också här igenom i Cusanus terminologi. Den yttersta förutsättningen är Guds absoluta vilja, d.v.s. det eftersträvade och förutsatta målet.

⁵⁸² LG, n. 58.

⁵⁸³ von Bredow påpekar att inte ens den klokaste hund har denna egenskap. von Bredow 1999, 219; 175.

⁵⁸⁴ LG, n. 59.

⁵⁸⁵ *ibid.*, n. 66.

Först i slutet av *De ludo globi* tar Cusanus upp en mera omfattande – och intressant – diskussion om värdet i absolut mening. Han frågar sig här vilket värde det andliga ögat äger, d.v.s. det som genom sin kraft avslöjar allt värde. Han skiljer här mellan detta betraktande, som är värdet i allt och varje enskilt ting, och å andra sidan ”värdenas värde”, eller det absoluta värdet. Ty därigenom att själen inser vad allting är värt har den dock inte själv allt – eller absolut – värde. Det etiska finns alltså inte i omdömet, utan i erkänslan av det absoluta värdet, Gud.⁵⁸⁶ Denna centrala tanke motiverar Cusanus med att säga att värdet i själen inte framgår såsom i dess essens, utan såsom i dess begrepp (*ut in sua notione*). Han tillägger att (det absoluta) värdet, liksom också själens värde, är en verklig essens (*essentia*). Själen (*mens*) är därmed i Gud liksom i värdets essens. Men den är också begreppslig essens genom att den kan begripas, vilket antagligen bör uppfattas så att den rör sig inom det ovan presenterade paradigmet. Därmed är själen i intellektets åskådningsform liksom i den som begriper värdet, men inte liksom i det större värdet, eller orsaken, och värdets essens, alltså på det absoluta fattandets vis. Ty därigenom att vårt intellekt begriper mindre eller större värden, är det inte självt något mindre eller större värde, emedan detta begripande inte förlämnar värdet något väsentligt vara.⁵⁸⁷ Man kunde här dra slutsatsen att intellektet inte är den absoluta etiska instansen, utan är beroende av det inre ordets röst i själen och att detta är bäraren av värdet, liksom färgen reflekterar ljuset, men ändå inte är detta ljus.

Detta resonemang om det absoluta värdet och dess begränsning utesluter inte tanken att den intellektuella naturens värde är det högsta, näst efter Guds värde. Ty även om intellektet inte tilldelar värdet dess vara, så kan värdet inte urskiljas i verkligheten utan intellektet. Där det inte finns något intellekt, kan man alltså inte veta om det finns något värde.⁵⁸⁸ Just i denna mening talar Cusanus i *De beryllo* om människan som en andra gud, vilket ändå inte utesluter det absoluta beroendet av Gud. Människan är liksom allt och intet, beroende på blickriktningen.⁵⁸⁹

Värdet är alltså både i absolut och relativ mening förbundet med intellektet, vars aktivitet innebär att värdera, fälla omdömen med hjälp av dess gudomliga kraft (*vis vocabuli, vis ratiocinativa*). Men Cusanus tar inte i detta sammanhang upp någon diskussion om intellektets kraft. Kanske anser han att han redan har uttalat sig tillräckligt tydligt i sina övriga verk, t.ex. *Idiota de sapientia*.⁵⁹⁰ Men egentligen är hans avsikt där åtminstone delvis en annan, d.v.s. att belysa själens kunskapsteoretiska uppgift, medan han här vill peka på det osägbara, absoluta värdet och dess möjliga uttrycksformer på den mänskliga viljans område. – Man måste också i det här sammanhanget komma ihåg att Cusanus resonerar både som filosof och teolog, vilket blir tydligt i det följande. Detta beror på att den absoluta viljan enligt honom är det skapande gudsordet, som är en biblisk – alltså primärt teologisk – tanke.⁵⁹¹

Till fördel särskilt för sin moderna läsare ger Cusanus nämligen omedelbart ett belysande exempel för att visa hur hans text skall förstås. Detta sker i form av en liknelse, d.v.s. bilden av en myntslagare och en myntväxlare. Föredömet är Jesu liknelse om skattepenningen, som bär kejsarens bild och där det uttalas en uppmaning om att ge kejsaren det honom tillhör och Gud det Gud tillhör (Mt 22,15-22). Människans dubbla medborgarskap, d.v.s. i ett världsligt respektive gudomligt rike, finns tydligen medräknat i Cusanus tänkande, trots att han här närmast beskriver det senare. Hans konkreta grundfråga är ständigt hur dessa två riken hör ihop och hur det världsliga, eller konkreta, kunde uttrycka det gudomliga.

⁵⁸⁶ *ibid.*

⁵⁸⁷ *ibid.*, 112.

⁵⁸⁸ *ibid.*, 114.

⁵⁸⁹ *B*, 7. Klibansky påpekar att kunskapen förblir ofullständig utan tron. ”Das wissenschaftliche Forschen ist genau das Mittel, mit dem die Vernunft die Spuren des göttlichen in der Welt erkennen kann. Gott bedient sich der Weisheit. Gott hat 'alles in Zahl, Gewicht und Mass geschafft.’”

⁵⁹⁰ *IDS*, n. 33; *C*, 17.

⁵⁹¹ Se t.ex. *B*, 52. Här bör Skaparens vilja utläsas från skapelsen, eller världen.

Myntslagaren (*monetarius*) är Gud, medan myntväxlaren är den mänskliga själen. Myntslagaren har förmåga att med sin hand framställa vilka mynt som helst, d.v.s. absolut och obegränsad frihet. Myntväxlaren har däremot förmåga att urskilja och räkna mynten, men inte att slå dem, d.v.s. inte att prägla myntens värde. Hans frihet är alltså begränsad. Det väsentliga är ändå Cusanus påpekande att myntväxlaren, ifall han befann sig i denna situation, öppet skulle berätta om myntens ädla art och värde, det antal, den vikt och det mått, som mynten har av Gud. Hans avsikt vore att offentliggöra myntens pris och värde och därmed myntslagarens förmåga.⁵⁹² Det etiska innebär här bekännelsen till Myntslagaren, d.v.s. Guds allmakt, eller absoluta vilja, som kommer till uttryck i allt det som myntväxlaren uttalar, direkt eller indirekt, vilket i sin tur avser att peka på Myntslagaren, Guds allmakt. – Man kunde tillägga att lovsången till Gud har oändligt många former.

Värdet är alltså ytterst det absoluta – osägbara- värdet, men det urskiljs av intellektet, som uttrycker viljans frihet. I detta finns själens, av Gud givna, fulla frihet, som inte begränsas av någonting. Men det andliga förvalterskapet, som Cusanus här beskriver, är etiskt förpliktande, även om betydelsen av denna slutsats ytterst är osägbar, vilket innebär att den kan uttryckas enbart villkorligt. Bilden är belysande i fråga om hans tanke om värdet: det sammansatta, eller relativa, värdet uppgår aldrig i det absoluta, som är ”värdenas värde”. Trots sin gudomligt givna förmåga att urskilja värdet, kan människan aldrig äga detta, enbart beskriva och delta i att förverkliga det. Å andra sidan är det hon som har uppdraget att vara förvaltare av alla gudomliga gåvor och att avslöja dessas värde. Utan hennes insatser skulle det absoluta värdet aldrig bli känt i världen. Det etiska består alltså i att uttrycka det osägbara i ord och handlande.⁵⁹³

Men Cusanus inspireras alltså av liknelsen om skattepenningen, som har en dubbel poäng, d.v.s. att ge kejsaren det honom tillhör och Gud det honom tillhör. Med intresse frågar man sig vad han gör av denna poäng: den dubbla lojaliteten, som är en central fråga särskilt i reformatorisk teologi.⁵⁹⁴ Otvivelaktigt har han den i sinnet när han väljer bilden av myntslagaren och myntväxlaren. Viljans frihet är visserligen obegränsad på det rationella planet, men i en människas gudsrelation innebär den absolut lydnad, d.v.s. i det avseendet att hon förknippar sin fria vilja med lyhördhet gentemot det osägbara ordet, Guds vilja i hennes samvete. Detta kan förefalla som en begränsning av den mänskliga viljans frihet. Annorlunda uttryckt är viljans frihet bestämd av karaktären hos dess inriktning på det absoluta, som är Gud själv. Men just genom att förutsätta denna nödvändiga dialektik mellan själen och ett absolut Du, talar Cusanus också i egenskap av teolog.

Cusanus uttalar detta fullt tydligt redan i *De visione Dei*. Han säger

Och eftersom den intellektuella anden inte tvingas genom inflytande från himlarna, utan är helt fri, fullkomnas den inte med mindre än att den själv underkastar sig inflytande från Guds ord. Så fullkomnas även en fri och självständig elev endast om han i tro underordnar sig lärarens ord. Han måste nämligen ha förtroende och lyssna på läraren.

[Et quoniam non necessitatur per influentiam caeli spiritus intellectualis, sed est penitus liber, tunc nisi se influentiae verbi Dei per fidem subiciat, non perficitur, sicut discipulus liber, qui sui iuris est, nisi se verbo magistri subiciat per fidem, non perficitur. Oportet enim, quod confidat et audiat magistrum.]⁵⁹⁵

Detta är en ytterst väsentlig tanke i Cusanus filosofi. Tankens vägar kan ingen begränsa och i denna mening är den mänskliga anden fullständigt fri, likaså i sitt samhällsengagemang. Men i tron på den absoluta godheten och allmakten, som är Gud, är hon både villig och skyldig att lyda, d.v.s. att lyssna till och förtrösta på hans ord som uttrycker hans absoluta vilja. – Detta framgick delvis ovan.

⁵⁹² *ibid.*, 115.

⁵⁹³ Jfr Molander om ”tyst kunskap”, en kunskap i handling som bygger på deltagande och medmänsklig dialog. Molander 1996, 68 (jfr 2.1., punkt 2).

⁵⁹⁴ Jfr Euler 2010 (frågan belyst närmast från dogmatisk synpunkt).

⁵⁹⁵ *VD*, 108; Dupré III, 210.

Det verkar som om Cusanus skulle anse att denna tillit (*confidentia*) är obegränsad, också när det gäller eventuella yttre konsekvenser. I *De coniecturis* hänvisar han till den gyllene regeln om att inte tillfoga någon någonting sådant som man inte själv vill bli utsatt för och tillägger att den beskriver likheten (Kristus) med enheten (Gud). Han fortsätter (jfr 2.8)

Ingenting svårt eller vidrigt kommer att hända dig, ifall du inser allt det som för sinnena verkar vidrigt och för att uthärda det omfattar det i enhetens likhet med varat och kärleken, ty detta innebär att vara delaktig av den gudomliga naturen på ett ädelt och lyckligt vis.

[Nihil tibi grave adversumque evenire poterit, si id omne, quod sensibus adversum videtur, intelligis atque ita amplexaris in aequalitate unitatis essendi atque amandi ferendam, cum hoc sit divinitatem nobiliter feliciterque participare.]⁵⁹⁶

Att dygdens väg går i mitten förutsätter Cusanus också i *De ludo globi*. I Boëthius anda talar han om förmågan att bära olika motgångar i livet genom att de inses och omfattas med kärlek, d.v.s. att man frivilligt tar på sig också det vedervärdiga i livet för att genomleva det. Han betvivlar inte heller att detta är möjligt. Den gudomliga viljan har alltså genomslagskraft också på långsikt i en människas liv.

Också Klibansky hänvisar till denna tanke i Cusanus texter. Han påpekar att den fulla kraften och strängheten i en sådan bejakande konception av ödet kan förstås enbart om man kommer ihåg under vilka omständigheter Cusanus formulerar detta påstående. Det är en åldrande kardinals ord, d.v.s. ett yttrande av en person som var medveten om att han fördrivits från sitt biskopsstift och som hade förlorat allt hopp om att någonsin återfå detta. Klibansky påpekar att en senare filosof, nämligen Nietzsche, betecknade en sådan hållning till sitt eget öde som *amor fati*, d.v.s. kärlek till det egna ödet.⁵⁹⁷ Men denna tolkning är knappast helt riktig. Det faktum att Cusanus redan i *De coniecturis* uttrycker detta motiv visar att det är en väsentlig del av *hans lära*, snarare än ett uttryck för att han passivt accepterat det som inte kan förändras. Jag uppfattar detta som ett av de motiv som Cusanus antagligen har utvecklat i dialog med den monastiska fromheten [ev. Bernhard och östkyrkorna] som gav honom stor inspiration, vilket särskilt de två texterna *De visione Dei* och *De beryllo* ger belägg för. Å andra sidan är dessa tankar en konsekvens av viljans frihet i absolut mening, som enligt honom innebär obegränsad förpliktelse. Tilltron till det absolutas närvaro i vardagen betyder att tillvaron ständigt betraktas ur nuets perspektiv, d.v.s. oberoende av det förgångna eller det kommande. Det främsta uttrycket för en sådan livsinställning är det ovannämnda begreppet förundran (*admiratio, miratio*), som är centralt i mystikens tankevärld, liksom hos Cusanus.⁵⁹⁸

Frågan är dock hur man skall förstå denna tanke filosofiskt. Det finns ett avsnitt i Imre Kertész bok *Mannen utan öde*, där han mycket tydligt beskriver betydelsen av viljans frihet. Här är det inte fråga om någon tolkning av ett religiöst motiv, utan om en rent filosofisk diskussion. Huvudpersonen – mannen utan öde – besöker efter sin återkomst från ett koncentrationsläger några gamla vänner, som uppmanar honom att glömma fasorna för att kunna leva vidare, d.v.s. att leva fritt och börja ett nytt liv. En längre dialog om frihetens villkor följer, d.v.s.

För övrigt, tillade jag, lade jag inte märke till några fasor – och då märkte jag att de blev mycket överraskade. Vad menade jag med det – undrade de – att jag inte lade märke till? Men då frågade jag i stället dem: och vad hade de gjort under de svåra tiderna? ”Ja... vi levde”, sa den ene fundersamt. ”Vi försökte överleva”, tillade den andre. Just det: de tog också hela tiden ett steg i taget konstaterade jag. Vad skulle det betyda, att de ”tog steg”? sa de oförstående, och då berättade jag för dem hur det gick till exempelvis i Auschwitz. På varje tåg ... i varje fall på vårt måste man räkna med att det fanns ungefär tretusen personer. Låt oss säga att tusen av dem var män. Vi kan beräkna att undersökningen tog en à två sekunder per person, oftare en än två. Den förste och den siste bryr vi oss inte om

⁵⁹⁶ DC, n. 183. Cusanus diskuterar här möjligheten att vara rättfärdig, d.v.s. den fråga som Jesus besvarar med liknelsen om skattepenningen i Mt 22,15-22.

⁵⁹⁷ Klibansky 2001, 83.

⁵⁹⁸ Jfr t.ex. *De quaerendo Deum* (= QD) n 18; 33; 37; 43; 48; FD, n. 53.

eftersom de aldrig räknas. Men i mitten där jag stod måste man alltså ägna tio till tjugo minuter åt att vänta, innan vi kom fram till den punkt där det avgörs: genast gas eller ytterligare möjligheter tills vidare. Men under tiden rör sig ledet hela tiden framåt och alla tar ett steg, längre eller kortare, allteftersom driftshastigheten kräver.

--- De båda gamla frågade vad det här hade med saken att göra och vad var det jag ville ha sagt med det? Ingenting särskilt, svarade jag, men det var inte riktigt så att de bara ”kom”: vi gick också. Det vara bara nu som allt verkade färdigt, avslutat, oåterkalleligt, slutgiltigt, så här fruktansvärt snabbt och så här förfärligt svårbegripligt, som om det bara ”kom”: bara nu, i efterhand, om vi betraktade det baklänges, omvänt. Och så förstås om vi känner till ödet på förhand. Då är det verkligen bara tidens gång vi kan iakttä. En fånig kyss exempelvis är lika nödvändig som en orörlig dag i tullhuset eller som gaskamrarna. Det är bara det att vare sig vi tittar bakåt eller framåt är båda övertygelseerna felaktiga – tyckte jag.⁵⁹⁹

--- ”Men vad är det egentligen fråga om då?” undrade de och började nästan förlora tålmodet, och jag svarade, medan jag kände att jag blev allt argare jag också: ”Om stegen.” Alla tog sina steg så länge de bara kunde: jag tog också mina steg, inte bara i Birkenau utan redan här hemma. Jag tog steg tillsammans med min far, jag tog steg tillsammans med min mor, jag tog steg tillsammans med Annamaria och jag tog steg ... tillsammans med den äldre systemen. --- Jag lät dem förstå att vi aldrig kan börja ett nytt liv, alltid bara fortsätta det gamla. Det var jag och ingen annan som tog stegen, och jag förklarade att jag alltid hade varit hederlig mot mitt givna öde. Det var bara en enda fläck, ett skönhetsfel, skulle jag säga, som man kanske kunde förebrå mig, och det var att vi satt och pratade här och nu – men det var ju inte mitt fel. Ville de att denna hederlighet och alla mina tidigare steg skulle förlora sin mening? Varför hade de plötsligt ändrat uppfattning, varför detta motstånd, varför ville de inte inse detta: om det finns ett öde är friheten inte möjlig; om däremot – fortsatte jag, och jag blev själv alltmer förvånad, talade med allt större hetta – om däremot friheten finns då finns det inget öde, det vill säga – här hejdade jag mig men bara för att hämta andan – det vill säga då är vi själva ödet – kom jag plötsligt på, och i det ögonblicket framstod detta så tydligt för mig som det aldrig hade gjort förr.⁶⁰⁰

Den fria viljan innebär här att det inte finns något öde (som kunde bestämma den kontingenta tillvaron). Allt det som har hänt i en viss persons liv hade kunnat få en annorlunda utgång. Också framtiden är öppen och oviss, endast nuet aktuellt. Det är inte någon annan som formar mitt öde, utan jag tar själv mina steg, ett i gången, också om jag, åtminstone i vissa situationer, tar steg tillsammans med andra människor som befinner sig på samma väg, eller med en person vars väg råkar möta min egen. I logisk mening finns det egentligen inte heller någon tidsmässig kontinuitet att räkna med, utan enbart ett obegränsat antal enskilda ögonblick, eller punkter som genom varseblivningen fogas till varandra.⁶⁰¹ – Ungefär i den här riktningen tycks Kertész resonera i sina tankar om viljans frihet.

Men dessa tankar är analoga med den kristna mystikens uppfattning om själen som en skräpkammare och livet som en väg, kantad av rena tillfälligheter, därför att det är dessa vi ”ser”, medan målet och handlandets värde är obegripligt och osägbart. För Cusanus är tänkandet en aldrig avslutad process, avbruten endast av små stänk av klarhet. För att beskriva dessa använder han sig av [det ovannämnda] begreppet *nunc stans* – tiden som stannar av för ett ögonblick för att ge rum åt evigheten i själen och som t.ex. Kierkegaard – med stöd av Cusanus och senare Luther – kallar øjebliket.⁶⁰²

Å andra sidan räknar Cusanus med en målinriktning i livet, som ger detta dess innehåll i etisk mening. Livsvägen går – trots allt – framåt, därigenom att mötet med evigheten hägrar och antar allt tydligare form i själen. Men genom att detta mål är osägbart blir inriktningen närmast en trosfråga, d.v.s. osynlig, eller osägbart, i rationell bemärkelse. Cusanus tycks också här dra en gräns mellan ett resonemang som baserar sig på förståndet och intellektet och – å andra sidan – trons förtröstan.

Problemet är i så fall hur man skall kunna orientera sig i intellektuellt avseende. Cusanus ger en karta i handen åt människan. Paradigmet (*figura P*) – den yttersta måttstocken för att kunna

⁵⁹⁹ Nuet i absolut mening ställs s.a.s. ovanom kausaliteten. Jfr Hammarskjöld 1963, 86.

⁶⁰⁰ Kertész 2003, 202-205. Cusanus talar om ödet (*fortuna*), d.v.s. i *LG*, n. 55-56 (jfr nedan kap. 2.10).

⁶⁰¹ Cusanus påpekar med stöd av Boëthius, att ifall en punkt fogas till en annan, så sker egentligen ingenting. *IDM*, 118. Enligt von Bredow är punkten alltid i singularis. von Bredow 1999, 87.

⁶⁰² Cusanus säger: ”Et videt se absolutam a continuo in opere intellectus ab organo separati, quia dum intellegit subito intellegit et ita inter temporale et aeternum se reperit.” *AT*, cit. enl. Dupré III, 374. Jfr *NA*, n. 77.

bedöma den egna etiska positionen – har utan tvivel detta syfte, men det behövs också andra hjälpmedel, d.v.s. ett fritt fungerande intellekt, som använder sig av sin tankeförmåga och som fungerar som kompass. Cusanus talar inte om inlevelse, utan om förundran (*admiratio*), som innebär att jag kan vakna upp intellektuellt och orientera mig på min väg i livet och eventuellt rätta till min kurs. Förundran och förtröstan kommer nära varandra i form av ett slags ”trots allt”, eller blickriktning utöver det sinnligt givna, ungefär som då man i stormen på havet måste rikta blicken mot horisonten för att inte förlora balansen eller sin själsliga jämvikt.

Både förundran och förtröstan innebär ett intentionalt förhållande till ett ofattbart, eller icke-uttryckbart objekt, det absoluta livsmålet. I min förundran är jag nämligen öppen för allt det som kan möta mig i livet, men samtidigt fylld av ett icke-vetande, därigenom att föremålet i absolut mening är osägbart, eller sägbart endast i egenskap av osägbart, eller ofattbart.

Särskilt Cicero använder begreppet förundran i flera olika sammanhang.⁶⁰³ Men detta begrepp är också bibliskt: Maria uppfylldes av förundran inför det som hon uppfattade som ett gudomligt ingripande i sin Sons, Jesu Kristi liv (Luk 2,33). Och olika beskrivningar av änglarnas uppenbarelse, d.v.s. ”det inre ordet”, i Bibeln avslutas med omnämnande av den förundran det inträffade väckt hos de närvarande. Ibland är det också fråga om ren förskräckelse, d.v.s. motpolen till förtröstan, ställvis dock i kombination, vilket visar att upplevelsen gäller det heliga, eller absoluta.⁶⁰⁴

Men i Cusanus tankevärld, liksom i den kristna mystiken, är jag villig att godkänna vilken vändning mitt livsöde än kommer att få. Just i detta avseende närmar sig förundran särskilt förtröstan. Föremålet för dessa begrepp är dock olika. Det som gäller förundran är betydligt mer diffust, d.v.s. mycket mindre klart avgränsat än föremålet för förtröstan. Jag kan – i *docta ignorantia* – veta *vad* jag tror på, även om jag inte kan uttala det. Här är föremålet klart, men osägbart. Det har – för att hålla sig till Ciceros bild – ljusets klarhet.

Cusanus talar om förundran i två kontexter i *De coniecturis*. Han diskuterar förbindelsen mellan det förgängliga och det oförgängliga livet och påpekar att det intellektuella livet, som är riktat uppåt mot den oförgängliga sanningen, inte kan röra sig till den förgängliga annatheten. Men den lägsta specifika graden av den mänskliga naturen, som i ringa utsträckning befinner sig i verkligheten och nästan helt i möjligheten (d.v.s. den fjärde själsliga åskådningsformen, som är den sinnliga), har en viss delaktighet i förbindelsen med det föränderliga livet. Men detta innebär inte att den skulle erbjuda det föränderliga livet beständighetens styrka, utan snarare att den till följd av sin förbindelse med detta genom förundran (*per admirationem*) över sinnevärlden rör sig förståndsmässigt och att den slumrande möjligheten kallas och väcks till verklighet (*ad actum*).⁶⁰⁵ Men om förbindelsen med den absoluta enheten – eller beständigheten – avbryts, är det jämförbart med döden.⁶⁰⁶ – Själen faller därmed utanför cirkelns omkrets, som är möjligheten, eller friheten.

Cusanus preciserar senare sin tanke om själens rörelser. Genom att intellektet är verksamt i sinnet som uttryck för verkligheten väcks det slumrande förståndet (*ratio*) till liv av förundran, så att det ilar mot det sanningsenliga. Av detta väcks den intellektuella kunskapen, så att den med större vaksamhet höjer sig från den slumrande möjligheten till kunskap om sanningen. I denna kontext talas det också om fantasins roll i varseblivningen. Det sinnligt varseblivna avbildas intellektuellt i fantasin och då det söker grunden för det avbildade, uppnår det verklig intellektuell förståelse och kunskap om sanningen.⁶⁰⁷ Men genom att diskussionen i huvudsak

⁶⁰³ Hos Cicero betyder detta begrepp 1. beundran, intresse, 2. förundran.

⁶⁰⁴ R. Otto citerar Luthers *Sermon von den Guten Werken* (första budet på andra tavlan, 3): ”Gleichwie ein Heiligtum mit Furcht ehren und doch nicht davor fliehen sondern mehr hinzudringen.” Otto 1971, 42.

⁶⁰⁵ DC, n. 130.

⁶⁰⁶ *ibid.*

⁶⁰⁷ *ibid.*, 159.

gäller enheten, som är absolut och människans eviga livsmål, har begreppet förundran också i detta sammanhang etisk relevans, d.v.s. som påminnelse om Guds goda vilja.⁶⁰⁸

I boken *Idiota de mente* anspelar Cusanus tydligt på den dubbla betydelsen hos begreppet *admiratio*, d.v.s. vördnad och förundran. Filosofen, som under jubileumsåret i Rom ställt sig på bron som vetter mot Ängelsborgen, betraktar de besökande med förundran, men är samtidigt fylld av vördnad för den tro som uppfyller så många personer. Även om ingen [person] kan vara lik en annan, så är det ändå den gemensamma tron, som – med en sådan hängivenhet – har fört dem alla hit till världens gränser.⁶⁰⁹ Denna dubbla betydelse förbinds alltså redan traditionellt med begreppet *admiratio*, exempelvis i Ciceros texter.

I en av Cusanus sena texter, *Complementum theologicum*, finns ett relativt utförligt resonemang om förundran, som visar hur anden, eller förståndet, med hjälp av förundran frigör sig från den sinnliga själsenhets och inriktar sin vetgirighet på intellektet.

Cusanus säger att man kunde jämföra elden med det aktiva tänkandet. Men det inom vilket möjligheten slumrar kallas möjligt tänkande. Tänkandet förs genom förundran till något slags verklighet. Förundran leder nämligen det från möjlighet till handling, d.v.s. att utforska det som varseblivs genom sinnena. Av denna anledning finns det i kroppen, som är nödvändigt för det i det här avseendet. I annat fall, ifall det befann sig i verkligheten, liksom själen i änglavärlden, påpekar Cusanus, så skulle det inte finnas i kroppen. Ty kroppen är given åt tänkandet enbart för att det skall uppröras och fullkomnas genom sinnlig förundran. Och så begriper man att själen inte är beroende av kroppen, fast den inte kan uppnå fullkomning utan denna.⁶¹⁰ – Också här märker man intellektets dominans över sinnena. Men det framgår klart att intellektet är förbundet med viljans frihet.

Förundran spelar otvivelaktigt en central roll som själsligt incitament, men också som ett slags moralisk väktare, d.v.s. på ett första stadium av tankens vägar. I hela detta resonemang rör sig Cusanus utan tvivel nära den kristna mystiken, som förutsätter att inriktningen på det absoluta livsmålet innebär djup förankring i vardagslivet och fortsatt förundran.

⁶⁰⁸ Klibansky hänvisar till 1200-talets översättningar av Proklos och bruket av begreppet själ i detta sammanhang. Han säger: "Diesem kühnen Gedanken zufolge ist Gott in der Seele, *das unum in anima*, das Eine in der Seele. Eben diese Möglichkeit des 'Einen in der Seele' verbindet den Menschen mit Gott und erlaubt ihm, die Grenzen der Rationalität zu überschreiten." Klibansky 2001, 79.

⁶⁰⁹ *IDM*, n. 51. Jfr *QD*, cit. enl. Dupré II, 598-600. Wittgenstein säger i *Särskilda anmärkningar*: "Även matematikern kan naturligtvis med förundran betrakta naturen under (kristallen); men kan han göra det om det en gång blivit problematiskt *vad* han därvid betraktar? Är det verkligen möjligt så länge ett filosofiskt töcken *beslöjar* vad det är som är värt förundran eller som väcker förundran?" Wittgenstein 1983, 48. – Också här förbinds tänkandet med förundran (som alltså förutsätter ett föremål).

⁶¹⁰ *CT*, cit. enl. Dupré III, 690.

2.10. Avsikt och vilja

Explicit förekommer begreppet avsikt (*intentio*) endast några gånger i *De coniecturis*, men i sina senare verk diskuterar Cusanus betraktandets villkor och närmar sig betydelsen av detta begrepp. Det här gäller särskilt *De ludo globi*, *De beryllo* och *Compendium*.⁶¹¹ Jag kommer att ta fasta på några av dessa kontexter för att visa i vilket avseende detta begrepp är väsentligt i hans filosofi. Ytterligare relaterar jag det till begreppen intellekt och vilja och beaktar särskilt den dubbla avsikten.

Det latinska begreppet *intentio* har i huvudsak två betydelser: 1. inriktning och avsikt. Det förra syftar på egenskapen att vara inriktad på ett föremål, d.v.s. ett ting eller ett sakläge. En avsikt är en form av inriktning. I Cusanus tänkande är medvetandet med nödvändighet inriktat på ett osägbart föremål, d.v.s. intentionalt. Avsikten uttrycker inriktningen på det absoluta, som är gudsmedvetandet.⁶¹² Den är därmed på något vis förknippad med intuitivt betraktande (*visio*) som gäller både ett sägbart och ett osägbart föremål. Men den är också förbunden med en nödvändighetsaspekt som bör beaktas särskilt.

För det mänskliga handlandet gäller att det kan vara förbundet med en avsikt, eller vara oavsiktligt. Förbindelsen mellan betraktandet och det avsiktliga handlandet, som utan tvivel finns där i något avseende, är i första hand mindre tydlig.⁶¹³ Men Cusanus diskuterar denna förbindelse, som i det här sammanhanget är intressant för att den särskilt i hans senare filosofi beskrivs bildligt och därmed tangerar förhållandet mellan urbild och avbild, d.v.s. gudomligt och mänskligt (nödvändigt och kontingent). Här aktualiseras också frågan om betydelsen av den fria viljan, som tangerar begreppet avsikt.

I likhet med betraktandet är mänskligt handlande enligt Cusanus bestämd av subjektets ställning mellan det absoluta och det sammansatta och måste därmed diskuteras inom denna ram. Ty varje enskild handling uttrycker den handlandes konkreta livssituation. Men genom att denna ytterst är bestämd av själens rörelser i dynamiken mellan den logiska respektive den absoluta nödvändigheten – eller friheten – är också varje enskild handling bunden av det mänskliga livets villkor s.a.s. på vägen mellan tid och evighet.

Det är också tydligt att människan ständigt är benägen att – eller i färd med – att handla (eller avstå från detta). I egenskap av den aktivt reagerande bilden av Guds vilja (*viva imago Dei*), som är tillvarons yttersta grund, formar hon sitt liv genom att tala och handla. Det verkar därför vara riktigt att säga att avsikten är inbäddad i situationen (L. Wittgenstein).⁶¹⁴ Genom att denna är språklig, kommer alltså språket här in i bilden. Cusanus avsiktsbegrepp är alltså vidare men också viktigare än vad som i första hand verkar vara fallet. Ur ett sådant perspektiv är avsikten uttryck för verklighetens utgestaltning eller enhet, d.v.s. livets mening. Det är alltså inte uteslutet ur någon del av hans tänkande.

I det följande kommer jag 1. att beakta vissa av de kontexter där avsikten är förbunden med nödvändigheten, verkligheten och möjligheten. Frågan är särskilt vad det innebär för själen att uttrycka nödvändighetens *modus*, eller mått, som är den absoluta enheten, men ytterst Gud. 2. Avsiktsbegreppet i dessa kontexter belyser särskilt viljans roll i Cusanus filosofi. I hans tänkande hänför sig nämligen urbilden (*exemplar*) både till intellektet och viljan, d.v.s. både i fråga om vad som är gudomligt och mänskligt. Här kommer jag att beakta hur han beskriver själens relation till den urbild, som den nödvändigtvis är förbunden med, och som Cusanus

⁶¹¹ DC, n. 6; 24; 110; 117; 157; 159; LG n. 55-58; 98-99; B, n. 35; 54; 64; 66; C, n. 40, 15; 41, 8-9.

⁶¹² "Ut autem ad apprehensionem intenti inducaris et mentem coniecturarum principium recipias, advertas quoniam, ut primum omnium rerum atque nostrae mentis principium unitrinum ostensum est..." DC, n. 6. Jfr IDM, n. 124.

⁶¹³ "The subject is introduced under three heads: expression of intention for the future, intentional acting, and intention in acting." Anscombe 1979, inl. s. III. – Cusanus drar inte dessa gränser, även om särskilt den sistnämnda frågan kan diskuteras med hänsyn till att allt handlande enligt honom är både nutids- och evighetsbestämt.

⁶¹⁴ Wittgenstein 1992, § 337.

förbinder med sanning och frihet (vardera i absolut mening).⁶¹⁵ – Diskussionen om själens egenskap att vara relaterad förs särskilt i *De beryllo* (1458). Enheten, eller ”vadheten” (*quid(d)itas*) i absolut mening diskuteras också i verket *De non aliud*. I båda dessa verk betonas intellektets roll i betraktandet. Här framställer Cusanus vissa av sina grundmotiv tydligare än i *De coniecturis*. 3. I verket *Compendium* tar han ytterligare upp en diskussion om sinnebilden, eller idén (*species*, på tyska: *Erkenntnisbild*, eller *forma*). Traditionellt syftar denna på inriktningen på ett föremål, som i grunden gäller det osynliga och ofattbara. Den hör alltså samman med både varseblivning, intention och vilja. Vi frågar oss här hur detta samband utgestaltas.

I ett avsnitt av *De coniecturis*, som gäller de fyra själsheterna, säger Cusanus

... ingenting synligt uppnås genom seendet, om inriktningen hos intellektets kraft är borta. Detta är fallet t.ex. då vi inte känner igen en förbipasserande person för att vi har vänt oss till någonting annat. Sinnet uppfattar endast tydligt det ting i sinnevärlden som uppstigit till det, men detta sinnesintryck formas och urskiljs enbart av intellektet, som stiger ner till oss genom förståndet. Å andra sidan kan vi inte känna igen ett sinnligt ting som sådant utan sinnet: t.ex. kan en blind person inte urskilja den sinnliga färgen.

[Visibile ... non attingitur per sensum visus absente intensione⁶¹⁶ intellectualis vigoris. Hoc quidem experimur, dum circa alia intenti praetereuntem non discernimus. Sensus enim confuse capit sensibile in ipsum ascendens, sed non est sensatio formata atque discreta absque intellectu in nobis per medium rationis descendente. Nec nos attingimus sensibile ut tale absque sensu, caecus enim sensibilem colorem non attingit.]⁶¹⁷

Cusanus refererar här till den medeltida diskussionen om intentionen utan att nämna några namn. Inte ens favoriten Raimundus Lullus omnämns, trots att han utförligt diskuterar särskilt den dubbla intentionen.⁶¹⁸ Det kan också verka förvånande att Cusanus använder begreppet *intentio* både för intellektets inriktning och uppmärksamheten, d.v.s. utan att dra någon tydlig gräns mellan *intentio* och *attentio*. Förklaringen är att han här diskuterar varseblivningen där den yttersta kraften är intellektet, som är det intuitiva, eller viljemässiga betraktandet. Att han inte drar någon skarp gräns mellan de två betraktelsesätten har vi ju konstaterat tidigare.

De tre första enheterna i medvetandet, d.v.s. den absoluta, den intellektuella och den rationella, fungerar i Cusanus tänkande närmast som aprioriska förutsättningar för varseblivningen och det intuitiva betraktandet. Ovan har framgått att dessa enheter har olika andliga funktioner, varvid alltså endast intellektet har viljans komplikativa, gestaltande kraft (*complicatio*), medan förståndet bearbetar och uttrycker den information som sinnesintrycken erbjuder (*explicatio*).⁶¹⁹ Betraktandet förutsätter dock samverkan mellan de olika nivåerna och särskilt mellan den lägsta intellektuella nivån, som är själens (*anima*) natur (*natura*), och de två rationella nivåerna, d.v.s. bedömning, eller urskiljning (*vis vocabuli*), och fantasi. Varje själslig

⁶¹⁵ von Bredow kommenterar att tanken inte är att beskriva ur bilden, utan relationen (*mens viva dei imago*). von Bredow 1999, 107ff.

⁶¹⁶ De flesta textvarianter har här begreppet *intensione*, men *intentione* förefaller riktigare. För diskussionen om detta se notapparaten i *DC II*, n. 157.

⁶¹⁷ *DC II*, n. 157.

⁶¹⁸ Cusanus inspireras bl.a. av dennes *ars generalis* och av hans logik. Lohr påpekar att läran om den dubbla intentionen tillkom för att förklara accidenserna. Lohr 1998, 342. Om denna säger Lull själv: ”Gepriesen seist du, Herr, der du den Menschen bestimmtest, dich in seiner ersten Intention zu lieben, zu ehren und dir zu dienen, und so deine erhabene Gutheit zu erkennen. Und für seine zweite Intention wolltest du, dass der Mensch sich auf die Güter richte, die ihm aus der Erfüllung der ersten zuwachsen... Er soll sich also des Lebens in dieser Welt so weit erfreuen, als er mit Sicherheit der ersten Intention zu folgen fähig ist.” Lull 1985, 63. Diskussionen gäller människans bestämmande. – Detta är analogt med Cusanus intentionsbegrepp. Jfr Lohr 1998, 341-349 om den dubbla intentionen, d.v.s. den första, som syftar på tingets strävan till perfektion i sig, som det dock inte kan uppnå utan att sträcka sig utåt, vilket är den andra intentionen. *ibid.*, 341-342.

⁶¹⁹ Elpert påpekar att man på 1200-talet försökte skapa ett ontologiskt metaspråk, på 1300-talet ett själsligt språk och på 1400-talet sökte syntesen.

nivå har strikta regler för bearbetning av sinnesintrycken i betraktandet.⁶²⁰ Detta framgick ovan.⁶²¹ – Avsikten är alltså grundläggande för ett riktigt betraktande.

Denna kontext är ovanlig i Cusanus filosofiska produktion, genom att han rangordnar intellektet och förståndet, men samtidigt nämner både själen, eller anden (*anima*), urskiljningen och fantasin. Men han är inte intresserad av att dra gränser, utan av själens hela intellektuella kraft, eller dess kapacitet och målinriktning. Han betraktar det som en momentan uppoffring av intellektet att sänka sig till den sinnliga enhetens nivå.

Även om Cusanus sällan nämner den dubbla avsikten, så gör han det alltså i några kontexter i *De ludo globi I-II*. Jag tar i det följande upp några centrala tankar i detta verk, d.v.s. närmast de som belyser sambandet mellan varseblivning och intellektuellt, eller viljemässigt, betraktande. Betraktandet fungerar här intuitivt, men är samtidigt intentionalt. Men sambandet mellan intuitionen och avsikten är mindre klart än mellan detta begrepp och intellektet.

Då Cusanus diskuterar intentionens betydelse, är det genomgående fråga om vad som är möjligt och inte är möjligt, d.v.s. både i relativ och absolut mening. I *De ludo globi* förbinder han denna diskussion med den fria viljan, d.v.s. vad som är mänskligt möjligt respektive omöjligt i gudsrelationen. Men i den andra delen (*del II*) av detta verk tar han upp en diskussion om distinktionen mellan den första, eller gudomliga intentionen och den andra intentionen, varvid den senare närmast beskrivs som uttryck för tillfälliga viljeyttringar. Exempelen hämtas här från (det ovannämnda) kulspelet, som visar hur man med viljans hjälp kan försöka nå ett givet centrum, vilket symboliserar såväl själen (*mikrokosmos*) som alltets centrum (*makrokosmos*). Cusanus säger (*del I*) att det förefaller som om kulan (kroppen) inte rörde sig helt enligt kastarens avsikt (själen), utan också rent tillfälligt. Han tillägger (formellt i dialogform)

Tillfällighet verkar vara det som sker oavsiktligt. Och då varje spelare strävar till cirkelns medelpunkt, är det inte en tillfällighet att han har uppnått den. Det står inte heller i vår makt att vår vilja uppfylls. Medan kulan rullar väntar vi med spänning att få se om den når centrum. Och vi ville hjälpa den om vi kunde, så att den äntligen kom till vila där. Men då vi inte har sänt iväg den på dess bana, inte heller gett den just den impuls den behöver, kan vi inte förändra dess lopp med den avsikt vi har förbundit med den, lika litet som en person som har börjat springa ner för ett berg i full fart kan stanna upp fast han ville det.

[Fortuna potest dici id, quod praeter intentionem evenit. Et cum quisque ludens petat centrum circuli, non est fortuna, si tetigerit. Neque est in potestate nostra, quod voluntas nostra perficiatur. Dum enim globus currit, attenti sumus, ut videamus, si ad centrum accedit, et vellemus iuvare ipsum, si possemus, ut tandem ibi quiesceret. Sed quia non posuimus eum in via nec impetum adhibuimus ad hoc necessarium, ideo cum intentione superveniente cursum, quem impressimus, moderari nequimus. Sicut qui de monte currere incepit, dum est in veloci motu, etiamsi vellet, non potest se continere.]⁶²²

Här innebär avsikten någonting mer än kulans tillfälliga rörelse, alltså en ren önskan eller det som vi ytterst ”vill” i vår inriktning mot tillvarons centrum. Det finns en tydlig skillnad mellan avsikt och vilja. Medan avsikten är inriktad på sanningen, gäller detta inte direkt viljan. Viljan kan alltså vara både god och ond, eller bristfällig, beroende på vad den inriktar sig på, d.v.s. det eviga eller det timliga. Avsikten motsvarar däremot viljan i absolut mening.

⁶²⁰ ”Ipsa autem humana anima cum sit infima intellectualis natura, intellectualiter in potentia est. Intellectualis autem potentia lumen est rationis. Concipito itaque animam humanam ut P figuram ex intellectuali unitate et sensuali alteritate. Descendente igitur lumine intelligentiae in umbram sensualem atque ascendente sensu in intellectum per gradus ternos medio loco duo exoriuntur, quae rationis nomen habere suppono. Superior autem huius rationis portio, quae intellectui prior reperitur, apprehensiva, inferior vero phantastica seu imaginativa, si placet, his aut aliis vocentur nominibus. Haec sunt quasi animae humanae quattuor elementa.” *DC II*, n. 157.

⁶²¹ von Bredow anser att endast omdömesförmågan är medfödd. von Bredow 1999, 101-102.

⁶²² *DLG I*, n. 55. Barnets bön till Gud om att få det förbipasserande tåget att stanna uttrycker alltså snarare en vilja att behärska sin omvärld än en inriktning på det absoluta. Intentionalitet är alltså någonting mer än en ren viljeakt, kanske en inriktning mot ett transcendentalt Du, vars vilja man är beroende av och som visar på det eviga. Jfr Buber 1993, 29.

Men vad denna obeständiga vilja, som påverkar vår avsikt, egentligen är förklarar Cusanus i det följande. Han påpekar att man måste beakta rörelsens ursprung. En ovana, som är en rörelse, tillåter inte någon att göra det goda, ifall han inte lägger bort ovanan och börjar dygdens lopp i form av god vana. Det anstår alltså inte dem som löper illa att – också om de grips av ånger mitt i loppet – skylla detta på ödet eller en olycklig omständighet. I stället borde de anklaga sig själva för att de utan eftertanke, d.v.s. utan att överväga konsekvenserna, slängt sig in i loppet.⁶²³ – Viljans frihet är alltså möjligheten att välja mellan det goda och det onda [vilket motsvarar tolkningen av detta begrepp i *De visione Dei* (jfr 3.9)].

Du ser alltså väl att du sätter kulan i rörelse när och hur du vill. Också om himlens konstellation skulle förhålla sig så, att kulan på grund av denna vore tvungen att uppehålla sig på en bestämd punkt, så kommer dess inflytande ändå inte att binda dina händer, så att [vilket innebär att] du trots det kan röra kulan om du vill.

[Bene vides, quod globum quando vis et quomodo vis in motu ponis; etiam si constellatio caeli haberet globum fixum debere persistere, non tenebit caeli influxus manus tuas, quin si velis globum moveas. *LG I*, n. 56.]

Anledningen till detta är enligt Cusanus att vars och ens intellektuella domän är fri, också i relation till helheten som inrymmer himlen och stjärnorna. Detta är den lilla världen, *mikrokosmos*, som också är den mänskliga, eller individuella, tillfälliga världen och som man alltså i en viss mening kan behärska med sin vilja. – Detta framgick delvis redan i föregående kapitel.

Cusanus resonerar vidare om den absoluta nödvändigheten, som ingen(ting) kan motstå. Detta är den första avsikten, fast begreppet presenteras först senare (*del II*). Han låter här sin dialogpart ställa frågan hur man kan dra slutsatsen att skickelsen (*fortuna*) är allsmäktig. Till detta svarar han själv att Platons anhängare hävdar att tingens ordning och inriktning är grundläggande. Detta kallar de sammansättningens nödvändighet (*necessitas complexionis*), då ju ingenting kan stå emot denna anordning. Denna anordning, eller skickelse, är varken vidrig eller gynnsam utom i relation till oss och utom i fråga om hur tingen utvecklas genom verk och handlingar. Inriktningen på och ordningen för att vara människa innebär alltså att allt sker som det brukar göra, därför att det inte annars skulle utformas någon människa. Detta innebär en ofrånkomlig nödvändighet, som inte kan bestridas av någonting, vilket innebär att den är allsmäktig. [jfr ovan s. 165] Men om Platon och Sokrates *faktiskt* är olika människor, så beror det inte på att vare sig skickelsen, ordningen eller inriktningen är gynnsam eller vidrig, annat än med avseende på människorna, av vilka den ena uppnår lycka jämfört med den andra (alltså av ett samspel av tillfälligheter, d.v.s. den andra avsikten).⁶²⁴

Här är det alltså fråga om att uppfatta någonting *som* gynnsamt eller vidrigt, däremot inte att denna vidrighet vore införlivad i tingens ordning, d.v.s. substantiell, eller uttryck för en naturnödvändighet. Ett sådant betraktelsesätt har vi i det föregående kallat aspektseende, d.v.s. intellektets betraktelsesätt, som är modalt och innebär att människan med sitt intellekt bejaktar tingens ordning.⁶²⁵ I en viss mening har alltså människan makt över naturen, åtminstone i det avseendet att den inte har något blint inflytande över henne. Cusanus förutsätter samtidigt att naturlagarna fungerar och att människan är samstämmig med dem.

Men Cusanus förtydligar sig i det följande om den fria viljans betydelse. Han säger att varje människa är fri att vilja respektive inte vilja: hon känner nämligen igen dygden och lasten och vet vad som är rätt och orätt. Med de yttre dygderna, som man betecknar som givna av tillfällighet – goda handlingar – förhåller det sig annorlunda. Över dessa förmår människan inte förfoga så som hon vill. De är nämligen inte underkastade den fria viljan (och hon har alltså ingen valfrihet), d.v.s. i motsats till vad som gäller de odödliga dygderna (tro, hopp, kärlek), som

⁶²³ von Bredow talar om människans möjlighet att behärska sig själv: Cusanus räknar alltså med människans viljestyrka.

⁶²⁴ *ibid.*, n. 57.

⁶²⁵ Jfr Wittgenstein 1992, § 536; s. 222 ff.

är underkastade hennes vilja (och som hon frivilligt bejakar).⁶²⁶ Cusanus räknar tydligen här med ett dubbelt viljebegrepp utan att nämna detta: det absoluta, eller gudomliga, och den andra, eller tillfälliga viljan. Han tycks också förutsätta att mänsklig nöd framtvingar yttre dygder, d.v.s. att också det onda, eller tillfälliga, oavsiktligt kan tjäna det goda. – Detta framgick ovan.

Frågan är ändå var gränsen går mellan de yttre respektive de odödliga dygderna och hur den dras när det gäller de två viljebegreppen. Cusanus jämför här kulans delvis oberäknliga rörelse med en mänsklig pilgrimsvandring. Hon kan inte hålla sig till det rätta, utan gör olika snedsprång och förrirrar sig hit och dit. Men likväl kan hon genom övning i dygden fullborda rörelsen i cirkeln. Och Gud, som man söker i rörelsen, stöder den goda och uthålliga avsikten (*intentionem*) och fulländar den goda viljan.⁶²⁷ Den absoluta viljan ger alltså den determinerade sitt stöd, ifall den senare är inriktad på den förra (också om han inte själv använder dessa termer). Cusanus ger här bestämda spelregler utan att nämna vad som händer ifall man inte följer dem. Han tycks alltså förutsätta att människan bevarar sin möjlighet att vara behärskad av den goda viljan, trots tillfälliga avvikelser.

I bokens andra del hänvisar Cusanus till Aristoteles tanke om Gud som 'den orörliga röraren', men påpekar att själen inte rör sig såsom Aristoteles förutsatt. Det högsta goda som alla strävar efter förblir bestående i sig självt och drar till sig allt som begär det goda. Förståndssjälen (*anima rationalis*) strävar till (*intendit*) att föra fram sin verksamhet i ljuset. Själens avsikt står fast och rör bildhuggarens händer och verktyg medan han bearbetar stenen. Man inser att avsikten (*intentio*) förblir oförändrad i själen och påverkar kroppen och verktygen. Naturen – som somliga kallar världssjälen (*mundi anima*) – står alltså orörlig och i en beständig avsikt att förverkliga Skaparens befallning och den sätter själv allt i rörelse. Skaparen som befinner sig i evig och orörlig avsikt skapar allt. "Vad är väl avsikten annat än tanken, eller förståndsordet (*conceptus seu verbum rationale*) som omfattar alla tings urbilder?", frågar sig Cusanus. Han tillägger att [den gudomliga] avsikten är den formala gränsen (*formalis terminus*), som bestämmer det obestämda i allt som kan bli.⁶²⁸ – Här sammanfaller avsikten med den absoluta viljan, Guds allmakt, och visar sig därmed som ett ytterst centralt begrepp i Cusanus filosofi. Aristoteliska tankemotiv tycks här förenas med teologiska.

Också i denna kontext beskriver Cusanus den dubbla avsikten. Han säger om den första avsikten

Guds enda, eviga och helt enkla avsikt, som står fast och ständigt förblir, är alltså grunden till allt. Likaså finns det i förståndssjälen en enda bestående, målinriktad avsikt att få kunskap om Gud, d.v.s. att i sig själv begreppsligt äga det goda som allt eftersträvar. I den mån som förståndssjälen är meningsbestämd, ändrar den aldrig avsikt.

[Una igitur aeterna et simplicissima dei intentio, stans et permanens, causa est omnium. Sic in anima rationali una est perpetua et finalis intentio acquirere scientiam dei, hoc est in se habere notionaliter hoc 'bonum, quod omnia appetunt'. Numquam enim illam mutat rationalis anima, ut rationalis est.]

Om den andra avsikten säger Cusanus

Men det finns också andra, sekundära avsikter. Då de avviker från den första avsikten, ändrar de sig, medan det första, fasta begäret blir bestående. Förståndssjälen ändrar sig inte på grund av förändringarna i dessa avsikter, emedan den är bunden vid den första, fasta avsikten. Och oföränderligheten hos den första avsikten är grunden för förvandlingarna hos sådana sekundära avsikter.

[Sunt et aliae secundae intentiones, quae, quando ab illa prima intentione deviant, mutantur primo desiderio firmo permanente. Et ob mutationem intentionum talium non mutatur anima rationalis, quia in prima intentione fixa permanet. Et immutabilitas illius primae intentionis causa est mutationis talium secundarum intentionum. LG II, n. 99.]

⁶²⁶ LG I, n. 57.

⁶²⁷ ibid.

⁶²⁸ LG II, n. 99.

Cusanus hävdar här att allting blir till och rör sig genom Guds avsikt och förståndssjäl, varvid vardera både handlar och förändras, medan avsikten däremot förblir fast. Det heter att det inte finns något tvivel om att Gud och förståndssjäl försätter i rörelse om avsikten består, men att de däremot inte själva rörs eller förändras. Motiveringen är enkel. Ifall avsikten står fast, så står också den som har avsikten fast. Och inte heller i Gud är avsikten någonting annat än den Gud som har avsikt. I förståndssjäl är avsikten inte något annat än förståndssjäl, d.v.s. ren avsikt.⁶²⁹ Avsikten är alltså gudomlig i egenskap av tingets yttersta mål.

Detta tycks närmast vara en parafras av Aristoteles tankar, eventuellt dock i kombination med längtans motiv hos Augustinus.⁶³⁰ Men Cusanus drar här en tydlig gräns mellan den första, eller gudomliga, avsikten och övriga, d.v.s. sekundära, eller tillfälliga avsikter. Med hela denna diskurs vill han tydligen visa att förståndsanden (*rationalis spiritus*) kommer till ro (*quiescat*) först då den känner sig själv, vilket är möjligt enbart ifall den känner och inser (*intuetur*) sin strävan (*desiderium*) till kunskap, d.v.s. den eviga grunden för sitt väsen, sin förståndskraft (*virtus rationis*).⁶³¹

Cusanus fortsätter dock att reflektera över vad detta innebär. Då jag avser att betrakta det synliga, rör jag ögonen och då jag avser att gå, rör jag fötterna. Då jag rent allmänt avser att betrakta någonting sinnligt, rör jag sinnen. Då jag avser se det som jag tidigare varseblivit, rör jag fantasin eller minnet. Jag rör alltså det kroppsliga med hjälp av kroppsorganet. Då jag vill beakta det okroppsliga, vänder jag mig från det kroppsliga och ju sannare jag avser att betrakta, desto verkligare drar jag mig tillbaka från det kroppsliga. Om jag vill (*volo*) se min själ, som inte är något föremål för sinnligt betraktande, skulle jag se den bättre om jag kunde sluta mina sinnliga ögon. Och jag gör mig själv till redskap för att se det okroppsliga. Men då jag avser (*intendo*) att begripa vetenskaperna, vänder jag mig till själens (*virtutem animae intelligentialem*) förnuftskraft.⁶³² Detta tangerar bilden av kosmografen i *Compendium*, som söker sig inåt mot sitt eget och alltings centrum. Men det intressanta är här att förfarandet kräver såväl rationell som intellektuell aktivitet.⁶³³ I detta avseende skiljer Cusanus tydligen mellan avsikt och vilja.

Avsiktens begrepp förtydligas här ytterligare. Då jag avser att se alltings bestämningsgrund och orsak, vänder jag mig till själens enklaste och mäktigaste förnuftskraft (*intellectibilem animae simplicissimam fortissimamque ... virtutem*). Följaktligen ser själen det okroppsliga bättre än det kroppsliga. Ty den ser det okroppsliga då den går in i sig själv, men det kroppsliga då den går ut ur sig själv. I allt detta strävar den endast till det ena, d.v.s. att genom sin förståndskraft och förmåga se och begripa alltings grund och princip, så att den – då den inser att alltings och självets grund och princip finns i dess egen väsensmening (*ratio*) – åtnjuter (*fruatur*) det högsta goda, bestående frid och välbefinnande. Ty vad annat söker den själ, som vill äga vetande – säger Cusanus igen – än alltings grund och väsensprincip? Själens kommer till ro först då den känner sig själv, alltså först då den inser och känner den eviga grunden för sin yttersta mening i sin förståndskraft och förmåga.⁶³⁴ – Det främsta målet, själens frid, formuleras här på nytt och ”allt är i ett och ett är i allt”. Den andliga cirkelrörelsen är därmed avslutad.

I verket *De beryllo* diskuterar Cusanus intentionen ur en annan synvinkel. Särskilt enligt Flasch innebär detta en höjdpunkt i Cusanus filosofiska produktion. Han påpekar att Cusanus i

⁶²⁹ LG, n. 100.

⁶³⁰ Se t.ex. Augustinus, *Confessiones* X.24, cit. enl. Stolpe (utg.) 1954, 238. För *desiderium* hos Cusanus, se t.ex. IDS, n. 7; 9; 10; 11; 14; 15; 16; 17; 18.

⁶³¹ LG II, n. 101.

⁶³² *ibid.* Flasch påpekar att det rör sig om ett slags mellanväsen mellan det intellektuella och det gudomliga. Jfr särsk. DC n. 174; VS, n. 73, LG I, n. 3; 6. von Bredow beskriver den vises roll. von Bredow 1999, 72-75. ”In diesen Weisen ist die vernünftige Einheit der Religion ... und die höchste Hoffnung, nämlich die Erwartung eines Lebens, dessen Erhabenheit alle Fähigkeiten des Verstandes (*ratio*) und der Sinne übersteigt.” *ibid.*, 72-73.

⁶³³ Lohr påpekar att *actio* och *passio* hos Lullus inte är *accidenser* som hos Aristoteles. Inte bara varat utan också aktiviteten hör enligt honom till tingens väsen. Lohr 1998, 340. Detta gäller också den senare Cusanus.

⁶³⁴ LG, n. 101.

De visione Dei bygger på *coincidentia oppositorum*, men att denna tanke får sin förklaring först i *De beryllo*. De som kräver en sådan är benediktinerna i klostret St Quirinius. De saknar den ”brilla” som de fått löfte om av Cusanus, men som de får först efter flera påtryckningar och som han författar i sin borg Andraz. Det är alltså fullt tydligt att det är detta motiv som Cusanus vill belysa i sin bok. Men han betraktar här *coincidentia oppositorum* som en metod och en utgångspunkt för resonemanget och börjar alltså där *De coniecturis* slutar.

Mot sin vana hänvisar han tydligt till de filosofer vilkas verk han citerar, bl.a. Anaxagoras, Protagoras, Aristoteles, Pseudo-Hermes Trismegistos och Albertus Magnus. Alla dessa har någonting viktigt att komma med. Deras största misstag är att de inte har insett betydelsen av beryllen, eller ”brillan”, d.v.s. just *coincidentia oppositorum*. Detta gäller givetvis i första hand Aristoteles, som här står i förgrunden för Cusanus högaktning och kritik.

I *De beryllo* hänvisar Cusanus redan i inledningen tre gånger till en intellektuell vision, som överträffar förståndets kraft, men är hans bedömningsgrund. För att ge läsaren ett så klart begrepp som möjligt om denna, vill han därför ge henne en spegel och en gåtbild i handen. Med hjälp av dessa kan det svaga intellektet hos var och en vägleda sig till vetandets yttersta gräns.⁶³⁵ I texten citeras ett antal andliga auktoriteter. Då du i det intellektuella betraktande använt spegeln och gåtbilden [*coincidentia oppositorum*], kan du bedöma hur mycket närmare sanningen var och en [av auktoriteterna] har kommit, säger Cusanus. Också om boken avsiktligt är kort, ger den ändå tillräckligt undervisning om hur man med gåtbildens hjälp kan uppnå betraktandet (*visio*) på varje sublim höjd.⁶³⁶ Men Cusanus tillägger att det står var och en fritt att tillämpa det presenterade tolkningssättet på olika forskningsområden.⁶³⁷ Denna presentation av bokens innehåll är närmast analog med den som ges i *De coniecturis*, men här används *coincidentia oppositorum* målmedvetet som grundregel för bedömningen av sanningen. Det är intressant att märka han använder hela sin egen insikt i sitt tänkande.

Cusanus riktar sig till varje läsare och presenterar öppet avsikten med sin text. Också hans uppfattning om att läsarnas fattningsförmåga varierar och hans uppmaning till läsaren att använda sig av handledning uttalas helt öppet. Jag delar alltså inte Flaschs omdöme att det finns ett esoteriskt, eller uteslutande, drag i denna text, även om Cusanus har en bestämd läsekrets i tankarna.⁶³⁸ Å andra sidan är det omöjligt att dra någon gräns i förhållande till den kristna mystiken. Den ger sig visserligen till känna i alla Cusanus skrifter, men antagligen minst tydligt i *De beryllo*, som är avsedd som ett inlägg i en vetenskapsteoretisk diskussion, vilket Flasch med rätta beaktar.⁶³⁹

Också denna text har dialogkaraktär. Beryllen tillägnas textens ”du”. Den beskrivs som en glänsande, vit och genomskinlig sten, som har konvex och konkav form. Var och en som genomskådar den berör det hittills osynliga.⁶⁴⁰ Med detta avser Cusanus alltså *coincidentia oppositorum*, som här används som grund för förståelsen av verkligheten. Den yttersta avsikten är därmed att undersöka förutsättningarna för att uttala sig om det absoluta, eller osägbara, d.v.s. att beakta principerna för ett translogiskt språkbruk.

I denna bok går Cusanus målmedvetet Aristoteles till mötes så långt som möjligt, vilket innebär att han betonar den synliga verkligheten, men som uttryck för den osynliga. Här förutsätter han att de själsliga väsensmåttan är tre: sinnena, förståndet och intellektet. Men grundprincipen är en enda, d.v.s. intellektet, som är både mänskligt och absolut, beroende på sitt

⁶³⁵ Om sitt eget författarskap och förhållande till mystiken använder Cusanus begreppet *iuxta intellectualem visionem*, vilket motsvarar hans tankar i *De coniecturis*. DB, n. 1.

⁶³⁶ Det latinska begreppet *altus* betyder som känt både hög och djup. – von Bredow nämner fyra olika nivåer, d.v.s. naturlig gudskunskap, *modus mysticus*, trons kunskap och gudsuppenbarelsen. von Bredow 1999, 87 (fotnot).

⁶³⁷ DB, n. 1.

⁶³⁸ Flasch 1998, 449.

⁶³⁹ *ibid.*

⁶⁴⁰ DB, n. 2. Med hjälp av brillan, som har såväl den största som den minsta formen, kan man alltså nå den odelbara principen för allt.

föremål. Han säger att det världsmotiverande intellektet har inrättat världen i förhållande till dess ändamål, så att detta skall visa sig i den. Det är intellektets väsen att vilja meddela och visa sig. Skaparen gjorde därför andliga varelser som kan känna honom och vilkas mål det är att se honom. Han har inrättat allt så att han skall bli synlig för dem.⁶⁴¹

Här finns avsiktligheten inräknad i resonemanget, men i tillspetsad form genom att intellektets yttersta avsikt är att bli synligt. Flasch påpekar att Cusanus ger enhetsmetafysiken en egen utformning. Världsskeendet syftar nämligen till att visa sig och bli sett. Gud är dess ansikte (*facies*), d.v.s. det är han som visar sig. Då detta sker, upphör religionskrigen, heter det i *De pace fidei*.⁶⁴² Detta är ytterst betydelsefullt. Cusanus räknar med att den intellektuella verkligheten ger sig till känna i det konkreta livet. Det hela gäller alltså en ny kritisk princip. Men tanken återkommer i vissa andra skrifter, särskilt *De beryllo*.

Särskilt Flasch har påtalat detta samband. Han påpekar att oändligheten i *De visione Dei* kallas 'den levande spegeln'.⁶⁴³ Hela denna skrift handlar om att avslöja det rent goda, som inte kan någonting annat än att meddela sig. Denna övertygelse om att den främsta grunden inte är fördold blir i *De beryllo* ett axiom. Man kan visserligen kritisera den antropomorfism som smyger sig in genom att det absoluta inte söker någonting så mycket som betraktare. Å andra sidan måste man erkänna det värdefulla i Cusanus framställning, d.v.s.

Wenn man schon eine philosophische Theologie entwickelt, um die Erkennbarkeit der Welt zu erklären – und dies war in der vor-kantischen Problemsituation schwer vermeidbar –, dann sprach eine Spiegel-Spekulation wie die genannte die Voraussetzungen deutlich aus, die andere undeutlich in Anspruch nahmen. *War der Weltgrund Mitteilungsdrang, dann konnte weder die negative Theologie noch gar die Vorstellung eines absichtlich sich verbergenden Gottes das letzte Wort behalten. Dann war der Weg frei für eine vorbehaltlose Weltzuwendung als der Anschauung des Weltbegründenden Geistes.*⁶⁴⁴

Flasch betonar att detta inte får fattas så att Cusanus skulle föredra den affirmativa teologin för den negativa och att det är enbart den senares *primat* han vänder sig emot. Hans främsta lärofäder – både Platon i Proklos kommentar till Parmenides och Dionysius (i *De beryllo* tolkad av Albertus Magnus) – betraktar den negativa teologin som ett högre tolkningsstadium av den högsta principen. Här öppnar sig Cusanus på nytt för Proklos tanke om att principen är *Unum*, d.v.s. det upphöjda, avskilda *Unum*, som han kallar *Unum superexaltatum*, vilket han ställer i relation till allt annat världsinnehåll.⁶⁴⁵ Från år 1453 är Cusanus igen öppen för Proklos inflytande. Hit hör tanken att detta *Unum* är *Unum cum addito*. Då jag säger: "det ena är ande", har jag redan inträtt i tvåfalden. Men detta stör inte Cusanus. Hans Ena vill någonting, d.v.s. det vill betraktas som intellekt av oss.⁶⁴⁶ Det finns alltså en absolut intentionalitet inberäknad i *De beryllo*, vilket *Det Ena* uttrycker. Men man kunde – med Hoye – konstatera att *coincidentia oppositorum* inte får sista ordet, utan uppenbarelsen, d.v.s. den osägbara och den sägbara uttrycksformen för den absoluta avsikten, som är Guds vilja.⁶⁴⁷

I *De beryllo* är betraktandet inriktat på sanningen, som visar sig på olika sätt. Då vi t.ex. betraktar olikheten med beryllen, är föremålet den odelbara förbindelsen. Detta gäller också i

⁶⁴¹ DB, 3.

⁶⁴² Flasch 1998, 451. Jfr PF, n. 6; Thurner 2001, 373. För Cusanus innebär detta perspektiv en möjlighet både till ett erkännande av världsreligionerna och till kritik av det han uppfattar som ensidigheter inom dessa. Flasch ger Walter Euler en eloge för att ha upptäckt detta sammanhang.

⁶⁴³ von Bredow 1999, 248.

⁶⁴⁴ Flasch 1998, 452 (kurs. här).

⁶⁴⁵ I verket LG ingår följande belysande påpekande: "Circulorum mysticationem quam ut capias, infige tuae memoriae propositionem quae sequitur: Eo, quod in omnibus et in quo omnia, nihil maius aut minus esse potest. Quare omnium exemplar." LG II, n. 62.

⁶⁴⁶ *ibid.*, 452-453.

⁶⁴⁷ Hoye 2004, 50.

fråga om proportion, relation, skönhet och liknande.⁶⁴⁸ Det hela handlar alltså om att se och söka (den absoluta) sanningen. Men beryllen är å andra sidan obeskrivlig, genom att vi inte vare sig med sinnena, fantasin eller intellektet kan varsebli, föreställa oss, begripa eller inse något som skulle motsvara det som samtidigt är det minsta och det största. Cusanus konstaterar att helgonen och filosoferna har använt sig av olika bilder, t.ex. solen som är Platons bild, eller rätlinjigheten som används av Albertus Magnus. Också han själv har använt sig av bilder i olika mening, bl.a. i *De docta ignorantia*.⁶⁴⁹ Men han är tvungen att dra slutsatsen

Ingen form kan beröra noggrannheten, då det gudomliga *modus* överträffar varje annat *modus*. Och då du använder ögonlasat och genom det både största och minsta *modus* ser ursprunget till varje *modus*, som omfattar alla *modi* och som inte [ens] alla *modi* tillsammans kan uttrycka, då kan du uppnå ett sannare betraktande av det gudomliga *modus*.

[Sed nullus praecisionem attingere potest, cum divinus modus sit supra omnem modum. Et si applicas oculare et vides per maximum pariter et minimum modum omnis modi principium, in quo omnes modi complicantur et quem omnes modi explicare nequeunt, tunc facere poteris de divino modo veriore speculationem.]⁶⁵⁰

Här vänder Cusanus sig mot Platon och påpekar att man inte är tvungen att hålla sig till tanken om en världssjäl, som är bunden av naturnödvändigheten. För varje sätt att vara (*modus essendi*) är det första treeniga ursprunget mer än nog. Det är oinskränkt (*absolutum*) och högst upphöjt (*superexaltatum*) genom att det inte är av inskränkt ursprung i likhet med naturen, som är bunden vid nödvändigheten. I egenskap av dess ursprung är det så övernaturligt och fritt att det skapar allt genom viljan. Men det som sker genom viljan är såvitt det har formats i enlighet med denna [gudomliga vilja] och dess form är alltså avsikten hos den som befäller, d.v.s. Gud.

Cusanus definierar

Men avsikten är en likhet med den som avser, vilken är meddelbar och kan upptas av någon annan. Varje skapelse är alltså avsikten hos den allsmäktiga viljan.

[Intentio autem est similitudo intendentis, quae est communicabilis et receptibilis in alio. Omnis igitur creatura est intentio voluntatis omnipotentis.]⁶⁵¹

Cusanus använder sig här av teologins avsiktsbegrepp: avsikten, d.v.s. skapelsen, är förenlig med Skaparens vilja. Detta begrepp är dialektiskt i det avseendet att det förutsätter en nödvändig förbindelse mellan den absoluta avsikten och dess föremål i skapelsen – och därmed cirkularitet.⁶⁵²

Cusanus tar upp denna fråga ytterligare en gång i *De beryllo*, där han med hänvisning till ovannämnda kontext påpekar att avsikten är Guds sannaste vadhet (*quidditas*). Då någon talar med oss och vi inser talets vadhet, inser vi ingenting annat än talarens avsikt. Då vi med våra sinnen skapar de kunskapsbilder som motsvarar sinnena, så förenklar vi såvitt möjligt, så att vi med intellektet inser sakens vadhet, d.v.s. meningen. Men att förenkla kunskapsbilderna innebär att avlägsna de tillfälliga egenskaperna, d.v.s. de som inte kan vara vadhet, så att vi genom diskursiv bedömning av de noggrannare föreställningsbilderna, såsom tal eller skrift, skall nå fram till skaparförnuftets avsikt. Därvid vet vi att vadheten i det ting som innehålls i de tecken och de figurer hos ett ting som motsvarar sinnena, t.ex. en skrift eller ett uttryckt tal (*sermo vocalis*), motsvarar intellektet, så att det som motsvarar sinnena är likt Skaparens ord, där dennes

⁶⁴⁸ DB, n. 8.

⁶⁴⁹ von Bredow uttrycker den viktiga tanken att Cusanus olika bilder inte alltid utan svårigheter kan jämföras med varandra. von Bredow 1999, 104.

⁶⁵⁰ DB, n. 27.

⁶⁵¹ *ibid.*, n. 37.

⁶⁵² "... wichtiger als die gesonderte Individualität ist ihm die Zuwendung Gottes zu einem jeden, durch die er in eine übergreifende, unabsehbarer Intensivierung fähige, Einheit hineingenommen wird." von Bredow 1999, 112. Hon talar visserligen inte här om en cirkelrörelse, men denna förutsätts.

avsikt ingår. Då vi har uppfattat denna avsikt, ”vet vi vadheten och får ro”. För avsiktens skull finns alltså uppenbarelsen till, ty den talande, eller skaparförnuftet, avser att uppenbara sig på bestämda sätt.⁶⁵³ Cusanus drar slutsatsen av denna tillspetsade formulering

Då vi har insett avsikten, som är ordets vadhet, har vi det väsentliga. Ty det väsentliga i intellektet uppfattas i avsikten, liksom man i ett färdigt hus fattar avsikten hos den som byggde det [och] som fanns i hans intellekt. [Apprehensa igitur intentione, quae est quidditas verbi, habemus 'quod erat esse'. Nam 'quod erat esse' apud intellectum est in intentione apprehensum, sicut in perfecta domo est intentio aedificatoris apprehensa, quae erat apud eius intellectum].⁶⁵⁴

Cusanus försöker här precisera vad vår inriktning på den absoluta idén, eller avsikten betyder. Han påpekar senare att vi i vårt sökande efter avsikten i det väsentliga kan ta beryllen till hjälp. En färg kan i sig harmoniskt innehålla andra färger och en harmonisk sång i flera olika stämmor. Så här förhåller det sig också i fråga om ting i sinnevärlden. Om det intelligibla gäller att man i ett enda ursprung kan känna igen flera nyanser hos de intelligibla tingen. Detta betyder att kunskapen om det första ursprunget, där väsensgrunden finns, innebär livets höjdpunkt och intellektets högsta glädje. Väsensgestalten (*species*) är alltså en viss helhet av ett fullkomligt mått att vara (*modi essendi*) av gudomlig likhet. Den omfattar i sig alla särskilda inskränkningar, som i förståndet inskränks till detta bestämda vara. Du kommer alltså – säger Cusanus – att i beryllen kunna se ursprunget och likaså hur gudomliga alla väsensgestalter (*species*) är genom den substantiella eller fullkomliga likheten med sin egen väsensgrund (*ratio*). Du kommer också att inse att skaparförnuftet ger sig till känna i dessa. Väsensgestalten är nämligen ord eller avsikt hos detta förnuft som i det här avseendet uppenbarar sig på väsensgestaltande (*specificice*) vis. Den är varje individs vadhet (*quidditas*). Därför försöker varje individ i högsta grad erhålla denna väsensgestalt och gör allt hon kan för att undgå att förlora den.⁶⁵⁵ – I tillvaron pågår alltså ett oupphörligt sökande efter mening: Skapelsen inriktar sig på Skaparen som den avbildar. Gud är liksom ett absolut villkor för sin skapelse som människan har del av genom sin likhet med Skaparen, men å andra sidan bejakar hon frivilligt sin roll som hans avbild. Hon tillhör alltså en absolut ordning och uttrycker sin delaktighet konjunkturalt.

Cusanus konstaterar att det gudomliga intellektet har skapat allt för att göra sig känt. Han hänvisar till Paulus, som i Romarbrevet skriver att den osynlige Guden ger sig till känna i de synliga tingen. Dessa finns alltså till för att Gud skall bli känd. Men Cusanus använder också en egen bild och konstaterar att de konkreta tingen är sinnenas böcker, där det gudomliga intellektet beskrivs i form av utgestaltningar i sinnevärlden och att avsikten är Skaparens uppenbarelse av sig själv.⁶⁵⁶ Cusanus gör alltså här en helomvändning mot världen, vilket är ytterst beaktansvärt. Cirkelrörelsen i hans tänkande får här sin yttersta utformning.

Det teologiskt färgade avsiktsbegreppet kommer fram också i *De non aliud* (1462), som innebär att slags litterär motpol till den immanent präglade *De beryllo*. Här nämns inte begreppet intention, men finns s.a.s. med bland förutsättningarna genom den starka målinriktningen mot det osägbara och ofattbara, som enbart kan beskrivas med begreppet 'det icke andra', vilket överträffar också det Ena, d.v.s. i absolut mening.⁶⁵⁷ Detta är den gudsbild som Cusanus utvecklar redan i *De coniecturis*, men som begreppsligt skildras med full klarhet först här. Cusanus uttrycker sig överlag koncist i denna bok. Här förekommer också flera

⁶⁵³ G. Krieger diskuterar skillnaden mellan Platons och Aristoteles avsiktsbegrepp. Enligt Platon finns grunden för det sinnligt varseblivna föremålet i formen som ordning, men enligt Aristoteles i formen som funktion. Detta innebär att matematiken endast enligt den förstnämnda är den förmedlande länken i naturkunskapen. Krieger 2003, 81. – På denna punkt närmar Cusanus sig Platon.

⁶⁵⁴ *DB*, n. 54.

⁶⁵⁵ *ibid.*, n. 64.

⁶⁵⁶ *ibid.*, 65-66. J.A. Comenius (som påverkats av Cusanus) använder analoga bilder.

⁶⁵⁷ ”In der Definition, die sich und alle Dinge definiert, liegt auch die Einheit von Erkennen und Wollen des Schöpfers.” von Bredow 1999, 57.

osägbarhetsbegrepp, även om framställningen som helhet bygger på det paradigmatiska (eller cirkulära) som förutsätter att Gud är osägbar och att detta bekräftas av det konjekturala språket (jfr kap. 2.1.)

Cusanus presenterar här definitionen ”Det icke andra är inte någonting annat än det icke andra.”⁶⁵⁸ Detta är en ren självreferens, egentligen den tydligaste som finns i Cusanus filosofi. Men det är också fråga om en tautologi, vilket innebär att den formellt utesluter varje tvivel, vilket i sin tur är en förutsättning för ett giltigt uttalande om det absoluta. Cusanus signalerar samtidigt att han yttrar sig om detta.⁶⁵⁹ Man har däremot skäl att diskutera vad som avses med denna sats. Detta gör Egil Wyller i sitt verk *Enhet og annethet* (1981).

Wyller säger att Cusanus här använder sig av en absolut negation, som har till uppgift att negera inte bara den sekundära grundprincipen (*det Andra*) på det primäras, d.v.s. det Enas vägnar, utan att negera hela det funktionssammanhang som konstitueras av det Ena och det Andra gemensamt, alltså det allmänna varat.⁶⁶⁰ Negationen ”icke” i komplexet det icke-andra pekar alltså utöver varat mot det okända X. Den pekar ut mot den sol – fastställer Wyller – vars ljus låter det andra framträda som det Enas skugga inom tvåfalden av deras gemensamma vara. Platon visar hur varat träder fram som det Andra i förhållande till det som inte kan begripas. Detta obegripliga är det Icke-andra. Genom detta begrepp har tanken paradoxalt nog begripit det obegripliga som *obegripligt* – den har nått *docta ignorantia*. Wyller drar slutsatsen

Cusanus’ abstrakte grunnbegrepp, det Ikke-andre, pekar således i to retninger på én gang. Dels pekar dets element ”Ikke” i negativ retning mot urgrunnen eller den ukjente Gud; dels pekar dets element ”Annet” i positiv retning mot den funksjonssammenhang som er verden. Begrepet uttrykker samtidigt transcendens og immanens, *maximum absolutum* og *maximum contractum* og innebærer derved, mener vel Cusanus med rette, en overskridelse av det aristoteliske kontradiksjonsprinsippes gyldighetsområde. Substansielt sett er begrepet meningstomt; en aristotelisk-thomistisk logikk kommer her neppe til sin rett. Men funksjonelt, d.e. matematisk-platonisk tenkt, gir begrepet ”det Ikke-andre” et eksakt uttrykk for det motsetningenes sammenfall eller den *coincidentia oppositorum* som møter den grenssprengende tanke.⁶⁶¹

Wyller antyder att Cusanus insikt om den sublimes negationens betydelse kunde verka fördjupande på de fruktbara och förlösande på de stagnerade problemställningarna i dagens filosofi. Men han citerar också en indisk *Upanishad* (III, 8), där samtalet har rört sig ”uppåt” mot det översta och oförgängliga (*aksaram*), som beskrivs så här

Verily, that Imperishable (*aksaram*) ... is unseen but is the seer, is unheard, but is the hearer, unthought but is the thinker, unknown, but is the knower. There is no other (*nanyad*) seer but this, there is no other (*nanyad*) hearer but this, there no other thinker (*nanyad*) but this, there is no other (*nanyad*) knower but this...⁶⁶²

Den *nanyad*-formel (*non aliud*) som här upprepas fyra gånger kan återges med följande: ”Ingenting annat är X än detta”. Efter den här *nanyad*-sekvensen tiger den vetgiriga eleven, påpekar Wyller. Han hänvisar ytterligare till buddhismens zerologi som parallell till

⁶⁵⁸ NA, n. 4. cit enl. Dupré II, 446.

⁶⁵⁹ Senger och Benavides har (i varsin artikel) påtalat Cusanus medvetna bruk av tautologier. Senger räknar med en distinktion mellan rationellt och intellektuellt språk: det förstnämnda är affirmativt (eller negativt), det senare konjekturalt. Divinalspråket är osägbart. Senger 1979, 89.

⁶⁶⁰ ”Qui videt, quod non-aliud est non aliud quam non aliud, videt non-aliud definitionis esse definitionem.” NA, slutsats III. Dupré II, 556 (jfr 2.8).

⁶⁶¹ Wyller 1981, 118. Jfr tanken om ”nothingness beyond God”, som förefaller att vara motpolen till Cusanus tänkande, d.v.s. där Gud ständigt är det yttersta, men ofattbara i tillvaron, däremot inte det rena intet, eller kaos.

⁶⁶² Cit. enl. Wyller 1981, 119.

föreställningen om *non aliud*.⁶⁶³ Här inbegrips tydligen också handlingsperspektivet som ett slags tyst kunskap.⁶⁶⁴

Men *De non aliud* är också en av de få texter där Cusanus diskuterar viljans betydelse. Han påpekar att varje själsligt betraktande överskrider insikten, men likaså det begreppsliga uttrycket. Allt man säger om detta är därför oegentligt och saknar noggrannhet, som då man t.ex. säger att materia är materia. Därför måste betraktaren förhålla sig som någon som ser snön genom ett rött glas. Han ser snön, men förbinder inte dess röda färg med denna, utan med glaset. Likaså handlar anden, som genom gestalten ser det icke-gestaltade.⁶⁶⁵

I denna verksamhet framträder människan som tingens mått (*mensura*), eller ”en andra gud”, som Cusanus talar om i *De beryllo*, där detta betecknas som axiom.⁶⁶⁶ Detta innebär att själens vilja är ett med Skaparens. Men hur skall detta förstås? Det verkar finnas ganska få direkta förbindelselänkar mellan *De beryllo* och *De non aliud*, men på denna specifika punkt närmar sig dessa texter faktiskt varandra.

Cusanus säger i *De non aliud* att Guds vilja är det Icke andra. Den bestämmer viljandet. Ju fullkomligare viljan är, desto förnuftigare och mera ordnad är den. Viljan, som av det andra betraktas som det Icke andra, är alltså ingenting annat i relation till förståndet eller visheten eller någonting annat nämnbart. Cusanus fortsätter

Om du alltså inser att viljan är det Icke andra, då kommer du också att inse att den är förstånd, vishet och ordning. I relation till dessa är den inte någonting annat. Och på detta sätt ser du att allting bestäms, motiveras, styrks och bevaras genom viljan och denna vilja reflekteras av universum.

[Si voluntatem igitur esse ipsum non-aliud vides, ipsam esse rationem, sapientiam, ordinem vides, a quibus non est aliud; et sic illa vides voluntate omnia determinari, causari, ordinari, firmari, stabiliri et conservari, et in universo relucere...]⁶⁶⁷

Detta är ur bilden (*exemplar*) uppfattad som vilja. – Men Cusanus använder sig här av ett exempel, som går ut på att Trajanus staty avspeglar dennes vilja och därmed också hans visdom och makt. Trajanus ville föreviga sitt inflytande och påminna samtiden om sin ära. Men då detta var möjligt enbart genom en sinnlig bild, lät han göra en staty som bär hans namn. Genom hans vilja är denna vad den är. Och i relation till hans vilja är statyn ingenting annat, trots att statyn inte på något sätt är vilja. Det som statyn är har den av viljan, som bestämmer och begränsar den. Men i denna vilja betraktar man visdom och ordning, som avspeglar sig i de symboliska framställningarna av ett lyckligt slutfört krig. Trajanus makt framgår också av verkets dyrbarhet: Ingen klåpare hade kunnat framställa det.⁶⁶⁸ – Med den här bilden avser Cusanus att hjälpa läsaren att förstå att Konungarnas konung [Gud], som kallas det Icke andra, har skapat universum och alla dess delar genom sin visa och mäktiga vilja för att visa sin härlighet. Denna vilja reflekteras trefaldigt i allt, nämligen i varat, intellektet och begäret, vilket vi upplever i vår egen själ. Här reflekteras den som varats ursprung, där själen har sitt vara, som kunskapens ursprung, därifrån kunskapen härstammar, och som ursprunget till avsikten (*intentio*), därifrån viljan härstammar. Då själen här betraktar sitt treeniga ursprung, närmar den sig alltså sin härlighet.⁶⁶⁹ Ferdinand, som Cusanus för dialog med, kan enbart dra en slutsats i form av en konjektur

⁶⁶³ *ibid.* Jfr Pyysiäinen 1993, 111 ff. (det absoluta överträffar distinktionen mellan sammansatt och icke-sammansatt).

⁶⁶⁴ Jfr Herrigel 1993 (passim) om (den zenbuddhistiska) konsten att skjuta med pil och båge.

⁶⁶⁵ NA, n. 34; cit. enl. Dupré II, 478.

⁶⁶⁶ B, n. 6-7.

⁶⁶⁷ NA, n. 34. Dupré II, 478.

⁶⁶⁸ *ibid.*

⁶⁶⁹ *ibid.*, n. 35; cit. enl. Dupré II, 480.

Jag inser mycket väl att det förhåller sig så här och inser att viljan, som är det Icke andra, i egenskap av det skapande goda eftertraktas och uttrycks av alla.

[Optime ista sic esse contemplor et video voluntatem, quae non-aliud, creatricem ab omnibus desiderari et nominari bonitatem.]⁶⁷⁰

Också i slutet av sitt nästsista verk *Compendium* tar Cusanus upp en diskussion om avsikten, som gäller förhållandet mellan kropp och själ. Det handlar om ett sätt att sammanfatta den cirkulära filosofin där intentionens begrepp är centralt och förbundet både med varseblivningen och viljan.

Själen, som levandegör kroppen och som varseblir, är enklare och abstraktare än kroppen eller någon kunskapsbild. Den känner enbart då den är uppmärksam (*non cognoscit, nisi attendat*). Den äger alltså en ständigt livgivande och kännande kraft, som den använder sig av då den sätts i rörelse för att kunna varsebli. Det finns alltså t.o.m. i den sinnesbundna själen (*anima sensitiva*) en viss förmåga att äga kunskap, d.v.s. utöver den livgivande kraften också en avbild av förnuftskraften som förenar oss med denna [jfr *DB* ovan]. Cusanus drar slutsatsen

Du ser att solstrålen genomtränger det färgade glaset och att kunskapsbilden av färgen framträder i ljuset. Ty genom denna glans, som är avglansen av glasets färg, ser du luften färgad på glasets vis. Ändå förhåller sig glasets färg till denna glans som kroppen och luftens färg som avsikt och ande. Men kunskapsbilden av denna avsikt, som är ännu finare och andligare genom att den är avglansen av denna [avsikt], varseblis i synsinnet, d.v.s. av det levande luftartade och genomskinliga i ögat.

[Vides radium solis penetrare vitrum coloratum et in aere speciem coloris apparere. Splendore enim illo, qui est splendor coloris vitri, vides aerem coloratum in similitudine vitri; habet se tamen color vitri ut corpus et color aeris ut intentio et spiritus ad illum. Huius autem intentionis species adhuc subtilior et spiritualior, quia est splendor eius, sentitur in visu, scilicet in diaphano aereo vivo oculi.]⁶⁷¹

Den här kontexten är ett komplement till diskussionen i *De coniecturis* och *De beryllo*. Men nyckeln till resonemanget ges först i slutsatsen. Cusanus påpekar att han med bilden av varseblivningen avser människa. Hon är kropp, själ och ande, Hon är kropp likt luften, själ likt kunskapsbilden av färgen som helt och hållet genomtränger luften, formar och färgar den. Hon är ande i likhet med ljuset som genomlyser färgen. Ty om vår själ, som är begåvad med förstånd, inte inom sig ägde omdömesförmåga (*vis vocabuli*) som upplyser den, så vore vi inte människor.

Men det ljus som lyser inom oss har vi ovanifrån – säger Cusanus – och det blandar sig inte med kroppen. Erfarenheten lär oss att ljuset har avgörande kraft.⁶⁷² Om det inte skulle upplysa oss, skulle vi förintas, liksom den färgade luften inte mera syns då solstrålen upphör att genomtränga det färgade glaset. Men himlen som i sig omfattar djur- eller livskretsen, är som glaset. Dess kraft, som skapar allt, motsvarar strålen. Tänk på detta, säger Cusanus allvarsamt till sin läsare, och utveckla det efter bästa vilja.⁶⁷³ I epilogen påminner han ytterligare om att betraktandet kommer till ro enbart då det är inriktat på det, jämfört med vilket det inte kan finnas någonting mäktigare, d.v.s. Gud.⁶⁷⁴ Han fastställer

Emedan ”att kunna”, i jämförelse med vilket det inte finns någonting mäktigare, vill kunna bli betraktat, finns allt till för dess skull. Och detta är orsakernas orsak och det yttersta målet för allt som finns. På detta är tingens alla grunder inriktade i fråga om att vara och bli kända.

[Quia igitur ipsum posse, quo nihil potentius, vult posse videri, hinc ob hoc omnia. Et haec est causa causarum et finalis, cur omnia, ad quam omnes rerum causae in esse et nosci ordinantur.]⁶⁷⁵

⁶⁷⁰ ibid.

⁶⁷¹ *C*, n. 40. Jfr *DC II*, n. 157.

⁶⁷² ibid., n. 42.

⁶⁷³ ibid., n. 43.

⁶⁷⁴ ibid., n. 47.

⁶⁷⁵ ibid.

Att kunna är här en metafor för Gud i egenskap av urbilden (av förstånd och vilja), som allt ytterst pekar på och som avslöjar sig i allt. Också i denna kontext förutsätter Cusanus att Gud vill kunna bli betraktad och att han visar åtminstone en glimt av sitt ansikte för människan.

Målinriktningen i Cusanus filosofi är alltså fullt tydlig och består av det som människan inte kan fatta vare sig med sin tanke, avsikt eller vilja och som hon med hjälp av sitt nästan gudomliga intellekt enbart kan ana sig till: den absoluta friheten hos Gud. Det yttersta syftet i detta resonemang är att peka på denna frihet, som för människans del innebär det tillstånd där (*ubi*) hon har del av den gudomliga friden (*quies*) i evigheten. Denna tanke utvecklar Cusanus konsekvent. Men man kan också dra slutsatsen att hans oavbrutna blickinriktning på det ofattbara inte är oberoende av den kristna mystikens betraktande och symbolspråk, även om referensramen är filosofisk.

3. FILOSOFINS BEGREPP I MYSTIKEN

3.1. Språket finns mitt ibland oss

Avsikten med det här avsnittet är att belysa konsistensen i Cusanus tänkande genom att påvisa att han i sina rent religiösa texter använder sig av sina filosofiska poänger och att det alltså enligt honom inte finns någon gräns mellan kristen mystik och filosofi. Eftersom dessa texter mera sällan beaktas i filosofin, är Cusanus relativt okänd som kristen mystiker trots sin klara profil också i detta avseende. Genom att det är vanskligt att beskriva hans begrepp i ett nutida sammanhang gör jag i det följande ett försök att presentera vissa grundfrågor i diskussionen om den kristna mystiken, men med hänsyn till hur motsvarande frågor tacklats av Cusanus. Den här diskussionen är vidsträckt och endast delvis relevant. Den har inget egenvärde i min bok, där avsikten är att belysa det interna sambandet mellan Cusanus personliga gudsupplevelse och hans filosofi. Men den ger anledning till att försöka anlägga ett filosofiskt betraktelsesätt på hans beskrivning av mystiken, i den mån som detta är möjligt. Detta försök väcker dock fler frågor än det ger svar.

I de två följande kapitlen tar jag upp en dialog särskilt med Nelson Pike, som diskuterar med Walter Stace och D.Z. Phillips. Den sistnämnda diskuterar i sin tur med sin kollega i Swansea, H.E. Mounce. Pike och Stace diskuterar relationen mellan den personliga gudsupplevelsen och beskrivningen respektive tolkningen av den, men kommer också in på frågan om det finns en gudsupplevelse som kan kallas kristen. Genom att diskussionen förs på fenomenologisk grund, är den i flera avseenden fjärran från det tänkande som presenteras av Cusanus. Men med stöd av denna kanske anakronistiska dialog framträder ändå Cusanus begreppsanvändning klarare.

Pike tar upp ett problem som faktiskt tangerar en viktig sida i Cusanus tänkande, nämligen *avsaknaden av gräns mellan ett subjektivt och ett objektivt perspektiv i filosofin*: För Cusanus är detta ett sätt att beskriva den personliga, ofattbara gudsupplevelsen, som är ett slags tankens ingenmansland. Men betydelsen av att han underlåter att dra en gräns kan givetvis diskuteras. Här kommer D.Z. Phillips in i bilden. Hans utgångspunkter är helt annorlunda än Pikes. Men utgående från hans argumentering är det faktiskt enklare att få syn på Cusanus profilering också i denna fråga.

Det är givet att Pike och Cusanus inte rör sig inom samma begreppsvärld, vilket inte beror enbart på tidsavståndet.⁶⁷⁶ Pike intresserar sig primärt för det varseblivna föremålet, medan Cusanus uppfattar kontemplationens föremål som betraktandets givna förutsättning och diskuterar den logiska betydelsen av att utgångspunkten och målet för detta sammanfaller. Det verkar därför vara svårt att relatera Pikes – icke-metafysiska – mystiktolkning till Cusanus *theologia sermocinalis* där han diskuterar det religiösa språkets grammatik. Men särskilt för att han ställvis hänvisar till Mäster Eckhart, som också har påverkat Cusanus, finns det en bro värd att pröva. De grundläggande frågorna är nämligen ställvis analoga, även om inte svaren är det. Detta gäller särskilt diskussionen om hur långt man kan bejaka eller förstå den kristna mystiken utan att själv vara mystiker.

Pike presenterar en distinktion mellan det han kallar *innanför-* respektive *utanför-*perspektivet i den kristna mystiken, men utan att precisera hur han drar gränsen. Den förra omfattas dock tydligen såväl av mystiker som troende kristna, den senare närmast av mystikforskare och personer med intresse för kristen mystik. För Pike är detta en typologi som gör det möjligt att diskutera olika infallsvinklar och inte ett försök att hänföra olika personer till någon bestämd grupp eller riktning. Han är alltså intresserad av gränsöverskridandets problematik och villkoren för möjligheten att få kunskap om gudsföreningen. Cusanus använder

⁶⁷⁶ ”Men vi måste vänja oss av med att resonera om tillvarons mysterium och Gud liksom om en första gradens ekvation, kejsar Wilhelms politik eller på sin höjd liksom om kanalerna på Mars.” Söderblom 1963, 91. – Anakronismens problem har behandlats av M. Gustafsson i installationsföreläsningen vid Åbo Akademi 2010.

visserligen inte någon liknande typologi, men diskuterar olika former att närma sig mystiken och räknar alltså med ett mystiskt betraktelsesätt (*modus mysticus*), vilket innebär att mystiken görs till del av hans modallogik. Detta har framgått ovan. Det gäller alltså att utveckla det religiösa språket där den personliga gudsupplevelsen är kärnan.⁶⁷⁷

Pike hänvisar till tillståndet av ingiven kontemplation (*the state of infused contemplation*) som man inom vissa former av kristen mystik uppfattar som ”den empiriska grunden” till den tradition man bygger på. Men då mystikerna inte uppfattar detta tillstånd som baserat på sinnesintryck, kunde man fråga sig hur det skall förstås.⁶⁷⁸ Frågan är klar och väsentlig, d.v.s. hur man lyckats få in ett empiriskt drag i mystiken som mystikerna inte själva uppfattar att finns där och hur detta skall förstås. Med mystik avses här beskrivning av den personliga gudsupplevelsen.⁶⁷⁹

Cusanus reflekterar ständigt över hur man skall förstå den personliga gudsupplevelsen. Det är nämligen inte fråga om varseblivning av ett yttre föremål, i likhet med att betrakta hur solstrålarna reflekteras på havet där en båt passerar, inte heller om en verifierbar händelse. Detta hindrar inte honom att beskriva den och ge den empirisk förankring (angivelse av tid och plats).⁶⁸⁰ Problemet med att försöka bestämma den företeelse det gäller finns alltså där, fast han inte uttryckligen diskuterar det.⁶⁸¹ Avsikten är att belysa denna företeelse med beaktande av Cusanus intentioner, men med hänsyn till Pikes resonemang.

I det följande kommer jag att använda begreppet *mystisk erfarenhet* (alternativt *mystisk upplevelse* eller *personlig gudsupplevelse*) i stället för Pikes begrepp ”tillstånd av ingiven kontemplation”.⁶⁸² Jag förutsätter att en mystiker i sitt liv har en enda mystisk erfarenhet, eller – ifall de är flera – att en av dessa betraktas som den centrala (t.ex. Hildegard av Bingen och Cusanus). Mönstret tycks här variera, men för de flesta mystiker gäller en bestämd erfarenhet som livsavgörande, även om det finns mystiska upplevelser av varierande slag. Personer som är visionärt lagda personer kan ha auditioner eller visioner. Särskilt i skönlitteraturen kan man finna många beskrivningar av upplevelser i första eller andra hand.⁶⁸³ Men jag anser alltså att man bör skilja mellan upplevelse och vision och att enbart den senare har ett sägbart föremål, vilket gör att den verifierar sig själv under förutsättning att föremålet är autentiskt.

⁶⁷⁷ von Bredow diskuterar de visas, d.v.s. de kontemplativas och de intellektuellas roll i detta sammanhang. von Bredow 1999, 243. Hon påpekar att begreppet intellektuell har en annan klang i modern tid.

⁶⁷⁸ Pike 1992, xi.

⁶⁷⁹ Hoye citerar en definition som ges av Wilhelm av St Thierry: ”Wir beginnen den inneren Sinn der Schriften und die Kraft der Geheimnisse Gottes nicht nur zu verstehen, sondern auch sozusagen mit der Hand der Erfahrung wahrnehmend zu berühren und zu betasten, was nur durch Erfahrung im Lesenden geschieht, ja, um noch mehr zu sagen was im Verstehenden nur durch ein Gespühr des Mitbewusstseins und durch eine begreifende, mehr noch: durch eine sich selber auslegende Erfahrung geschieht.” Hoye 2004, 20. – Det tycks gälla inlevelse i erfarenheten av det gudomliga utan att begreppet erfarenhet definieras närmare. – Haaparanta konstaterar att begreppet mystisk erfarenhet är paradoxalt. Haaparanta 2003, 269. Enligt henne är det närmast fråga om en känsloupplevelse. *ibid.*, 270. Hon påpekar ytterligare att många religionsfilosofer har uppfattat den mystiska erfarenheten som osägbart. *ibid.*, 279.

⁶⁸⁰ Haaparanta nämner Kants beskrivning av [intuitiva] åskådningar (*Anschauungen*), som enligt honom har materia och form. Med form avses här tid och plats. Haaparanta 2003, 272.

⁶⁸¹ Koch tar fasta på den yttre ramen för upplevelsen utan att finna detta problematiskt. Koch 1915, 15. – Übinger säger däremot att Cusanus inte kan tillåta sig att dra läromässiga slutsatser av det praktiska livet. Übinger 1988, 9.

⁶⁸² ”Mystisiä kokemuksia luonnehtii ... tunne, että on oivaltanut perimmäisen todellisuuden ja vapautunut ajan, paikan ja yksillöllisen minän rajoituksista.” Haaparanta 2003, 271.

⁶⁸³ T.ex. följande: ”Ja juuri siinä se oli – oivalluksen mittaamattomalla valovoimalla tila, joka huikeasti ylitti kaiken aiemmin kokemani. Tajusin, miten ajan, paikan ja tavallisten elämän äänien jäätyä olemiseni ’ulkopuolelle’ epäolennaiseksi ja epämääräiseksi todellisuudeksi, olin saanut lahjaksi tai lainaksi olotilan – äärettömyyden. Ikuisuuden partaalla.” Huuhtanen 1989, 12. Här är det fråga om en obeskrivlig existensform och en upplevelse av att vara ett med verkligheten. Beskrivningen tangerar Cusanus återgivning av sin gudsupplevelse, särskilt p.g.a. den abstrakta formen. – jfr *ADI*, cit. enl Dupré 1, 542. – Flera beskrivningar ges av Marxer 2003, 34-46. För en avancerad typologi, se Haaparanta 2003, 270-271; Pyysiäinen 1993, 46.

Den mystiska gudsupplevelsen upptas och reflekteras i tolkningstraditionen. Detta betyder att en bestämd upplevelse, som en person återger muntligt eller skriftligt, kan vara grundläggande för en tradition, men också att den tolkas inom denna och uppfattas närmast som ett slags profetisk ingivelse, eller gudsuppenbarelse, värd att begrunda (t.ex. den rhenländska mystiken, där särskilt Hildegard av Bingen, Mechthild av Magdeburg och Mäster Eckhart är centrala gestalter, eller den flamländska representerad t.ex. av Jan van Ruysbroeck och Hadewijg). Varken individualismen eller traditionsbundenheten i mystiken utesluter vare sig direkt eller indirekt växelverkan mellan olika traditioner. Men en bestämd mystikers texter kan också betraktas som uttryck enbart för hennes individuella gudserfarenhet. Särskilt de engelska mystikerna (bl.a. John Milton, Julian of Norwich eller John Bunyan) verkar vara föga skolbildande. Detta gäller likaså t.ex. Angelus Silesius, även om alla dessa texter har varit internationellt lästa i generationer. Här vidtar alltså receptionen av den redovisade gudsupplevelsen. Men någonstans, d.v.s. antingen redan i beskrivningen av gudsupplevelsen eller i receptionen av denna beskrivning, kommer det in ett empiriskt drag som – enligt Pike – inte finns i den mystiska gudsupplevelsen.⁶⁸⁴ Det är alltså tydligt att det är svårt att skilja mellan upplevelse, beskrivning och tolkning.⁶⁸⁵ – Cusanus förutsätter med Gerson att det faktiskt finns en skillnad mellan upplevelse och beskrivning, även om han väljer att nonchalera den. För honom *är* beskrivningen upplevelsen och vice versa. Någon tolkning räknar han däremot inte med. Detta är ett visst belägg för olikheter i uppfattningen om språket: det paradigmatiske (eller cirkulära) osägbarhetsbegreppet är enligt honom förankrat i de fyra enheterna i själen, som utgår från den fysiska varseblivningen men förutsätter den absoluta enhetens andliga dynamik i en dialektisk process, som man däremot inte kan utpröva.

Pike hävdar för sin del att det finns två huvudproblem: 1. Det finns inte några kriterier för att avgöra om jag erfar några av föreningens stadier, d.v.s. om jag har en mystisk gudsupplevelse. 2. Det är svårt att skilja mellan den mystiska upplevelsen och beskrivningen av den. Därmed aktualiseras ytterligare ett tredje problem, d.v.s. *vem som skall avgöra upplevelsens autenticitet*. Pike säger här

The point is that somewhere along the line descriptive information about the experimental features of the union states will have to come into play. Either shall I have to acquire that information for myself or shall I have to rely on an adviser (perhaps a confessor) who possesses the information and is thus in a position to judge whether the experience I am having is of the desired sort. In the absence of such descriptive information, I shall be unable to tell whether I have reached my goal.⁶⁸⁶

Pike påpekar att den litteratur som finns att tillgå har uppkommit på basen av de stora mystikernas texter, d.v.s. olika skrifter av t.ex. Teresa av Avila, Johannes av Korset, Jan van Ruysbroeck, Bernhard av Clairvaux. Här talas det om en enhetsupplevelse (*unio mystica*), ett begrepp som är en utvidgning av det uttryck som har använts av mystikerna och av dem som utövar det kontemplativa livet. Vi kan här konstatera att Pike har rätt i att begreppsbildningen sker i efterhand och att en person som har en mystisk gudserfarenhet inte använder sig av mystikens terminologi. Detta gäller också Cusanus som inte använder detta begrepp för att beskriva sin personliga gudsupplevelse, trots att man i efterhand antagligen kunde ge den detta

⁶⁸⁴ ”Kuten kaikkea kokemusta, uskonnollista kokemusta ja uskonnollisia tunteita pidetään fenomenologiassa myös kognitiivisina, ei vain satunnaisina tunneimpulsseina.” Haaparanta 2003, 274.

⁶⁸⁵ Haaparanta ger följande väsentliga kommentar: ”Alstonilla ja muilla, jotka pitävät uskonnollista kokemusta uskoa tukevana evidenssinä, on vaikea tehtävä: heidän on verrattava uskonnollisia uskomuksia ja niitä tukevia kokemuksia tieteellisiin uskomuksiin ja niitä tukevaan evidenssiin sekä tarkasteltava eri tapoja, joilla tieteessä ja uskonnossa uskomuksia muodostetaan. Olennaisen tärkeää heille on kuitenkin hylätä ajatus, jonka mukaan uskonnollinen kokemus on sanoin kuvaamaton ja subjektiivinen.” Haaparanta 2003, 285; Alston 1991, 4. Pike verkar komma nära denna standpunkt.

⁶⁸⁶ Pike 1992, xi.

namn. Begreppet *unio* i *De coniecturis* skiljer sig nämligen från *unio mystica*, som kunde betecknas som en teknisk term tillkommen i efterhand.⁶⁸⁷

Pike finner det svårt att avgöra hur han skall förstå det tolkningselement som här kommer in i bilden. Min förmåga att begripa de olika stadierna som förutsätts i den mystiska föreningen är enligt honom beroende av *om jag har haft det slags erfarenhet som första hands mystiker benämner med detta namn*. Men hur kan jag veta att detta är fallet utan att hålla mig till beskrivningar givna av auktoriteter på detta område? Studiet inifrån förutsätter alltså studiet utifrån, påpekar Pike utan att dölja att han finner detta komplicerat.⁶⁸⁸ Här kunde vi hävda att Pike förutsätter en självreferens, d.v.s. ett cirkelresonemang i användningen av begreppet erfarenhet: min förståelse av min erfarenhet förutsätter kunskap och denna kunskap förutsätter erfarenhet. Det är detta sätt att argumentera som han finner problematiskt. Ovan har framgått att Cusanus kämpar med detta problem i hela sin litterära produktion.⁶⁸⁹ Pike har rätt i att detta tolkningsproblem faktiskt verkar vara oundvikligt i den kristna mystiken, men frågan är ändå om inte lösningen finns på ett helt annat håll än där han letar efter den.

Två kommentarer är nödvändiga. Man kunde för det första påpeka att detta – på det hela taget riktiga – resonemang bygger på ett missförstånd som går ut på att den subjektiva erfarenhetens autenticitet kan avgöras genom analoga erfarenheter gjorda av någon annan person, d.v.s. att det alltså finns möjlighet att dela erfarenheter på detta område. Men huvudidén är i stället att den mystiska upplevelsen av Guds särskilda kärlek, omsorg och närvaro är *absolut* och *unik*, vilket innebär att den inte kan delas. I denna mening kan den inte heller jämföras vare sig med någon av mina övriga erfarenheter, inte heller med en erfarenhet som någon annan redogör för. Den kan inte jämföras med någonting, d.v.s. den är ofattbar, eller osägbar. Detta är dess främsta kännetecken.⁶⁹⁰ Vi rör oss här på ett rent personligt – eller subjektivt – område. Men Cusanus tänkande utmärks av att det subjektiva och det objektiva sammanfaller i själens rörelser. Frågan är hur detta går att kombinera.

För det andra bör det påpekas att mystikern inte frågar sig om upplevelsen är autentisk. Den är ställd över allt tvivel genom att den kristna mystikern har en fast förankring i en bestämd tradition, som gudsupplevelsen konkretiserar. Här talar man t.ex. om *bidande tro*, d.v.s. intensiv längtan (*desiderium*) att få betrakta Guds ansiktets ljus. Reflexionen gäller däremot upplevelsens *betydelse* i personlig mening. Genom att upplevelsen är ofattbar (eller uttryck för den negativa teologin) och vi kan säga *att* (och *hur*) men inte *vad*, finns det rum för kontinuerlig *förundran* på olika nivåer. Men allt detta ingår egentligen i det kunskapsbegrepp som Pike använder sig av. Hans problem är alltså fortfarande olöst.

Ovan har redan framgått att man kan skilja mellan 1. den mystiska erfarenheten, 2. de skriftliga uttrycken för denna erfarenhet och 3. mystikforskningen, samt att särskilt sambandet mellan 1. och 2. är problematiskt. Pike underlåter dock att dra någon gräns mellan mystikern, sökaren och mystikforskaren, trots att hans frågor genomgående är forskarens (kanske också sökarens). I egenskap av en person som betraktar mystiken ur ett *yttre* perspektiv förutsätter han att det finns ett annat sätt att betrakta den, d.v.s. ett *inre* perspektiv, och avser därmed en person som har haft en mystisk gudsupplevelse. Han frågar sig både hur man (mystikern och forskaren)

⁶⁸⁷ DC, n. 49; 88; 134; 156.

⁶⁸⁸ Ibid., xii. Jfr IDS, n. 19: "necesse est ... quod eam suam faciat."

⁶⁸⁹ Enligt Haaparanta har R. Otto i likhet med många kontinentala filosofer problemet att han i sin beskrivning av den mystiska erfarenheten beskriver det som han anser att övergår all beskrivning, analys och alla begrepp. Haaparanta 2003, 283. Detta är visserligen också Cusanus problem, men han löser det, åtminstone principiellt.

⁶⁹⁰ Wittgenstein säger i sin föreläsning om etiken: "Det är en paradox att en upplevelse, ett faktum, skulle kunna förefalla ha ett övernaturligt värde." Han påpekar att allt vi kan säga om det absolut mirakulösa är nonsens. Han fortsätter: "Det vill säga att jag nu ser att dessa nonsensuttryck inte var meningslösa därför att jag ännu inte funnit det rätta uttrycket, utan därför att deras meningslöshet var själva deras väsen." Wittgenstein 2001, 29. – Med detta problem kämpar också Cusanus tills han finner formeln "det icke andra är inte någonting annat än det icke andra" och som så att säga är både nonsens och meningsfull. Detta är paradoxernas paradox, den absoluta paradoxen.

kan veta att detta inre perspektiv faktiskt är för handen och ytterligare hur man kan veta att det är fråga om en autentisk gudsupplevelse. Svaret verkar dock vara klart, d.v.s. att man inte kan veta (ifall man är ute efter allmängiltiga kriterier).

Det är svårt att förneka att dessa frågor är väsentliga, d.v.s. (1.) hur gränsen mellan ”subjektiva” och det ”objektiva”, eller allmängiltiga, i den mystiska upplevelsen kan dras, och (2.) hur subjektiva upplevelser kan förmedlas. Cusanus diskuterar främst den andra frågan. Han drar alltså ingen gräns mellan sin gudsupplevelse och sin beskrivning av den. Problemet är snarare att finna formen för en riktig beskrivning av det osägbara. Med detta problem kämpar Cusanus livet igenom. Detta förklarar hans övergång från ett negativt till ett paradigmiskt osägarhetsbegrepp. Det är likaså anledningen till att han använder sig av självreferenser och till slut finner den absoluta definitionen. Allt detta har framgått ovan (jfr särsk. 2.1.).

Men mystikern gör anspråk på att ha såväl ett religiöst som ett etiskt budskap till sin samtid, vilket innebär att hon i något avseende söker offentlighet. Den personliga gudsupplevelsen är i likhet med profetens kallelse ofta förbunden med ett bestämt uppdrag.⁶⁹¹ Särskilt de judiska profeterna förbinder sin personliga gudserfarenhet med en kallelse att vara ”Guds språkrör i världen”, d.v.s. att i ord och handling uttrycka Guds vilja, som blir påtaglig för dem genom denna erfarenhet (”Gud ord kom till mig...”). Cusanus delar helt denna uppfattning om det verksamma ordet och uttrycker den i sitt liv.⁶⁹² Han bär med sig en förpliktelse att visa unga människor på livets väg. Inga yttre hinder, inte ens en alltför stor arbetsbörda, kunde någonsin påverka honom. Han är medveten om att *coincidentia oppositorum* inte har det sista ordet, utan uppenbarelsen och att detta kräver mänsklig tolkning. Cusanus ställer villigt upp som profet. Hans ansats till språkfilosofi och gudomligt språk bör ses särskilt mot denna bakgrund.

Jag ville här hävda att det är omöjligheten att dra en gräns mellan ett internt och ett externt perspektiv som gör att mystikern öppet ställer sina frågor, d.v.s. att det är just av denna anledning som den mystiska upplevelsen är osägar för en tid, men inte därefter. Förr eller senare formulerar hon själv sina frågor och relaterar sig därmed till tolkningstraditionen. T.ex. Hildegard av Bingen ställer dem med stor klarhet till sin andliga rådgivare i avsikt att oinskränkt kunna förverkliga sitt uppdrag.⁶⁹³ Hon eftersträvar också begreppslig klarhet, analog med den inre klarhet som gudsupplevelsen innebär. Här följer Cusanus henne direkt i spåren.

Men Hildegards beskrivning är fortfarande tillgänglig för vem som helst med intresse för hennes tankar. Den mystiska traditionen har därmed berikats, men inte så mycket av hennes *erfarenhet*, som är okänd för oss, som genom hennes *beskrivning* av sin gudserfarenhet och den ökade språkliga rikedom som den gett upphov till, d.v.s. av det empiriska elementet.

Det är alltså mystikern själv som står i dialog med traditionen och dessutom på ett mycket medvetet vis genom att hon är helt beroende av denna. Men det står var och en fritt att vid behov haka på med sin egen bedömning, liksom den sista länken i en skara pilgrimer. Möjligheten är alltså öppen för vem som helst, också om graden av delaktighet och inlevelse kan variera. Vi kan inte med säkerhet veta att en mystiska gudsupplevelse är autentisk, men vi kan förutsätta att så är fallet – eller låta bli. Men även om vi gör detta, finns det inte ett nödvändigt samband med min egen gudserfarenhet genom att denna är personlig och ställd över allt tvivel – av mig själv. Detta innebär inte att det vore fråga om motstridiga erfarenheter: andras och min egen.

Här går gränsen mellan visshet eller säkerhet som ett objektiva förhållande och förvisning som ett personligt förhållningssätt till någonting. Den personliga gudsupplevelsens autenticitet är

⁶⁹¹ Se t.ex. Nynäs 2006, 254-256; 387.

⁶⁹² Schmidt 1989, 47. Jfr Wikström 2008.

⁶⁹³ ”Up to my fifteenth year I saw much, and I told a great deal about it very simply so that those who heard it wondered about it very much – where it was coming from and from whom it was. I also wondered about it myself, and I concealed the vision, as well as I could.” cit. enl. Palmqvist (ed.), 1995, 2.

nämligen en trosfråga, eller en fråga om tillit – till det upplevda föremålet.⁶⁹⁴ Med avseende på den mystiska gudsupplevelsen är det alltså visshet som gäller, inte säkerhet eller någon form av evidens. Pike gör ett misstag då han underlåter att beakta att så är fallet. Diskussionen gäller alltså visshet snarare än säkerhet och det religiösa språket tar form med hänsyn till detta (jfr 2.6).

Ovan har påtalats att Cusanus tänkande är ett slags kontinuerlig utvärdering av hans personliga gudsupplevelse. Han är alltså ett intressant undantag i det avseendet att han i sig själv förenar mystikern och forskaren. Han ställer nämligen målmedvetet filosofins frågor som han – enligt vad vi kan anta – besvarar på basen av sin egen erfarenhet. Det enda vi kan förutsätta är att hans egen gudserfarenhet inte är utesluten ur hans filosofiska resonemang, d.v.s. att det finns ett internt samband mellan filosofi och mystik: att han här bygger på hela sin livserfarenhet framgår faktiskt av hans begreppsanvändning, särskilt hans cirkulära tänkande och hans idé om själens *modi essendi*.

Men vi kan fastställa detta på basen av hans redovisning för sin avsikt att inte ställa sig utanför någonting i verkligheten, d.v.s. att inte dra gränser mellan ett subjektivt och ett objektivt betraktande av verkligheten. Detta drag i hans tänkande påtalas särskilt av Flasch med hänvisning till den subjektiva vändningen i hans filosofi och till jaget, särskilt i *De visione Dei*.⁶⁹⁵ Här finns också grunden till hans grammatiska nyskapande och andliga idériedom. Han ifrågasätter inte autenticiteten i sin gudsupplevelse i *docta ignorantia*, utan tar denna för given i avsikt att komma underfund med de logiska villkoren för att tala om den. Den ger honom alltså också kontinuerlig inspiration för tänkandet.

Cusanus avvisar alltså tanken att det finns en skillnad mellan ett internt respektive ett externt bedömningsperspektiv. Enligt honom finns det nämligen inte alls något yttre perspektiv på den mystiska gudserfarenheten, som är ”ofattbar omfattning av det ofattbara”. Denna upplevelse är däremot internt, eller begreppsligt, förbunden med hans filosofi. Att detta förhållande är begreppsligt, innebär att det inte finns någonting i hans filosofi som inte vore en beskrivning av denna erfarenhet. Det enda möjliga sättet att redovisa för den är beskrivningen. Men ingenting blir utanför denna totalbeskrivning av verkligheten. Cusanus gör sig stor möda att påvisa att själen omfattas av det skeende han beskriver och att varje läsare med god vilja är medräknad i detta totala perspektiv.⁶⁹⁶ Hans användning av självreferenser har detta syfte, t.ex. ”Gud i allt och allt i Gud”. Detta gäller också texternas dialogkaraktär. Endast läsaren kan här dra gränser, beroende på om hon väljer att dela hans intention eller avvisar tanken. Hon har rätt att själv dra sina konjekturala slutsatser eller alternativt låta bli att göra detta.⁶⁹⁷ Vem som helst kan också enligt Cusanus vägleda en annan person på gudsinsiktens väg, men den som själv vandrar på betraktandets väg gör det bättre.⁶⁹⁸ Cusanus verkar här associera till gudsupplevelsen i *docta ignorantia*, men utan att nämna denna. Antagligen undviker han medvetet att dra några gränser

⁶⁹⁴ Jfr teologins diskussion om sambandet mellan den historiska Jesus och trons Kristus. Söderblom 1963, 75. Jfr Aulén 1973, 138-151 (passim). – Høyе påpekar att ”den absoluta oändligheten” är ett teologiskt begrepp. Høyе 2004, 56.

⁶⁹⁵ Flasch 1998, 428.

⁶⁹⁶ Jfr Cusanus beskrivning av möjligheten att betrakta det absoluta som en premiss, t.ex. *IDS*, n. 33; 35.

⁶⁹⁷ I brevet till Nicolaus Albergati talar Cusanus om den gudomliga konsten att göra det timliga beständigt, det dödliga odödligt och sorgen till glädje: ”... so müsstē jedenfalls der Mensch glauben, dass der Mensch diese allmächtige Kunst besitzt und dem mitteilen kann, der für sie bereit ist.” Cit. enl. Blumenberg (Hrsg.) 1957, 386.

⁶⁹⁸ Det är visserligen möjligt att visa någon en väg som man själv hört nämnas som den riktiga vägen, fastän man själv inte gått den. Fast pålitligare gör den det som med öppna ögon går denna väg.” Helander 1999 (utg.), 28. Jfr Cusanus tankar i *IDS* om att texten lever, ifall den gäller det självupplevda. *IDS*, n. 19. Det heter också: ”Quapropter ad quaerentem aeternam sapientiam non sufficit scire ea, quae de ipsa leguntur, sed necesse est, quod postquam intellectui repperit ubi est, quod eam suam faciat. Quasi qui invenit agrum, in quo est thesaurus; non potest gaudere de thesauro in alieno agro non suo existente; quare vendit omnia et emit agrum illum, ut in suo agro habeat thesaurum.”

och att precisera vad han avser med ”bättre”. Förmodligen menar han ”noggrannare”, d.v.s. mera omsorgsfullt.

Man kunde hävda att distinktionen mellan *innanför*- och *utanför*-perspektivet i mystiken inte är meningsfullt, därför att den personliga gudserfarenheten är en del av en litterär tradition och inte kan tolkas utanför denna kontext. Det är alltså detta som är det empiriska elementet i mystikforskningen, vilket otvivelaktigt finns där. Genom att förhållandet mellan upplevelsen och dess uttrycksform är internt, kan man inte dra någon begreppslik gräns. Cusanus verkar vara medveten om den logiska innebörden av detta. Genom den nästan abrupta karaktären pockar hans korta redovisning för sin personliga gudsupplevelse på en fortsättning. Men den kommer i form av hans narrativa filosofi. Allt som kan sägas på detta område uttalas i denna filosofi, även om beskrivningen aldrig tar slut. Det inkluderar det absolut osägbara, som visar sig i livet. Detta är Cusanus medvetet använda metod. Här kommer hans egna frågor in i bilden, d.v.s. i diskussionen om hur det sker.

Å andra sidan demonstrerar Cusanus att det inte finns någon gräns mellan hans gudsupplevelse och filosofi. Detta framgår bl.a. av att han i sin korta beskrivning av sin gudsupplevelse formellt använder samma metod som i sin filosofi, d.v.s. en självreferens, som därmed är ett slags yttersta *summa* i hans filosofi och som visar att sömnen saknas. Också de grammatiska formerna är analoga (jfr 2.3.).

Även om den mystiska upplevelsen är unik för en viss person, är den alltså samtidigt förankrad i tolkningstraditionen. I detta avseende är den förberedd, d.v.s. genom den givna religiösa traditionen som varje individ är förbunden med och mediterar över, men som också ger svar på frågor som varje medvetet lyssnande människa ställer. Den andliga litteraturen (och särskilt Bibeln) har i alla tider fungerat på detta sätt, d.v.s. som personlig inspirationskälla och påminnelse om den heliga närvaron, men också som religiös kunskapskälla. Här presenteras hela bredden av olika livssituationer och olika bilder av gudomligt ingripande. Just för att det inom den teologiska tradition Cusanus tillhör gäller gudslighet (adj. *Christiformis*, med *theosis* som mål), finns idén om en personlig gudsupplevelse och gudsnärhet förutsatt.

Men Cusanus är inspirerad av flera olika källor, bl.a. Bonaventura, Johannes Scotus d.ä., den rhenländska mystiken (särskilt Mäster Eckhart), Bernhard av Clairvaux, Hugo och Rickard av St Victor, Raimundus Lullus, flamländaren Gerson (rektor för universitetet i Paris), samt de nederländska mystikerna Groote och Thomas av Kempen. I sitt tänkande om mystiken är han närmast präglad av franciskantraditionen, där illuminationen, d.v.s. den omedelbara gudomliga upplysningen, eller insikten om intellektuell klarhet, betraktas som grundläggande både i det andliga livet och teologin. T.ex. franciskanen Bonaventuras verk *Itinerarium mentis* är en klassiker i kristen mystik. Från denna tradition hämtar Cusanus särskilt tanken om kärlekens betydelse i mystiken, medan dominikantraditionen med Eckhart i spetsen påminner honom om att kärleken inte får utesluta gudskunskapen. Trots att Cusanus sällan nämner sina källor, är inflytandet från dessa dock märkbart i hans begreppsvärld.

Cusanus hade nära kontakter särskilt med de kontemplativt inriktade benediktinerna i klostret St Quirinius, där den personliga gudsupplevelsen var det välkända begrepp. Det uppfattades som en särskild gudomlig ynnest att ha fått del av en sådan upplevelse, vilket innebär både att den var efterlängtd och att den i likhet med varje gåva upplevdes som en total överraskning. Paulus tydliga beskrivning av sin personliga gudsupplevelse på vägen till Damaskus (2 Kor. 12,2-4) är en viktig mönsterbild i den kristna mystiken. Denna upplevelse är inte hemlig, tvärtom helt grundläggande för förståelsen av förändringen i apostelns tänkande, också om förhållandet är internt, vilket framgår av att upplevelsen beskrivs endast i denna kontext, trots att ”törntaggen” alltid finns kvar i hans själ. Paulus står alltså själv för beskrivningen, fast han talar i tredje person och därmed lyckas uttrycka en ödmjukhet, analog med den som Cusanus i ett brev till benediktinpriorn Kaspar Aindorffer uttrycker med orden att han ”inte ännu har smakat hur

ljuvlig Herren är”.⁶⁹⁹ Men distinktionen mellan subjekt- och objektperspektivet elimineras genom denna formulering.

Paulus skildring är avgörande för Cusanus. Också han är ytterst mån om att delge läsaren sin erfarenhet. Han anser inte att en viss person har större auktoritet än någon annan att avgöra upplevelsens autenticitet. För honom verkar det finnas en självklarhet som består i att upplevelsen är verklig, även om tolkningen av dess betydelse lämnas öppen, d.v.s. ytterst till ett gudomligt – och medmänskligt – avgörande. Den är övernaturlig, samtidigt som den är en naturlig del av livet och därför måste bedömas på detta paradoxala vis. Det är just här som Cusanus finner sina grundläggande filosofiska frågor om förhållandet mellan tid och evighet och betydelsen av ett liv inför Guds ansikte. Ett skärpt medvetande i form av andlig sensibilitet är ett uttryck för den personliga gudsupplevelsen, d.v.s. främst den förundran (*miratio, admiratio*) som innebär lyhördhet för den gudomliga närvaron: det sjätte sinnet, eller intuitiv gudstro. – Detta förklarar den förändring hans tänkande genomgår i samband med den mystiska gudsupplevelsen år 1438 och som kommer till uttryck i det första huvudverket *De docta ignorantia* (1440).

Låt oss här återgå till analogin mellan Cusanus och Pike. Denne hänvisar närmast till Staces tankar om det introverta mystiska tillståndet som det centrala i den mystiska gudsupplevelsen. Men Stace anser att detta fenomen inte är specifikt kristet och att det inte finns någon mystisk erfarenhet som kunde betraktas som specifikt kristen. De kristna mystikerna *beskriver sin erfarenhet som gudsförening* därför att de uppnår den med hjälp av en bestämd, i förväg given, kristen världsbild och därmed tolkar fenomenet som en erfarenhet av förening med kristendomens Gud. Det som verkligen är kristet är det sätt på vilket erfarenheten uppfattas och beskrivs, d.v.s. dess fenomenala innehåll (*phenomenal content*).⁷⁰⁰

Cusanus drar inte några bestämda gränser mellan kristet och icke-kristet. Hans metoder *investigatio symbolica* och *ars coniecturalis* är en form av tankens vägar, d.v.s. de följer logikens lagar för tänkandet och gör anspråk på att berika detta på ett allmängiltigt vis, d.v.s. närmast i fråga om möjligheten att använda begrepp i absolut mening. Här finns ingenting specifikt kristet eller icke-kristet. Så här långt kan vi alltså följa Pikes tankegång. Det finns alltså en stor – och medveten – öppenhet i Cusanus resonemang, som ger hans tankar bestående relevans bl.a. på matematikens område. Men å andra sidan är målinriktningen bestämd, även om detta mål är ofattbart och därmed osynligt för betraktaren. Just därigenom gäller den dock alla och envar, d.v.s. den visar på en allmängiltig sanning, ”det eviga ljuset”. Ytterst är detta ju en gudsmetafor. Diskssionen gäller alltså snarare teologins föremål, som är gudskunskapen, än gudserfarenheten.⁷⁰¹

Cusanus anser visserligen att det är möjligt att andligt förbereda sig för en mystisk erfarenhet, d.v.s. genom meditation. Men hans upplevelse innebär inte ett introvert mystiskt tillstånd, därför att den är klart innehållsbestämd just genom arten av den – långvariga – förberedelse som föregår den. ”Håll fast vid buden”, säger Cusanus, d.v.s. vid ett liv inför Guds

⁶⁹⁹ Jfr Paulus uttryck för ovisshet i 2 Kor. 12,1.5; ”Och jag vet att den mannen – om med kroppen, eller utan, det vet bara Gud – blev uppryckt till paradiset och fick höra ord som ingen människa kan eller får uttala. Den mannen vill jag skryta med; med mig själv vill jag inte skryta, bara med min svaghet.” Han talar här om sig själv i tredje person, liksom Mäster Eckhart senare. – Jfr 2.7.: ”Min värld är inte någon annan än Ottos...”

⁷⁰⁰ Pike 1992, 88-89.

⁷⁰¹ Hoyer finner att Ayer drar en gräns mellan gudskunskap och gudserfarenhet. Denne säger: ”Die Tatsache, dass er [mystikern] das, was er 'weiss', nicht offenbaren oder auch nur für sich selbst einen empirischen Test erfinden kann, seine 'Erkenntnis' als gültig zu erweisen, zeigt, dass sein Zustand der mystischen Anschauung kein echter Erkenntniszustand ist. Indem so der Mystiker seine Vision beschreibt, teilt er uns gar nichts über die Aussenwelt mit; er macht uns nur indirekte Mitteilung über seine eigene Geistesverfassung.” Cit enl. Hoyer 2004, 17. Han kommenterar: ”Es wird also scharf unterschieden zwischen 'Gottserfahrung' und 'Gotteseffahrung'. – Mit anderen Worten: Gotteseffahrung ist nicht unbedingt gleich Gottserkenntnis.” *ibid.* – Detta kan diskuteras. För Cusanus hör erfarenheten och kunskapen ihop, med motiveringen att man inte kan älska det som man inte har omfattat med tanken. Men i sin filosofi söker han målmedvetet ökad gudskunskap, s.a.s. på erfarenhetens grund. Detta är vad Cusanus kallar örnens två vingar: kunskap och kärlek. Jfr *DC II*, n. 70. Cusanus hänvisar här till kärleken.

ansikte, och beakta den gyllene regeln i relation till de människor du möter i ditt liv. Denna förberedelse är därmed i tanken inriktad på föremålet för den personliga gudsupplevelsen, som alltså (i detta avseende) förutsätts.

Cusanus egen mystiska gudserfarenhet inträffar alltså till havs på återvägen från en resa till Konstantinopel. Åtminstone i yttre mening är den helt oförberedd och oväntad, dessutom ofattbar (*inintelligibilis*). Frågan om denna upplevelse är kristen eller inte är irrelevant och kan besvaras enbart med hänsyn till vad han gör av den i sitt liv. Om vi vill hålla oss till hans egen beskrivning, har vi att granska hans religiösa texter, vilket vi har gjort i den här boken. Just av dessa texter framgår vad han betraktar som viktigt att förmedla till sina läsare. Det har tydligt visat sig att den kristna mystikens centrala begrepp har införlivats i hans filosofi, likaså att han medvetet avser att framträda som kristen filosof. Men innebär detta att hans gudsupplevelse verkligen är kristen eller enbart att den har uppfattats som kristen? Enligt min åsikt kan man inte dra en sådan gräns. Cusanus gudsupplevelse var nämligen kristen just av den enkla anledningen att han uppfattade den som sådan, vilket framgår av hans filosofi. Men därmed ställs vi omedelbart inför uppgiften att ge en tolkning av hans gudsbild. Här kan vi dock bygga på hans egen beskrivning (av huvudfrågan i sin filosofi).

Det som Pike benämner *innanför*- och *utanför*-perspektivet kan relateras till frågan om hur varseblivningen och intuitionen hör samman. Cusanus diskuterar inte denna fråga, antagligen för att han anser att det är föremålet som bestämmer seendets art.⁷⁰² Pike tar däremot upp den som ett led i sin dialog med Walter Stace. Hans framställning visar sig ändå viktig också för förståelsen av Cusanus tankar om betraktandet.

I vaket tillstånd består varje individs medvetande av sinnebilder, känslor, viljemotiv, begär o.s.v. Detta kallar Stace sensoriskt-intellektuellt medvetande. Men enligt honom är det mystiska medvetandet inte alls jämförbart med detta för att det inte är förbundet med empiriska element av detta slag. Det implicerar inte någon sensorisk kunskap, utan är en kunskap ”ovanom sinnena och förståndet”. Detta är utan tvivel en riktig bedömning. Stace fortsätter

... the mystical consciousness is destitute of any sensations at all. Nor does it contain any concepts or thoughts. It is not sensory-intellectual consciousness at all. Accordingly, it cannot be described or analysed in terms of any elements of the sensory-intellectual consciousness with which it is wholly incommensurable.⁷⁰³

Stace anser att föremålet för det mystiska medvetandet är jaget, som har berövats allt själsligt innehåll. Det är den rena enheten i medvetandets mångfald, därifrån mångfalden som sådan har eliminerats, alltså det som Cusanus kunde ha benämnt ”det rena intellektet”. Därför är detta föremål inte heller någon ren beskrivning av någonting som är direkt givet. Det som erfars som jaget är följaktligen en härledning, d.v.s. jaget ”finns” inte. Men Stace betvivlar möjligheten att utföra detta slags härledning. Enligt honom är den mystiska erfarenheten osäglig och otillgänglig för intellektet. Den är ett emotionellt medvetande om helighet och gudomlighet. Det finns inget föremål åtskilt från jaget och känslan av jaget som åtskilt från andra ting försvinner.⁷⁰⁴ – I mystikforskningen beskrivs detta fenomen som upplevelsen av att vara ett med verkligheten. Vi kan så här långt konstatera att detta mycket väl stämmer överens med Cusanus korta beskrivning av sin gudserfarenhet som bekräftas i hans filosofi, där enhetsmotivet (*coincidentia oppositorum*) är den centrala förutsättningen men likaså den totala gudsnärvaron (*amplexus*). Däremot utesluter han inte det intellektuella betraktandet.

⁷⁰² Kent Danielsson har i en diskussion talat om ”spjutseende” och ”skålseende”. – Det senare är intuitivt betraktande (= ”förundran”).

⁷⁰³ Stace 1960a, 12-13; Pike 1992, 90.

⁷⁰⁴ ”Thus, the sense of self as an object distinct from other things completely disappears. Stace makes note of the fact that in the literature of Islamic mysticism, a special term is used to label this phenomenon. It is called *fana*, which means 'passing away'.” Pike 1992, 92. Pike påpekar att detta sammanfaller med hans begrepp *union without distinction*.

I anslutning till Stace hävdar Pike att det mystiska medvetandet inte kan vara medvetande *om* en icke-differentierad enhet, d.v.s. ett föremål eller en förutsättning som kallas enhet och uppfattas via erfarenheten. Detta skulle nämligen innebära att det finns en gräns mellan föremålet eller den uppfattade förutsättningen och det erfarande jaget, vilket – å andra sidan – skulle göra det omöjligt att beakta fenomenologiska fakta som omedelbart givna. Det skulle i så fall vara fråga om subjekt-objekt-språk, vilket man måste förutsätta att inte är fallet.⁷⁰⁵ Intressant nog kunde antagligen också Kurt Flasch instämma i detta resonemang i fråga om Cusanus. Stace vänder sig faktiskt just mot en sådan beskrivning av den mystiska upplevelsen som Flasch skarpt kritiserar, men som inte heller kan utläsas ur Cusanus egen beskrivning. Men också Pike instämmer

In the mystical consciousness nothing is given. There is no "what" that is directly experienced. Phenomenologically, the introvertive mystical state is not an awareness *of* the Self or the awareness *of* the One.⁷⁰⁶

Den introverta mystiska erfarenheten innebär enligt Stace "någonting lika väl som ingenting". Pike påpekar här att den är någonting som betyder ingenting, d.v.s. den är någonting – eller en erfarenhet – som inte är en erfarenhet av någonting, vilket innebär att den saknar föremål. Den mystiska erfarenheten tycks alltså enligt Stace vara ett tillstånd av avsaknad av medvetande *om* någonting och följaktligen avsaknad av intentionalitet, d.v.s. ren tomhet. Det är visserligen fråga om en erfarenhet, men samtidigt en avsaknad av medvetande genom att detta är tömt på allt som också marginellt kunde räknas som erfarenhetsinnehåll.⁷⁰⁷

Denna erfarenhet motsvarar dock inte *docta ignorantia* i Cusanus filosofi, som begreppsligt verkar komma närmast den företeelse som Stace och Pike här diskuterar. Enligt Cusanus finns nämligen intentionaliteten kvar, trots att den gäller intet, d.v.s. det ofattbara. Detta innebär att Gud är närvarande i den mystiska erfarenheten, även om han alltid "föregår" själen, d.v.s. upplevs enbart i mörkret, men under förutsättning av att det absoluta mörkret är ett tecken på hans fördolda närvaro (jfr Koch: *ut nihil*).⁷⁰⁸ Avsaknaden av intentionalitet är alltså endast skenbar. Det är fråga om en upplevelse av såväl frånvaro som närvaro, även om dessa begrepp här används i sekundär och icke-fysisk bemärkelse.

För att beskriva vad detta innebär använder Cusanus – liksom Eckhart – ställvis paradoxer och tautologier. Enligt honom är den mystiska erfarenheten en erfarenhet av osägbar glädje, samtidigt som han säger att man aldrig kan tala tillräckligt om den. Osägbarheten är alltså inget hinder för att tala om erfarenhetens föremål, som är det osynliga 'Ansiktet bland ansikten'. Men beskrivningen är negativ eller preliminär, av den anledning som Stace här nämner. Detta är den regel som kallas *docta ignorantia*, men som Cusanus utvecklar vidare i *De coniecturis* och *Idiota de sapientia*. Å andra sidan har Stace rätt i att gränsen mellan subjektivt och objektivt är betydelselös i fråga om den mystiska upplevelsen och att det samma gäller den begreppsliga förståelsen av denna upplevelse. Detta understryker Cusanus med begreppet *amplexus*, även om han i *De visione Dei* låter tanken överskrida detta begrepp och därmed får en föraning om tystnaden eller friheten (= evigheten).

Pike hänvisar till distinktionen mellan mystisk erfarenhet och tolkning, som diskuteras inom fenomenologin. I boken *The Teachings of the Mystics* ger Stace följande definition

⁷⁰⁵ *ibid.*

⁷⁰⁶ *ibid.*

⁷⁰⁷ *ibid.*, 93-94.

⁷⁰⁸ "Därför måste mystikern gå bortom allt förnuft och all insikt, ja man måste till och med lämna sig själv och anförtro sig åt mörkret: då kommer man att finna, att det som förnuftet förklarade vara omöjligt, att varandet och icke-varandet koinciderar i ett samgående, det blir rentav en nödvändighet. Ja, om man inte skulle komma fram till ett sådant tätt mörker som omöjligheten innebär, skulle det inte vara den högsta nödvändigheten, den som inte står i motsats till denna omöjlighet." Cusanus till Kaspar Aindorffer 14.9.1953, cit.enl. Helander (utg.) 1999, 30-31.

I use the word "interpretation" to mean anything which the conceptual intellect adds to the experience for the purposes of understanding it, whether what is added is only classificatory concepts, or logical inference, or an explanatory hypothesis.⁷⁰⁹

Huvudproblemet är enligt Stace att den mystiska erfarenheten ('det introverta mystiska tillståndet') inte har subjekt-objekt-karaktär genom att den saknar empiriskt innehåll, men att denna karaktär ändå dyker upp i beskrivningen av upplevelsen. Beskrivningen innebär alltså en form av tolkning. Mystikerns *beskrivning* av sin erfarenhet är nämligen innehållsrik och omfattar en komplicerad berättelse om ett möte mellan två olika väsen, av vilka det ena är allsmäktigt, allvetande, en absolut god person som har skapat universum. Då mystikern hävdar att hon har erfarenhet gudsforening, så ger hon alltså en långt utvecklad beskrivning av denna erfarenhet. Pike säger – med hänvisning till Stace – att man kan upptäcka åtminstone två – internt förbundna – element i denna utveckling: 1. att erfarenheten beskrivs som om den gällde en annan person, eller som om den hade subjekt-objekt-karaktär. 2. Den "Andra" uppfattas som den som har alla de egenskaper som man tillskriver Gud (i kristen mening). Mystikern använder sig gärna av "tomhetsmetaforer" då de beskriver sin gudserfarenhet, d.v.s. mörker, tystnad, nakenhet, barhet, avsaknad, öken eller ren tomhet. De gör anspråk på att med negativa metaforer som dessa uttrycka avsaknaden av innehåll i upplevelsen och pekar därmed "på det faktum att vad som erfars i det mystiska medvetandet är den odifferentierade enhetens tomhet".⁷¹⁰

Det är beaktansvärt att Staces omdöme inte heller i det här avseendet träffar Cusanus. Den första punkten gäller inte alls hans tänkande genom att han 1. använder sig av ett verb, *amplecti* (*amplecterer* = jag omfamnade, eller omfattade, alltså också begreppsligt) som förutsätter ömsesidighet och utesluter varje form av avståndstagande, 2. preciserar att upplevelsen gäller *det ofattbara*, mera preciserat *på ett ofattbart vis*, ytterligare i *docta ignorantia*. Man kunde tillägga att Cusanus inte nöjer sig med tomhetsmetaforer och att den mystiska erfarenheten är en enhetsupplevelse, inte en upplevelse av tomhet, trots att enheten beskrivs som ofattbar eller absolut. Gränsen går alltså inte mellan subjekt och objekt i den mystiska upplevelsen, utan mellan absolut och relativt, evigt och timligt, d.v.s. också i kunskapsteoretisk mening. Den här distinktionen leder Cusanus in i en lång diskussion om betydelsen av begreppet nödvändighet. Men själen, eller jaget, som i gudsupplevelsen omfattar både det gudomliga och det mänskliga, har i upplevelsens ögonblick del av vardera. Endast med beaktande av denna förutsättning (*coincidentia oppositorum*) är det möjligt att tala om Gud som osägbar, ofattbar, onämbar o.s.v.

Det är inte någon tillfällighet att *docta ignorantia* ofta översätts med orden *icke-vetandets vishet* (eller *vetande icke-vetande*). I sin beskrivning av sin mystiska gudserfarenhet säger Cusanus alltså att han omfamnade det ofattbara i icke-vetandets vishet. Detta kan inte uppfattas som en tomhetsupplevelse, eller "avsaknad av en odifferentierad enhet". Det gäller tvärtom en erfarenhet av "ett innehåll", även om detta är osägbart och ofattbart. Detta kunde beskrivas som erfarenheten av en odifferentierad enhet, men i *docta ignorantia*, d.v.s. i absolut mening. Med hjälp av verbet *amplecti* understryker Cusanus alltså relationen till det gudomliga, vilket innebär att det rationellt betingade subjekt-objekt-perspektivet elimineras. Till detta kommer ytterligare att han inte kan tänka sig att beskriva Gud som "det Andra", men däremot som det "Icke-andra", eller absoluta, vilket sker just för att åskådliggöra att Gud i tanken är ställd över varje rationellt betingad subjekt-objekt-karaktär. Det verkar alltså som om Pike inte hade insett den fulla innebörden av begreppet subjekt-objekt-karaktär, d.v.s. med hänsyn särskilt till det paradigmatiske osägbarshetsbegreppet, som gäller icke-vetandets vishet. [jfr 2.1].

I likhet med många mystiker öser Cusanus tankar ur en tradition som har sin grund i Dionysius skrift om Guds heliga namn (*De divinis nominibus*). Inte heller här dras någon gräns mellan ett erfarenhet subjekt och ett gudomligt "föremål". Den förutsatta absoluta enheten är

⁷⁰⁹ *ibid.*, 100.

⁷¹⁰ Pike 1992, 104.

grundpelaren i detta resonemang. Då det ofattbara beskrivs, vilket kan göras enbart med negativa attribut, använder sig Dionysius – liksom Cusanus senare – av begrepp i sekundär mening: ”Mörker” är här en beskrivning av det ofattbara, inte ett fysiologiskt fenomen. [jfr 3.2.]. Likaså är ”öken” en beskrivning av det obegränsade och syftar alltså inte på t.ex. Sinai. Detta stilgrepp används också i fråga om övriga metaforer. Idén med att använda dessa är att beskriva det osägbara, eller ofattbara, inte att ge den rena tomheten det sista ordet.

Pike är dock oense med Stace på en annan väsentlig punkt. Han hänvisar till Staces tanke om att de flesta kristna mystiker visar en klar ”strävan till monism” och till att majoriteten av dem spontant tycks bekräfta den metafysiska identiteten mellan dem själva och Gud och att detta gör det nödvändigt att diskutera kriterierna för en riktig beskrivning av den mystiska erfarenheten. Pike fastställer här för sin del att ”... kristna mystiker inte i allmänhet bekräftar den metafysiska identiteten mellan sig själva och Gud”.⁷¹¹ Här står alltså åsikt mot åsikt. Stace tillägger att katolska mystiker ofta gör något som förefaller att vara förflugna yttranden som implicerar fullständig panteistisk identitet, men att de därefter tillägger en kvalificerande bestämning, alldeles som om de plötsligt hade kommit ihåg sina kyrkliga överordnade. Pike betvivlar för sin del riktigheten i detta påstående, främst på grund av brist på belegg.⁷¹²

Men Staces karakteristik stämmer antagligen relativt väl överens med Mäster Eckharts tankar om gudsnärvaron i själen. Det är också Mäster Eckhart som hade haft skäl att komma ihåg hotet från sina kyrkliga överordnade, men som inte lyckades med detta med tanke på den kyrkliga dom som drabbade honom. Just han är också ovanligt starkt begreppsligt nyskapande. Men det intressanta är att Cusanus, som i mångt följer honom i spåren, har analoga svårigheter. Det finns t.ex. i *De coniecturis* tankar som kunde bedömas som uttryck för ett slags ”metafysisk identitet” med det ofattbara, Gud. Idén om ett gudomligt språk, om människan som en ”andra gud” (Protagoras) och värderingen av intellektet som uttryck för den absoluta åskådningsformen i själen (begreppet *mens ipsa* i *De coniecturis*; *mens viva Dei imago*): allt detta pekar i en sådan riktning. Här är det i själva verket fråga om hårfina nyanser, men givetvis ytterst om riktig texttolkning. Cusanus ger också i denna fråga prov på en ständig reflexion (och bevarar sin tanke om att Gud förblir *inintelligibilis*).

Cusanus reserverar sig nämligen tydligt på denna punkt redan i inledningen till *De coniecturis* och blir alltså med åren allt försiktigare och mera klartänkt (eller tvärtom). Identiteten är en identitet i annat, d.v.s. erfärbart endast i negativ mening, eller i *docta ignorantia*. Detta grundvillkor är bestående, trots att det inte är ett hinder för språklig kreativitet. Det förfaller här nästan som om *filosofen* Cusanus skulle hålla *mystikern* med samma namn tillbaka. Den här tendensen observeras genast av hans samtid. Professor Johannes Wenck i Herrenberg ifrågasätter centrala motiv i hans första filosofiska huvudverk *De docta ignorantia*, just för att han tycker sig finna panteistiska drag i detta verk. Cusanus bemöter denna kritik först flera år senare i sin Apologi (*Apologia Doctae ignorantiae*). Här kan han också relativt fritt hänvisa till Mäster Eckhart och rätta till sin kurs i riktning mot en friare tolkning av den negativa teologin och språkets nyskapande möjligheter.⁷¹³ Men genom att det finns ett beaktansvärt tidsavstånd mellan kritiken och Cusanus försvar, kunde kyrkopolitiska faktorer möjligen spela en viss roll också inom den rhenländska mystiken. Cusanus diskussion med Wenck är intressant också ur detta perspektiv, men givetvis främst för att det står klart att kritiken är förfelad.⁷¹⁴ Cusanus är inte panteist vare sig i sin tidigare, mera mystiskt färgade, eller sin senare produktion.

⁷¹¹ Pike 1992, 104.

⁷¹² *ibid.*, 104-105. Jfr Zaehner 1954, 148 (jfr ovan 2.7.).

⁷¹³ Dupré I, 550; 568. Cusanus hänvisar till insikten i *DC* om att Gud t.o.m. står över *coincidentia oppositorum* genom att han, som Dionysius säger, är motsatsen till motsatserna. Han räknar här med ett gudomligt *modus*. Jfr *VD*, n. 1.

⁷¹⁴ Cusanus avvisar kritiken för Eckharts del (vars tankar han i huvudsak delar). Dupré i, 568. Se också den utförligt kommenterade engelska övers. av Wencks kritik och Cusanus *Apologi*. Hopkins (ed.) 1981 (passim). Med hänsyn till de uppenbara stilistiska olikheterna i relation till tidigare verk kunde man fråga sig, om Cusanus själv har

I tanken uppehåller sig sig Cusanus ständigt vid gudsrelationens karaktär. Han förutsätter en absolut gräns mellan det timliga och det eviga. Särskilt i dialogen med R. Zaehner har det framgått att den *absoluta identiteten* förverkligas enbart i annathet, d.v.s. ju fullständigare annathet (i förhållande till det Ena), desto tydligare delaktighet i sanningen. [jfr 2.7.] – Och just genom att den mystiska erfarenheten gäller sanningen, verkar det inte troligt att mystikern skulle omforma sin beskrivning av pragmatiska skäl. Det är snarare den oväntade karaktären i den mystiska erfarenheten som vållar besvär, vilket påtalas av både Wyller och Flasch ("aporier"). I likhet med Eckhart är Cusanus språkligt nyskapande, men detta arbete är givetvis mycket mödosamt: aporierna ger endast motvilligt med sig. Språkliga överdrifter ligger här nära till hands. Men Cusanus tycks också själv glädja sig åt att finna nya begrepp för att beskriva språkets nyanser.⁷¹⁵

Diskussionen mellan Pike och Stace gäller flera centrala punkter i den kristna mystiken. Pike frågar sig ytterligare hur vi skall förstå omständigheten att kristna mystiker ständigt insisterar på att erfarenheterna av förening är berövade vanliga kroppsliga sinnesintryck, men ändå förser dem med rika element av erfarenhet, som explicit sägs påminna om kroppsliga sinneserfarenheter, d.v.s. de andliga intrycken (*spiritual sensations*). Stace anser att detta förhållande bör uppfattas som ett tolkningselement i den mystiska diskursen. Men Pike kan inte hålla med om detta. Med hänvisning till de fenomenologiska dragen i gudsupplevelsen fastställer han – i motsats till Stace – att denna upplevelse inte är helt ojämförbar med vedertagen sensorisk-intellektuell medvetenhet. Pike undrar här

Does the Church have a position regarding the flavor of God? ... and how about the smell! *Prima facie*, it would seem that the only plausible way of dealing with the materials discussed in ... this book would be to suppose that union experiences have sensory-like elements of a kind that Stace explicitly excludes from the introvertive mystical state."⁷¹⁶

Också Cusanus beskriver ofta gudsföreningen med begrepp som gäller sinnesintryck. I hans tankevärld hör de samman med att kontemplerationen (*ars doctae ignorantiae*) börjar med varseblivning av ett yttre föremål och att de fem sinnena i detta avseende är informativa portar till det andliga, vilket han åskådliggör särskilt i verket *Compendium* med bilden av kosmografen.⁷¹⁷ Dessa begrepp förekommer i flera olika sammanhang i hans filosofi, inte enbart i hans mystiska litteratur. Men de har sedan gammalt en klar symbolisk innebörd: doften är en bild av bönen (jfr rökelsens användning i den ortodoxa kyrkan). Hos Cusanus symboliserar smaken (*sapor*) visheten (*sapientia*). Dessa begrepp används här i sekundär mening. [jfr 3.3]. – Men de förekommer ofta i Cusanus texter och är centrala i hans religionsfilosofi.⁷¹⁸

Väsentligt är här särskilt den ovan diskuterade huvudtanken om att den mystiska föreningen (*unio*) är intuitiv och ytterligare att intuitionen inte är åtskild från beteendet (= "sjätte sinnet"). Andlighet utesluter alltså inte sensorisk-intellektuell medvetenhet. Genom att mystiken innebär ett seende, d.v.s. intuitiv insikt, är den också nära förbunden med de övriga fyra sinnesintrycken – och särskilt smaken. Detta åskådliggör Cusanus mycket tydligt liksom med mystikerns skärpta medvetande. Det yttre, eller det sensoriska hos människan förlorar sin betydelse först vid döden.

Pike påpekar att han inte har ansträngt sig att definiera de termer för andlig perception, som används i den litteratur som gäller den mystiska gudsupplevelsen. Enligt honom är det på denna punkt som distinktionen mellan studiet utifrån och studiet inifrån kommer till sin rätt. Han drar

författat *Apologin* eller om han i likhet med Luther anlidade sekreterare i motsvarande situation. – Elpert påtalar den personliga antagonismen mellan Wenck och Cusanus. Elpert 2002, 116.

⁷¹⁵ "... die zur Sprache gebrachte Welt ist vielmehr in Hinordnung auf die Natur deren Vervollkommnung." Elpert 2002, 63.

⁷¹⁶ *ibid.*, 111.

⁷¹⁷ Jfr Cusanus benämning av sin filosofiska metod, d.v.s. *investigatio symbolica*. *DI I*, n. 30; 33. *C*, n. 22-23.

⁷¹⁸ Se t.ex. *IDS*, n. 10; 18.

slutsatsen att vi antagligen har nått gränserna för vad som kan sägas om olika enhetstillstånd s.a.s. utifrån, d.v.s. via studiet av beskrivningar i den mystiska litteraturen. En vidare insikt förutsätter att vi tar upp ett kontemplativt liv och drar våra egna slutsatser. Full förståelse kräver alltså att vi skjuter alla beskrivningar åt sidan och själva drar slutsatser med hjälp av vår egen varseblivning.⁷¹⁹

Det är otvivelaktigt riktigt att kristen mystik bör förstås som en grad- eller stegvis förverkligad delaktighet, där den mystiska erfarenheten är en personlig möjlighet, eller steg på vägen, vilket inte utesluter att den är, eller kan vara, allmängiltig. Om den någonsin blir fullkomlig verklighet eller inte, är inte ett mänskligt bekymmer. Möjligheten är alltså given i det mänskliga intellektet, som indirekt avspeglar ljuset från det gudomliga. Detta är Cusanus huvudangelägenhet och det är just transparensen i förhållande till det absoluta som gör att den mystiska erfarenheten kan uppfattas av vem som helst. Genom att den är uttryck för det absoluta och oändliga, är den samtidigt allmängiltig, eller obegränsad, och kan inte privatiseras. Cusanus drar alltså inga gränser. Det är därför han aldrig upphör att söka intellektuell klarhet.⁷²⁰ Men detta utesluter möjligheten att dra skarpa gränser mellan filosofi och mystik (eller teologi), likaså att räkna med någon yttre auktoritet som avgör den mystiska gudsupplevelsens autenticitet. Någon sådan auktoritet existerar inte: det är beskrivningen som gäller, även om den är ”konjektural”.

I essän *From Coffee to Carmelites* diskuterar D.Z. Phillips frågor analoga med de som ställs av Pike, d.v.s. möjligheten att förstå en mystiker. Phillips framhåller här begreppsligheten i den mystiska erfarenheten och påpekar att denna erfarenhet har sin kontext i mystikerns liv. Jag återger i det följande några tankar i denna diskussion, men enbart i den mån som de belyser analoga motiv i Cusanus tänkande.

Phillips hänvisar till det anspråk som hans kollega H.E. Mounce ställer på att det är möjligt att förstå den mystiska erfarenheten enbart genom den förändring den åstadkommer: ”... att förstå en mystiker är att vara mystiker”.⁷²¹ Phillips frågar sig om man kan komma till insikt om mystikens språk utan att vara mystiker och svarar att mystikernas språk är mitt ibland oss och att vi själva kan läsa deras texter. Enligt Mounce – som i denna angelägenhet närmar sig Pikes ståndpunkt – är vi hänvisade till mystikernas beskrivningar (i detta fall Johannes av Korset) liksom den blinda är hänvisad till den som ser. Mounce frågar: ”Men i vilket avseende har blinda alls något begrepp om färger?” – Phillips finner dock denna analogi missvisande i flera avseenden. Han hänvisar till Wittgenstein, som i Zettel (§ 267) frågar sig hur man vet att en blind person inte kan föreställa sig färger och svarar: ”... han kan inte spela ett visst slags språkspel (kan inte lära sig det). Men är detta empiriskt eller är det ett fall *eo ipso*? Det senare.” – Phillips kommenterar att man kan inse varför analogin med blindheten tillämpas på aspektblindhet i det mänskliga livet. Han fortsätter

When a person comes to embrace a radically new perspective on his life, he may say that whereas he was blind, now he sees. He has not simply acquired new facts, corrected a mistake or modified an opinion within a mode of understanding he already possesses. Rather, his life is transformed in certain fundamental respects. He comes to a new mode of understanding for the first time. What was afar off has been brought near.⁷²²

Han drar följande slutsats

When I cease to be blind to some aspect of human life, it does not follow that I must embrace it... I may respect some aspects which I do not embrace, or I may positively oppose them. Yet these different aspects cannot be cashed

⁷¹⁹ Pike 1992, 111.

⁷²⁰ Hoye citerar H.G. Senger som säger att mystisk teologi för Cusanus var teorin om denna teologis teorilöshet. Hoye 2004, 75.

⁷²¹ Phillips 1993, 143.

⁷²² Phillips 1993, 144.

into a common terminology. The possibility of these different reactions is an embarrassment for the view which tempts Mounce, namely, that one has to embrace a perspective in order to understand it.⁷²³

På det hela taget finner jag denna slutsats riktig, även om Phillips ”jag” inte gäller mystikern, som *inte kan låta bli att* omfatta sin upplevelse. Phillips löser nämligen Pikes dilemma i fråga om hur man skall förstå förhållandet mellan ett *innanför*- och ett *utanför*-perspektiv. I sträng bemärkelse finns det ingen gräns mellan dessa två perspektiv. Det är möjligt att inse den kristna mystikens värde utan att själv vara mystiker, d.v.s. utan att ha haft en personlig gudsupplevelse.⁷²⁴ Det är snarare fråga om olika grader av omfattning – eller delaktighet – också på känsloplanet, d.v.s. om vilja att förstå, snarare än om att enbart med tanken bejaka eller förneka, fast också denna möjlighet är inberäknad. Å andra sidan förverkligas en personlig gudsupplevelse i ord och handling. Jag inser att det ovan citerade avsnittet av *Zettel* bestyrker tanken om att den personliga gudsupplevelsen innebär att livssynen förändras i grunden. Därmed är jämförelsen med aspektseende och aspektblindhet berättigad [jfr ovan 2.10]. Det är intressant att märka att också Cusanus använder sig av dessa bilder utan att någon hittills har kommit på idén att förbinda dem med hans personliga gudserfarenhet.⁷²⁵

Men Phillips hänvisar till Mounce som säger att Johannes av Korset försöker uttrycka någonting som ”fullt kan förstås enbart av de som är särskilt mottagliga för det”. Phillips frågar sig

But what does ”specially prepared” refer to? Surely to spiritual training of the kind St John wanted young Carmelites to undergo. This is a matter of building on, extending, ordinary religious practices. This is not to deny that a qualitative transformation takes place in mystical experience, but the transformation is not unconnected with what precedes it. In fact, those connections are not optional. One of the familiar misconceptions spiritual teachers have to combat is the conviction in the immature, that mystical experiences can be attained by some kind of unmediated initiation, in short, a magical view of mysticism.⁷²⁶

Det förefaller som om varken Pike eller Mounce hade insett den avgörande betydelse som den andliga vägledningen har i mystikerns liv och som Cusanus påtalar både i *De coniecturis*, *Idiota de sapientia* och i sin korrespondens med benedikтинbröderna i St Quirinius, vars andliga vägledare han var, samt i brevet till Nicolaus Albergati. Också enligt honom kan man förbereda sig för en mystisk gudsupplevelse, men inte åstadkomma den: i detta avseende har Phillips utan tvivel rätt. Men denne kritiserar också Mounce för att prioritera (kognitiv) förståelse, vilket antagligen bör uppfattas så att han anser att det som övergår denna inte beaktas. Phillips säger

Religious reactions, it seems to me, are very different. When they speak of that which passes beyond understanding, they invite us to consider the possibility of reacting to human life in a way other than by the understanding.⁷²⁷

Phillips medger att det finns ställen i Mounces artikel, där han kanske har rört sig i riktning mot en uppskattning av sådana reaktioner. Mounce säger: ”Det finns vissa saker som jag har börjat förstå, som t.ex. andra språk, därför att jag ville det, visste hur jag skulle uppnå förståelse och gjorde mig den möda som behövdes. Men det finns annat som jag har börjat förstå, såsom mitt första språk, inte som resultatet av min egen ansträngning, utan för att det getts åt mig i form av en gåva.”⁷²⁸ – Phillips beklagar att Mounce inte utvecklar sitt exempel. Men det centrala är här vad ”börjar förstå” betyder. Phillips fortsätter

⁷²³ *ibid.*

⁷²⁴ Detta tar också Hoye fasta på och betonar reflektionens betydelse. Hoye 2004, 25.

⁷²⁵ *DC II*, n. 100; 157; särsk. n. 164. von Bredow nämner dock *modus mysticus*.

⁷²⁶ Phillips 1993, 146.

⁷²⁷ *ibid.*, 149.

⁷²⁸ Mounce 1990, 165.

But there are other possible responses to the gift of language. To appreciate them we must come to the limit, and not simply to the limitations of understanding. The limit I refer to is a grammatical limit, and the responses I have in mind lie on the other side of it. Wonder and gratitude would be the two examples.⁷²⁹

Här kommer Phillips direkt in på frågor som explicit diskuteras av Cusanus, d.v.s. språkets gränser och försöken att reagera på den grammatiska gränsen med förundran och tacksamhet (eller glädje och lovprisning). Men för att förklara vad som avses med förundran hänvisar Phillips till ett av sina tidigare verk, *Faith after Foundationalism*, där det heter

... the agreement that we show in our ways of acting is a brute fact. *That* we do agree in a way we do is given. That this is so may well be the object of wonder: wonder at the agreement which makes possible our talk of colours; wonder at the agreements in our reactions to sounds without which we can call music would be impossible; and so on and so on. I do not say that any of this need to be cause of wonder, only that it may be ... If this wonder takes a religious form it is not difficult to see how these gifts of nature can be seen as gifts of grace – a grace of nature, one might say. But, someone might object, aren't religious possibilities *given* too; doesn't it follow from what has been said that the existence of religious modes of thought too is not guaranteed by any kind of necessity? That is correct. But then, why should we assume that there is any necessity in our coming to God? Is not that possibility, too, a gift of grace?⁷³⁰

Phillips påpekar att den kontemplativa vägen inte kan förbigå vanliga ting och att det finns andliga övningar. Men detta gör inte mystiska erfarenheter till en förutsägbar produkt av en metod. Om och när mystiska erfarenheter förverkligas, så erkänns de också av mystikern som en gåva av Gud.

Ovan har redan framgått att det sistnämnda faktiskt gäller Cusanus. Phillips resonemang om sambandet mellan nödvändighet och frihet är belysande, särskilt med tanke på Cusanus uttalade intresse för och analoga tolkning av denna tematik. – Men Phillips drar slutsatsen

That which is given to us in ordinary things will seem, to a religious believer, to pass all understanding, just as the peace of God does. But it is hard to hold on to this reaction in the press of everyday affairs. *Yet, it is this reaction, above all, which is developed in mysticism.* This is missed entirely if we characterise religion as discontent with the ordinary, a discontent which sets off a search for the extraordinary, a 'something' behind it all which passes beyond all human understanding. This indulgence misses the mystery in ordinary things which is developed and extended in mysticism.⁷³¹

Detta är faktiskt ett ytterst väsentligt påpekande. I Cusanus tänkande motsvarar det närmast föreställningen om mystiken som ett slags intuition baserad på varseblivning, men uttryckt som en livsform där förundran – och tacksamhet – är nyckelbegrepp. Ovan har framgått att dessa tankar utvecklas särskilt i Cusanus senare skrifter där vardagslivet (eller skapelsen) i dess mångfald betraktas som ett allt viktigare uttryck för det heliga och där särskilt förundran har en given plats. Flasch beskriver ju detta med att säga att den romerska piazzan gör sig gällande i Cusanus tankevärld. Här blir handlingsperspektivet i mystiken centralt.⁷³² Detta omfattar både olika former av skapande och ett skärpt etiskt medvetande.

Phillips hänvisar slutligen till tanken om att mystikerns språk inte är tillgängligt för vem som helst. Han diskuterar fortfarande med sin intellektuella måltavla, Swansea-kollegan H.E. Mounce, som medger att detta språk i vissa fall kan övergå en persons förståelse. Men – säger Phillips – detta borde inte förleda oss till att hoppas på att få höra Mounce säga: ”Det är klart att här finns tillräckligt för att övertyga varje förnuftig person om att någonting viktigt är i görningen”. Detta är nämligen en anmärkning som förefaller att strida mot huvudidén i hans artikel. Phillips drar därför slutsatsen

⁷²⁹ Phillips 1993, 149.

⁷³⁰ *ibid.*, 150.

⁷³¹ *ibid.*, kurs. här.

⁷³² Särskilt von Bredow påminner flera gånger om betydelsen av detta perspektiv. von Bredow 1999, 242; 263.

In that remark ... the language of the mystic is no more than a hint to the reasonable man that something remarkable is going on. It can hardly be more to an ordinary religious believer, on Mounce's view, since what is going on passes beyond his understanding. For Mounce, since the mystic is trying to report his experiences to those who have not had them, his language is a necessary failure in this respect. But this is Mounce's basic confusion.⁷³³

Inte heller enligt Phillips finns det alltså någon bestämd gräns mellan *innanför*- och *utanför*-perspektivet, trots att han använder sig av andra termer än Pike (och Cusanus). Hans *outsider* är en annan än Pikes. Han kommenterar mystikens språk genom att säga

The language is not for us a flawed report. If the human body is the best picture of the human soul, the language of mysticism is the best expression of mystical experience. The philosopher endeavours to become clear about his language. No doubt he will have to get rid of many prejudices to achieve the clarity he seeks, and he may fail to do so. But the language which puzzles him is open to view. Few may understand it. Certainly, fewer use it in the first person. But the language, like all other languages, is in our midst.⁷³⁴

Diskussionen i det föregående styrker oss i övertygelsen om att det finns ett internt förhållande mellan Cusanus personliga gudsupplevelse i *docta ignorantia* och hans liv och att detta kommer till uttryck särskilt i hans filosofi. Trots sina många företrädare inom den kristna mystiken, särskilt Raimundus Lullus och Mäster Eckhart, avslöjar han just med sitt språk det unika i sin gudsupplevelse. Detta har många av hans läsare insett. Vi har också sett att han beskriver människans dubbla roll, d.v.s. som delaktig av det konkreta livet och evigheten. Denna målsättning kommer till uttryck i språket och erfars begreppsligt som dess gränser, genom att människan är hänvisad till definitioner – hur pretentiösa och bristfälliga de än må vara – och samtidigt använder språket i sin oupphörliga strävan att beskriva sin ställning som både begränsad och gränslös, ”en andra gud”, d.v.s. intellektets rörelser i själen. Men här tillämpas språkets regler som är tillgängliga för varje människa. I denna mening är ingenting fördolt och den kristna mystiken är en möjlighet för vem som helst. Dess språk är inte mera svårbegripligt än något annat språk. Just för att det är genomtänkt förhåller det sig snarare tvärtom.

Mot denna bakgrund kan man dra slutsatsen att särskilt Phillips belyser centrala tankar om den kristna mystiken genom att i sin dialog med Mounce peka på språkets betydelse för förståelsen av den personliga gudsupplevelsen. I detta kommer han otvivelaktigt längre än Pike, även om ingendera av dem vill godkänna gränsen mellan ett inre och ett yttre förhållande till mystiken. Ytterligare kan vi konstatera att en filosofi på Wittgensteins grund faktiskt kan fungera som kommentar till Cusanus tänkande om religionen, d.v.s. särskilt den negativa teologin och den kristna mystiken.⁷³⁵ Några väsentliga punkter där detta framgår har här beaktats.

⁷³³ Phillips 1993, 151.

⁷³⁴ *ibid.*

⁷³⁵ Elpert verkar vara medveten om denna möjlighet. Se t.ex. Elpert 2002, 71. För en mera systematisk framställning, se Työrinoja 1984 (passim).

3.2. Gudsupplevelsens lokalisering

I sin bok *Mystic Union* diskuterar Nelson Pike det fenomenologiska budskapet i texter som beskriver den mystiska gudserfarenheten. Han hänvisar främst till de spanska mystikerna, särskilt Johannes av Korset och Teresa av Avila. I några få sammanhang nämner han de rhenländska mystikerna, men inskränker sig till Mäster Eckhart. Avsikten i det följande är inte att ta fasta på dessa texter. Jag diskuterar visserligen den rhenländska mystiken, men håller mig till Nicolaus Cusanus filosofiska och religiösa verk. Det har redan framgått att mina reflexioner inte baserar sig på fenomenologin, utan närmast på den språkfilosofi som bygger på Wittgensteins tänkande.

Pike anser att det finns tre olika erfarenhetsområden, som tillhör klassen av förening (*the class of union*). Han påpekar att den mystiska föreningen, eller den personliga gudsupplevelsen, omfattar alla dessa, d.v.s. 1. bönen om stillhet (eller tystnad), 2. bönen om förening, kallad 'fullkomlig' eller 'enkel förening' (med beaktande av att alla dessa områden vanligen benämns 'guds-förening') och 3. hänryckning (*rapture*) eller extas: själens överskridande av sina gränser, eller transcendens.⁷³⁶ Pike betraktar dessa själsliga erfarenheter ur bödens perspektiv och framhåller därmed att själen inte behärskar dem autonomt, vilket är väsentligt: dessa erfarenheter är personliga snarare än subjektiva, men man kan samtidigt fråga sig i vilken mening. Men i Cusanus tänkande motsvaras det förstnämnda området närmast av *docta ignorantia*, medan han endast i ett senare skede använder de begrepp som förekommer i Pikes framställning (*unio*, *unitio* och *raptus*). Dessa begrepp används i hans filosofi och inte enbart i hans religiösa skrifter.

Ett centralt problem för Pike är hur dessa tre delområden av den mystiska gudsupplevelsen kan betraktas som en enda erfarenhet. Genom att de gäller olika själsområden, tycks de inträffa antingen *i själen* eller *ovanom, utöver själen*. Därför kunde man här ställa frågan om *hur* den mystiska upplevelsen sker, men också *var* den sker, d.v.s. *i själen* eller *ovanom*, d.v.s. utom denna och i så fall "var". Att Cusanus själv diskuterar denna fråga i sin filosofi, visar att den är aktuell i den kristna mystiken.⁷³⁷ Man kunde ju föreställa sig att ifall föreningen sker i själen, så fylls denna av andlig inspiration, men ifall den sker ovanom denna, är det snarare fråga om ett tomhetstillstånd. Så här enkelt är det alltså inte. Men hur är det i så fall? Det preliminära svaret är att Cusanus verkar räkna med en *inomsjälslig* cirkelrörelse.

Pike diskuterar

... we can distinguish the three states of union from one another using two variables: (1) the relative position of God and the soul of the mystic during the mystical encounter; and (2) the place or domain in which the encounter takes place. Using the first of these variables as basis for comparison, we find that the Prayer of Quiet is the odd case. Here, God and the soul are only "close," whereas in Full Union and in the culmination stage of Rapture, God and the soul are in direct contact – usually in mutual embrace. Working with the second variable, on the other hand, we can see that Rapture is unique. In the Prayer of Quiet and in Full Union, the encounter between God and the soul takes place (as Teresa says) "on home ground," that is, in the normal domain of the soul. In Rapture, on the other hand, the encounter is elsewhere – in "another world".⁷³⁸

Pike drar följande slutsats

A pattern is clearly discernible. Think of Full Union as standing between the Prayer of Quiet and the state of Rapture. It has a feature in common with each, and the feature it shares with one constitutes its point of contrast with the other. Thus, Full Union is similar to the Prayer of Quiet, and both are dissimilar from Rapture as regards the place where the encounter occurs. Full Union is similar to Rapture and both are dissimilar from the Prayer of Quiet

⁷³⁶ Pike 1992, xi. Jfr *IDS*, 19.

⁷³⁷ "Quaecumque igitur mens intuetur in se intuetur." *CT*, cit.enl. Dupré III, 652. Jfr *IDS*, n. 17, där det heter: "Qui enim quaerit motu intellectuali sapientiam, hic interne tactus ad praegustatam dulcedinem sui oblitus rapitur in corpore quasi extra corpus." – Jfr uttrycket "att vara utom sig".

⁷³⁸ Pike 1992, 20.

as regards the intimacy of the God-soul encounter. Note that although we have three quite distinct pictures, they are not scattered snapshots. Put together in the same frame, they could easily be taken for a kind of family portrait.⁷³⁹

Cusanus resonemang skiljer sig markant från Pikes, främst för att denne baserar sin vokabulär på den – mera poetiska och enigmatiska – spanska 1500-talsmystiken. I Cusanus språkbruk ingår alltså inte begreppet ”bön om stillhet”, också om han räknar med ett slags ”bidande tro” som förberedelse för den inväntade mystiska gudsupplevelsen. *Docta ignorantia* är ett uttryck för denna gudsupplevelse, d.v.s. ett sätt att beskriva mötet med det absoluta och har ett starkt drag av intentionalitet, eller inriktning på ett osägbart föremål. Särskilt i den senare Cusanus filosofi stärks detta intentionala drag: i fråga om begreppet icke-vetandets vishet kommer det senare ledet, d.v.s. ”visheten” att framträda starkare. ”Bönen om stillhet” verkar snarare ha förberedande karaktär, men också detta begrepp är målinriktat. De två begreppen kommer alltså relativt nära varandra, vilket innebär att de är analoga, men inte identiska.

Det andra begreppet, som är ”fullständig förening” (*unio*), är ett välkänt begrepp i den kristna mystiken. Det är förbundet med gudsseendet (*visio Dei; visio intellectualis*) i det avseendet att föreningen betyder gudsseende. Enligt Cusanus är *visio* en form av intellektuellt eller intuitivt seende som ytterst överträffar språket och tiden och – i den begränsade form som det förverkligas – föregriper evigheten. Det är naturligt att Cusanus använder det här begreppet med stor försiktighet, men också mycket noggrant. Det finns också vissa avsnitt i *De coniecturis* där han hänvisar till den mystiska föreningen [jfr 3.1]. Särskilt Flasch har visat hur centralt enhetsbegreppet är i hela hans filosofi. Åtminstone detta avseende kunde man tala om enhetsmetafysik, som han utvecklar särskilt i *De coniecturis*. Så också om Pikes terminologi inte stämmer överens med Cusanus tänkande, är begreppen analoga i fråga om beaktandet av enhetens avgörande betydelse. Pike nonchalerar dock det metafysiska draget i mystikernas begreppsvärld, som finns där hos dem alla, men som diskuteras av Cusanus och tillhör stommen i hans filosofi.

Det tredje begreppet Pike nämner, d.v.s. ”hänryckning” (*raptus*), hämtar Cusanus närmast från Paulus (2 Kor 12,2) och Augustinus.⁷⁴⁰ Han använder det relativt flitigt, också i sin senare filosofi.⁷⁴¹ Begreppet är centralt i mystiken, men hör egentligen inte hemma filosofin, även om Cusanus införlivat det i sitt tänkande. Hans användning av det motsvarar Pikes.

Pike avser att relatera de tre begreppen till varandra. Hans försök att beskriva deras betydelse är en aning fyrkantigt, för att han behandlar dem som vedertagna begrepp i den mystiska traditionen, men utan att beakta att de alla är förbundna med språkets gränser, d.v.s. att de utgör försök att uttrycka *det ofattbara*. Genom att de är hämtade från den kristna mystikens vokabulär diskuteras de också hos Cusanus i hans religiösa texter, d.v.s. *De visione Dei* och *De pace fidei* samt i brevväxlingen med benediktinerna i St Quirinius, men inte uteslutande i dessa sammanhang utan ställvis också i hans filosofiska verk och predikningar.⁷⁴² Men huvudfrågan är

⁷³⁹ *ibid.*

⁷⁴⁰ Lidman (utg.) 1954, 238. Jfr Paillards tolkning av Paulus intensifierade beskrivning av sin gudsupplevelse. Paillard 2001, (passim, t.ex.) 30-31. Hänv. till Cusanus, *ibid.*, 48.

⁷⁴¹ *FD*, n. 63.

⁷⁴² Gerda von Bredow diskuterar detta begrepp och säger bl.a.: ”Die vernünftige Liebe zu Gott führt so zu einer wechselseitigen Weise des Inseins. Nikolaus beschreibt sie prägnant und kühn: ’Wenn du ganz fein aufmerkst, siehst du daraus, wie der Geist, der Gott liebt, ... in Gott hinübergetragen wird; und dass kann nicht sein, wenn Gott nicht in irgendeiner Weise sich in ihn hinüberbegeben hat. Und weil Gott die Liebe ist, so kann der Geist nicht Gott kennen und nicht lieben. Ebenso kann es keine wahre Gotteserkenntnis geben, wo nicht die Liebe ist.’” [*Sermo CLXXII*]. Hon nämner att Vulgata här hänvisar till Henoks uppryckning och att de begrepp som används är *translatus est* och *raptus est*. Härav drar hon slutsatsen: ”Rein sprachlich gesehen erlauben ... die aus der Predigt zitierten Sätze ... eine Interpretation als mystische Einung im vollem Sinne, aber der weite Sprachgebrauch von *transferre* würde eine schwächere Bedeutung zulassen. So kann man nicht mit Sicherheit behaupten, dass Nikolaus ’Entrücktwerden’ gemeint habe.” – Ytterligare: ”Gewiss kann man die geistige Erfahrung, in welcher der Schauende, seiner selbst vergessend, ganz erfüllt ist von dem, den er schaut (dem, was er schaut), mit guten

här hur dessa närliggande begrepp hör ihop med varandra, inte i vilka kontexter de förekommer eller hur ofta de används. En väsentlig fråga är alltså ytterligare den som ställs av Pike, d.v.s. *hur* och *var* den mystiska föreningen inträffar.

Det är ställt över allt tvivel att begreppet *docta ignorantia* är centralt i Cusanus filosofi. Det förekommer som titel till hans första filosofiska huvudverk *De docta ignorantia* och ingår i den korta beskrivningen av hans personliga gudsupplevelse som finns i följbrevet till boktexten. Vi har redan tidigare diskuterat betydelsen av denna beskrivning. Men Cusanus visar här tydligt att hans vision har intuitiv karaktär (... *incomprehensibilia incomprehensibiliter amplecteretur ... in docta ignorantia*). Beträktandet gäller alltså det ofattbara, men på ett ofattbart sätt. Genom att upprepa detta begrepp får Cusanus dess betydelse att framträda synnerligen klart. Också traditionellt är verbet *comprehendere* förknippat med intuitiv förståelse. Pike skulle här antagligen säga att vi har att göra med samtliga uttryck för gudsförening: ”bönen som stillhet” (*docta ignorantia*), ”fullkomlig förening” (*amplecteretur*), men också hänryckning (*raptus*), även om det sistnämnda begreppet inte explicit förekommer just i denna beskrivning.

Den rent religiösa innebörden av gudsupplevelsen diskuteras emellertid i huvudsak i andra sammanhang än i de filosofiska huvudverken, d.v.s. främst i *De visione Dei* och breven till bröderna i klostret i St Quirinius. Det gäller närmast den nödvändiga distinktionen mellan det absoluta och det relativa, förståndet och intellektet, d.v.s. språket och det som överträffar detta.⁷⁴³ Men Cusanus drar alltså inte någon bestämd gräns mellan filosofi och religiositet, vilket innebär att logiken i likhet med religiositeten i olika avseenden baserar sig på enheten [d.v.s. dels talet ett, dels den kristna gemenskapen, särskilt nattvardens mysterium], som har sin grund i den gudomliga Enheten (som bibelordet uttrycker). Enligt honom är sanningen uttryck för Guds trinitariska handlande, vilket innebär att det kristna dogmat förutsätts som språkets givna grammatik. Jag ville hävda att den gäller på den intellektuella eller aprioriska nivån, d.v.s. intuitivt, liksom axiom som är givna i förväg för att så att säga gradvis fyllas med ett allt mer differentierat innehåll, d.v.s. allt klarare insikt om sanningen, och påstår alltså att treenigheten är Cusanus primära paradigm som också påverkar hans filosofi. Han argumenterar genomgående deduktivt och förutsätter i *De coniecturis* den själv evidenta (och intuitivt givna) sanningen i följande sats: ”Frågan om Gud finns kan inte besvaras mer oändligt än att han varken finns eller inte finns och att han varken finns och inte finns.”⁷⁴⁴ Denna sats fungerar i *De coniecturis* närmast som ett axiom, vars sanning man inser med förståndet och som därmed frigör intellektet till obegränsade tankar om Gud och kunskapens absoluta förutsättning. Den gäller idén om att motsatserna sammanfaller (*coincidentia oppositorum*) och att gudskunskapen ständigt finns ”ovanom” den uttalade sanningen, d.v.s. att den ”föregår” denna.

Men den intuitiva karaktären i hans tankar om gudsföreningen förutsätter å andra sidan ett induktivt tänkande. Sanningen måste man leta efter i det konkreta livets mångfald, inte försöka finna den ovanom denna, vilket Cusanus framhåller både i *De beryllo* och *De apice theoriae*. Den intellektuella intuition, eller själens rörelser, som här förutsätts är dialektiken i Cusanus tänkande uttryckt i *De coniecturis I-II*. Men han beskriver den allt klarare i sina senare skrifter. Omsorgsfullt, d.v.s. med hänsyn till språkets regler, men å andra sidan helt spontant, tillämpar han *ars coniecturalis* inte endast i sina filosofiska, utan också i sina rent religiösa skrifter, som

Gründen eine 'mystische' nennen. Ich glaube allerdings nicht, dass Cusanus an unserer Predigtstelle das ausserordentliche Phänomen im Auge hat, von dem Paulus 2 Kor. 12 spricht.” von Bredow 1999, 95. Här kunde man invända att *raptus est* förekommer relativt ofta i Cusanus texter, d.v.s. också oberoende av *translatus est*. Hon ger dock ingen närmare motivering till sin tveksamhet.

⁷⁴³ Elpert anser att begreppet *raptus* hör hemma i detta sammanhang i form av en plötslig insikt: ”Jenseits aller Statik liegt die wissende Unwissenheit, die in sich schon voller Dynamik ist, weshalb die absolute Wahrheit in unbegreiflicher Weise auch nur in einem Augenblick der Entrückung, geschaut werden kann. Man kann ihrer also nie habhaft werden.” Elpert 2002, 120. – Detta är givetvis riktigt.

⁷⁴⁴ ”Non poterit enim infinitus responderi an ”deus sit” quam quod ipse nec est nec non est, atque quod ipse nec est et non est.” DC I, n. 21.

alltså präglas av samma grammatik som hans filosofi. Just på det här sättet lyckas han ge oss svar på det huvudproblem som Pike har presenterat i fråga om den mystiska föreningen. I kapitel 13 i *De visione Dei* beskriver Cusanus det intuitiva gudsseendet ovanom gränsen för varje begreppsligt uttryck. Gränsen skiljer oss från allt som kan uppfattas av någon. Cusanus fortsätter

Om jag därför befinner mig mycket upphöjd, kan jag se att Du är oändligheten. Följaktligen är Du ouppnåelig, oförståelig och onämbar, omultiplikabel och osynlig. Därför måste var och en som närmar sig Dig stiga upp bortom varje gräns och varje slutmål och allt ändligt. Men hur skall han kunna nå Dig, som är det slut han siktar till, om han måste stiga upp ännu högre än slutmålet? Kommer inte han som stiger upp ännu högre än slutmålet att inlåta sig i det som är obestämt och osäkert och därmed i det som för insikten är ovetande och mörker, som utmärker intellektuell villrådighet? Insikten måste alltså, om den vill se Dig, bli icke-vetande och ta boning i mörkret.

[Unde dum altissime elevor infinitatem te video, ob hoc [es] inaccessibilis, incomprehensibilis, innominabilis, immultiplicabilis et invisibilis. Et ideo oportet, ad te accedentem super omnem terminum et finem et finitum ascendere. Sed quomodo ad te perveniet, qui es finis ad quem tendit, si ultra finem ascendere debet? Qui ultra finem ascendit, nonne hic subintrat in indeterminatum et confusum et ita quoad intellectum ignorantiam et obscuritatem, quae sunt confusionis intellectualis? Oportet igitur intellectum ignorantem fieri et in umbra constitui, si te videre velit.]⁷⁴⁵

Cusanus förutsätter här att den som i tanken, eller intellektet, överskrider gränsen (för det ändliga) uppnår det oändliga och dunkla (*confusum*) och därmed den punkt, där insikten är bestämd av icke-vetande och mörker, som är det dunklas tecken. Om insikten strävar till att se Gud, måste den bli icke-vetande och ingå i mörkret. Cusanus beskriver närmare vad detta innebär

Men hur, min Gud, är insikten i icke-vetandet? Är det icke det lärda icke-vetandet? Därför kan du, min Gud, som är oändligheten, endast nås av den vars insikt är ett icke-vetande, den som vet att hans insikt är okunnighet om Dig. Hur kan insikten fatta Dig som är oändlighet? Insikten vet att den är icke-vetande och att Du inte kan begripas, eftersom Du är oändlighet. Ty att förstå oändlighet är att förstå det ofattbara. Insikten vet att den är icke-vetande om Dig, ty den vet att Du endast kan vetas om det ovetbara kan vetas, det osynliga ses och det onåbara kan nås.

[Sed quid est, Deus meus, intellectus et ignorantia nonne docta ignorantia? Non igitur accedi potes Deus, qui es infinitas nisi per illum cuius intellectus est in ignorantia, qui scilicet scit se ignorantem tui. Quomodo potest intellectus te capere, qui es infinitas? Scit se intellectus ignorantem et te capi non posse, quia infinitas. Intelligere enim infinitatem est comprehendere incomprehensibile. Scit intellectus se ignorantem te, quia scit te sciri non posse nisi sciatur non scibile et videatur non visibile et accedatur non accessibile.]⁷⁴⁶

Cusanus hänvisar i detta sammanhang till gudsseendet i *docta ignorantia*, som är ett intuitivt seende av intet, d.v.s. av ett osynligt föremål, som implicerar *coincidentia oppositorum*. Där *visio Dei* tangeras använder han genomgående begreppet *comprehendere* och anger därmed gudskunskapens intuitiva karaktär. Men det finns några kontexter där han explicit hänvisar till den mystiska gudsupplevelsens intuitiva karaktär.⁷⁴⁷

Här vill jag ändå främst framhålla textens formella struktur. Frågan är hur Gud *kan* nås, då han *inte kan fattas*, endast ses enligt vad som *är möjligt* (under förutsättning att Gud är den absoluta möjligheten). Förutsättningen är att insikten blir okunskap, d.v.s. den *måste bli* okunskap. Detta modala sätt att uttrycka människans gudsförhållande motsvarar Cusanus absoluta grammatik och är en tillämpning av *ars coniecturalis* där han opererar med ett dubbelt nödvändighetsbegrepp, d.v.s. den logiska respektive den absoluta nödvändigheten som är interrelaterade liksom förståndet och intellektet (eller kärleken). I själva verket är det just detta som ger hans filosofi dess pregnanta profil. Detta framgick redan i det föregående (jfr 2.4; 2.5).

I det här sammanhanget gör sig ett väsentligt problem gällande, nämligen 1. mystikens språk, som är det logiska problemet i fråga om att uttrycka det osägbara, som är ytterst centralt för

⁷⁴⁵ VD, n. 52-53.

⁷⁴⁶ ibid., n. 53 (övers. B. Helander).

⁷⁴⁷ FD, n. 54; 68; 70; jfr QD, 26.

Cusanus, och 2. mystikforskningens intresse för det logiska problem som gäller autenticiteten i den mystiska erfarenheten. Men dessa två frågor kan inte skiljas åt av den anledningen att autenticiteten i den mystiska erfarenheten bekäftas av den grammatik för språket som Cusanus utvecklar särskilt i *De coniecturis*.

I en pingstpredikan år 1446 diskuterar Cusanus kontroversen i fråga om sambandet mellan kunskap och kärlek, som var ett viktigt problem inom den kristna mystiken under medeltiden, men som han upptar i sin filosofi (jfr nyckelbegreppen *explicatio* och *complicatio*). Han refererar till örnens två vingar och understryker att kunskapen uppkommer ur närheten till Gud, som föregår den mystiska föreningen.⁷⁴⁸ Den mystiska föreningen tillhör tron, som är ”den högsta kunskapen” om världen, som är kärlek [i andra sammanhang: *sapida sapientia*, d.v.s. smakfull kunskap]. Men Cusanus fortsätter

”De okunniga reser sig och upphöjs.” ... Du ser att tron är nödvändig för varje seende. Då vi därför finner en sådan enkel person, som är villig att följa Guds bud, ... tror vi att han kunde upphöjas liksom Paulus. Ändå bedrar sig många beträffande denna hänryckning (*raptus*), de som håller sig till bilder och betraktar den fantastiska synen (*visionem phantasticam*) som sann. Ändå är sanningen föremålet för intellektet ... och inses enbart osynligt...⁷⁴⁹

Detta är endast en av de många kontexter där Cusanus diskuterar hänryckningen (*raptus*) som uttryck för gudsföreningen. Enligt honom är den intuitiv i likhet med *docta ignorantia* och inte bunden av rum och tid. Han säger här att det är nödvändigt att upphöjas ovanom allt intelligibelt (*supra omne intelligibile*) och sig själv (*supra seipsum*). Man hoppar (*saltat*) till den enklaste koincidensen och enheten. Detta är uttryck för enheten mellan kunskapen och kärleken, som är motsatsernas koincidens. Att kunskap, eller vetande, och kärlek sammanfaller betyder därför att vetande och icke-vetande sammanfaller. Denna koincidens fullföljs ovanom det som man vet och älskar och därmed ovanom den affirmativa och den negativa teologins satser. Genom Guds transcendens uppfattas omöjligheten som nödvändighet. *Coincidentia oppositorum* är alltså i detta avseende den direkta implikationen av *docta ignorantia*.⁷⁵⁰

Från filosofisk synpunkt är det avgörande hur nödvändigheten (i dubbel mening) och ytterst den absoluta möjligheten beskrivs. Cusanus förutsätter att den uttrycks som en konjektur, som visar vad som är nödvändigt, verkligt och möjligt. Men det logiskt nödvändiga omfattas av det absolut nödvändiga och det är detta som bekräftas konjunkturalt av individen. Särskilt i sina senare verk talar han hellre om möjligheten eller friheten än om nödvändigheten. Detta innebär att nödvändigheten implicerar frihet, vilket särskilt Klibansky har tagit fasta på. Det traditionella mystiska språket är därmed den begreppsliga ramen för friheten att uttrycka tankar, likt liturgiska regler som genom att bestämma användningen samtidigt visar oss det obegränsade antalet nya möjligheter som är öppna för oss. Detta är lösningen till det närmast axiomatiska uttryckssättet som Cusanus använder i *De coniecturis I-II* och *De filiatione Dei*, liksom i flera av sina övriga texter. Idén verkar vara att appellera till viljan, d.v.s. tanken att Guds absoluta vilja tangerar människans goda vilja i intellektet och sätter denna i rörelse i form av olika former av skapande verksamhet.

Då Cusanus i den ovanciterade predikan diskuterar den mystiska föreningen, uttrycker han en konjektur som vid första anblicken är överraskande: ”*Om vi kan finna en sådan enkel person som*

⁷⁴⁸ Jfr Pikes begrepp ”bön om stillhet”. Pike 1992, 20.

⁷⁴⁹ *FD*, n. 54; 68; 70; jfr *QD*, n. 26.

⁷⁵⁰ Jag föredrar här att tala om implikation i stället för om fortsättning. Jfr Schmidt 1989, 31.- Särskilt Elpert påtalar den förskjutning i Cusanus tänkande som sker i *VD* i jämförelse med *DI*. Han säger: ”Gott ist nicht der Zusammenfall der Gegensätze, sondern – *De visione Dei* macht dies deutlich – die Koinzidenz stellt nur die Paradiesmauer dar und erst dahinter ist Gott u-topisch (ortlos) verortet.” – Och ytterligare: ”Gott bleibt incomprehensibilis, das betont Cusanus wieder. Was immer der menschliche Geist auch konzipiert, er vermag nichts im göttlichen Bereich zu greifen. Jeglicher menschliche Begriffsversuch stösst immer nur auf die Paradiesmauer und vermag nicht über die Mauer ins Paradies (d.h. zu Gott) vorzudringen.” Elpert 2002, 229. – Men också: ”Separat enim murus omnia quae dici aut cogitari possunt in conceptu cuiuscumque.” *VD*, n. 52.

följer Guds bud, *tror jag att han likt Paulus kan upphöjas till gudsseende.*” Detta är dock en ren tillämpning av *ars coniecturalis*. Många exempel kunde hämtas från Cusanus senare litterära produktion. I *De coniecturis* beskriver han sin grammatik för språket

Intelligenzen, som lägger märke till att förståndsbegreppen är otillräckliga, avvisar det som uttrycks med begrepp och fattar Gud ovanom deras innebörd liksom den sammanfattande grunden för dessa, och emedan den ser sitt eget begrepp uppgå i omkretsen av denna gudomlighet, bekräftar den att denna gudomlighet bör förstås ovanom varje sammanfattning och utveckling och att den inte kan förstås i sitt väsen.

[Intelligentia autem, vocabulorum rationalium ineptitudinem advertens, hoc abicit terminos, deum supra eorum significata quasi ipsorum complicans concipit principium et, quia in ipso divinitatis radio videt suum conceptum deficere, affirmat ipsam super omnem complicationem et explicationem intellegi debere ipsumque uti est concipi non posse.]⁷⁵¹

Ändå är bekräftelsen som förutsätts i denna kontext språklig, d.v.s. konjunktural. Detta är en av de orubbliga grundförutsättningarna i Cusanus filosofi.

Då Cusanus beskriver hänryckningen, eller det som gäller det absoluta, uttrycker han vad som är nödvändigt, verkligt eller möjligt. Han säger exempelvis i ett av sina brev: ”... därför är det nödvändigt att den som håller sig till den mystiska teologin – ovanom varje förstånd och intellekt – överträffar sig själv och inträder i mörkret.” Cusanus fortsätter här

Om nämligen anden inte längre är sysselsatt med intellektet, står den i skuggan av ett icke-vetande. Och om man varseblir mörkret är det ett tecken på att Gud som man söker är där. Det är som om någon söker solen: om han verkligen kommer till solen så förmörkas den redan svaga synen på grund av dess ljuskraft. Mörkret är ett tecken på att soldyrkaren valt den rätta vägen. Ty om mörkret inte skulle finnas, så skulle han inte vandra den rätta vägen till det härligaste ljuset.⁷⁵²

Också här ingår det villkorliga uttryckssättet, som Cusanus konsekvent använder i detta sammanhang, där han beskriver vad som är möjligt i förhållande till det absoluta.⁷⁵³ Men denna logiska möjlighet förutsätter alltså den absoluta, liksom handsken förutsätter handen eller nyckeln låset, även om Cusanus här talar i begrepp av det nödvändiga eller möjliga.

Cusanus uttrycker önskan om att bli uppryckt till den tredje himlen liksom Paulus. Han tilltalar här Gud direkt för att understryka ordens betydelse: ”... i förtröstan på din obegränsade godhet har jag försökt underkasta mig hänryckningen (*subicere raptui*) för att se Dig, den osynliga, och få en (i detta livet) ohöjld vision.” Han fortsätter: ”Men hur långt jag har kommit, det vet Du. Jag vet inte och Din nåd är nog.”⁷⁵⁴ – Cusanus skildrar här det som Pike uttrycker med begreppet ”bönen om stillhet”. Han ställer också sitt eget icke-vetande i kontrast till Guds absoluta vetande, eller vishet. Guds osägarbarhet uttrycks här med en konjektur, d.v.s. ”till visshet gränsande sannolikhet” eller så långt det är möjligt att begreppsligt uttrycka visshet i fråga om det absoluta.

Men den hypotetiska formen då det gäller att uttrycka relationen mellan själen och Gud förefaller att vara ett kännetecken för Cusanus litterära stil. Ingen av de stora mystikerna, som Dionysius eller Hugo av St Victor, tycks tveka att använda presens indikativ för att beskriva hänryckningens betydelse. Också Hildegard beskriver sina många visioner klart, men i presens indikativ. Inte ens Mäster Eckhart, vars litterära stil är nära Cusanus, använder sig såvitt jag vet av modalbegrepp. Men man kan givetvis hävda att detta är ett bibliskt sätt att uttrycka sig: också

⁷⁵¹ DC I, n. 35. Jfr VS, n. 9; FD, n. 83.

⁷⁵² Brevet till Kaspar Aindorffer, cit. enl. Helander (utg.) 1999, 29.

⁷⁵³ Jfr 1 Kor 13. Jfr följande avsnitt av Wittgensteins *Tractatus* (6.51): ”Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen.” – Det omöjliga är här det nödvändiga.

⁷⁵⁴ Cit. enl. Schmidt 1989, 38. Elpert diskuterar detta brev, men inte ovannämnda kontext och ställer sig sedan bakom Cusanus tvivel. Elpert 2002, 215-216. Detta tvivel borde snarare relateras till slutfraserna i Cusanus övriga brev till bröderna i St Quirinius, t.ex. 14.9.1453; 12.2.1454; Jfr VD, n. 51. Han anser att vi älskar Gud då vi söker honom och ger alltså prov på sin gudskärlek.

Paulus beskriver sin mystiska gudsupplevelse villkorligt (och i tredje person). Det finns antagligen här ett visst inflytande från Aristoteles, Augustinus och Boëthius, men också Raimundus Lullus.⁷⁵⁵

För egen del anser jag att Cusanus formade sitt uttryckssätt enligt språkets regler, d.v.s. av ”inre nödtvång”. Han bekräftar alltså medvetet sin mystiska gudsupplevelse genom att tillämpa *ars coniecturalis* i form av det konsekventa uttrycket för sin omfattning av Guds kärlek, som denna upplevelse visar på. Egentligen är detta det allra tydligaste uttrycket för det interna förhållandet mellan Cusanus personliga (eller mystiska) gudsupplevelse och hans filosofi: de förutsätter otvivelaktigt varandra.⁷⁵⁶ Cirkelrörelsen som kännetecknar förhållandet mellan dessa kommer här till uttryck.

Det är alltså tydligt att Cusanus filosofi är begreppsligt påverkad av kristen mystik och särskilt av hans gudsupplevelse. Språkets grammatik präglar hans mystik och vice versa. Med hjälp av en villkorligt uttryckt beskrivning av *raptus*, bekräftar han betydelsen av detta begrepp i sitt liv, d.v.s. som uttryck för *docta ignorantia*. Villkoret är i detta avseende inte förbundet med osäkerhet, också om det kan förefalla så enligt vårt moderna språkbruk, utan visar att föremålet för beskrivningen är absolut, eller osägbart.

När det gäller att beskriva gudsföreningen väljer Cusanus antingen utsagor i tredje person eller att tilltala Gud personligt, d.v.s. i andra person, för att visa sin viljas underkastelse i förhållande till Guds allsmäktiga vilja, liksom i *De visione Dei*, där han bl.a. säger

Men Din godhet är så stor, min Gud, att Du t.o.m. tillåter blinda att tala om ljuset och att sjunga och prisa honom som de varken vet eller kan veta någonting om, med mindre det uppenbaras för dem. Men uppenbarelsen når inte fram till smaken. Trons öra berör inte sötman som det gäller att smaka på. Men Du, min Gud, har uppenbarat för mig, vad intet öra hört, det som inte nedstigit i något människohjärta, oändlighetens sötma som du förberett åt dem som älskar Dig. Detta har Din store apostel Paulus uppenbarat för oss, han som ryckts undan bortom ”sammanfallens mur” till paradiset. Endast *där* kan Du skådas utan slöja, Du som är källan till all fröjd.

[Sed tanta est bonitas tua, Deus meus, quod etiam sinis caecos de lumine loqui et eius laudes praeconisare, de quo nihil sciunt, nec scire possunt, nisi eis revelatur. Revelatio autem gustum non attingit. Auris fidei non attingit dulcedinem degustabilem. Hoc autem tu, Deus, revelasti mihi, quia nec auris audivit, nec in cor hominis descendit infinitas dulcedinis tuae, quam praeparasti diligentibus te. Revelavit nobis hoc Paulus, magnus apostolus tuus, qui ultra murum coincidentiae raptus est in paradisum, *ubi* solum revelate potes videri, qui es fons deliciarum.]⁷⁵⁷

Något tidigare i samma skrift heter det

Jag måste ... överskrida det osynliga seendets mur, där Du kommer att finnas. Men denna mur är samtidigt både allt och intet. Ty Du som möter mig som om Du samtidigt vore allt och intet av allt, Du bor innanför den höga muren som inget snille kan bestiga av egen kraft. Ibland kommer Du inför mina ögon på ett sätt som det förefaller mig att Du ser allt i Dig själv, liksom i en levande spegel, där allt reflekteras. Och eftersom Din blick är Din kunskap, förefaller det mig som om Du inte ser allt i Dig själv liksom i en levande spegel; ty om så vore fallet, skulle din kunskap härstamma från tingen. Sedan framstår Du för mig som om Du ser allting i Dig själv såsom själva seendets kraft skulle göra.

[Oportet ... me Domine murum illum invisibilis visionis transilire, *ubi* tu reperieris. Est autem murus omnia et nihil simul. Tu enim qui occurris quasi sis omnia et nihil omnium simul, habitas intra murum illum excelsum, quem nullum ingenium sua virtute scandere potest. Occurris mihi aliquando, ut cogitem te videre in te omnia quasi speculum vivum in quo omnia relucet. Et quia videre tuum est scire, tunc occurrit mihi non videre in te omnia, uti speculum vivum, quia sic scientia tua oriretur a rebus. Deinde occurris mihi ut videas in te omnia quasi virtus se intuendo.]⁷⁵⁸

⁷⁵⁵ Knuutila 1993, 45 ff. I fråga om Augustinus, se Lidman (utg.) 1954, 238-240.

⁷⁵⁶ ”Was Nikolaus ... als *intellectus* bezeichnet, steht nicht im Gegensatz zur Vernunft. Aber die Vernunft selbst verweist auf die Notwendigkeit dieser Anhebung. Erkenntnis ohne Glaube bleibt unvollständig. Das wissenschaftliche Forschen ist genau das Mittel, mit dem die Vernunft die Spuren des göttlichen in der Welt erkennen kann. Gott bedient sich der Weisheit. Gott hat ’alles in Zahl, Gewicht und Mass geschaffen.’” Klibansky 2001, 84.

⁷⁵⁷ VD, n. 80. Cit. enl. Helander (utg.) 1999, 108 (kurs. här).

⁷⁵⁸ VD, n. 49 (kurs. här).

Cusanus använder sig här av ett exempel från naturen. Om t.ex. kraften i trädets frö skulle se (*intuetur*) sig själv, skulle det i sig själv se trädets slumrande möjligheter. Men han riktar sig till Gud och säger att det därefter förefaller honom som om Gud inte skulle se sig själv – och allt i sig själv – som en kraft. Ty att se ett träd i dess krafts möjligheter beror på med vilken blick man ser ett verkligt träd. Cusanus fortsätter

Och då finner jag att Din oändliga kraft är bortom spegelns förmåga och bortom fröet och bortom sammanfallandet av utstrålning och återspeglning och på samma sätt bortom detta att vara orsak och förorsakas. Och Din totala kraft är den absoluta blicken som är fullkomligheten själv och som är bortom varje art av seende. Ty Din blick, som är Ditt vara, min Gud, är utan alla former, alla dessa former som bara framhäver blickens fullkomlighet.

[Et tunc reperio, quomodo virtus tua infinita est ultra specularem et seminalem, et coincidentiam radiationis et reflexionis, causae et causati pariter, et quod illa absoluta virtus est visio absoluta, quae est ipsa perfectio et est super omnes videndi modo. Omnes enim modi, qui perfectionem visionis explanant, sine modo sunt visio tua, quae est essentia tua, Deus meus. *VD*, n. 49.]

Den högsta formen för språkets teologi är lovprisningen, som har sin grund i tillbedjan, eller förundran. Cusanus utbrister

När jag ser den absoluta oändligheten som Du är, när varken ord som skapande, skapare eller skapad skapare räcker till, då börjar jag skåda Dig utan slöja och jag börjar gå in i paradiset's lustgård. Du är alls inte något som kan uttryckas eller något som kan begripas, ty Du är absolut och oändligt upphöjd över allting.

[... absolutam cum te video infinitatem, cui nec nomen creatoris creantis nec creatoris creabilis competit, tunc revelate te inspicere incipio et intrare [h]ortum deliciarum, quia nequaquam es aliquid tale, quod dici aut concipi potest, sed in infinitum super omnia talia absolute superexaltatus. *VD*, n. 51.]

Men gudsföreningen har i alla dessa texter en föregripande karaktär. Den är också införlivad i en bestämd språklig kontext, eller genomreflekterad. Den är inte en beskrivning av Cusanus egen gudsupplevelse i *docta ignorantia* utan snarare målinriktad mot evigheten, fast hans upplevelse inte är utesluten ur reflexionen. I dessa kontexter använder Cusanus genomgående det latinska begreppet *ubi*, d.v.s. *varhelst* eller *närhelst* för att understryka universaliteten i den mystiska föreningen, som aldrig förorsakas eller kontrolleras av individen och som är öppen för varje troende av Guds nåd, men oberoende av tid och rum. Detta är en beskrivning av den absoluta friden, som Cusanus ofta hänvisar till. I ett tydligt avsnitt av *De coniecturis II* (jfr ovan) heter det

Ty osägbar är glädjen närhelst någon uppnår enheten i den oändliga sanningen.

[Ineffabile est hoc gaudium, ubi quis in varietate intelligibilem verorum ipsam unitatem veritatis infinitae attingit. *DC II*, n. 105]

Här är det kärleken till sanningen, som skiljer mystikern från övriga personer och som är källan till glädjen. Men att beskrivningen gäller mötet med det ofattbara, signalerar Cusanus med begreppet *ubi*. På denna punkt märks släktskapet mellan Mäster Eckhart och Cusanus fullt tydligt.⁷⁵⁹

Gudseendet, som Cusanus redan i *De docta ignorantia* beskriver med begreppet *amplecti* gäller den övernaturliga eller (absolut) nödvändiga ordningen, som enligt Cusanus är intelligensens åskådningsform, eller snarare en momentan intellektuell glimt av den rena möjligheten, som här är verklighet. I ett avsnitt av *De coniecturis II*, där han beskriver själens intellektuella natur, fastställer han att den intellektuella själsheten är grunden och målet för all förståndskunskap, liksom den absoluta själsheten är grunden och målet för den intellektuella enheten. Han fortsätter

⁷⁵⁹ "... Gud själv är detta "var" och orten för alla väsen." Brisman (utg.) 1984, 173. Cusanus säger: "Ubi igitur mens intuetur, quaecumque [intuetur], ibi est veritas sua et omnium, quae intuetur." *CT*, cit. enl. Duprè III, 652.

Att förenas med denna enhet betyder – i enlighet med intellektets natur – att verka uppåt och att vila i denna rörelse, liksom förståndet vilar i intelligensen, dit det kan stiga upp enbart om intelligensen stiger ner och utsänder och förmedlar sitt ljus.

[Ad cuius unionem pergere est secundum naturam suam intellectualem sursum agere atque in hoc motu quiescere, uti ratio in ipsa quiescit intelligentia, ad quam non nisi per intelligentiae descensum et luminis sui participatam immissionem ascendere potest. *DC II*, n. 134.]

Beskrivningen är neutral och allmängiltig: den kunde gälla varje människa. Men användningen av det latinska begreppet *sursum*, som ursprungligen betyder *uppåt* (*ovanom*), åskådliggör tanken att det mänskliga förståndet aldrig lämnar förståndets åskådningsform, även om förståndet för ett ögonblick vilar (*quiescere*) i intelligensens enhet, d.v.s. så att säga överskrider sina gränser. Vi har därmed funnit ett svar på Pikes fråga om ”var” föreningen sker. Med Cusanus egen formulering sker den ”i själen, inte utanför denna”.⁷⁶⁰ Det är givetvis beaktansvärt att han tar ställning till denna fråga.

Av alla mer eller mindre tydliga referenser till den mystiska föreningen som ingår i *De coniecturis I-II* hänvisar jag enbart till följande (ovannämnda) hänvisar jag enbart till följande (ovannämnda) där Cusanus säger

Och liksom förståndets uppstigande är intellektets nedstigande, omfamnar det absoluta intellektet, då det jagar i förståndets annathet, sanningarna liksom upphöjda över alla fantasibilder.

[Et quoniam hic rationis ascensus descensus est intellectus, ob hoc absolutus intellectus, dum in alteritate rationali venatur, veritates ipsas ut a phantasmatis elevatas sursum amplectitur. *DC II*, n. 166.]

Jag antar att Pike här skulle säga att föreningen (inklusive *docta ignorantia* och hänryckningen) sker ”utanför” förståndet, d.v.s. bortom fantasibilderna. Men kontexten visar att intellektet är bundet vid kroppen genom förståndet och att den kroppsliga naturen är en del av intellektet genom den vegetativa kraften och sinnligheten. Detta intryck förstärks av (det ovannämnda tillägget) att själen inte lämnar kroppen förrän en person är död. Cirkelrörelsen tillhör alltså föreställningsvärlden och uttrycks med hänsyn till språkets grammatik.

Vi har redan sett att Cusanus – fullt medveten om språkets grammatik – föredrar villkorlig form för att beskriva föreningen med det absoluta. Han fastställer ingenting med säkerhet och han håller fast vid att språket är hypotetiskt och ofullkomligt. Ändå gör han anspråk på att ha sagt någonting väsentligt om själens förhållande till det absoluta och om dess betydelse i hans eget liv, men likaså i varje människas liv. Enligt honom är detta den enda möjligheten att uttrycka den mänskliga viljans samstämmighet med det absoluta, d.v.s. att hålla sig till språkets hypotetiska form. Och just genom att noggrant följa språkets regler lyckas han faktiskt peka på det osägbara.⁷⁶¹

Vi kunde kanske dra slutsatsen att Pikes typologi inte i alla avseenden kan tillämpas på Cusanus texter. För Cusanus är bönen om stillhet, hänryckningen och den fullkomliga föreningen ett och det samma, genom att de alla handlar om själens intuitiva, eller intellektuella åskådningsform, som kan uttryckas enbart villkorligt (i olika avseenden). Men Pike har rätt, då han säger att det finns en skillnad mellan bönen om stillhet (*docta ignorantia*) och den fullkomliga föreningen och å andra sidan hänryckningen (*raptus*): begreppet *amplecti* (omfamna, omfatta) används nämligen enbart om de två förstnämnda tillstånden, inte om det tredje som

⁷⁶⁰ ”Videt igitur mens, quae non caret omni alteritate saltem mentali, figuras ab omni alteritate absolutas. Illas igitur in veritate intuetur et non extra se. Nam [mentaliter] intuetur eas. Hoc enim extra ipsam fieri nequit. *Mentaliter enim intueri non est extra mentem*, sicut sensus sensibiliter attingendo non extra sensum, sed in sensu attingit.” *CT*, cit. enl. Dupré III, 652 (kurs. här).

⁷⁶¹ Jfr *FD*, n. 78.

hänför sig till kunskapen om det absoluta. Hänryckningen är alltså inte fullkomlig förenig, utan uttryck för den mystiska gudskärleken, där intellektet med Guds hjälp överskrider sig självt.⁷⁶²

Cusanus håller undantagslöst fast vid språkets regler. I hans filosofi finns det ingen fråga om *var* den mystiska förenigen (eller hänryckningen) förverkligas. Det enda svaret är att detta är föreställningen om själen som med tanke och känsla försöker forcera språkets gränser. Cusanus fastställer endast rent allmänt att närhelst (eller varhelst) detta sker, måste de ovan beskrivna förutsättningarna finnas där av den anledningen att de uttrycker Guds osägbarhet, gränsen mellan tid och evighet. I denna mening har han skissartat antytt – den preliminära – grunden för en kristen filosofi och likaså undersökt villkoren för ett gudomligt språk.

⁷⁶² För en närmare diskussion om *visio intellectualis*, se Helander 1988 (passim). Hon säger bl.a.: ”Andererseits handelt es sich bei der Gottesbezogenheit ... keineswegs stets um eine ... kontemplativ-passive mit einer Entrückung verbundene Schau, sondern um ein aktives Besinnen auf das Göttliche. Diese Art der visio intellectualis ist auch die am häufigsten von Cusanus verwendete, für ihn typische und in allen seinen Werken dargelegte Vernunftsanschauung, die auf die Betätigung des Intellektes unter Verwendung jeglicher Erfahrung und Erkenntnis aufbaut.” *ibid.* 9. – Detta kunde Elpert antagligen skriva under.

3.3. Att smaka vishetens sötma

Cusanus förbinder varseblivningen med de fem sinnen som är portar för intrycken från den yttre världen och gör det möjligt för själen att bearbeta dessa. Han nämner ställvis dessa sinnen, både enskilt och tillsammans. Synsinnet prioriteras, men också hörseln är viktig. Men intressantast är ändå hans diskussion om smaken. För detta begrepp används både *sapor* och *gustus*, varav det förstnämnda närmast är tingens smak (t.ex. ”honung smakar sött”), medan det senare är den självupplevda smaken av detta ting, d.v.s. smakintrycket (”jag tycker det smakar honung”). Det senare förekommer också som verb (*gustare*) och i olika avledningar av detta begrepp (t.ex. *degustare*, avsmaka) och har bibetydelsen ”försmak” (*praegustatio*). Cusanus diskuterar utförligt dessa begrepp i boken *Idiota de sapientia*, men i förbigående också i *De visione Dei* och ställvis i brevlitteraturen.⁷⁶³

Man kan undra över om just detta begrepp är värt att diskutera. Det verkar vara så att Cusanus i sin vishetsjakt har blivit medveten om analogin mellan begreppen *sapor* och *sapientia*, d.v.s. vishet, och funnit den användbar i sin strävan att karakterisera den sistnämnda. Men detta är ett begrepp som hänför sig till den gudomliga visheten som är absolut och osägbar. Det han däremot finner i sitt försök att beskriva det är smakbegreppet (*gustus*). Här ger han egentligen ett nytt prov på sitt cirkulära tänkande: *Investigatio symbolica* tillämpas därmed på ett enskilt begrepp, vilket innebär att betydelsen förändras. Smaken (*gustus*) blir därmed en metafor för upplevelsen av den gudomliga visheten. Det är alltså ingen tillfällighet att Cusanus för den här diskussionen i *Idiota de sapientia*, som handlar om visheten och där han i efterhand preciserar sin metod. Men hans förfarande väcker frågor om användningen av begreppet smak. Kan vi betrakta detta som ett begrepp använt i sekundär mening, d.v.s. som någonting mer än en ren metafor? Jag skall här först diskutera vad det innebär att använda begrepp i sekundär mening och därefter försöka visa hur Cusanus använder begreppet smak i verket *Idiota de sapientia*.

1. Den amerikanska filosofen Benjamin Tilghman anser att användningen av begrepp i sekundär mening är betydelsefull särskilt inom estetiken. Det verkar dock som om detta också skulle gälla den kristna mystiken, åtminstone i den form som den har hos Cusanus. Låt oss dock tillsvidare betrakta detta som ett grundantagande, som är värt att pröva.

Betydelsen av att använda begrepp i sekundär mening är förbunden med frågan om mening. Tilghman hänvisar till Wittgenstein som säger

Ett fenomen som är karakteristiskt för detta språkspel är att vi i denna situation använder uttrycket: vi uttalade ordet i den betydelsen, och övertar detta uttryck från det andra språkspellet.⁷⁶⁴

Det första av de två språkspelen han hänvisar till är det där vi talar om att erfara meningen med ett ord, och det andra, som är det vanligare, är det där vi talar om att förklara ordets mening. Det är alltså i det här sammanhanget som Wittgenstein presenterar distinktionen mellan primär och sekundär mening med ett ord. Tilghman fastställer

The primary sense of the word ”meaning” shows up in ordinary explanations and definitions of the meaning of a word as when we say that ”horse” means a certain kind of animal, the sort of definition that might have been supplied by the boy number ten. Dictionaries report to a number of devices such as citing synonyms, examples and literary quotations in order to explain what a word means so as to fix its use in the language and make clear the post at which it is stationed. When we speak of experiencing the meaning of a word we ”take over”, as it were, the word ”meaning” from the primary language game where it is applied to rather different kinds of things.⁷⁶⁵

Själv ger Wittgenstein två exempel på användningen av ord i sekundär mening. Han säger

⁷⁶³ VD, n. 14 (jfr nedan).

⁷⁶⁴ Wittgenstein 1992, s. 248-249. – Tillvägagångssättet är analogt med *investigatio symbolica*.

⁷⁶⁵ Tilghman 1984, 159-160.

Givet de två begreppen ”fet” och ”mager”, vore du snarare benägen att säga att onsdagen är fet och tisdagen mager, eller det omvända? (Jag är bestämt för det förra.) Har nu ”fet” och ”mager” här en annan än sin vanliga betydelse? – De har en annan användning. Borde jag alltså egentligen ha använt andra ord? Nej, inte alls. Jag vill *här* använda *dessa* ord (med de för mig välbekanta betydelserna).⁷⁶⁶

Något senare preciserar han sig och ger oss samtidigt ett nytt exempel

Den sekundära betydelsen är inte en ”överförd” betydelse. När jag säger ”Vokalen *e* är gul för mig, så menar jag inte ”gul” i överförd bemärkelse – ty jag kunde inte alls uttrycka det jag vill säga annat än genom begreppet ”gul”.⁷⁶⁷

Tilghman kritiserar valet av exempel. Han påpekar att vissa människor inte får någonting ut av det förra: det säger dem ingenting. Detta har lett till att man har betraktat hela distinktionen som en kuriositet utan filosofisk betydelse. Därigenom har man undgått att inse att det finns andra exempel som är långt tydligare.⁷⁶⁸ – Detta verkar vara en korrekt bedömning. Tilghman ger nämligen ytterligare ett exempel från en annan kontext, där Wittgenstein säger

A man holds a weight with out-streched arms; his arm, his whole body is in a state of tension. We let him put down the weight, the tension relaxes. A man runs, then rests. He thinks hard about the solution of a problem in Euclid, then finds it, and relaxes. He tries to remember a name, and relaxes on finding it.⁷⁶⁹

Här är det tydligt att verbet *relax* används i olika mening. Det kan verka frestande att söka det gemensamma i användningen presenterad i olika sammanhang. Men huvudidén är att detta inte är nödvändigt, kanske inte ens möjligt. Det är nämligen inte alls säkert att det finns några gemensamma drag att upptäcka. Inte heller finns det någon egentlig förklaring till att begrepp i vissa sammanhang används i sekundär mening. Men Tilghman finner alltså denna distinktion mycket belysande och anser att många metaforer får sin förklaring om man betraktar dem som begrepp använda i sekundär mening. Frågan är om detta också gäller för förståelsen av Cusanus texter – och i vilket avseende.

2. Låt oss börja med att gripa tag i den röda tråden där vi tror den tar slut. I boken *De visione Dei*, som tillkom först några år efter *Idiota de sapientia*, finns nämligen en mycket belysande kommentar. Cusanus säger här

Att smaka Din sötma är att uppfatta sötman av all fröjd – att tillägna sig den i dess ursprung genom en upplevd beröring. Det gäller att i Din vishet uppnå grundformen av allt som kan efterlängtas. Detta att se den absoluta grundformen, som är alla grundformers form, är därför ingenting annat än att i anden lära känna och smaka Dig, Gud, eftersom Du själv är tillvarons sötma, livets och insiktens sötma.

[Gustare enim ipsam dulcedinem tuam est apprehendere, experimentaliter contactu, suavitatem omnium delectabilium in suo principio; est rationem omnium desiderabilium attingere in tua sapientia. Videre igitur rationem absolutam, quae est omnium ratio, non est aliud quam mente te Deum gustare, quoniam es ipsa suavitas esse, vitae, et intellectus.]⁷⁷⁰

Här förbinds smakandet (*gustare*) med den gudomliga sötman, som är dess föremål. Genom att vi intresserar oss just för smakandet, behöver vi inte f.n. ta ställning till frågan om Cusanus också använder ordet sötma (*suavitas*) i sekundär mening. Men vartdera är förbundet med den osägbara gudomliga visheten. Man kunde kanske här tala om intellektuella begrepp, eller idéer.⁷⁷¹ Genom

⁷⁶⁶ Wittgenstein 1992, 249.

⁷⁶⁷ *ibid.* Jfr följande: ”Jag upplever att gregorikanen är blå.” (uttalat av en kollega till förf.).

⁷⁶⁸ *ibid.*

⁷⁶⁹ Brown Book, cit. enl. Tilghman 1984, 164.

⁷⁷⁰ VD, n. 14. Cit. enl. Helander (utg.) 1999, n. 62.

⁷⁷¹ Cusanus talar i *Sermo CCXXXII* om idén om människan som förebildlig form skapad av henne själv. von Bredow kommenterar (med hänvisning till Hermann Schnarr): ”Diese Idee ist kein Entwurf schweifender Phantasie,

analogier från det religiösa språkbruket är betydelsen begriplig och inte helt oväntad. Detta utesluter dock inte att vi kan fastställa att begreppet *gustare* har en helt annan betydelse än i vardagsspråket och att Cusanus här leker med ord.

Men trots att Cusanus är nyskapande i sin strävan att uttrycka den gudomliga insikten är det tydligt att han använder sig av bibliska föredömen, särskilt Ps 34,9 ("se och smaka Herrens godhet"); Heb 6,4f ("smakat Guds goda ord"); 1 Pet 2,3 ("fått smaka Herrens godhet"). Betydelsen i sekundär mening finns där, men Cusanus övertar den och utvecklar den för sina syften. Detta betyder givetvis inte att den är mindre intressant, utan snarare tvärtom, särskilt för att han samtidigt ger oss vissa nya upplysningar om innebörden av sin personliga gudsupplevelse – och inte minst för att cirkelresonemanget är ovanligt tydligt.

Låt oss övergå till en granskning av några kontexter i *Idiota de sapientia*. Här är det tydligt att Cusanus förbinder smakbegreppet med sina huvudtankar. Den person, som lekmannen i texten samtalar med, ber enträget denne om att föras dit där de tillsammans kunde få smaka något av betraktandets sötma. Lekmannen tycks nämligen aldrig tröttna på att tala om denna sötma. Detta beror antagligen på den absoluta sötman: om lekmannen inte vore mottaglig för denna med sin inre smak, så skulle den inte attrahera honom så mycket.⁷⁷² – Den gudomliga visheten finns alltså medräknad i detta resonemang. Men lekmannen kommer i det följande med en mycket intressant definition av både visheten och smakandet. Han säger

Vishet är det som vet att smaka det jämfört med vilket ingenting är sötare för intellektet. Och man får inte betrakta dem som visa, som talar enbart med ord och inte på grund av smakandet. Smakfullt talar de om visheten, som vet att den på så sätt är allt att den inte är någonting av allt. Ty genom visheten och på grund av den är allt ett inre smakande. Men genom att den själv bor i de högsta höjderna kan den inte smakas i någon smak. Den smakas alltså som osmakbar genom att den överträffar allt som kan smakas, vare sig sensoriskt, rationellt eller intellektuellt.

[Sapientia est, quae sapit, qua nihil dulcius intellectui. Neque censendi sunt quovismodo sapientes, qui verbo tantum et non gustu loquuntur. Illi autem cum gustu de sapientia loquuntur, qui eam ita sciunt omnia, quod nihil omnium. Per sapientiam enim et ex ipsa et in ipsa est omne internum sapere. Ipsa autem, quia in altissimis habitat, non est omni sapore gustabilis. Ingustabiliter ergo gustatur, cum sit altior omni gustabili, sensibili, rationali et intellectuali. *IDS*, n. 10.]

Lekmannen förklarar vad det innebär att smaka på ett osmakbart sätt och på avstånd. Det kan jämföras med en doft som kan kallas en försmak som man inte kan smaka. Liksom doften utsänds av den doftande och upptas av någon annan och lockar oss till att springa, så att man genom att följa salvans doft springer till salvan, så lockar oss den eviga och oändliga visheten, som avspeglar sig i allt, på grund av en viss försmak av verkningarna, så att vi ilar till denna med underbar längtan. Utan försmak skulle man inte söka livets källa och om man fann den skulle man inte veta att man funnit den.⁷⁷³

Smaken uttrycker visheten närmast i egenskap av försmak. Därmed pekar Cusanus samtidigt på betraktandets yttersta mål, beskådandet av Gud i evigheten. Det intentionala draget i betraktandet är tydligt. Och även om Cusanus inte nämner sin personliga gudsupplevelse, räknar han ändå med den. I detta verk suddas egentligen gränserna mellan filosofi och mystik ställvis ut, så att man verkligen kan tala om ett internt samband (och tillämpning av *investigatio symbolica*). "Den inre smaken" och "försmaken" är ett uttryck för detta då de ingår i det filosofiska resonemanget (och som uttryck för *investigatio symbolica*).

Men diskussionen om visheten fortsätter. Den är nämligen intellektets andliga liv, vilket i sig äger en viss naturgiven försmak varmed det med stor iver söker sitt livs källa. Utan försmak (eller kunskap) skulle det inte söka den och om det fann den, skulle det inte veta det och därför dras det till den liksom till sitt eget liv präglad av den gudomliga kärleken. Det heter att det är

sondern ist – analog dem göttlichen innertrinitarischen Geschehen – durch die Anschauung des eigenen Wesens als Entwurf für die Gestaltung gezeugt." von Bredow 1999, 125. Jfr *sui ipsius intuitio*. *FD*, n. 54.

⁷⁷² *IDS*, n. 10.

⁷⁷³ *ibid.*, n. 10-11.

ljuvligt för varje ande att ständigt höja sig till livets i grunden otillgängliga princip. Ty att höja sig till livet är att ständigt leva allt lyckligare. Då den som söker sitt liv leds till att betrakta det som oändligt gläder han sig så mycket mer, ju klarare han uppfattar det som odödligt. Cusanus tillägger

Otillgängligheten eller oändlighetens ofattbarhet i livet blir sålunda hans mest efterlängtrade begripande. Liksom då någon ägde sitt livs skatt och uppnådde insikten om att denna skatt varken kan räknas, vägas eller mätas, så är detta vetande om det ofattbara ett glädjerikt och högst eftertraktat fattande, visserligen inte med tanke på den som fattar, utan med hänsyn till den älskvärdiga skatt som är livet självt. Då någon älskar någonting för att det är älskvärdigt, så gläder han sig över att i det älskvärda finna oändliga och obeskrivliga grunder för kärleken. Och detta är den älskandes mest glädjande fattande, d.v.s. då han fattar det älskades ofattbara kärleksvärde.

[Et sic evenit, ut inaccessibilitas sive incomprehensibilitas infinitatis vitae suae sit sua desideratissima comprehensio. Quasi si quis haberet thesaurum vitae suae et ad hoc pertingeret, quod illum suum thesaurum sciret innumerabilem, imponderabilem et immensurabilem, haec scientia incomprehensibilitatis est gaudiosa et optatissima comprehensio, non quidem ut ad comprehendentem refertur, sed ad ipsum amorosis simum vitae thesaurum. Quasi si quis amet aliquid quia amabile, hic gaudet in amabili infinitas et inexpressibiles amoris causas reperiri. Et haec est gaudiosissima comprehensio amantis, quando incomprehensibilem amabilitatem amati comprehendit.]⁷⁷⁴

Här tycks Cusanus nå höjdpunkten av sin inspiration: han upprepar sig tre gånger. Men tydligare än så här kan han knappast beskriva sin cirkulära filosofi, som egentligen är en utläggning av hans insikt i *docta ignorantia* uttryckt med andra termer.⁷⁷⁵ Men genom att förena denna diskussion med en beskrivning av smaken framgår det klart att begripandet inte kan åtskiljas från känslomässigheten. Begripandet är ett kärleksfullt begripande av det obegripliga. Just detta är å andra sidan Cusanus beskrivning av sin mystiska gudsupplevelse.⁷⁷⁶

För att inte förlora blicken för örnens två vingar, d.v.s. kunskap och kärlek, betonar Cusanus att intellektet är den levande bilden av visheten och därmed äger kraft att skapa en levande rörelse. Han tillägger

Denna rörelse består i att med kunskap tränga fram till sitt föremål, den absoluta sanningen, som är den eviga visheten. Att med intellektet uppfatta någonting är nämligen en högst angenäm försmak av vadheten på det sätt som den möjligtvis kan beröras.

[Qui motus est per intelligere ad proprium suum obiectum, quod est veritas absoluta, quae est aeterna sapientia, pergere. Pergere autem illud cum sit intelligere, tunc est et gustare intellectualiter. Apprehendere enim per intellectum est quiditatem quadam degustatione gratissima modo quo potest attingere. *IDS*, n. 26.]

Cusanus belyser här huvudmotiven i sin filosofi, vanligen uttryckta med begreppen *complicatio* och *explicatio*, men förbinder dem med den målinriktning som särskilt begreppet försmak uttrycker. Han glömmer aldrig bort att målet inte kan smakas av känslan och inte kan fattas av intellektet. Här är det tydligt att smakens sötma är ett uttryck för kärleken. Men intressant nog introducerar Cusanus här smakbegreppet i en tredje mening, d.v.s. att vara utan smak, eller ”smaklöshet”. Hans dialogpart konstaterar

⁷⁷⁴ *IDS*, n. 11; 17.

⁷⁷⁵ Också *docta ignorantia* är cirkulärt. Icke-vetandet (*ignorantia*) förstås i relation till det absoluta och blir därmed vetande icke-vetande (*docta ignorantia*), men präglas allt mer av icke-vetandets vishet, som är det ofattbara, eller absoluta. – Detta beskriver egentligen också *theologia sermocinalis*, som dock gäller begrepp. [*IDS*, n. 33,2.13].

⁷⁷⁶ von Bredow säger: ”Können wir ... verstehen, dass die Gedanken von der Erkenntnis der Vernunft aus zur Schau und zur existentieller Erfahrung hin geführt werden sollen? Erst Mathematik, dann Erkenntnistheorie und schliesslich ein Sprung rückwärts in das Absolute? Die Antwort könnte lauten, das ja dadurch der suchende Philosoph angesprochen werden soll auf das höchste geistige Vermögen, den intellectus, und auf sein Wesen als intellectualis natura.” Med hänvisning till Cusanus *Sermo CLXXII* fortsätter hon: ”Er geht davon aus, dass ein Wesen, was geschaffen wurde, um Gott zu lieben, *natura intellectualis* sein muss. Denn weil Lieben nicht ohne Erkennen besteht, muss sie auf dem Wege des Erkennens für Gott aufnahmefähig sein, damit sie die Süßigkeit des Herrn, den sie lieben soll, verkosten kann.” von Bredow 1999, 94.

Detta verkar vara din avsikt att vårt ursprung, genom, i och på grund av vilket vi är och rör oss, av oss smakas som början, mittpunkt och slut, då dess levande sötma osmakbart smakas av känslan och ofattbart fattas av intellektet och att den som försöker smaka det smakbart och fatta det fattbart är helt utan smak och intellekt.

[Nam haec videtur tua intentio, quod principium nostrum, per quod, in quo et ex quo "sumus et movemur", tunc gustatur a nobis ut principium, medium et finis, quando eius vitalis suavitas ingustabiliter gustatur per affectum et incomprehensibiliter comprehenditur per intellectum ac quod, qui ipsum gustabiliter gustare et comprehensibiliter comprehendere nititur, ille penitus est sine gustu et intellectu. *IDS*, n. 26.]

Till det väsentliga hör att visheten är och förblir det ofattbara målet för intellektet och känslan, som endast på avbildens plan uppnår detta mål. Men den eviga visheten ger sig å andra sidan till känna på olika sätt. Cusanus säger

Den eviga smaken smakas i allt smakbart. Den är glädjen i allt glädjande. Den är skönheten i allt vackert. Den är strävan i allt eftersträvansvärt. Detta kunde sägas om allt man önskar sig. Hur kunde den då inte smakas? Är livet inte en glädje för dig då det motsvarar din strävan?

[Aeterna sapientia in omni gustabili gustatur. Ipsa est delectatio in omni delectabili. Ipsa est pulchritudo in omni pulchro. Ipsa est appetitio in omni appetibili. Sic de cunctis desiderabilibus dicito. Quomodo tunc potest non gustari? Nonne vita est tibi gaudiosa, quando est secundum desiderium tuum? *IDS*, n. 14.]

Det ohöjda gudsskådandet är liksom koncentrationen av den eftertraktade visheten, det mål som själen i anden ytterst sträcker sig emot. Detta framgår av följande väsentliga kommentar

Den som genom intellektets rörelse söker visheten, blir berörd i sitt inre, glömmer sig själv och upprycks ... till den i förväg smakade ljuvligheten.

[Qui enim quaerit motu intellectuali sapientiam, hic interne tactus ad praegustatam dulcedinem sui oblitus rapitur ... *IDS*, n. 17.]

Cusanus konstaterar att denna försmak gör allt som skenbart är glädjande avskyvärt för de heliga. För att snabbare uppnå sitt eftertraktade mål kan de uthärda alla kroppsliga kval med största jämnmod.⁷⁷⁷ Men försmaken lär oss också att vår ande som är vänd mot visheten aldrig kan förgås. Då vår kropp inte med sinnliga band kan hindra anden att tjäna den och att med det högsta begär låta sig föras vidare till visheten, kan anden aldrig förgås tillsammans med kroppen.⁷⁷⁸

En grundtanke i det här resonemanget är att livsrörelsen aldrig upphör, då det är fråga om att avbilden, som är själen, rör sig i riktning mot sin urbild, d.v.s. visheten. Cusanus konstaterar

Om alltså urbilden är evig och avbilden har liv, i vilket den i förväg smakar sin urbild och därmed sträcker sig mot denna full av längtan och då denna livsrörelse inte kan upphöra utom i det oändliga livet, som är den eviga visheten, så kan vår andes rörelse aldrig upphöra, då den inte någonsin oändligt berör det oändliga livet.

[Si igitur exemplar est aeternum et imago habet vitam, in qua praegustat suum exemplar et sic desideriose ad ipsum movetur, et cum motus ille vitalis non possit quiescere nisi in infinita vita, quae est aeterna sapientia, hinc non potest cessare spiritualis ille motus, qui numquam infinitam vitam infinite attingit. *IDS*, n. 18.]

Ständigt rörs anden av den allra glädjrikaste längtan efter att beröra det som den aldrig får nog av, då den en gång har berörts av glädjen. Han fortsätter

Visheten är nämligen den allra smakligaste födan som, då den mättar, ändå inte försvagar önskan om att få mera, så att den [rörelsen] aldrig upphör att glädja sig åt den eviga utspisningen.

[Est enim sapientia cibus saporosissimus, qui satiando desiderium sumendi non diminuit, ut in aeterna cibatione numquam cesset delectari. *IDS*, n. 18.]

⁷⁷⁷ jfr *DC* II, n. 183.

⁷⁷⁸ *IDS*, n. 18.

Vi kan konstatera att det dyker upp ett nytt begrepp i diskussionen, d.v.s. *cibus*, som betyder föda. Här är födan *saporosissimus*, eller ytterst smaklig.⁷⁷⁹ Cusanus håller sig här till sin vana att hopa synonymer och besläktade begrepp. Ju mera inspirerad han är, desto större utrymme ger han åt språkets rikedom. Han glömmer inte heller här bort att huvudproblemet är hur vishetens smak skall kunna förmedlas verbalt, i den begränsade utsträckning som detta är möjligt. Men formuleringen är mycket intressant, därför att han använder sig av smakbegreppet både i primär och sekundär mening. Han låter sin dialogpart konstatera att det finns en stor skillnad mellan smaken av vishet och det man kan säga om smak. Till detta säger han själv

Liksom all vishet som gäller smaken av ett ting, som man aldrig har smakat, är tom och steril tills smaksinnet berör den, så är det med denna vishet, som ingen smakar med hörseln utan endast den som upptar den i ett inre smakande. Denne vittnar inte om det som han har hört, utan om det som han har smakat i sig själv med hjälp av erfarenheten. [Sicut... omnis sapientia de gustu rei numquam gustatae vacua et sterilis est, quousque sensus gustus attingat, ita de hac sapientia, quam nemo gustat per auditum, sed solum ille, qui eam accipit in interno gustu. Ille perhibet testimonium non de his, quae audivit, sed in se ipso experimentaliter gustavit. VS, n. 19.]

Det är intressant att Cusanus här konstaterar att visheten inte kan smakas av hörseln, d.v.s. med det yttre ordet. Däremot nämner han inte synen, eller betraktandet, som alltså är direkt relaterat till visheten, som det yttre ordet avspeglar. Det betyder att det inre ordet prioriteras.

Man kunde ytterligare diskutera om och hur smaken i primär och sekundär mening är förbundna med varandra. Vilken är sannare, eller den "egentliga" smaken? Cusanus ställer inte en sådan fråga. Han räknar också i *De coniecturis* med smakbegrepp i olika mening med giltighet i ett bestämt språkligt sammanhang, men inte utanför detta. Distinktionen mellan begrepp i primär och sekundär mening lever s.a.s. sitt eget liv. Också metaforen har begränsad användning. Det är något alldeles bestämt som Cusanus vill säga med denna och endast i detta särskilda syfte som han tar in smakens begrepp i sin filosofi. Det samma verkar gälla hans användning av vissa andra begrepp i sekundär mening (åtminstone *ubi*, *raptus*, *suavitas*, men likaså *docta ignorantia*), som alla är begrepp som förekommer i hans filosofi, men är hämtade från den kristna mystiken. Dessa uttrycker egentligen det *ut nihil* som Koch förutsätter i sitt schema över Cusanus grundbegrepp [bil. 3]: det ofattbara, vilket begripandet omfattar just som ofattbart. Användningen av begrepp i sekundär mening är alltså oförklarlig och åtminstone skenbart omotiverad. Det är inte heller fråga om en härledning. Det är tydligen så här Cusanus vill ha det – och som *theologia sermocinalis* fungerar.

I motsats till vissa andra metaforer är begreppet *gustus* alltså inte ett uttryck för bildteorin. Här kunde man jämföra det med hur Cusanus resonerar om rosen i brevet till Nikolaus Albergati. Han skiljer mellan den sanna rosen i naturen, den målade rosen, som är ett verk av förnuftet, och rosen som ett Guds verk. Liksom den målade rosen förhåller sig till den verkliga, så förhåller sig vår andliga kraft till den gudomliga andliga kraften. Och liksom den målade rosen förhåller sig till den sanna rosen, så förhåller sig också denna sanna ros till det levande förnuftet. Här följer tolkningen: Också om den sanna rosen är sann [i naturen], så innebär dess sanning inte dess liv, då den saknar kunskap. Ty endast den andliga naturen har förmåga till sanning. Rosens sanning finns alltså i själen, som har kunskap om denna: rosen är bilden av sanningen. Likaså finns den skapade andens sanning inte i den skapade anden, utan i den oskapade, som är den absoluta anden själv, Ordet (*logos*) eller den allra noggrannaste grunden till alla ting.⁷⁸⁰ – Detta förklarar både Cusanus ständiga sökande efter den absoluta anden, visheten, Ordet, och hans tanke om att smaken och hörandet inte har någonting gemensamt. Hans ledstjärna är genomgående det absoluta i alla dess konkreta former.⁷⁸¹

⁷⁷⁹ = absolut superlativ.

⁷⁸⁰ cit. enl. Blumenberg 1957, 380.

⁷⁸¹ För en jämförelse mellan Cusanus och Platon, se t.ex. von Bredow 1999, 103; 111; 133; 217f.

Men Cusanus förklarar egentligen sitt bruk av begrepp i sekundär mening, i detta fall smaken, som han relaterar till sötmans begrepp. Formuleringen av detta avsnitt av *Idiota de sapientia* är egentligen ovanligt krånglig, vilket tyder på att han befinner sig i en ny språklig situation och letar efter lämpliga begrepp, då han säger

Ty såsom det med den sinnliga smaken, som inte når till tingens väsen, uppkommer en angenäm smak hos det som är utanför väsendet, så erfar man med intellektet den andliga välsmaken i väsendet, d.v.s. bilden av den eviga vishetens välsmak [och] som finns i väsendenas väsen. *Men en jämförelse mellan den ena välsmaken och den andra är oproportionerlig.*

Sicut enim sensibili gustu, qui non pertingit ad rei quiditatem, in extrinsecis a quiditate quaedam grata suavitas per sensum percipitur, sic per intellectum intellectualis suavitas in quiditate degustatur, quae est imago suavitatis sapientiae aeternae, quae est quiditatum quiditas, et est comparatio suavitatis unius ad aliam impropotionalis.⁷⁸²

Jämförelsen mellan användningen av begreppet smak i primär respektive sekundär mening haltar alltså enligt Cusanus. Det är inte fråga om en härledning. Men att det förhåller sig så här, beror inte på att det i och för sig vore omöjligt att finna en viss analogi mellan den sinnliga respektive den andliga smaken. Det är bara det att den är främmande för Cusanus, vilket bör förstås så att det inte är så här han tänker. Jag tror att vi finner förklaringen i det att den andliga smaken (*gustus*) är associativt förbunden med ett helt annat begrepp, d.v.s. begreppet *sapor*, som gäller visheten (*sapientia*), vare sig Cusanus medvetet har använt sig av detta samband eller inte. Men han är ju starkt språkmedveten och hämtar ofta lämpliga ord från den mystiska begreppstraditionen. Det är alltså också tydligt att *gustus* passar hans tänkande bättre än *sapor*, därför att det syftar på smakerfarenheten, liksom också visheten är den personligt erfarna, gudomligt meddelade visheten. Likaså har endast *gustus* betydelsen av försmak, vilket som sagt är ytterst väsentligt för Cusanus.

Slutligen kunde vi fråga oss vad Cusanus avser med sin kryptiska sats om att han ”ännu inte har smakat hur ljuvlig Herren är”. Det verkar som om han här skulle tala om den absoluta möjligheten som enligt honom är friheten. Men friheten tillhör evigheten. Han påpekar att han har försökt förklara att visheten består i att vända om (*conversio*) till den enklaste oändliga formen, att uppta den i ett tempel renat från alla laster och hålla fast vid den

... med brinnande kärlek tills du kan smaka den och se hur ljuvlig den är som är all ljuvlighet.

[... fervido amore ei inhaerere, quousque gustare eam quaeas et videre, quam suavis sit illa, quae est omnis suavitas. *IDS*, n. 27.]

Formuleringen är mycket lik den som Cusanus använder i ett brev till Kaspar Aindorffer något år senare.⁷⁸³ Men här övergår texten närmast från filosofi till poesi. Cusanus konstaterar att det förhåller sig så, att ”om du en gång har smakat visheten, så blir allt som nu verkar stort för dig litet och du blir ödmjuk”. Han fortsätter

Du kommer med osägbar glädje att leva, dö och efter döden evigt vila i den i den allra kärleksrikaste omfamning. Detta måtte Guds eviga vishet själv förläna dig och mig.

[Et cum indicibili laetitia vives, morieris et post mortem in ipsa amorissimo amplexu aeternaliter requiesces, quod tibi et mihi concedat ipsa dei sapientia semper benedicta. *IDS*, n. 27.]

Detta är avslutningen till den första boken av *Idiota de sapientia* och enligt Cusanus praxis en sammanfattning av hela boken. Men det framgår klart (1.) att han anknyter till sin mystiska gudsupplevelse i *docta ignorantia*, (2.) att den insikt som följt av denna uppfattas som ett föregripande av gudsföreningen i evigheten, likaså (3.) av de heligas gemenskap.

⁷⁸² *IDS*, n. 26 (kurs. här).

⁷⁸³ ”Ego, si quid scripsero aut dixerò, incertius erit; nondum enim gustavi quoniam suavis est dominus.” Cit enl. Vansteenberghe (ed.) 1915. Jfr *IDS*, n. 11: ”Ifall man fann den, skulle man inte veta om det.” Det gäller alltså *docta ignorantia*. Formuleringen är intressant och tolkningarna delvis analoga.

Särskilt i detta avsnitt är det cirkulära resonemanget tydligt. Cusanus återkommer här till teman som han har behandlat i *De coniecturis*. Men vår centrala fråga är besvarad. Han tänker på evigheten, vilket alltså inte betyder att han förnekar sin personliga gudsupplevelse. Tvärtom medger han explicit dess ovärderliga värde. Detta framgår särskilt av att han använder vissa begrepp i sekundär mening, särskilt *gustus* som pekar på visheten som tillhör det personliga mötet med det gudomliga och är ett uttryck för evigheten.

3.4. Inställning till en själ

Avsikten är att i detta kapitel undersöka vad som avses med intentionalitet i Cusanus religiösa skrifter och främst i *De visione Dei*. Ovan har redan framgått att detta begrepp är centralt i hans filosofi och att det uttryckligen diskuteras i *De coniecturis*. Hela denna filosofi har ett slags jag – Du-karaktär, där Duet är transcendentalt, d.v.s. tänkandets och handlandets, ja, hela livets absoluta förutsättning. Cusanus betraktar filosofin som ett slags förberedelse för mötet med detta Du, som ytterst tillhör evigheten. Detta förklarar dess delvis skissartade karaktär.

Men gudsupplevelsen i *docta ignorantia* är en försmak av detta möte och avslöjar målet i förväg. Det är därför naturligt att anta att Cusanus religiösa texter åtminstone i något avseende skiljer sig från de filosofiska, fast man å andra sidan inte kan dra någon skarp gräns mellan dessa två parallella områden av själslig aktivitet.⁷⁸⁴

I den kristna mystiken ingår intentionalitet. Detta begrepp syftar på sådana gräsupplevelser där en människa tilltalas av någonting ”ovanom” det egna jaget. För den enskilda mystikern innebär detta att han inte får bli instängd i en ensam kammare inom sig själv, utan måste leva öppen för det gudomliga Duet.⁷⁸⁵

Men den tyska mystikforskaren Fridolin Marxer, som står för denna definition, reflekterar vidare över intentionalitetens begrepp. Den kristna meditationen, som förbereder sig för den mystiska gudserfarenheten, är inte utan föremål, utan fullföljs i tron på Guds närvaro, vare sig han vill visa sig eller döljer sig i osynlighet. Den förbereder alltså betraktandet av Guds verklighet. Den förglömmar sig inte heller i gudomens sublimes höjder så att den försummar Jesus Kristus, Guds inkarnerade Son. Detta händer Teresa av Avila, som själv medger sitt misstag.⁷⁸⁶ Marxer hävdar att denna bestämning av begreppet intentionalitet är en del av vår förståelse av oss själva i vår relation till Gud och medmänniskor, men tillägger att det förhåller sig annorlunda i hinduismen och att denna skillnad ger sig till känna inte enbart i fråga om vad intentionalitet innebär, utan ytterst gäller förståelsen av en människa som person, d.v.s. av den medmänskliga relationen. Han påpekar – med hänvisning till Schweiz tidigare sändebud i Indien, J.A. Cuttat – att man kan skilja mellan solitär respektive ömsesidig innerlighet.⁷⁸⁷ Marxer kommenterar det senare begreppet, d.v.s. den kristna uppfattningen

Es gehört zum paradoxen Wesen des personalen Du ein ”Innen” zu sein, das eben in seiner Innerlichkeit mir gegenüber bleibt. Mit anderen Worten: Es ist mir schlechterdings unmöglich, den anderen als Person im Vollsinn des Wortes – ob Mensch oder Geist – durch Kontemplation in das selbst restlos hereinzuholen.⁷⁸⁸

Man kunde mycket väl hävda att Cusanus särskilt i *De visione Dei* ger uttryck åt en gudsrelation som förutsätter en levande relation till ett Du och som antagligen kunde beskrivas i termer av ”ömsesidig innerlighet”. Han verkar också dela Marxers reservationer i fråga om möjligheten att beskriva ömsesidigheten av den nära gudskontakten, där två helt olika världar möts, det nödvändiga och det kontingenta. Det handlar alltså om ett möte mellan det absoluta, eller Gud, och en människa. Cusanus uttrycker essensen i detta möte med *amplexer*, ett begrepp som ingår i hans beskrivning av sin gudserfarenhet i *docta ignorantia* [DDI III, n. 263] och likaså i

⁷⁸⁴ I DC, n. 86 diskuteras Cusanus ”tre konster” (*artes*) för undersökning av matematiken (en intellektuell och en sinnlig och mitt emellan dessa en rationell konst). Till matematiken räknar han aritmetik, geometri och musik. Han anser att ett analogt grepp kunde gälla andra discipliner.

⁷⁸⁵ Marxer 2003, 62.

⁷⁸⁶ *ibid.* För Teresas egen beskrivning, se Cohen (ed.) 1957, 197.

⁷⁸⁷ Det sistnämnda betyder att var och en i sig själv är relaterad till Gud. Som människor delar vi detta grundvillkor, vilket förenar oss med varandra. Denna relation har dock en annan karaktär än relationen till det absoluta Duet. Men i vardera fallet är det relaterade jaget hänvisat till sitt eget omdöme, vilket kan förefalla som en begränsning, men samtidigt är en möjlighet till självförverkligande.

⁷⁸⁸ Marxer 2003, 64.

flera sammanhang där han tangerar denna erfarenhet. Den finns kontinuerligt medräknad i verket *De visione Dei*, men i vidare bemärkelse omfattas den av den bestämda målgrupp som detta verk riktar sig till, benediktinerna i klostret St Quirinius vid Tegernsee, där Cusanus själv höll sig med en meditationscell som han vid varje lägligt tillfälle sökte sig till.

Det intressanta är att Cusanus inte drar några gränser för den ömsesidiga innerligheten mellan jaget och Duet, fast man inte kan hävda att det vore fråga om en förening i det avseendet att den personliga identiteten skulle försvagas. I *De visione Dei* hävdar han tvärtom att den förstärks, d.v.s. att just gudsföreningen är grunden för den mänskliga identiteten.⁷⁸⁹ Här uttalar han de ofta citerade orden

Var du dig själv i djupet av din själ och jag skall vara din.
[Sis tu tuus et ego ero tuus. *VD*, n. 26.]⁷⁹⁰

Dessa ord är lagda i Guds, eller Kristi, mun. I sitt eget innersta får själen här det eftertraktade svaret på en fråga som ställts långt tidigare. I huvudsak är betydelsen klar. Cusanus talar om viljans frihet att vara sig själv – eller inte. Han konstaterar att Gud – det gudomliga Duet – gör friheten nödvändig, d.v.s.

Ty Du gör friheten nödvändig, eftersom Du inte kan vara min, om jag inte är mig själv. Och eftersom Du lagt detta i mitt avgörande, så tvingar Du mig inte, utan Du väntar på att jag skall välja att vara mig själv.
[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. *VD*, n. 27.]

De visione Dei betraktas som ett av de viktigaste uttrycken för Cusanus etik, vilket är riktigt i det avseendet att den obegränsade mänskliga friheten till självförverkligande är förbunden med ansvar. Cusanus påminner här implicit sin läsare om att avståndet mellan Gud och människa är absolut och att människan i sitt liv har att förverkliga friheten som är gudsföreningens uttryck. Men detta förutsätter villighet att lära genom en livsinriktning i Kristi fotspår och lyhördhet inför Ordets upplysning i själens inre. Innerligheten i gudskontakten till trots består alltså avståndet mellan det gudomliga Duet och det mänskliga jaget. Mötet med detta absoluta Du ger å andra sidan människan en outplånlig prägel.⁷⁹¹ Hennes frihet att vara sig själv förbinds här med ett löfte om en innerligare gudsrelation.

Den svenska forskaren Birgit Helander kommenterar detta avsnitt med påpekandet att Cusanus har övervägt hur han kunde intensifiera benediktinernas engagemang, så att de kunde närma sig målet gemensamt. Därvid tycks han ha bestämt sig för att inte nöja sig med att visa vägen, utan för att i stället gå den tillsammans med dessa bröder. Hon tillägger

⁷⁸⁹ von Bredow för en diskussion om innebörden av det meditativa betraktelsesättet ”ovanom delaktigheten i mångfalden, ovanom förbindelsens möjlighet”. Hon drar slutsatsen: ”In dieser Schau der absoluten Wahrheit geht es offensichtlich nicht von etwas, dass man philosophische ’Erkenntnis’ nennen könnte, eher um Innesein der Einheit des Ganzen, Hineingenommensein in seine einfache zusammenfaltende (komplizierte) Kraft.” Detta sker i anden. Om denna heter det: ”Er ist ein *lebendiger Bild Gottes*. Wer nun ein Bild als Bild erkennt, der sieht auf das im Bilde Abgebildete und erst danach auf die Bildqualität des Bildes selbst und dessen eigene Beschaffenheit. Deshalb sieht der Geist, der *sich als Bild Gottes erkennt*, auf sein Urbild und wendet sich zu ihm um. Seine eigene Einheitskraft zeigt ihm ’jenes Eine’.” von Bredow 1999, 89-90. – Detta är pretentiöst, men riktigt.

⁷⁹⁰ *VD*, n. 26.

⁷⁹¹ Jfr E. Levinas tanke om ”den Andres ansikte”, som just i sin *annatet* är ett etiskt imperativ, d.v.s. ”... att stå ansikte mot ansikte med nästan – mötet med ett ansikte som på en gång visar och döljer nästan. Den ’antagne’ andre – det är nästan.” Levinas 1992, 63. – Cusanus verkar inte ha denna tanke (i sin tidiga filosofi): ”Beim Verhältnis Geschöpf-Schöpfer sind die Relate der ’Andersheit’ nicht vertauschbar; vom Blickwinkel des Geschöpfes ist der Schöpfer der ganz ’Andere’, aber nicht umgekehrt.” von Bredow 1999, 56. Jfr Torrkulla 2010 (passim). – ”Den Andres ansikte” gäller närmast Kristi totala mänsklighet, som är ett tydligt tecknat motiv hos Cusanus.

Att visa vägen för en främling som frågar efter den är självklar hövlighet, men att lämna det man själv sysslar med för att gå vägen tillsammans med någon som är i behov av hjälp är en väsentlig skillnad. Hade han kanske "vägen till Emmaus" i tankarna? Detta att själv helt överta den andres frågor och bekymmer är ytterligare ett steg. Men det högsta måttet av kärlek kanske ändå skulle visas om jag vore beredd att inte undanta något som ett privat område för mig, att öppna mig så mycket för min nästa att denne får delta även i det innersta av mina tankar – till och med i mitt samtal med Gud.⁷⁹²

Här antyds möjligheten till en andlig gemenskap, eller en oinskränkt ömsesidig innerlighet, som samtidigt omfattar hänsyn till den Andres integritet. Emmausvandringen är otvivelaktigt en belysande bild av detta gemenskapsmotiv där de deltagande visar att de delar ett perspektiv med livsavgörande konsekvenser. Men särskilt i filosofin på Wittgensteins grund förekommer en annan etisk mönsterbild, d.v.s. den bibliska liknelsen om den barmhärtiga samariern, som används för att beskriva en etisk "inställning till en själ" (*eine Einstellung zur Seele*).⁷⁹³ Hade också Cusanus denna liknelse i tankarna, fast han inte nämner den? Det förefaller så, trots att han varken hänvisar till den eller någonsin predikar över den.

Jag tar i det följande upp en diskussion om betydelsen av begreppet intentionalitet och särskilt den "ömsesidiga innerlighet" som Marxer introducerar, men vars betydelse han samtidigt prövar. För att belysa detta motiv används främst Peter Winchs diskussion om den barmhärtiga samariern som ett slags referensram. Den rör sig kring en axel av absolut nödvändighet och frihet och kommer i detta avseende mycket närmare Cusanus filosofi än vad som i första hand verkar vara fallet. Här aktualiseras också betydelsen av modalbegreppen.

Enligt Cusanus innebär det uppmärksamma betraktandet, som kontemplerationen utgår ifrån, ett växande medvetande om livets osägbara förutsättningar och därmed ett stärkt självmedvetande genom att själen betraktar sig själv i sanningens spegel, vilket betyder både skuld och försoning.⁷⁹⁴ En människa lär sig med hjälp av *figura P* att olika individer har olika livsuppgifter.⁷⁹⁵ Att det förhåller sig så understryker det absoluta värdet i det enkla, eller unika, varvid just det unika innebär igenkänd identitet, d.v.s. någon uppfattas i egenskap av skapad varselse som unik och oändligt värdefull av någon annan, men ytterst av Gud.⁷⁹⁶ Det andliga betraktandet är alltså ständigt inriktat på det enkla och unika. Cusanus konstaterar själv att själen inte är något annat än en ädel, enkel och förenad kraft.⁷⁹⁷ I den process detta innebär upptäcker människan sitt eget värde, men också sina möjligheter som del av en gudomlig ordning.

I det sista kapitlet av *De coniecturis II* beskriver Cusanus etikens grund som delaktighet av det gudomliga ljuset. Individu – vars språkrör Cusanus är – betraktar sig själv som en människa relaterad till andra människor och upptäcker därmed enheten i det mänskliga, d.v.s. mänskligheten. Detta är ett av de få ställen i detta verk där han refererar till sig själv som "jag" och där han låter sig själv som historisk person beskriva allmänmänskliga möjligheter.⁷⁹⁸ Ett grundmotiv i *De coniecturis I-II* presenteras alltså i det sista kapitlet om självmedvetandet [jfr

⁷⁹² Helander (utg.) 1999, 42-43. I samma anda yttrar sig Anders Piltz: "Friheten är ... en egenskap hos personen. Det högsta förverkligandet ligger i gåvan: att ge sig själv och ta emot en annan är högsta form av person-vara." Piltz 2002, 46.

⁷⁹³ Wittgenstein 1989, 495.

⁷⁹⁴ Cusanus fastställer att själen, vars uppgift är att igenkänna, inte kan fylla denna uppgift utan uppmärksamhet. C, n. 39.

⁷⁹⁵ Et sic claudo brevissimam ... directionem, quam mundiores auctiorisque visus subtilius contemplantes clarius dilatabunt ad laudem cunctipotentis semper benedicti. *ibid.*, n. 47.

⁷⁹⁶ Enligt Blumenberg hör detta samman med Kristi totala mänsklighet: "Derjenige Mensch also, der Christus anhängt und nicht irgend etwas anderem, sondern seiner Menschheit, welche auch die Christi ist, geeint ist, hat seine Schuld bezahlt." Blumenberg (Hrsg.) 1957, 367. – Detta är väsentligt. Jfr också diskussionen om absolut självhet, eller identitet (*iditas; identitas*) i *DDG*. Cusanus talar här om *inexpressibilis modus*. Cit.enl. Dupré II, 412. Endast i detta avseende kan man f.ö. använda begreppet *det samma*.

⁷⁹⁷ "Non enim est anima aliud quam nobilis quaedam atque simplex unita virtus." *DC II*, n. 158.

⁷⁹⁸ *DC II*, n. 171; jfr 173; 175.

2.7]. Avsikten är att uttrycka det konjekturalt. Men vissa villkor måste vara uppfyllda innan individen begreppsligt kan bekräfta sin insikt om vem hon tillhör och vem hon är.

Cusanus hänvisar till det intellektuella tänkandet som den exakta och fullkomliga punkten, som omfattar (*amplectitur*) sanningen, d.v.s. den heliga treenigheten.⁷⁹⁹ Men den nödvändiga förutsättningen för denna omfattning är att det mänskliga förståndet (*ratio*) är rent och fritt. Ty om det är fördärvat, saknar det omdöme som om det vore bundet av en auktoritet och därmed förändrat.⁸⁰⁰ Cusanus tillspetsar ytterligare denna tanke om den mänskliga friheten genom att presentera intellektets frihet som förutsättningen och målet för *ars coniecturalis*. Med hjälp av en truism (eller tautologi) beskriver han friheten från förståndets begränsning, som tillåter intellektet att verka enligt dess egen förutsättning.⁸⁰¹

Hela denna diskussion förs i dialogform. Det mänskliga duet är Cusanus relativt nyligen avlidna vän, kardinal Cesarini, som han vill hedra. Men liksom i övriga verk avser han också att understryka filosofins diskursiva karaktär. Särskilt starkt gäller detta etiken och mystiken, där ”duet” är varje engagerad medmänniska, som strävar till att inse sin uppgift på livets väg och att lära känna det absoluta Duet som är Gud själv. Genom detta stilgrepp visar Cusanus att hans filosofi är en handledning i livets konst, som omfattar strävan att intellektuellt få del av och reflektera rättvisans och kärlekens ljus. Men denna strävan förverkligas på olika nödvändighetsplan (*modi essendi*). Också intensiteten tycks kunna variera. Huvudidén är att kärleken till den treenige Guden, som är enhet, likhet och förbindelse, är absolut och i detta avseende överträffar varje kärlek till en medmänniska. Cusanus säger till Cesarini

Av dig själv kan du alltså se vilken kärlek som gäller Gud. Du ser nämligen att Gud i egenskap av den oändliga förbindelsen [mellan Fadern och Sonen] *inte får* älskas som en sammansatt älskansvärd, utan som den absolut obegränsade kärleken. Men i denna kärlek, varmed Gud älskas, *måste* den enklaste enheten och obegränsad rättfärdighet finnas. Det är *därför nödvändigt* att varje kärlek varmed man älskar Gud är mindre än den med vilken han *kan älskas*. Vidare medger du att detta att älska Gud är att bli älskad av honom, för Gud är kärleken. *Ju mer någon älskar Gud, desto mer är han delaktig av den gudomliga naturen.*

[Ex te ipso igitur electiones deiformes intueri valebis. Nam conspicis deum, qui est infinita conexio, non ut contractum amabile aliquod diligendum, sed ut absolutissimum infinitum amorem. In eo igitur amore, quo deus diligitur, esse debet simplicissima unitas infinitaque iustitia. Necesse est igitur omnem amorem, quo deus amatur, minorem esse eo, quo amari potest. Cognoscis etiam hoc esse deum amare quod est amari a deo, cum deus sit caritas. *Quanto igitur quis deum plus amaverit, tanto plus divinitatem participat.*]⁸⁰²

I denna diskussion refererar Cusanus till de tre personerna i treenigheten, d.v.s. enheten (Fadern), likheten (Kristus) och sambandet (den heliga Anden). Här prioriteras likheten (*aequalitas*), som är den absoluta gudsligheten, men i andra hand också människans likhet med Kristi rättfärdighet och delaktighet av hans kärlek i andens enhet [jfr kap. 2.8], som Cusanus kallar *filiatio*, alltså son- eller barnskap. Detta innebär 1. att diskussionen gäller villkoret för lärjungaskap, eller *imitatio Christi*, fastän Cusanus inte uttryckligen nämner denna tanke. 2. Här förutsätts faktiskt en ”ömsesidig innerlighet” i form av gudomlig kärlek, d.v.s. delaktighet av en metafysisk ordning, som människan bör och kan bejaka. Den kommer till uttryck genom den diskursiva

⁷⁹⁹ von Bredow förbinder begreppet *non aliud* med treenigheten. von Bredow 1999, 56. Hon tillägger: ”Sein Abglanz ist auch in den Geschöpfen, obwohl die geschöpfliche Wesenheit als eine je andere radikal von dem Nichtanderen verschieden ist.” Men också: ”Diese Transzendenz ist der Immanenz nicht entgegengesetzt, sondern steigert sie in unaussprechlicher Weise.” *ibid.*

⁸⁰⁰ *ibid.*, n. 170.

⁸⁰¹ von Bredow säger om själen: ”... der Geist ist zwar nicht selbst unendlich, aber fähig zu transzendieren und immer mehr teilzuhaben an dem, dessen Bild er ist, *capax Dei*.” von Bredow 1999, 105. Hon påpekar dock i ett annat sammanhang att delaktighet inte innebär att det Icke andra blir delaktigt av det andra. *ibid.*, 50. Gränsen dras på väsensplanet. Människan kan alltså inte vara gudomlig i förhållande till Gud, endast i relation till skapelsen.

⁸⁰² DC II, n. 182 (kurs. här).

etiken baserad på Bergspredikans lag, som Cusanus citerar i några kontexter.⁸⁰³ Han förutsätter likaså att man lär känna det gudomliga enbart i form av delaktighet, d.v.s. intellektets inriktning på det absoluta, eller urbilden, och att själens delaktighet av denna med trons hjälp implicerar barnskap (*filiatio*).⁸⁰⁴

Det förefaller inte att finnas något hinder för en direkt kommunikation mellan olika individer. Just i egenskap av unik individ avspeglar var och en glansen av det gudomliga ljuset, men under förutsättning att detta återsken uttrycks olika av olika individer, även om delaktigheten av den mänskliga naturen är gemensam.⁸⁰⁵ Detta innebär ett etiskt ansvar givet var och en av nödvändighet och som därmed borde prägla oss i vår inställning till varandra. Här kunde man tala om en inställning till en själ, som i något avseende tangerar den intellektuellt förankrade, men paradoxala idé som Marxer benämner ömsesidig innerlighet och trots att denna primärt gäller i relation till det absoluta Duet.⁸⁰⁶

Diskussionen kommer här in på etikens förutsättningar. – Cusanus säger till Cesarini

Mycket mer än jag kunde du kontempera det givna trinitariska ljuset från den gudomliga naturen i dig själv, [du] som efter ett rättfärdigt liv redan har lämnat världens störande ting för att tillämpa rättfärdigheten.] [Poteris multo me amplius participatum unitrinum divinitatis lumen in te contemplari, qui dudum vita aequali te a distrahentibus mundanis ad iustitiam colendam transtulisti... DC II, n. 184.]

Detta är inte enbart pastorala råd som en person ger för att uttrycka sin beundran för någon annan, utan ett uttryck för ömsesidighet, som baserar sig på att båda parterna har deltagit i en kontinuerlig dialog i egenskap av människor som villigt reflekterar enheten och medvetet tillämpar den i form av rättfärdighet och kärlek som tecken på sin mänsklighet. Här förverkligas alltså humanismens ideal. Men då den slutgiltiga texten till *De coniecturis* presenterades hade den ena parten, d.v.s. kardinal Cesarini (som stupade i strid år 1444), antagligen redan nått målet för sin livsvandring. De två parternas liv präglas alltså av olika *modi*, varvid alltså endast Cesarini *deo volente* kunde anses ha rätt att njuta av glädjen av den absoluta friheten och tillhörigheten till intelligentian, d.v.s. änglavärlden.

På ett principiellt plan kan man ändå ställa frågan om hur den intuitiva insikt, som gudserfarenheten i *docta ignorantia* innebär, uttrycks i livet. Ovan har redan framgått att den inte kan vara utan föremål, eller innehållsligt tom. Enligt Cusanus implicerar denna tanke att just individens konkreta liv i gemenskapen föregriper det osynliga målet, d.v.s. i medvetande om den ständiga skillnaden mellan spegeln och det absoluta Ansikte den avspeglar, som det heter i *Compendium*.⁸⁰⁷ Men denna tanke är komplicerad i det avseendet att grunden för den personliga identiteten, som är likhet i absolut mening, är unik och osägbar och att den alltså inte kan härledas rationellt. Ansiktet som uppfattas i spegeln är ett enda, men det visar sig på olika sätt, likt den bristfälliga glansen i spegeln, som nämns i verket *Idiota de mente*.⁸⁰⁸ Detta perspektiv

⁸⁰³ DC II, n. 183. Jfr *AE*, cit. enl. Dupré III, 400; *C*, n. 34. Jfr Hermeslitteraturens tanke om Guds bild, som likt magneten drar till sig de som oupphörligt betraktar den. Gyllenberg 1973, 77. Men spegeln är dynamisk. von Bredow hänvisar till *VD*, n. 12: "Et haec vis, quam a te habeo, in qua virtutis omnipotentiae tuae vivam imaginem teneo, est libera voluntas, per quam possum aut ampliare aut restringere capacitatem gratiae tuae ..." von Bredow 1999, 100-101.

⁸⁰⁴ "Divina sola participatione noscuntur." *NA*, cit. enl. Dupré II, 504. "Non est igitur usque ad Dei filiationem ascensus prohibitus, si fides adest." *FD*, cit. enl. Dupré II, 612. För disk. om analoga motiv i Luthers kristologi se särsk. Mannermaa 2005 (passim).

⁸⁰⁵ "... ut hominis intellectus in suis variis artibus et ex variis artium productis in se unus et invisibilis manens varie se visibiliter manifestat..." *C*, n. 24.

⁸⁰⁶ "Hinc homo naturaliter bonum, aequum, iustum et rectum, quia splendores aequalitatis, cognoscit; legem illam "quod tibi vis fieri, alteri fac, laudat, quia est splendore aequalitatis. Cibus enim vitae intellectualis ex talibus est virtutibus; quare non ignorat ipsam pastus sui refectionem." *C*, n. 34. – Detta motiv beskrivs tydligt av Augustinus. Se Lidman (utg.) 1954, 238-239.

⁸⁰⁷ *C*, n. 33.

⁸⁰⁸ *IDM*, n. 92.

omsätts i medmänskligt handlande, som i *De coniecturis* skildras i form av en dialog om treenigheten.⁸⁰⁹

Genom att gudsupplevelsen i *docta ignorantia* ytterst innebär insikt om den absoluta sanningen, gäller den en etik som inte kan uttryckas språkligt, men som både formar och formas av vårt liv. Cusanus drar inte någon gräns mellan religion och etik: vardera uttrycker den absoluta sanningen (som gäller av nödvändighet). Detta innebär att både religionen och moralfilosofin kommer att präglas av ett juridiskt perspektiv. I det mänskliga livet är rättvisan idealet, d.v.s. som uttrycker för likheten med Kristus, även om denna relation är osägar genom att människan enbart avbildar denna rättvisa. Det är i själva verket fråga om en konstant intuitiv process av igenkännande, vilket innebär att tingen i sinnevärlden inte kan fattas om de inte har del av det intelligibla perspektivet – och vice versa.⁸¹⁰ Det intuitivt fungerande – av sinnet endast indirekt beroende – gudomliga intellektet behövs alltså i denna bedömningsprocess.⁸¹¹ Själens fungerar genom uppmärksamhet, d.v.s. genom att vara kontinuerligt inriktad på att avslöja sitt osägbara men verkliga mål, som är sanningen.

I det sista kapitlet av *De coniecturis II* förutsätter Cusanus alltså en fortsatt dialog mellan ett ”jag” och ett ”du”, i avsikt att beskriva mänsklighetens intellektuella enhet på grund av varje individs delaktighet i den mänskliga naturen. I detta avseende kunde hans beskrivning relateras till ett avsnitt av Wittgensteins *Filosofiska undersökningar*, del II, iv, som alltså gäller vad denne kallar *Eine Einstellung zur Seele*. Han säger

Anta att jag säger om en vän: ”Han är ingen automat.” – Vad meddelar detta, och för vem vore det ett meddelande? För en *människa* som träffar den andre under vanliga omständigheter? Vad *kunde* det meddela honom? (Dock på sin höjd att vännen alltid beter sig som en människa, inte då och då som en maskin.)

”Jag tror att han inte är en maskin” har, så där utan vidare, ännu ingen mening.

Min inställning till honom är en inställning till en själ. Jag har inte åsikten att han har en själ.⁸¹²

Det är något överraskande att Wittgenstein här har valt begreppet ”själ” (*Seele*), då det både på tyska och engelska hade funnits andra alternativ (t.ex. *Person, Individuum, Mensch, Wesen, Geist* respektive *person, individual, being, mind, spirit*). Ovan har framgått att också Cusanus använder sig av detta begrepp (*mens, anima*) bl.a. i *De coniecturis*, d.v.s. vanligen för att belysa distinktionen mellan den rationella och den intellektuella åskådningsformen och växelverkan mellan dessa. Diskussionen gäller primärt ett perspektiv på den interna relationen, eller ”inställningen”, och dess föremål: själen. Jag ville här hävda att det handlar om *att inse*, vilket kräver uppmärksamhet, eller sensibilitet av en person, men också ett distinkt självmedvetande utan avståndstagande, alltså närmast intellektuellt omdöme. Detta överensstämmer med det perspektiv på det relaterade ”jaget” som Cusanus uttrycker i sin dialog med Cesarini. Diskussionen mellan Peter Winch och D.Z. Phillips om *Eine Einstellung zur Seele* tangerar alltså en central tanke i Cusanus filosofi och mystik, d.v.s. att uppmärksamheten ytterst är inriktad på ett Du (som för Cusanus del i första hand är det absoluta, eller Gud). – I Winchs diskussion

⁸⁰⁹ von Bredow finner basen för detta (de visas) handlande i *DPF*: ”Das einzige Kriterium für die Weisheit scheint in der erkenntnistheoretischen Abgrenzung von intellectus und ratio zu liegen: Weisheit ist das Schauen der Ursprungseinheit in der Religion in und über ihren verschiedenen Ausprägungen, Veränderungen und Verzerrungen.” von Bredow 1999, 75. Och ytterligare: ”Die Potential der Freiheit des ’lebendigen Bildes’ muss also in beständigen Wachsen sein. Weite des Freiheitsraumes ist die Festigkeit in der Tugend, welche die Kraft immerwährenden Lebens ist. Diese Kraft ist, obwohl endlich, doch eines immer weiteren Wachstums fähig als Bild der unendlichen Krafts.” *ibid.*, 129.

⁸¹⁰ ”Quare oportet, ut intelligibilia prius fiant, antequam intelligantur, sicut nihil sentitur, nisi sensibile fiat.” *C*, n.

36.

⁸¹¹ ”Intellectus enim non dependet ab aliquo, ut intelligibilia intelligat, et nullo alio a se ipso indiget instrumento, cum sit suarum actionum principium. Intelligit enim hoc complexum: ”quodlibet est vel non est”, sine aliquo instrumento seu medio; sic et cuncta intelligibilia.” *ibid.*

⁸¹² L. Wittgenstein 1992, s. 206.

exemplifieras den etiska innebörden av ”inställningen till en själ” av liknelsen om den barmhärtiga samariern (Lk 10, 25-37). – Enligt min åsikt är den avgörande punkten vad det betyder för jaget att erkännas som person av en annan person (men ytterst av Gud). I denna diskussion är det också beaktansvärt i vilket avseende den själsliga gemenskapen kan anses förpliktande, hur långt ett etiskt krav sträcker sig och vad det eventuellt inskränks av. Man kunde fråga sig om det reservationslösa och samtidigt begränsade som enligt Cusanus av nödvändighet förutsätts i gudsrelationen i analog mening präglar en medmännisklig relation. I denna gäller det absoluta etiska kravet en person ställd i en bestämd situation med specifika krav, som i något avseende förutsätter en relation mellan ett ”jag” och ett ”du”. En central fråga är hur det etiska imperativet ger sig till känna och vad detta säger om relationen mellan de människor det angår.

I essän ”*Eine Einstellung zur Seele*” (1987) påpekar Winch att uttrycket ”inte är en automat” inte är en generalisering av en persons inställning eller medvetna tillstånd vid vissa särskilda tidpunkter, utan snarare ett villkor för att äga (eller inte äga) vissa inställningar vid särskilda tider. Han tillägger

”... this ”taking for granted” is *part* of what Wittgenstein would have included in '*eine Einstellung zur Seele*'. But it is not a hypothesis, or a series of hypotheses, about any particular modes of his consciousness on specific occasions. An attitude towards a soul is not something I have only to someone I know fairly well and about whose life I am in a position to know very much. It is directed also towards strangers whom I meet, or even pass, in the street.”⁸¹³

Det handlar inte om en inställning jag väljer respektive väljer bort [utan om ett etiskt imperativ]⁸¹⁴ Och min inställning kan stärkas, försvagas eller förändras av omständigheterna och till en viss grad också av tanken. Vanligen är det dock fråga om ett förhållningssätt jag har till andra människor utan att själv ha valt det. Man kunde här hänvisa till ett uttryck som Wittgenstein använde för att beskriva aspekter av det mänskliga livet och tala om ”en del av mänsklighetens naturalhistoria”.⁸¹⁵

Det nödvändiga sambandet mellan den individuella situationen och den mänskliga naturen, som Winch påtalar, överensstämmer med Cusanus livsåskådning presenterad särskilt i *De coniecturis II*. Ovan har framgått att hans filosofi avser att uttrycka det mänskliga livets grundvillkor, d.v.s. dess ordning. Den yttersta avsikten är att beskriva vad den absoluta nödvändigheten betyder på samtliga medvetandesplan. Detta är egentligen implikationen av hans intentionalitetstanke (och uttrycks genom *modi essendi*). – Så här långt stämmer de två perspektiven alltså överens i huvudsak.

Winch fortsätter med att påtala det viktiga faktum att min reaktion på en särskild människa vid ett särskilt tillfälle är typisk för min reaktion på *varje* människa: Den är i en viss mening allmän. Men den väsentliga frågan är var vi förlägger denna allmänna karaktär och hur vi avser att beskriva den. Han säger att det är frestande enkelt att föreställa sig att den måste vara förbunden med vissa allmänna föreställningar (*beliefs*) jag har om människor. Han tillägger

Suppose you and I are present when a man is being given some terrible news ... the death of someone he loves perhaps. I say ”poor man”! How he will suffer” and you ask ”what makes you think he will suffer?” That will be a strange question and I should most naturally assume at first that you have not grasped the situation, did not realize what is going on, what has been told, etc. Of course, the question is being asked in a philosophical way, that will not be the point. It will be *an invitation to reflect that my supposition that this man will suffer is rooted in my general experience of human life*. The outcome of that general experience is that I should expect any man to suffer in such circumstances.⁸¹⁶

⁸¹³ Winch 1987, 187.

⁸¹⁴ Phillips förtydligar: ”The necessity is internally related to his reaction to the situation, and is a feature of the purity of his compassion. *The necessity is an expression of the moral reaction*, not a claim that such reaction will necessarily be forthcoming from anyone confronted by the same situation.” Phillips 1989, 126 (kurs. här).

⁸¹⁵ Winch 1987, 150. Detta perspektiv korresponderar väl med Cusanus tanke om livets organiska karaktär.

⁸¹⁶ *ibid.*, 151 (kurs. här).

Winch säger att det är frestande att här formulera en syllogism: ”Alla människor lider då de hör sådana nyheter. Detta är en människa, som hör sådana nyheter. Därför...” Men i den här situationen är syllogismen givetvis en helt mytologisk konstruktion. Han fastställer

The correct expression of my belief is simply: ”I believe that this man will suffer in these circumstances; and the belief thus experienced is one which I should hold concerning any other man in like circumstances, moreover so would anyone else who understood the situation.”⁸¹⁷

Det förefaller att finnas en intern relation mellan min insikt om en persons lidande och min spontana reaktion på detta lidande: Min insikt *är* i själva verket min reaktion.⁸¹⁸ Cusanus utvecklar inte explicit sitt tänkande så här långt, genom att han främst intresserar sig för förutsättningar. Han räknar däremot med konsensus, eller enhet, som livets grund, d.v.s. allas gemensamma delaktighet av livets grundvillkor (och spontana reaktioner på denna). – Här gäller ju diskussionen vad medlidande innebär och hur det motiveras, alltså en rent etisk fråga. Cusanus intresserar sig främst för karaktären av relationen till en annan person, som alltså har sin grund i mänsklighetens väsen.

Inställningen till en själ är förbunden med ”den gyllene regeln” (Mt 7, 12), som är grunden för den universella etik som Cusanus presenterar och som han fritt citerar bl.a. i slutet av *De coniecturis* [kap. 17: *De sui cognotione*].⁸¹⁹ Det dubbla kärleksbudet (Lk. 10,27) motsvarar denna regel i det avseendet att det ställer krav på en människa att förverkliga en obegränsad omtanke om nästan: tillhörigheten till den mänskliga naturen finns alltså förutsatt i båda fallen. – I en annan av sina essäer (*Who is my neighbour?*) diskuterar Peter Winch en etik baserad på detta bud, men med hänsyn till liknelsen om den barmhärtiga samariern, som berättas av Jesus i anslutning till presentationen av kärleksbudet och med den avslutande uppmaningen: ”Gå du och gör som han!”. Några väsentliga tankar i denna essä återges i det följande.

Winch påpekar att den grundläggande frågan inte är det operonliga: ”Vad innebär det att vara en medmänniska?”, utan något i stil med ”*Hur känner jag igen någon som min medmänniska?*” Detta motsvarar det faktum att den lag som ger upphov till frågan (”du skall älska din nästa som dig själv”), som – även om den har allmänmänsklig betydelse – ändå formuleras i andra person singularis. Den adresseras nämligen till den bestämda individ som hör den.⁸²⁰

Ovan har framgått att också Cusanus håller sig till andra person singularis i sin undervisning, både i *De coniecturis* och *De visione Dei* och både då han riktar sig till ett medmänskligt du och – å andra sidan – det absoluta Duet. Jag har tolkat detta som mer än en retorisk regel, d.v.s. som hans signalering av att han föreställer sig jaget som relaterat till ett Du, men med beaktande av vem det gäller i varje särskild situation, d.v.s. både på ett medmänskligt och ett absolut plan. – Men i en viss mening är det som om Winch här faktiskt skulle kommentera Cusanus tänkande. Tolkningen är intressant för att den aktualiserar betydelsen av modalbegreppen, som Cusanus diskuterar särskilt i *De coniecturis*.

Detaljerna i liknelsen om den barmhärtiga samariern är välkända och irrelevanta. Väsentlig är däremot Winchs slutsats av Jesu tillvägagångssätt

⁸¹⁷ *ibid.*, 152.

⁸¹⁸ Jfr t.ex. den spontana omedelbara hjälpen till de katastrofdrabbade i Sydostasien i januari 2005.

⁸¹⁹ *DC II*, n. 183. Cusanus tolkar denna regel som ett uttryck för likheten (*aequalitas*), d.v.s. Kristus, som förverkligas i enhet, alltså i kärlekens anda. Hans tolkning är trinitarisk (jfr 2.8.). I det dubbla kärleksbudet betonas kärleken till nästan explicit, men genom att samariern ytterst åskädliggör Kristi handlande är likhetsperspektivet, eller efterföljelsen, förutsatt också här. Den gyllene regeln och det dubbla kärleksbudet kommer alltså närmare varandra än vad som i första hand verkar vara fallet. Respekten för mänskovärdet finns förutsatt i båda. Den uttrycks genom det som Cusanus kallar likhet, d.v.s. tillbörlighet eller billighet (*aequitas*) på det sociala planet.

⁸²⁰ Winch 1987b, 155.

Jesus does not invite the lawyer himself to extract from the incident the criteria which might be presumed to have implicitly informed the Samaritan's recognition of the traveller as his neighbour. His question is at first sight a curious one: "Which now of these three, thinkest thou, was neighbour unto him that fell among the thieves?" I call it curious because the *original* question seemed to be about who was the Samaritan's neighbour (and perhaps how the Samaritan recognized him as such, though I have now eliminated that interpretation). But now the question is who was neighbour to the man who fell among thieves? Has the subject been changed? No, of course not. The point, first of all, is that *the relation is a reciprocal one*. Thus *recognizing another as a fellow human being* is in a certain way inseparable from *behaving towards him as a fellow human being*. What the connection precisely is between these two notions is the real subject of this chapter. But it is in virtue of the connection that it is possible for Jesus to answer the lawyer's theoretical-sounding question with a practical injunction.⁸²¹

Winch påpekar att Jesus inte *omtalar* för den laglärda han samtalar med vilken av dem som mötte den överfallna mannen som var hans nästa. Genom att använda en metod analog med den sokratiska ställer han frågor till honom. Därmed har ingen ett svar utan att själv ha kommit fram till det. – Ovan har framgått att också Cusanus använder sig av Sokrates – eller Jesu judiskt inspirerade – dialogmetod, men också att syftet är analogt, d.v.s. ytterst att appellera till läsarens goda vilja att vidga sin förståelse.⁸²² Det handlar alltså om ett tilltal. Den dolda premissen är här att den som inser det goda, gör det goda. Cusanus *ars coniecturalis* bygger just på denna metod, som förutsätter intellektuellt erkännande av det icke-andra. Språkets filosofi har alltså en naturlig länk till etiken.

Winch beaktar omständigheten att frågan "Vem är min nästa?" eller "Vem var den skadade mannens nästa?" måste besvaras praktiskt. Det måste vara så, säger han, för ingenting som har härletts på annat sätt kan vara ett svar på den här frågan. Man kunde säga att den laglärda – och var och en som upplever att dennes svar på Jesu sista fråga är det enda möjliga – skapar ett svar analogt med samariernas eget. Det är enligt Winch frestande att säga att vi alla responderar på samma sak, d.v.s. vad det än är som faller in under begreppet nästa. Och även om detta inte är helt oriktigt, är det en vilseledande föreställning om att vi har något annat slags tillträde till det som det gäller än genom en sådan respons. – Det gäller alltså att beskriva vad responsen går ut på. Winch fortsätter

The Samaritan responds to what he sees as a necessity generated by the presence of the injured man. What I mean by introducing this word can be brought out by considering what someone on the Samaritan's position, and responding as he did, might say if urged by a companion to hurry on so as not to miss his important appointment: "But I can't just leave him here to die." *The word can't, as used in such a context, expresses the kind of necessity – in his case the impossibility – I have in mind.*⁸²³

Det kunde förefalla som om det inte vore någon skillnad hur samariern reagerade i jämförelse med de två övriga, leviten och prästen. Men Winch påpekar att samariern här inser en omöjlighet, vilket de övriga inte gör: "Detta är skillnaden."⁸²⁴ – Man kunde dock tillägga att det här egentligen är ett annat sätt att beskriva den absoluta nödvändigheten (som Cusanus uppfattar som Guds befallning), d.v.s. den yttersta motiveringen till ett etiskt handlande.⁸²⁵

Winch talar om "det genuina medlidandet som liknelsen avslöjar". Det är en reaktion som uttrycker samariernas övertygelse om att det var *nödvändigt* att hjälpa resenären, att *ingenting annat var möjligt* under dessa omständigheter. Han refererar här till ett s.k. ovillkorligt moraliskt "bör" [som är förbundet med I. Kants namn], d.v.s. det absoluta etiska kravet. Detta är ytterst

⁸²¹ *ibid.*, 157.

⁸²² Jfr *DC II*, n.70 (inledningen till bokens andra del). Cusanus säger senare att detta syfte ingår i retoriken. *DC II*, n. 85.

⁸²³ *ibid.*, n. 157 (kurs. här).

⁸²⁴ *ibid.*

⁸²⁵ *DC II*, n. 72; 117; 118.

intressant med hänsyn till Cusanus tänkande och särskilt hans likhets- och rättfärdighetsbegrepp. Men också Winch påtalar det modala tänkandet.

Som vi redan har sett uppfattar Cusanus kärleken som en moralisk nödvändighet genom att binda rättvisan vid enhetens, eller treenighetens, ordning, som förutsätter kärleken. Denna förbinds därmed nödvändigtvis med likhet och rättvisa.⁸²⁶ Dess krav är absolut och ovillkorligt. Denna tanke är grundläggande i hans filosofi och baserar sig på inriktningen på det absoluta, d.v.s. just den intentionalitet vi försöker begripa i det här kapitlet. Winchs tankar är alltså mycket belysande också i fråga om betydelsen av det moraliska kravet i Cusanus filosofi, trots att den metafysiska förankringen är mindre tydlig.

I sin essä refererar Winch till ett yttrande av Elizabeth Anscombe (1958), som diskuterar användningen av ”bör” såsom härlett från begreppet att vara förpliktad (*obliged*), nödsakad (*required*), bunden (*bound*) av lagen, d.v.s. ytterst som en moralisk förpliktelse. Hon säger att begripligheten av förpliktelsen att hjälpa den skadade mannen, som samariern responderade på, är beroende av att man godkänner att det är en gudomlig lag att handla så. Men enligt Winch kan begreppet gudomlig lag tvärtom utvecklas enbart på grund av vår respons på sådana modaliteter. Vad detta innebär förklarar han med hänvisning till en kontext i Nya Testamentet (Mt 22,39) där Jesus säger om budet som liknelsen om samariern belyser, att det ”är likt” ett annat bud som föregår det: ”Du skall älska Herren Din Gud med hela ditt hjärta och med hela din själ och med hela ditt förstånd.” Det andra budet (”Du skall älska din nästa såsom dig själv”) kan faktiskt betraktas som en tillämpning av eller rentav ett särskilt väsentligt uttryck för det första. Winch tillägger

The suggestion here, as it seems to me, is that we do not first have a conception of God on the basis of which we form our conception of the commandment to love our neighbour. On the contrary the conceptual development goes the other way. The responses to moral modalities that we share with the Samaritan (however much they are modified or stifled by circumstance) are amongst the seeds from which, in some people, grows the conception of divinity and its laws.⁸²⁷

Här kunde man skjuta in – den anakronistiska – frågan om vad Cusanus eventuellt kunde ha haft att säga om denna problematik. Han skulle antagligen ha gett Winch rätt i att vår uppfattning om kärleksbudet inte är en följd av vår gudsuppfattning, utan att förhållandet är internt. Eventuellt skulle han också ha bestyrkt att vårt gudsbegrepp formas av vårt liv: genom att leva vårt liv lär vi oss att älska Gud.⁸²⁸ Denna totaluppfattning, som är implikationen av den absoluta etiken, framgår klart i verket *De visione Dei*, där det heter att Guds seende av mig innebär att jag i min tur ser honom (”att se” = ”att älska”). Men att förhållandet är internt innebär att detta att Gud ”föregår” mig inte uppfattas vare sig i logisk eller tidsmässig, utan i absolut mening (av nödvändighet).⁸²⁹ Därför utesluter Anscombes och Winchs tolkningar egentligen inte varandra. Men enbart den förra tycks explicit räkna med användning av begrepp i absolut mening. Det absoluta ”bör” är ett sådant. Och hur kunde vi tillägna oss detta?

I sin välkända diskussion om modalbegrepp (*måste, får inte, bör*) hänvisar Anscombe till Hume som i sitt verk *Treatise of Human Nature* reflekterar över hur blotta yttrandet av orden ”jag lovar” kan skapa en förpliktelse, eller en nödvändighet som inte fanns där förut, att bete sig på ett särskilt sätt i framtiden. Hon föreslår att detta fall tillhör en klass av modaluttryck som hon kallar *stopping modals*. Då barn lär sig ett språk hindras de ofta av vuxna att göra vissa saker och

⁸²⁶ Jfr DC II, n. 182; C, n. 17.

⁸²⁷ *ibid.*, 161.

⁸²⁸ Jfr Wittgenstein, Särsk.anm., 98.

⁸²⁹ Jfr VS, n. 43. ”Der Gott-Suche und der Gottesverehrung liegt die unausgesprochene, weil unaussprechliche Einheit des Göttlichen zugrunde. Man kann sagen: Sie ist ’vorausgesetzt’, aber durchaus nicht begriffen. Dennoch ist sie für die Menschen das Ziel: wie ein Lichtstern, aber kein Zielort, an dem man ankommen könnte auf erkennbaren Wegen.” von Bredow 1999, 243.

blir samtidigt tillsagda att ”du kan inte göra detta”, men får kanske samtidigt höra anledningen t.ex.: ”den tillhör någon annan”; ”det är ju hennes rum”: ”du lovade att inte” och ”det angår dig inte”. Barn som har fått en sådan fostran kommer följaktligen själva att reagera på orden utan det fysiska hinder som var en del av läroprocessen och de kommer själva att använda sådana ord både i det som de säger till andra och i sina egna handlingsval.⁸³⁰ Winch nämner att anledningen som presenteras till stöd för en sådan stoppmodal av Anscombe kallas *logos* och att den är speciell i det avseendet att den är begriplig enbart för någon som redan har tillgång till det lämpliga svaret på det nätverk av modaler som detta *logos* används till att berättiga.⁸³¹ – Nätverket av intellektuellt accepterade, eller internaliserade, motiveringar, är alltså grunden för förståelsen.

Enligt min åsikt är Anscombes intressanta tolkning av modaluttryckens tillämpning åtminstone delvis analog med Cusanus tanke om (den absoluta) likheten, som människan har del av i form av uttryck för Guds vilja och som hon lär sig omfatta i ord och handling (”*Du skall älska Herren din Gud...!*”). Denna successivt förverkligade likhet förmedlas av ordet, *logos* – och språket.⁸³² Men ordet är en verkningsfull kraft, en aktiv bärare av sitt budskap. I detta sammanhang betyder lagen kärlekens lag. Det finns å andra sidan en diskussion om hur det är möjligt att lagen baserar sig på kärleken, som är spontan till sin natur.⁸³³ Men Cusanus förutsätter alltså att det finns en sådan lag (i Jesu Bergspredikan) som är grunden för det etiska handlandet. Detta är en ytterst viktig nyckel till förståelsen av det interna sambandet mellan etik och mystik.

Cusanus skiljer inte mellan begrepp och sats. Det finns alltså flera begrepp (särskilt *aequalitas*, *iustitia*, *det dubbla kärleksbudet*) som är normativa i etiken, men också förpliktande inom den kristna mystiken och som inte utesluter spontant handlande. Ytterst är det mänsklighetens – eller självmedvetandets – idé som allt tydligare tagit form hos den enskilda individen, d.v.s. just genom hennes målmedvetna handlande i egenskap av den levande bilden av sin gudomliga urbild. Detta förutsätter samverkan mellan kunskap och kärlek, d.v.s. intellektuell aktivitet i medvetandet (och skapar klarare självkänedom). – Men Winch kommenterar ytterligare begreppet själ

I want to add that it is an important fact about us that our reactions to each other are in all sorts of ways quite different from anything else.⁸³⁴

Poängen är här att förståelsen bör betraktas ”naturalhistoriskt”, d.v.s. som uttryck för begrepp som kännetecknar det liv som levs av mänskliga varelser. Om man betraktar tingen på detta sätt,

⁸³⁰ *ibid*, 162.

⁸³¹ *ibid*. Om *logos* säger Cusanus bl.a.: ”Unde necessitas complexionis ... est verbum et filius aequalis patri in divinis, et dicitur logos seu ratio, quoniam est ratio omnium.” *DI* II, n. 149. Jfr också: ”In mundo erat logos seu sermo ille...”. *AE*, cit.enl. Dupré III, 414.

⁸³² Detta är förenligt med tanken om det inre ordet som sanningens spegel, men aktualiserar också Cusanus tanke om att lidandet stärker det medmänskliga medvetandet. von Bredow talar om *scientia laudis*: ”Der Person wird der Verlust ihres Selbsteigensein, die Sturz in die Abhängigkeit von anderem, fremdem, durch die Gewalt der Sünde erst in der Erfahrung sichtbar. Die Realität der Sünde sowie einige ihrer Wurzeln können in der Anschauung der Konsequenzen eigener Fehltritte und auch der traurigen Veränderungen von Mitmenschen erkannt werden. – Die Vermittlung solcher Anschauung kann das Böse zurückdrängen, wenn zugleich Vertrauen und Liebe zu Gott vorgelebt werden. Insofern ist die *scientia laudis*, von der in *De visione Dei* noch nicht die Rede war, auch eine Stütze der Freiheit.” von Bredow 1999, 260. – Detta verkar vara analogt med Anscombes resonemang.

⁸³³ ”När Paulus utlägger frälsningen i Kristus som rättfärdiggörelse, förutsätter han rätten som något allmänt känt och erkänt och hämtar terminologin för sin utläggning från detta område. Att sedan från rättfärdiggörelsen sluta tillbaka till rätten blir ju ett cirkelresonemang,” Holte m.fl. 1970, 180. Så här resonerar också Cusanus om både likhet och kärlek, men fullt medvetet. – Jfr 2.8. ovan.

⁸³⁴ Winch 1987b, 157.

kommer det att förefalla naturligt att den förståelse som människor har *för varandra* borde vara en funktion av det liv de lever. Winch kommenterar

In ... the cases, the situation is not that I first recognize my common humanity with others and that this recognition then provides the intellectual justification for my response to certain modalities in my dealings with them. On the contrary it is a recognition which is itself a function of those responses. In this respect it is something like Miss Anscombe's *logos* to a stopping modal. It is the point Wittgenstein is succinctly making in his remark: "My attitude towards him is an attitude towards a soul. I am not of the *opinion* that he has a soul."⁸³⁵

I frågor som gäller vår förståelse för varandra är vår moraliska sensibilitet enligt Winch verkligen en aspekt av vår sensibilitet, d.v.s. av det sätt på vilket vi betraktar tingen och vad vi gör av den värld vi lever i. – Detta förefaller riktigt också i det här sammanhanget.

De två essäerna av Peter Winch, som vi har refererat till i det ovanstående, kunde faktiskt betraktas som en längre kommentar till Cusanus diskursiva etik, presenterad särskilt i *De coniecturis* och *De visione Dei*. Men för dennes del rör det sig alltså om implikationerna av begreppet likhet (*aequalitas*), som tillhör kärnan i hans etik, men också i hans mystik.

Men låt oss i det följande ytterligare diskutera D.Z. Phillips respons på Winchs senare essä, uttryckt i artikeln *My Neighbour and My Neighbours* (1989). Här utgår han från begreppet intention, som också Winch hänvisar till. Han finner det riktigt att hävda att vårt förhållande till andra människor omfattar ett allmänt samförstånd, men att svårigheterna börjar när man försöker diskutera särskilda moraliska reaktioner och argumentera för att dessa är grundläggande för vår inställning till andra människor.⁸³⁶ – Detta förefaller riktigt redan av den anledningen att normativitet inte kan härledas direkt av erfarenheten.

Phillips hävdar att distinktionen mellan vår övertygelse om att andra är människor och vår särskilda moraliska respons på dem inte beaktas tillräckligt, då Winch säger att Simone Weil i *The Iliad, Poem of Might* beskriver omständigheter, där min inställning till en annan person som människa kan "stärkas, försvagas eller förändras".⁸³⁷ Detta problem kunde diskuteras utförligare. Cusanus betonar nämligen att medvetandet om jaget som del av mänskligheten kan förstärkas (eller försvagas). Att åskådliggöra detta är syftet med hans paradigm (*figur P*, se bilaga). Förutsättningen är att min inställning till en annan människa, d.v.s. ytterst till det mänskliga, kan förändras eller variera i fråga om imperativets klarhet: det är detta som hans reflexioner om självmedvetandet går ut på. Men målsättningen är given, d.v.s. förutsättningen finns där, därför att delaktigheten i det mänskliga föregår mitt individuella jag i ontisk, eller just "naturalhistorisk" mening. Jag kan däremot bejaka eller förneka mina mänskliga skyldigheter i en bestämd situation, men denna möjlighet är en del av min fria vilja och det ansvar jag har som människa (och förbunden med den eventuella skuld detta implicerar). – Phillips kommenterar

Such a comment obscures the fact that what is here described as weakened or modified responses towards human beings, is just as much part of what Wittgenstein means by an attitude towards a soul as the responses described as strong. The response Winch is discussing is a moral response of a certain kind. Within the response, other responses will be seen as modifications of the respect due to human beings. Again, within such a response, some responses will be seen as limiting cases which amount to denial of humanity.⁸³⁸

Phillips avser här att understryka att det finns en beaktansvärd skillnad mellan att betona den omedelbart oreflekterade karaktären i en respons och att påstå att responsen kan tas för given. Han hävdar att man inte kan ta för givet att få hjälp, d.v.s. förutsätta hur en annan person reagerar eller kräva att hon skall handla på ett bestämt sätt i en viss situation. – Den etiska nödvändigheten är inte identisk med ett socialt krav.

⁸³⁵ *ibid.*, 164-165.

⁸³⁶ Phillips 1989, 116.

⁸³⁷ *ibid.*

⁸³⁸ *ibid.*, 124.

Winch har visat, säger Phillips, att samariern inte handlar på det sätt han gör för att han *först* tror att den lidande är en människa och *sedan* reagerar och att hans begrepp om det mänskliga snarare delvis kunde bestämmas av hans respons. Phillips drar slutsatsen

But the conceptual point can also be made in terms of "turning aside" of the priest and the Levite. We cannot say that the Samaritan's compassion is significant because it is immediate and unreflective. The fact that the "turning away" is immediate and unreflective is a mark against it, not a redeeming feature. – What is impressive about the Samaritan's response is that it is immediate and unreflective pity and compassion. To appreciate this we need to invoke Wittgenstein's more general notion of an attitude towards a soul.⁸³⁹

I denna diskussion bör man dock observera distinktionen mellan "bör" i absolut respektive logisk mening. Här är avsikten att få korn på det förstnämnda.

För egen del föredrar jag att tolka samarierns reaktion som ett uttryck för den intuitiva insikt som en kristen mystiker äger och som kunde beskrivas med det traditionella begreppet *amplecti* [eller *complecti* = omfamna, omfatta, jfr *complicare* = inveckla], d.v.s. en gradvis förverkligad utveckling av det mänskliga begrepp, närmast i form av självkänedom. Den moraliska nödvändigheten i Bergspredikan, kärlekens lag, omfattas av den kristna mystikern. Men genom dess absoluta inriktning förverkligas den aldrig fullkomligt i det mänskliga livet. Den erfars i en enskild situation som *logos* (Anscombe), eller med Cusanus ord *Ansiktet av ansikten* (= samvetets röst).⁸⁴⁰ Den avslöjar sitt moraliska anspråk genom att osägbart finnas där som ett slags referenspunkt i medvetandet och den förlorar aldrig sin normativa betydelse (jfr det negativa osägharhetsbegreppet som presenteras i kap. 2.1.). Detta är det profetiska draget i mystiken som delas av Cusanus.

Man kunde här påpeka att den kristna mystikern är lika ovanlig som en vit kråka, okänd också för sig själv och helt omedveten om omfattningen av sin unika uppgift som pilgrim på livets väg. Detta harmonierar dock med Phillips tanke om att – den egna – reaktionen på den andres lidande är en överraskning.⁸⁴¹ Med hänsyn till Cusanus texter kunde man också (delvis i analogi med Anscombe) hävda att insikt om nödvändigheten är en insikt om det gudomliga ljusets verklighet, eller det han kallar *vishet* och som har många olika uttrycksformer. Vad detta innebär kunde dock diskuteras närmare.

I en postumt utgiven essä av Rush Rhees för denne en längre diskussion om hur den mystiska gudsupplevelsen visar sig i vardagslivet. Här aktualiseras samtidigt också kriterierna för en riktig gudsupplevelse. Enligt Rhees har mystikerna, d.v.s. enligt honom Paulus och Simone Weil, en särställning från första början. Men det förekommer att någon helt vanlig människa berättar för oss att hon har haft mystiska erfarenheter, särskilt visioner. Rhees invänder

If I said that I did not believe their experience were genuinely mystical, I should be inclined to add that I did not see it in the lives they had: as one does see it in St Paul and Simone Weil, for instance. Certainly, each of them was an unusual character – showing a selfless devotion to a cause which the rest of us cannot approach – *before* the mystical experience.⁸⁴²

⁸³⁹ *ibid.* 128.

⁸⁴⁰ "Winch speaks of the divine being in those modalities 'we share with the Samaritans' ... whereas, for Simone Weil, the seeds of the divine are found in those extremely rare occasions, when out of pure generosity of spirit, a person forbears to use the power at his disposal against a victim. 'A difference of emphasis', you might say. Quite so, but an important difference nevertheless." Phillips 1989, 132. – Jag kan dock inte inse att det finns någon avgörande motsättning mellan dessa två aspekter. Frekvensen i fråga om förverkligande kan knappast vara avgörande. Hur skulle man f.ö. kunna avgöra denna?

⁸⁴¹ Phillips (ed.) 1998, 338.

⁸⁴² *ibid.*

Deras liv var ”överjordiskt” och helt självutgivande. Paulus levde sitt liv som ivrig rabbin, Simone Weil som ateistisk revolutionär. Det är enbart någon som har levt på ett sådant sätt som kan ha en mystisk erfarenhet som deras. Rhees tillägger

But for all that, their lives were different after their mystical experience. And it is this that impresses the rest of us, even though we can have no conception of what the ”experiences” were.⁸⁴³

Rhees nämner ytterligare att han känt en person i Swansea som i en diskussion hade hänvisat till en personlig gudsupplevelse. Han invänder att han inte tror henne. Han kan visserligen tro att hon hade haft den vision eller dröm som hon beskrev. Men den motsvarar inte Paulus eller Simone Weils erfarenheter. Ifall hennes erfarenhet hade varit autentisk, hade hennes liv varit övertygande på annat sätt än vad som nu var fallet. Rhees tillägger

I do not mean that she would have said illuminating things about religion. I mean that it would have shown in what she said about the lives and people in this world.⁸⁴⁴

Hans invändning gäller det faktum att hennes liv inte tycks ha förändrats nämnvärt. Hon gav alltså inte påtagligt uttryck åt det perspektiv som här har kallats ’inställning till en själ’, d.v.s. genuin medkänsla och omsorg om andra människor. Lars Hertzberg tolkar detta begrepp med hänvisning till den vädjan som finns i orden ”innerst inne vet du vad du måste göra”. Att säga detta till en annan människa innebär enligt honom att man tilltror en person förmåga att utvidga sina reaktioner. Man lever i hoppet om att vi delar en värld av moraliska möjligheter.”⁸⁴⁵ – Kvinnan i Swansea i det ovannämnda exemplet hade antagligen inte lyssnat till en sådan vädjan. Antagligen hade den varit betydelselös i det sammanhang som exemplet beskriver.

Rhees reflekterar ytterligare över att mystikernas känsla av omedelbar kontakt med Gud kan gå över. De har inte mera den känsla av Guds närhet eller förening med honom som en gång för länge sedan och kan inte kompensera den hur mycket de än längtar efter detta. Detta gäller Simone Weil och antagligen också Johannes av Korset. – Här kunde man tillägga att detta antagligen också gällde Cusanus åtminstone under hans sista år i Rom. Det kan förefalla som om de hade lämnats i en värld som de – i en viss mening – kunde förstå mindre än någonsin. Rhees tillägger

But whatever the feeling of desolation this brings, there is evidently no question for them of turning from the path on which they started... The question of ”how is it possible”, ”what is that makes them able to” etc. – such questions do not have any meaning at all that I can recognize. That is how these people do live, that is all.⁸⁴⁶

Man kunde tillägga att det är just på detta sätt som mystikerna ger uttryck åt sin gudserfarenhet. Denna självklarhet finns med i Cusanus resonemang redan i *De coniecturis*, särskilt i den andra delen där han presenterar grundprinciperna i sin själsfilosofi. Här diskuterar han inte självmedvetandet som en form av insikt utan snarare – i likhet med Jesu tillvägagångssätt i fråga om den barmhärtiga samariern – för att få läsaren att stanna upp. Hans jag syftar på varje människa som väljer ett liv som präglas av *imitatio Christi*. Han förutsätter att de som rör sig på lärjungaskapets väg är relaterade till varandra genom sin uppgift och att detta är grunden för framsteg på vägen. Detta inspirerar honom till att för en gång skull i sin filosofi tala om ”vi”. Han säger till läsaren

⁸⁴³ *ibid.*

⁸⁴⁴ Phillips (ed.) 1998, 339.

⁸⁴⁵ Hertzberg 2001, 154.

⁸⁴⁶ Rhees 1998, 339.

Då vi brinner i vår strävan att hos oss själva erfara kunskap om vad som är sant, önskar jag i förväg ge några preliminära anvisningar om de allmänna kunskaperna för att till slut låta dig uppnå konsten att jaga erfarenheter om dig själv, men likväl konjekturalt då varje noggrannhet är fördold för oss.

[Cum autem omne nostrum studium in hoc ferventissimum sit, ut veri notitiam in nobis ipsis experiamur, hinc quasdam permittam generalium notitiarum praeambulares enodationes, ut demum ad artem pervenire quaeas tui ipsius venandi peritiam, coniecturaliter quidam, cum praecisio omnis a nobis absconsa remaneat.]⁸⁴⁷

Här formulerar Cusanus länken mellan gudserfarenhet och självkänedom. Egendomligt nog kunde detta yttrande betraktas som en sammanfattning av diskussionen om begreppen 'ömsesidig innerlighet' och 'inställning till en själ', som har förts i det här kapitlet. Det är slående att Cusanus riktar sig till varje människa som delar hans premisser. Han tilltror utan tvivel läsaren förmåga att vidga sina reaktioner. I det sista kapitlet om självkänedom tar han sedan på nytt upp dessa frågor i mera specifik mening. Dialogens "Du" uppmanas här att medvetet placera in sig själv i det mänskligas natur och besinna att han genom en gudomlig gåva har del av intelligensen, som intellektuellt är så mycket större, ju tydligare den uttrycker den trinitariska enheten, som är gudslighet i kärlek.⁸⁴⁸ Men detta är tänkt som en livslång process av andlig utveckling mot delaktighet i intelligentian, eller änglavärlden.

Låt oss på nytt anknyta till liknelsen om den barmhärtiga samariern. Det centrala är ju Jesu fråga till farisén om vem som är den sårade mannens nästa, vilket särskilt Winch påtalar. Poängen är *den uppmaning* till den laglärd, som ingår i Jesu ord och som med en teologisk term gäller *helgelse*. Det är det radikala etiska kravet som här uttrycks av Jesus. Så här långt verkar alla vara överens.

Detta krav har mystikern införlivat i sitt liv. Det går inte att förneka att den mystiska upplevelsen innebär ett radikalt etiskt krav, som är bestående och betingas av insikten om världens tillfällighet. Den interna relation mellan Gud och själen, som det har varit fråga om i det här kapitlet, yttrar sig i medvetandet som ett ständigt ifrågasättande av livets tillfälliga villkor. Diskussionen handlar alltså om vår livsgrund, kanske närmast ett transcendentalt perspektiv.⁸⁴⁹ Detta tema är ytterst centralt i den kristna mystiken och presenteras mycket tydligt i det sista kapitlet av *De coniecturis*. Det radikala etiska kravet det implicerar förutsätter att ingenting gott får undanhållas den andra och att ingen möda är nog för att visa att det förhåller sig så här. Men det perspektiv som skisseras är tillgängligt för varje människa med god vilja, d.v.s för var och en som är villig att bejaka föreställningen om det absoluta och att för sin egen del beakta de krav och möjligheter som därmed öppnar sig.

⁸⁴⁷ DC II, n. 70. Jfr DI III, n. 234; 236; 237; 247. – Koch talar här om en fraseologi enligt retorikens regler. – Dessa regler omfattar tanken om ett övertygande språk.

⁸⁴⁸ DC II, n. 174.

⁸⁴⁹ Schmidt säger: "... aus einer ... mystischen Erfahrung, die zu einer allgemeinen Bewusstseinsweiterung führt. Schmidt 1989, 38. Det handlar om att begreppsligt uttrycka tilltron till att Gud har svar också i fråga om det ofattbara.

4. SLUTSATSER

1. I den här boken har jag diskuterat frågan om Nicolaus Cusanus kan betraktas som kristen mystiker. Diskussionen har förts ur ett religionsfilosofiskt perspektiv. Det har framgått att Cusanus faktiskt kan betraktas som kristen mystiker, också med beaktande av hans vida tankeram och breda kulturella och kyrkliga engagemang. Han uppfyller nämligen de villkor som man enligt min åsikt har rätt att ställa för att besvara denna fråga. Han har haft en personlig gudsupplevelse som visar sig i hans liv och som kommer till uttryck i hans litterära produktion och främst i hans filosofi. Han bär den med sig i sitt liv som ett radikalt etiskt krav som han uppfattar som ovillkorligt och som förpliktat honom att tänka, tala och handla [jfr p. 26].

2. Diskussionen har förts med den tyska forskaren Kurt Flasch's idéhistoriska framställning av Cusanus filosofi särskilt i två monografier (1998; 2001). Den främsta anledningen till mitt val av dialogpart är att dessa böcker ger en mångsidig och tydlig bild av Cusanus tänkande. Flasch ställer sig dock avvisande till kristen mystik med motiveringen att han finner detta begrepp vagt. Han har rätt i att det är erkänt svårdefinierbart. Men det är å andra sidan tydligt att han själv undviker att definiera de begrepp han vill avvisa, vilket också gäller begreppet mystik. Det förefaller ytterligare som om mystiken enligt honom skulle stå för det irrationella och affektiva och som om han därmed skulle missuppfatta Cusanus intentioner. Denne förutsätter nämligen att både det affektiva och det rationellt-intellektuella finns med i den kristna mystiken. Detta dubbelmotiv i mystiken tillhör också grundprinciperna i hans filosofi (och uttrycks bl.a. av begreppen *complicatio* och *explicatio* med själen som förbindelselänk).

3. Inte heller mystikforskningen har enligt Flasch någon plats i det vetenskapliga arbetet med Cusanus texter, antagligen för att det är oklart för honom vad den sysslar med. Hans åsikt stärks eventuellt av att denna forskning i huvudsak är anglosachsisk och mer eller mindre starkt präglad av den analytiska filosofin, språkfilosofin på Wittgensteins grund eller fenomenologin. Detta innebär att den främst har bedrivits av forskare i England och Wales (D.Z. Phillips) och USA (L. Dupré, N. Pike, W. Stace, W. Forgie, N. Smart, B. McGinn m.fl.), men inte är lika utbredd i Tyskland, trots vissa undantag (särsk. J. Sudbrack, F. Marxer, W. Beierwaltes, M. Schmidt, W. Hoye). Av ovannämnda engelskspråkiga mystikforskare har endast belgiern Louis Dupré inriktat sig på forskning i Cusanus filosofi och mystik. – Men givetvis kan ingen forskare avstå från kravet att det är argumentens kraft som avgör vad som är sant respektive osant i en bestämd kontext. Det intressanta är att denna premiss uttryckligen delas av Cusanus: också han håller strikt fast vid att det endast är argumenten som gäller som mått för det riktiga. Han demonstrerar ställvis detta genom att hänvisa till formallogikens lagar och framhåller bl.a. syllogismernas betydelse, men utvecklar i *De coniecturis* också en egen modallogik (kring *modificationes*). Han söker ständigt efter argument med maximal tyngd, men finner dem först i sin sena filosofiska produktion. – Frågan är alltså var mystiken kommer in i hans tänkande.

4. I *De coniecturis* presenteras distinktionen mellan *ratio* (förstånd) och *intellectus* (intellekt), varvid endast det sistnämnda når fram till att beröra den rena sanningen. Men förståndet och intellektet, som är präglat av kärleken, samverkar i själens strävan att gripa visheten. I denna växelverkan mellan förstånd och intellekt förutsätter Cusanus det oändliga, absolut osägbara (*ineffabilis*, *superineffabilis*) och ofattbara (*incomprehensibilis*) som är Gud. Han hävdar ytterligare att människan med nödvändighet är ställd inför Gud, det absoluta, och att hon närmast strävar till kunskap om vad detta innebär, trots insikten om att avståndet mellan Gud och människa är och förblir oöverkomligt (*improportionalis*). Det osägbara förblir osägbart, men visar sig i själen som uttryck för den gudomliga ordningen i livet, bl.a. som glädje och harmoni. För Cusanus är frågan primärt hur detta kunde uttryckas begreppsligt.

5. Enligt Flasch bör Cusanus betraktas som filosof, inte som teolog. Hans åsikt delas inte av vissa andra forskare (t.ex. B. Mojsisch och raden av teologer som bedriver Cusanus-forskning). I den mån Cusanus bedriver teologi, så stöder han sig – enligt Flasch – på nyplatonismen, d.v.s.

Dionysius samt Proklos kommentar till Platons Parmenides, tolkad i synnerhet av Albertus Magnus. Också de bibliska skrifterna, särskilt aposteln Paulus samt kyrkofadern Augustinus, tillhör hans huvudkällor. Den kristna mystiken, som bygger på dessa källor, är därmed för Flasch närmast en gråzon mellan filosofi och teologi, vilket är problematiskt. En annan tolkningsmöjlighet är att teologin anses sammanfalla med mystiken (= negativ teologi), men inte heller denna lösning är oproblematisk. Särskilt för att Cusanus inte drar någon gräns mellan filosofi och teologi anser jag dock att hans mångsidiga litterära produktion ytterst väl kan vara grund för forskning i vardera och att mystiken begreppsligt hänför sig till vardera. Mystikforskningen är närmast en religionsfilosofisk deldisciplin, men står givetvis nära religionsvetenskapen (och teologin). Särskilt Flaschs inskränkning av filosofins uppgift till idéhistoriens område gör att han inte kan beakta mystikens roll i Cusanus filosofi (det motsvarande gäller hans tolkning av Augustinus och Mäster Eckhart). Antagligen är det av denna anledning som Flasch också bortförklarar Cusanus personliga gudsupplevelse år 1438. Övriga tyska forskare bedömer den däremot mycket olika: Medan somliga förbigår den betraktar andra den som Cusanus bestående andliga inspirationskälla också i filosofisk mening (E. Cassirer, K. Jaspers, W. Ritter, J. Koch). Men varken H.G. Senger eller K. Kremer tycks ge den något egentligt utrymme i sin tolkning av Cusanus filosofi. Här kommer Kremer Flasch till mötes, trots att han kritiserar dennes tolkning av Cusanus på olika punkter. Det samma gäller J.B. Elpert i hans tolkning av Cusanus språkfilosofi. Filosofin är här närmast ett alternativ till mystiken. – Problemet är dock att språket långt är gemensamt dem båda.

6. I nyare skandinavisk Cusanusforskning (Johannes Sløk, Egil Wyller, Viggo Rossvær och Birgit Helander) saknas det polemiska grepp som finns i Flaschs bedömning av mystiken. Också min egen forskning tillhör denna kategori. Jag har nämligen strävat till att föra diskussionen vidare närmast i begreppsanalytisk riktning, men med hänsyn särskilt till den moderna skandinaviska tolkningen. Dansken Sløk är den som – på fenomenologisk grund – beaktar kärleksbegreppets betydelse i Cusanus filosofi och som intresserar sig för den för Cusanus så centrala frågan om språkets gränser. Detta har han gemensamt särskilt med norrmannen Rossvær, som är den enda forskare som beaktat det osägbaras begrepp i Cusanus filosofi och som därmed bygger vidare på sin landsman Egil Wyllers analys av gudsbegreppet ”det icka-andra” i Cusanus texter. Jag har dock strävat till att fortsätta denna diskussion med motiveringen att Cusanus osägbarhetsbegrepp är mycket nyanserat (jfr begreppen *ineffabilis*, *indicibilis*, *incomprehensibilis*, *inintellectuabilis* o.s.v.). Den negativa teologin, som hos Cusanus kretsar kring begreppet *docta ignorantia* och förutsätter Guds osägbarhet, kan betraktas som nyckeln till hans filosofi, även om den enligt honom är förbunden med den affirmativa respektive den cirkulära teologin (*De docta ignorantia*) och språkfilosofin i *De coniecturis*.

7. Både Wyller och Rossvær påtalar självreferenserna i Cusanus tänkande, som vid närmare granskning har visat sig motsvara den filosofiska metod, eller det tillvägagångssätt, som Cusanus kallar *theologia sermocinalis* och som beskrivs i *Idiota de sapientia*, men antyds redan i *De coniecturis*. Den syftar till att klarlägga förutsättningarna för att uttala sig om det absoluta och ytterst till att uttrycka det absoluta begreppet, vilket är möjligt enbart negativt, d.v.s. genom en absolut negation. Denna metod använder Cusanus genomgående i sitt tänkande, som därmed får cirkulär karaktär, vilket innebär att utgångspunkten och målet för betraktandet av ett begrepp sammanfaller i det mänskliga medvetandet (*investigatio symbolica*; *ars coniecturalis*). Detta är likaså ett sätt att beskriva begreppet *coincidentia oppositorum*, som innebär intellektets insikt om att motsatserna sammanfaller i absolut mening. I detta avseende är Cusanus alltså inriktad på att intuitivt med tanken omfatta och begreppsligt uttrycka det ofattbara, obegränsade och absoluta, d.v.s. ytterst evigheten, som endast glimtvis öppnar sig för intellektets strävan till insikt. De logiska villkoren för denna tankeprocess beskrivs i *De coniecturis*.

8. Av de skandinaviska forskarna har Birgit Helander särskilt undersökt Cusanus strävan till insikt om det absoluta. Hon polemiserar med Sløk om i vilken mening det är möjligt att uppnå en

kunskap av detta slag och hävdar berättigat att Cusanus i verket *De visione Dei* ger tanken möjlighet att snudda vid evigheten, d.v.s. att liksom ordlöst blicka över muren som skiljer tid och evighet (som också är språkets gräns). Hon kritiserar Sløk för att förneka denna möjlighet. Men det är tydligt att Cusanus formulerar sig i viss mån olika i sina verk och att han först under tiden efter tillkomsten av *De coniecturis* explicit räknar med denna möjlighet (som uttrycks i konjunktiv). Sløk diskuterar närmast verket *De venatione sapientiae* som tillhör Cusanus sena produktion. Han föredrar dock att uttrycka sig försiktigare. Här verkar det finnas en tvetydig punkt i Cusanus tänkande, som har tolkats olika beroende på var man lägger tyngdpunkten, d.v.s. vid intellektet eller förståndet. Antagligen har Cusanus aldrig strävat till fullständig klarhet i denna fråga för att han varit medveten om att han ändå inte kan uttala sig om det ofattbara utan att vara hänvisad till bilder (*aenigma*, t.ex. *caligo; ut nihil*). Han anser dock att den aristoteliska filosofin stannat på halva vägen i strävan att förstå gudsföreningen och att (den negativa) teologin på denna punkt når en bit längre (*modus mysticus*).

9. Birgit Helander har beaktat den kristna mystikens betydelse för Cusanus filosofi, särskilt i dissertationen om begreppet *visio intellectualis*. Hon förutsätter att Cusanus personliga gudsupplevelse kommer till uttryck i hans filosofi, d.v.s. i form av ett givet samband som beskrivs, men inte definieras. I min forskning har jag utgått ifrån att detta samband är *internt*, d.v.s. begreppsligt. Detta gör att man inte kan förutsätta att Cusanus filosofi är härledd från denna upplevelse och att det alltså skulle finnas ett kausalt samband. Inte heller är det fråga om ett analogt förhållande. I stället kan man anta att den personliga gudsupplevelsen visar sig i Cusanus tänkande närmast genom hans begreppsval och språkbruk. I min text har jag kunnat påvisa att detta antagande är riktigt. Cusanus personliga gudsupplevelse år 1438 kommer till uttryck i hans filosofi (*ars coniecturalis*) och genomgående i hans verk (särsk. i *Apologia doctae ignorantiae*). Men de två filosofiska huvudverken *De docta ignorantia* I-III och *De coniecturis* I-II kan betraktas som en delvis implicit, stegvis pågående uppgörelse med gudsupplevelsen. Den innebär en förändring i hans filosofi från det första till det andra huvudverket. Den negativa teologin som är kärnan i det första skedet övergår i begreppsteologi (*theologia sermocinalis*) baserad på retoriken. I *De coniecturis* presenterar Cusanus också grunden till sin modalfilosofi (de fyra *modi essendi*). Särskilt dessa förskjutningar gör att man enligt min åsikt kan tala om den tidigare respektive den senare Cusanus (låt så vara att den negativa teologin aldrig förlorar sin betydelse i hans tänkande). Men först den senare Cusanus beaktar själens, eller jagets, nyckelroll i förståelsen av verkligheten. Här verkar han också medvetet räkna med sin personliga gudserfarenhet, men förutsätter att de filosofiska insikterna om den i princip är allmänt tillgängliga.

10. Särskilt Flasch har diskuterat frågan om utvecklingen av Cusanus tänkande, även om flera tyska forskare långt tidigare har varit inne på denna problematik (bl.a. Übinger och Cassirer). Han stöder sig på Cusanus eget uttalande i verket *De apice theoriae* (1464) där denne själv förutsätter tre faser i sitt tänkande, men utan att ange vilka filosofiska verk han har i tankarna. Det kan alltså vara motiverat att likt Rossvær avstå från att räkna med olika faser därför att varje gränsdragning kan förefalla godtycklig. Också om jag alltså finner det motiverat att räkna med två faser, avstår jag från alla övriga gränsdragningar av de skäl som uttalas av Rossvær. Ändå är det beaktansvärt att det sker en förändring i Cusanus tänkande efter tillkomsten av verket *De coniecturis* (ca 1444). Enligt Flasch kännetecknas detta verk främst av att Cusanus här har upptäckt den fulla betydelsen av att motsatserna sammanfaller i det intellektuella betraktandet (*coincidentia oppositorum*), men att Gud (det oändligt absoluta) står över denna koincidens (= den absoluta enheten). Först i detta verk opererar han också fullt medvetet med den ovannämnda distinktionen mellan *ratio* och *intellectus*. Han introducerar *ars coniecturalis* som en väg avsedd att visa hur tanken kan ledas fram till att med intuitivt betraktande genom en stegvis förverkligad abstraktionsprocess begreppsligt och känslomässigt omfatta och beskriva det oändliga. I detta betraktande uppfattas den absoluta (första) nödvändigheten som väsensgrunden. I egenskap av

idé är den normativ i förhållande till den logiska (eller begreppsliga) nödvändigheten, som inriktar sig på denna. Den mänskliga själen bejakar (*assertio*) giltigheten i denna ordning genom ett antagande eller omdöme (*coniectura*), som uttrycks genom språket och rättar sig efter dess lagar. I denna process medverkar både förståndet och intellektet. Cusanus avser här ytterst att presentera en grammatik för ett gudomligt språk (*divinaliter*), d.v.s. att utveckla betingelserna för att uttala sig om det absoluta med hänsyn till kontingensen. Det absoluta är dock osägbart. Endast visionen kan uppnå det med intuitionens fullkomliga visshet, men logiskt visar det sig som varats grund eller förutsättning. Cusanus grammatiska målsättning är pedagogiskt bestämd och avsedd att ge vägledning i själsfilosofi (*philosophia mentalis*). Detta är också hans inlägg i diskussionen om en kristen filosofi där målsättningen är att vägleda varje villig människa på livets väg med inriktning på evigheten (och utvecklas särskilt i hans dialog med humanisten Lorenzo Valla).

11. Cusanus presenterar i *De coniecturis* tanken om *mens ipsa*, d.v.s. den gudomliga själen som det individuella jaget omfattar i inskränkt mening. Han lämnar senare denna tanke om den absoluta själsenheten och ger fritt spelrum åt det absoluta som uttryck för det oändliga, som intellektet endast glimtvis kan omfatta, men ständigt förutsätter. Därmed undgår han den vaga gränsdragning mellan intellektet och den absoluta själsenheten som blivit följden av resonemanget i *De coniecturis*. I stället intresserar han sig mera för det själsliga begreppet (*verbum mentale*) som likt intellektet är osägbart, men uttrycker den absoluta rättfärdigheten (Kristus) enligt Guds vilja och som själen därmed präglas av i egenskap av den levande bilden av sin urbild (*exemplar*). Relationen mellan urbild och avbild blir därmed en central fråga i Cusanus senare filosofi, som kan betraktas som en relationens filosofi (von Bredow).

12. Wyller påtalar det kontroversiella i att Cusanus å ena sidan hävdar att ”varje utsaga i annatlet är konjektural”, eller tillfällig, men att detta å andra sidan kan anses gälla varje utsaga utom den ovannämnda, som är normativ. Men Cusanus dubbla nödvändighetsbegrepp implicerar att omdömet eller förmodan (*coniectura*) har del av av den absoluta nödvändigheten, vilket innebär att det inte kan sakna normativitet. Det tyska begreppet *Mutmassung* (= *Geistmassung*) fångar upp detta förhållande på ett belysande sätt. I Cusanus filosofi yttrar detta sig närmast som språkets föreskrivande karaktär, förkärlek för abstraktioner och en allt klarare, oavbruten inriktning på det absoluta och allmängiltiga. Detta kombineras med en uttalad aversion för definitioner, men ställvis också av inströdda konkreta exempel i texterna. Också hans dragning till bilder och symboler, vilket framgår bl.a. i verket *Idiota de mente* och som bidrar till att göra texten levande, är ett uttryck för *ars coniecturalis*. I detta tillvägagångssätt ingår ett cirkelresonemang, där själen – på basen av sin gudsnärhet – sträcker sig från det rationellt-intellektuella till det absoluta och responderar på detta med hjälp av språket. – Inflytandet från Raimundus Lullus universellt inriktade *ars generalis* är här helt tydligt.

13. Flasch anser att man bör räkna med att den andra fasen i Cusanus filosofi når sin kulmen först i de tre *Idiota*-böckerna, d.v.s. *Idiota de sapientia*, *Idiota de mente* och *Idiota de staticis experimentis*. Cusanus italienska erfarenheter lyser igenom och det humanistiska inslaget blir starkare (ca 1457). Detta är riktigt i det avseendet att det inte finns någon skarp gräns mellan *De coniecturis* och de tre *Idiota*-verken och att *theologia sermocinalis*, som alltså är en tillämpning av *ars coniecturalis*, presenteras i *Idiota de sapientia*. Ifall man vill räkna med en tredje fas, vilket Cusanus själv förfaller att göra [jfr begreppet *possest* som betyder att ”kunna” sammanfaller med ”vara”], är det långt ifrån klart hur den skall bestämmas. Cusanus får dock med åren allt fler strängar på sitt tänkandes lyra och blir allt mer spekulativ, men är å andra sidan också starkare inriktad på livets konst och skapelsens värde som uttryck för ”Guds vilja ett meddela sig”. Också tanken om ett öppet universum utvecklas i hans sena filosofi.

14. Egil Wyller anser att gudsbegreppet i Cusanus filosofi utformas tydligt först i verket *De non aliud*, som därmed kunde betraktas som uttryck för en tredje fas (efter *De docta ignorantia* och *De coniecturis*). Huvudtanken är här att Gud är ”det icke andra” (*non aliud*) i förhållande till

världen (= det andra). Detta innebär att Gud föregår *coincidentia oppositorum* och är *superineffabilis*. I sitt oändliga oberoende överträffar han den absoluta förutsättningen, som även om den är absolut ändå är en förutsättning för någonting och därmed relaterad till det kontingenta. Enligt Wyller opererar Cusanus här med begreppet om en absolut negation, vilket förefaller riktigt. – Men redan i *De coniecturis* räknar Cusanus implicit med den tredje fasen genom att låta hela sitt resonemang bygga på en negering av kontingensen (= det icke andra), vilket han dock först långt senare finner begrepp för (*De li non aliud*). – Hans tänkande kan dock förstås också med hänsyn till en vidare ram som omfattar tanke, intellekt och vilja. Hans gudsbegrepp är i så fall mer mångfasetterat och förbundet med människans livssituation (med hänsyn särskilt till de fyra själsheterna). Här är relationen det centrala, d.v.s. själen som den levande bilden (*mens viva imago dei*) av sin urbild. – Men i etisk mening, d.v.s. särskilt i fråga om föreställningen om viljans frihet, är också gudsbegreppet *kunnaär* (*possesit*) beaktansvärt. Det är tydligt att Cusanus i vissa av sina sista verk (*De possessis*; *Compendium*) anser att detta begrepp uttrycker hans gudsuppfattning. Medan han i sina tidigare verk håller sig till Anselms av Canterbury tanke om att Gud är den ”jämfört med vilket man inte kan tänka sig någonting större”, hävdar han senare att Gud är den ”jämfört med vilket man inte kan föreställa sig någonting mäktigare.” Gudsbegreppet blir mer handlingsorienterat än tidigare, även om strävan att nå insikt om det absoluta kvarstår. En allt viktigare fråga är hur den absoluta visheten, d.v.s. rättfärdigheten, kunde uttryckas. Det är tydligt att dess möjligheter att gestalta sig är oräkneliga. H.G. Senger nämner *scientia amoris*, som beskrivs i Cusanus senare filosofi och förutsätter själens allt klarare delaktighet i den absoluta världsordningen. I sitt verk *De venatione sapientiae* (”vishetsjakten”) beskriver Cusanus samspelet mellan intellekt och förstånd som uttryck för det absoluta, vilket ändå förblir ofattbart och beskrivs med hänsyn till att så är fallet. Att visheten är ofattbar är nämligen inte ett hinder, utan förutsättningen för själens strävan att omfatta den i begreppslig mening. Cusanus nämner här de tio cirkulära, eller inbördes utbytbara, begreppen: *bonitas*, *magnitudo*, *pulchritudo*, *veritas*, *sapientia*, *delectatio*, *perfectio*, *claritas*, *aequitas*, *sufficiencia* som är vishetens uppenbarelseformer. Språkets gräns gäller nämligen enbart *vad*, inte *hur* någonting är och dess grammatik bör ta hänsyn till att så är fallet (också i fråga om den personliga gudsupplevelsen).

15. Då Cusanus beskriver sin personliga gudserfarenhet på Adriatiska havet år 1438 är han medveten om språkets huvudregler. Varje ord i denna beskrivning är noga övervägt [*De docta ignorantia* III, 247]. Det intressanta är att hans beskrivning förutsätter både den rationella och den intellektuella själsliga åskådningsformen (och växelverkan mellan dessa). Händelsen är nämligen daterbar, åtminstone i huvudsak, genom att man vet när denna sjöresa skedde, likaså är rutten känd. Å andra sidan är uppgifterna rent personliga. Cusanus förstärker den personliga betydelsen genom att inleda sin beskrivning med orden: ”jag tror...” (*credo*). Detta är alltså egentligen inte en del av hans filosofi utan närmast en kommentar till denna, men av helt avgörande betydelse. Ovan har framgått att han vanligen i början och i slutet av sina skrifter presenterar det allra väsentligaste, d.v.s. ett slags kommentar till uppgiften. Detta gäller också verket *De docta ignorantia* I-III där beskrivningen av den mystiska upplevelsen ingår i följebrevet till en personlig vän, kardinal Giuliano Cesarini. I logiskt avseende är denna beskrivning ställd över allt tvivel. Med sin juridiska klarsyn har filosofen Cusanus försäkrat sig om att så är fallet. I detta sammanhang tolkar dock *teologen* ”jag tror...” som en trosutsaga, varigenom en person (Cusanus) subjektivt bekräftar ”det objektiva”, eller gränslösa mysteriet, ”den absoluta möjligheten”. I så fall handlar det om en konjektur, även om Cusanus först senare inkluderar detta – särskilt från Augustinus och William Ockham hämtade – begrepp i sin filosofi. Cusanus lyckas här uttrycka det som enligt honom är ställt över allt tvivel, den absoluta möjligheten.

16. Men mystikforskaren ställer ändå frågan hur man skall kunna avgöra upplevelsens autenticitet. Ovan har hänvisats till de kriterier som särskilt William James har presenterat till

hjälp för den som försöker avgöra om en mystisk upplevelse är autentisk: 1. (*interimistisk*) osägbarhet, d.v.s. man kan inte genast tala om sin upplevelse (men nog senare); 2. *noetisk* karaktär, d.v.s. för den som erfar ett mystiskt tillstånd innebär detta ett kunskapstillstånd, som är förbundet med insikt om den rena sanningen och därmed uppfattas som förpliktande i något avseende; 3. *kortvarighet*, d.v.s. upplevelsen varar enbart en kort stund; 4. *passivitet*, d.v.s. mystikern är den mottagande parten: han upplever att hans egen vilja är satt ur spel och att han är gripen av en högre makt. Den autentiska mystiska upplevelsen påverkar hans personlighet på ett bestående sätt.⁸⁵⁰ Det är fullt tydligt att Cusanus mystiska gudsupplevelse motsvarar dessa kriterier, vilket uttrycks genom prioriteringarna i hans filosofi. Främst gäller detta den målmedvetna strävan att beskriva det osägbara som utmärker särskilt de filosofiska huvudverken. Men det är också klart att han ser det som en plikt att presentera sitt tänkande i skriftlig form, d.v.s. att han är inriktad på att ge ett slags handledning för att belysa själens möjligheter att inrikta sig på evigheten (jfr Norman Malcolm: *the criterion of testimony*). Det är likaså helt klart att upplevelsen har påverkat hans personlighet (*the criterion of behaviour*). Det är först efter denna upplevelse som hans filosofiska (senare också diakonala) verksamhet tar form. Också om det sker vissa förskjutningar under årens lopp, är dessa dock sekundära i förhållande till kontinuiteten. Hans centrala intention är oförändrad, d.v.s. att vägleda sin läsare i rätt riktning på livets väg men i fullt medvetande om att detta kan ske enbart genom att klarlägga de nödvändiga förutsättningarna. Det är nämligen Gud som visar sig för människan närhelst och därhelst (*ubi*) han vill. Visheten kan – och bör – jagas, men även om den kan finnas, kan den inte fångas.

17. Att Cusanus uppfyller villkoret för att kallas mystiker betyder alltså att han har haft en personlig, livsavgörande gudsupplevelse. Hans filosofi är en tydlig demonstration av att så är fallet. Denna slutsats har jag dragit av att undersöka vissa begrepp i hans tänkande, som har ett direkt eller indirekt samband med hans gudsupplevelse. Jag har kunnat konstatera att det paradigmatiske (eller cirkulära) osägbarhetsbegreppet (jfr 2.1.) har tagit form i *De coniecturis*. Detta begrepp förutsätter att Gud är osägbar, men enligt Cusanus å andra sidan att det inte finns något hinder för att tala om honom. Men Cusanus går alltså ett steg längre och hävdar att Gud är ”överosägar”, eller den osägbara förutsättningen (*non aliud*) för det som kan uttryckas språkligt. Distinktionen mellan ”säga” (*fatur*, men också *explicatio*) och ”visa” (*ostendere*; *se ostendere*, men också *complicatio*) som uttryck för Guds uppenbarelseformer i själen präglar Cusanus dubbla begrepp om språkets gränser, d.v.s. *terminus* och *finis* (undantagsvis *limen*, *meta*). Dessa begrepp diskuteras av den senare Cusanus, d.v.s. i verken *Idiota de mente* och *De principio* och är förbundna med hans tankar om hur språket avbildar verkligheten, som presenteras i *De coniecturis*. Cusanus förutsätter här en avbildande relation i dubbel mening, d.v.s. det själsliga begreppet, som är det inre, osägbara ordet, eller Kristus närvarande i själen, och som är en spegelbild, eller en direkt intuitivt och affektivt uppfattad gudsrelation, och å andra sidan det yttre ordet, som med förståndets hjälp avbildar Guds viljemässiga handlande i världen. Men vardera sammanfattas av själen, eller jaget, som med sin omdömeskraft (*vis vocabuli*) bedömer den nya insikten och bejakar den verbalt i form av ett omdöme (*coniectura*). Gud är här den absoluta Enheten, som visar sig i världen som det Icke-andra i förhållande till annatheten (*alteritas*). Cusanus anser i princip att språket upphör vid paradiset port, vilket är *finis notionum* [jfr ovan punkt 9]. Eventuellt hade han också utan den personliga gudsupplevelsen haft dessa tankar. Men de skärps utan tvivel av hans personliga oändlighetsupplevelse. Han lever i ett oupphörligt medvetande om att evigheten gör sig gällande i det tillfälliga och upplever likaså ett ständigt tryck att beskriva vad detta innebär.

18. Idén om det gudomliga språket uttrycker avsikten att tala om det osägbara, som intellektet förutsätter, d.v.s. gränsen mellan tid och evighet. Cusanus tecknar detta i ovannämnda termer av

⁸⁵⁰ W. James 1923. Jfr Marxer 2003, 26.

nödvändighet, d.v.s. den absoluta nödvändigheten och den logiska nödvändigheten. Han föreställer sig att dessa är relaterade till varandra, så att man genom att presentera den logiska nödvändighetens villkor så noggrant och fullständigt som möjligt tangerar den absoluta nödvändigheten. Själen kan alltså i tanken få en föraning eller idé om det hon redan trott och med tanken inriktat sig på. Denna möjlighet strävar Cusanus till att renodla för att kunna uttala sig om det absoluta med hjälp av olika gränsbegrepp. Här anknyter han till tankar presenterade särskilt av Raimundus Lullus. Den medeltida föreställningen om transcendentalier ersätter han med begreppen *maximum* och *minimum* som intellektets yttersta referenspunkt (Elpert). – I min bok har jag undersökt två av de begrepp som i något avseende kan anses tangera det absoluta, d.v.s. identitet (*identitas*) och likhet (*aequalitas*), och som är centrala i Cusanus filosofi och den kristna mystiken. Jag har ytterligare undersökt begreppet intuition (*intuitio*), som är ett viktigt begrepp särskilt i *De coniecturis*. Enligt honom gäller intuitionen både det konkreta betraktandet i sinnevärlden och intellektets absolut inriktade seende där verkligheten av betraktaren glimtvis uppfattas som ett meningssammanhang. Den intuitiva gudsupplevelsen är förbunden med trosvisshet (*credo*), vilket visar att dess osägbara föremål höjer sig över den rena beskrivningen. Vissheten kan aldrig gripas av själen, som är bunden av sinnevärlden. Den är relaterad till sin motpol, som är ovissheten (om det absoluta, d.v.s. *docta ignorantia*). Cusanus presenterar alltså ett dialektiskt visshetsbegrepp (jfr figur P, bilaga 4). Detta motsvarar begreppet *coniectura*, som innebär en grammatik för språket och enligt bestämda regler. – I *De coniecturis* presenterar han en skissartad, men unik språkfilosofi (som har vissa paralleller med L. Wittgensteins tänkande). – I varje verk börjar han dock om från början.

19. Det paradigmatiska (eller cirkulära) osägarhetsbegreppet förutsätter *coincidentia oppositorum*. Det uttrycker en livsform baserad på medvetandet om att själen är relaterad till det oändliga, Gud, som av nödvändighet blickar tillbaka på själen (och ändå överträffar denna tänkandets cirkel). Paradigmet (bilaga 4) ger människan en referensram och en orienteringsmöjlighet i inriktningen på evigheten. Med själen som kompass och livsmålet givet kan hon själv bestämma sin position inom polariteten av ljus och mörker. Men i jämförelse med andra människor, som livsorienteringen förutsätter, påminns hon om att dessa i likhet med henne är delaktiga av Guds skapelseordning och existerar som enskilda personer, som hon är relaterad till i egenskap av människa (relationens filosofi). Den logiska betydelsen av denna dialektik kan ytterligare diskuteras, men det är tydligt att det subjektiva (eller individualistiska) draget i Cusanus filosofi bryts på den här punkten. Det unika hos varje individ uttrycker den gudomligt bejakade viljan. Detta är ett av de centrala kunskapsteoretiska problem han brottas med i sin filosofi och som följer av att han inte skiljer mellan subjektivt och objektivt perspektiv. Jaget finns alltså inte, även om det förutsätts i dess betraktande av verkligheten (jfr von Bredow, Flasch, men också Martin Buber, som påverkats av Cusanus).

20. Den mystiska gudsupplevelsen har etiska implikationer. Den är tillräckligt genomgripande för att innebära en förändrad inställning till livet. I min bok har en viktig fråga varit hur detta kommer till uttryck i Cusanus filosofi. Redan i slutet av *De coniecturis* diskuterar han möjligheterna att uppnå självkänedom. Detta är en väsentlig aspekt av hans själsfilosofi och uttryck för själens strävan till andlig fullkomning. Men i flera av sina senare böcker belyser han detta tema ännu tydligare. Särskilt H.G. Senger påpekar att Cusanus intresse för mystik hör ihop med hans intresse för etiska frågor. Att det förhåller sig så framgår särskilt av verket *De visione Dei*. Men hans allt starkare inriktning på etik överensstämmer ytterst med hans gradvis förändrade, närmast deistiskt präglade gudsbild och hans växande tilltro till vardagslivet på den romerska piazzan som uttryck för Guds närvaro, d.v.s. Skaparens vilja att göra sig känd i sin skapelse. Hans intresse för språkets grammatik ändrar delvis form genom att tyngdpunkten läggs vid strävan att uttrycka det absoluta. Han räknar dock fortfarande med att det absoluta (Gud) visar sig i annat, d.v.s. sinnevärdens olika uttrycksformer, både i ord och handling. Gudsligheten och *imitatio Christi* är absoluta ledbilder för det mänskliga handlandet enligt

”likhetens lag”, d.v.s. kärleksbudet. Cusanus förutsätter också att människans vilja är fri i relation till övriga individer, men absolut bunden av Guds vilja och att människan bejakar sin skyldighet att lyda Guds bud.

21. Men om Cusanus är mystiker, så har hans tankar betydelse också i ett sammanhang där man talar om de centrala begreppen i den kristna mystiken. Särskilt Nelson Pike diskuterar olika möjligheter att fastställa om föremålet för betraktandet i mystiken är autentiskt, men beaktar inte att detta betraktande är intuitivt och att det inte är fråga enbart om varseblivning av ett föremål i sinnevärlden. Det intuitiva betraktandet gäller i detta fall intet, eller ett föremål som är ofattbart för förståndet, vilket innebär ett betraktande i *docta ignorantia* (Koch: *ut nihil*). Denna omständighet kan uttryckas med paradoxer (eller tautologier) av vilka *coincidentia oppositorum* är särskilt beaktansvärd [jfr särskilt den ovannämnda absoluta definitionen: ”det icke andra är inte någonting annat än det icke andra”]. I analogt syfte används också uttryck i sekundär mening. Exempelvis avser ordet smak (*gustus*) i Cusanus texter inte ett sinnesintryck utan erfarenheten av Guds vishet.

22. Den intuitiva insikt som gudsupplevelsen innebär är förbunden med visshet. Den verkar också höra ihop med ett absolut, d.v.s. rationellt omotiverat krav att ge uttryck åt den upplevda erfarenheten av Guds kärlek. I Cusanus filosofi framgår detta i form av hans strävan att ständigt på nytt formulera förutsättningen för att uttala det absoluta. Det är också här som hans aldrig sviktande pastoralare intresse är förankrat. Hans filosofi är en kontinuerlig logisk utvärdering – eller begreppsligt levandegörande – av gudsupplevelsen i *docta ignorantia*. Han drar däremot inte någon gräns mellan ett *innanför*- och ett *utanför*-perspektiv, som enligt Pike finns i mystiken (eller för mystikforskaren). Han vill uttryckligen dela törntaggen (*stipis*) – för honom en eventuell metafor för gudsupplevelsen – med varje annan tänkande människa. Idén är att man, ifall man följer reglerna i den gudomliga grammatiken, kan nå målet med Guds hjälp, d.v.s. både logisk-matematiskt och religiöst: Denna dubbla möjlighet är väsentlig och grunden för öppenheten i Cusanus filosofi. Pikes fråga om att veta besvaras Cusanus däremot med begreppen om att varken veta eller kunna veta.

23. Cusanus signalerar att han talar om det absoluta, d.v.s. genom att konsekvent använda sig av villkorliga satser (i konjunktiv och med modalbegrepp). Han markerar alltså att han inte uttalar sig om ett faktum i sinnevärlden, utan om ett osägbart förhållande, som kan beskrivas endast på detta sätt (jfr särskilt Senger och Benavides). Pikes fråga om *var* den mystiska gudserfarenheten sker, d.v.s. ”i kroppen” eller ”ovanom” besvaras Cusanus med att själen i föreställningsvärlden höjer sig över kroppen, vilket betyder att erfarenheten inte är oberoende av att kroppen existerar i sinnevärlden.

24. Det intentionala draget i den mystiska upplevelsen uttrycker själens förhållande till det absoluta, vilket den gudomliga grammatiken avser att beskriva (jfr F. Marxer: ”ömsesidig innerlighet”). En delvis analog företeelse har i filosofin beskrivits med begreppet ”inställning till en själ” (Wittgenstein). I Cusanus tänkande är den intellektuella gemenskapen både en logisk förutsättning och ett etiskt imperativ och uttrycks i humanismens anda. Han beskriver här grunden för en absolut etik, som är osägbart. Vad detta kunde innebära har ovan diskuterats med hänsyn särskilt till P. Winch och D.Z. Phillips.

25. Att Cusanus kan kallas mystiker beror alltså på 1. att han har haft en personlig gudsupplevelse, som kan betraktas som autentisk. Den uttrycks begreppsligt i hans liv och litterära produktion, men främst i hans filosofi. 2. Cusanus har i likhet med Gamla testamentets profeter uppfattat den som förpliktande i absolut mening, vilket gör att han ständigt på nytt beskriver den i sin filosofi, men ur olika infallsvinklar. Det absoluta etiska kravet i hans filosofi kan alltså betraktas som en implikation av hans personliga gudsupplevelse. Det yttrar sig både i ord och handling och visar på att den personliga gudsupplevelsen gäller livet som helhet. – Det kunde dock verka långsökt att beteckna Cusanus som kristen mystiker med beaktande av hans vidsträckta aktivitet som kyrklig diplomat, biskop och slutligen reformivrande kardinal och

påvens ställföreträdare. Men också hans livsinsats kan ses som en del av en helhet, d.v.s. som uttryck för hans intensiva avsikt att oavbrutet, oinskränkt och på alla plan av livet i hela dess omfattning beskriva erfarenheten av Guds ofattbara närhet och nåd som han en gång hade omfamnat (*amplecterer*) i *docta ignorantia*. Hans tidvis konfliktfyllda liv fick antagligen lovsången inom honom att tona så mycket högre – med friheten som mål. Att det skedde berodde alltså snarare på hans allt klarare, intuitivt omfattade själsliga förankring i den absoluta kärleken och rättvisan, än på att han – vilket R. Klibansky hävdar – försökte kompensera personliga besvikelser. Självt uttrycker han den andliga friheten, d.v.s. den absoluta möjligheten, med olika begrepp för glädje, men också med begreppen *sufficientia* (tillräcklighet) och *quies* (ro) som det interimistiska uttrycket för målet på människans livsväg, där (*ubi*) det ofattbara äntligen kan förstås utan inskränkning, d.v.s. utanför tiden, eller i evigheten. Friheten blir därmed målet både för tanken och känslan, som sinsemellan hör nära samman (Cusanus följer också här Augustinus).

26. I skönlitteraturen blir en berättelse ofta bättre av att återges flera gånger. Cusanus upprepar och finslipar ständigt sina filosofiska grundmotiv, d.v.s. gudsupplevelsen i *docta ignorantia*, insikten om *coincidentia oppositorum* och växelverkan mellan *complicatio* och *explicatio*. I sina sista verk och särskilt i *De venatione sapientiae* presenterar han ett resultat av sitt tänkande, där verkets summa, eller *diffinitio diffinitionis*, är tanken att ”det Icke andra inte är någonting annat än det Icke andra”, d.v.s. ett nytt perspektiv på det absoluta. Men annorlunda uttryckt hör också hans målmedvetet presenterade tanke om Guds aktiva närvaro i skapelsen till detta perspektiv. Särskilt i fråga om sitt gudstänkande har han alltså rätt att hävda att beskrivningen blivit bättre med åren vare sig det gäller hans filosofi eller teologi eller en kombination av båda.

Förkortningar

AAA	Acta Academiae Aboensis
AUU USSE	Acta Universitatis Upsaliensis – Uppsala Studies in Social Ethics
APF	Acta Philosophica Fennica
ACPQ	American Catholic Philosophical Quarterly
ACSN	American Cusanus Society News
AFLNW	Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein Westfalen
APQ	American Philosophical Quarterly
AC	Analecta Cusana
BCG	Bücherreihe der Cusanus-Gesellschaft
BRD	Beck'sche Reihe Denker
CH	Church History
CUP	Cambridge University Press
FTS	Forschungen und theologische Studien
Hbl	Hufvudstadsbladet
HWP	Historisches Wörterbuch der Philosophie
IEP	International Encyclopedia of Philosophy
IJPR	International Journal of Philosophy of Religion
IP	Information Philosophie
LC	Litterae Cusanae
LTK	Lexikon für Theologie und Kirche
M	Monist
MFCG	Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft
P	Philosophy
PBo	Philosophy Books
PB	Philosophische Bibliothek
PI	Philosophical Investigations
PJ	Philosophisches Jahrbuch
PR	Philosophy of Religion
RS	Religious Studies
SP	Serie Pieper
TL	Theologische Literaturzeitung
TRE	Theologische Realenzyklopädie
TTS	Trierer Theologische Studien
WBG	Wissenschaftliche Buchgesellschaft
WW	Weisheit und Wissenschaft
WSOY	Werner Söderström Osakeyhtiö
ZEE	Zeitschrift für evangelische Ethik
ZPF	Zeitschrift für philosophische Forschung
ÅARS	Åbo Akademi Religionsvetenskapliga studier
ÅAUP	Åbo Akademi University Press

Källor och litteratur

1. Texteditioner

Nicolai de Cusa,

Opera omnia iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis.

Hamburgi in Aedibus Felicis Meiner.

I. *De docta ignorantia.* Ed. E. Hoffmann et R. Klibansky. 1932.

II. *Apologia doctae ignorantiae.* Ed. R. Klibansky. 1932.

III. *De coniecturis.* Ed. J. Koch et C. Bormann; H.G. Senger comite. 1972.

V. *Idiota de sapientia; Idiota de mente.* Ed. Post L. Baur (1937) alteram curavit R. Steiger. Duas appendices adiecit R. Klibansky. 1937.

IX. *Dialogus de Ludo Globi.* Ed. H.G. Senger. 1998.

X, 2 *Opuscula II. Fasciculus 2.* Ed. R. Haubst & H. Pfeiffer. 1988.

XI.1. *De beryllo.* Ed. L. Baur, 1940.

XIII. *Directio speculantis seu De non aliud.* Ed. L. Baur et P. Wilpert 1944.

XVII. *Sermones II (1443-1452).* Fasciculus 4: Sermones LVII-LXX. Ed. H. Schnarr

Nikolaus von Kues,

1967 *Drei Schriften vom verborgenen Gott.* PB 218. 1940. Unveränderter Nachdruck. Felix Meiner. Hamburg.

1949 *Der Laie über den Geist.* PB 228. Felix Meiner. Hamburg.

1979 *Die mathematische Schriften.* PB 231. Felix Meiner. Hamburg.

1976 *Vom Nichtanderen.* PB 232. Zweite Auflage. Felix Meiner. Hamburg.

1978 *Globusspiel.* PB 233. Zweite verbesserte Auflage. Felix Meiner. Hamburg.

1964 *Die Jagd nach Weisheit.* PB 263. Felix Meiner. Hamburg.

1979 *Die belehrte Unwissenheit.* Buch I. PB 264a. Dritte durchgesehene Auflage. Felix Meiner. Hamburg.

1977 *Die belehrte Unwissenheit.* Buch II. PB 264 b. Zweite verbesserte Auflage. Felix Meiner. Hamburg.

1977 *Die belehrte Unwissenheit.* Buch III. PB 264c. Felix Meiner. Hamburg.

1982 *Kompendium.* PB 267. Zweite durchgesehene Auflage. Felix Meiner. Hamburg.

1988 *Mutmassungen.* PB 268. Zweite verbesserte Auflage. Felix Meiner. Hamburg.

1987 *Über den Beryll.* PB 295. Zweite verbesserte Auflage. Felix Meiner. Hamburg.

1967 *Über den Ursprung.* PB 346. Felix Meiner. Hamburg.

1986 *Die höchste Stufe der Betrachtung.* PB 383. Zweite verbesserte Auflage. Felix Meiner. Hamburg.

1988 *Laie über die Weisheit.* PB 411. Zweite verbesserte Auflage. Felix Meiner. Hamburg.

1989 *Sichtung des Korans.* PB 420a. Zweite verbesserte Auflage. Felix Meiner. Hamburg.

1995 *Der Laie über den Geist.* PB 432. Felix Meiner. Hamburg.

2002 *Philosophisch-theologische Werke 1-4.* Felix Meiner. Hamburg.

1990 *Philosophisch-theologische Schriften I-III.* Herausgegeben und eingeführt von L. Gabriel. Übersetzt v. D. und W. Dupré. Herder. Wien (= Dupré I-III).

Hoffmann, E. – Klibansky, R. (Hrsg).,

1929 *Cusanus-Texte I. Predigten 1. "Dies Sanctificatus"* vom Jahre 1439. Heidelberg.

1957 *Die Kunst der Vermutung.* Auswahl aus den Schriften besorgt und eingeleitet von H. Blumenberg. Carl Schünemann Verlag. Bremen.

1985 *De visione Dei.* Deutsche Übersetzung von H. Pfeiffer. Paulinus. Trier.

Nicholas of Cusa,

1991 *Metaphysical Speculations.* Six Latin Texts Translated into English by J. Hopkins. The Arthur Banning Press. Minneapolis.

1996 *On Wisdom and Knowledge.* Translated into English by J. Hopkins. The Arthur Banning Press. Minneapolis.

1998 *On the Filiation of God.* Translated by H. L. Bond (preliminary edition).

Nicolaus Cusanus

2011 *De pace fidei.* Uskontojen välisessä sovinnossa. Suom, M. Norri ja T. Oksala. Espoo: Artipictura.

2. Litteratur

- Alfsvåg, K.,
2010 ”Human Liberty as Participation in the Divine and the Work of Nicholas of Cusa”. Ingår i: Euler, W.A. – Y. Gustafsson – I. Wikström (ed.), *Nicholas of Cusa on the Self and Self-Consciousness*. Åbo: Åbo Akademi University Press, 39-66.
- Alston, W.P.,
1991 *Perceiving God: the Epistemology of Religious Experience*. Ithaca: Cornell University Press:
- Alvarez-Gomez, M.,
1964 ”Der Mensch als Schöpfer seiner Welt. Überlegungen zu De coniecturis”. Ingår i: Haubst, R. (Hrsg.), MFCG 4, 160-182.
- André, J.M. – Gomez, M.Á. (ed.),
2001 *Coincidencia dos opostos e concórdia: caminhos do pensamento em Nicolau de Cusa*. Faculdade de letras. Coimbra.
- Annala, P.
2003 ”Jumala-kysymyksen filosofinen konteksti”. Ingår i: Timo Helenius, Timo Koistinen, Sami Pihlström (toim.), *Uskonnonfilosofia*. Porvoo: WSOY.
- Anonymus,
2003 ”Kurt Flaschs Darstellung der Philosophie des Nikolaus von Kues”. IP, 80-88.
- Anscombe, G.E.M.,
1971 *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*. Pennsylvania.
1981 ”Intention”. *Metaphysics and the Philosophy of Mind II. The Collected Philosophical Papers*. Oxford.
- Anselm Canterburylainen,
1986 *Ymmärrystä etsivä usko*. Suom. P. Rissanen. Helsinki: Kirjaneliö.
- Apel, K.-O.,
1955 ”Die Idee der Sprache bei Nikolaus von Cues”. Ingår i: Archiv für Begriffsgeschichte. Band I. Bonn, 200-222.
1990 *Etik och kommunikation*. Göteborg.
1990a ”Universal Principles and Particular Decisions and Forms of Life”. Ingår i: R. Gaita (ed.), *Value and Understanding. Essays for Peter Winch*. New York 1990, 72-101.
- Appleby, P.C.,
1980 ”Mysticism and Ineffability”. IJPR.
- Aristoteles,
1980 *Metaphysics* I-IX. G.P. Goold (ed.). Cambridge, Mass. – London.
1984 *Metaphysik*. Zweiter Halbband (Bücher VII-XIV). PB 308. Hamburg.
1987 Om själen. Övers. av J. Gabrielsson. Lund: Daidalos
1993 *Den nikomachiska etiken*. Övers. av M. Ringbom. Stockholm.
2012 *Retoriikka*. I ja II kirjan suom. P. Hohti. III kirjan suom. P. Myllykoski. Selitykset laatinut J. Sihvo. *Runousoppi*. Suom. P. Hohti. Selitykset laatinut J. Sihvola. Gaudeamus Helsinki University Press.
- Asmuth, Ch. – Glauner, F. – Mojsisch, B. (Hrsg.),
1998 Die Grenzen der Sprache. Bochum.
Aurelius Augustinus
1954 *Bekännelser*. Inl. och övers. av S. Lidman. Helsingfors.
- Backström, J.,
2007 The Fear of Openness. ÅAUP: Åbo.
2001 Backström, J. – Torrkulla, G. (utg.), *Moralfilosofiska essäer*. Stockholm: Thales.
- Bayer, O. – Jenson, R.V. – Knuuttila, S.,

- 1997 *Caritas Dei*. Festschrift für T. Mannermaa zum 60. Geburtstag. Helsinki: Luther-Agricola Society.
- Bederna, K.,
2004 *Ich bin du, wenn ich ich bin. Subjektphilosophie im Gespräch mit Angela da Foligno und Caterina Fieschi da Genova*. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet.
- Behrens, G.,
1994 "Pike's Mysticism", RS 30, 109-114.
- Beierwaltes, W.,
1965 "*Deus oppositio oppositorum*. (Nicolaus Cusanus, *De visione Dei XIII*". Ingår i: *Salzburger Jahrbuch für Philosophie VIII* (1964). Salzburg und München.
- 1978 *Visio absoluta*: Reflexion als Grundzug des göttlichen Prinzips bei Nicolaus Cusanus. Heidelberg: Carl Winter-Universitätsverlag.
- 1989 "Visio facialis – Sehen ins Angesicht. Zur Koinzidenz des endlichen und unendlichen Blicks bei Cusanus." *MFCG* 18, 91-124.
- 1991 "Dionysios Areopagites – ein christlicher Proklos". Ingår i: Th. Kobusch – B. Mojsisch (Hrsg.), 71-100.
- Benavides, G.,
1984 "Die absolute Voraussetzung von Sein und Nichts bei Nagarjuna und Nicolaus Cusanus". Ingår i: W. Stolz (Hrsg.), *Sein und Nichts in der Abendländischen Mystik*. Freiburg im Br., 59-71.
- Benjamin, A.,
1984 *Translation and the Nature of Philosophy*. London and New York.
- Blum, P.R.,
2004 *Philosophieren in der Renaissance*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Bocken, I.,
2003 "Konjunkturalität und Subjektivität". Ingår i: H. Schwaetzer (Hrsg.), 51-63.
- Bocken, I. – H. Schwaetzer (Hrsg.),
2005 *Spiegel und Porträt. Zur Bedeutung zweier zentraler Bilder im Denken des Nicolaus Cusanus*. Maastricht: Shaker Publishing.
- Boëthius,
1981 *Trost der Philosophie*. Darmstadt: WBG.
- Bonaventura,
2002 *Itinerarium mentis in Deum*. Eds. Ph. Brehner OFM – Z. Hayes OFM. New York: St Bonaventura University.
- Bond, L.,
1991 "Nicholas of Cusa from Constantinople to 'Learned Ignorance': The Historical Facts for the Formation of the *Docta Ignorantia*." Ingår i: Christianson, G., – Th., Izbicki (ed.), 135-163.
- von Bredow, G.,
1962 "*Ars coniecturalis*". Ingår i: HWP I, sp. 522-524.
- 1999 *Gespräch mit Nicolaus von Kues*. Gesammelte Aufsätze 1948-1993. Hrsg. von H. Schnarr. Münster.
- Bruns, G.L.,
1992 *Hermeneutics Ancient and Modern*. New Haven and London: Yale University Press: London.
- Buber, M.,
1962 *Jag och du*. Stockholm.
- 1993 *Minä ja sinä*. Suom. Jukka Pietilä. Porvoo – Helsinki – Juva.
- Boehner, Ph. (ed.),
1951 *William Ockham: Summa logicae*. Pars prima. The Franciscan Institute. New York:

- St Bonaventura University.
- Børresen, K.E. (utg.),
1983 *Nicolaus Cusanus' Dialog De pace fidei. Trosfreden. Platonselskabets skriftserie. Oslo.*
- Casarella, P.,
1991 "Power of the Possible". ACPQ LXIV, 1-34.
1992 "Language and *Theologia Sermocinalis* in Nicholas of Cusa's *Idiota de sapientia*." Ingår i: Old and New in the Fifteenth Century. Acta, Vol. XVIII, 131-142.
1996 "His Name is Jesus: Negative Theology and Christology in Two Writings of Nicholas of Cusa from 1440". Ingår i: Christianson – Izbicki (ed.), 281-308.
2002 "Mystery as Revelation. Review of M. Thurner, Gott als das offenbare Geheimnis nach Nikolaus von Cues." ACSN XIX, 36-39.
- Cassirer, E.,
1911 *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*. Zweite durchgesehene Auflage. Berlin.
1927 "Die Bedeutung des Sprachproblems für die Entstehung der neueren Philosophie". Ingår i: Festschrift Meinhof. Hamburg, 507-514.
1965 *Et essay om mennesket*. Oslo.
1987 *Individuum und Kosmos in der Zeit der Renaissance*. Nachdruck der ersten Auflage. Darmstadt: WBG.
2002 *Philosophie der symbolischen Formen II. Das mystische Denken*. Nachdruck der ersten Auflage 1925. Darmstadt: WBG.
- Christianson, G.,
1996 "Nicholas of Cusa and the Presidency Debate at the Council of Basel, 1434." Ingår i: G. Christianson – Th. M. Izbicki, Nicholas of Cusa on Christ and the Church, Leiden – New York – Köln: E.J. Brill, 86-101.
- Christianson, G. – Izbicki, Th. M. (ed.),
1991 *Nicholas of Cusa in Search of God and Wisdom*. Leiden – New York – Köln: Brill.
1996 *Nicholas of Cusa on Christ and the Church*. E.J. Brill: Leiden – New York – Köln: Brill.
- Cicero, M.T.,
1971 *On the Good Life*. Penguin Classics. London.
2000 *On Obligations*. Oxford University Press: Oxford.
- Clark Bartlett, A. (ed.),
1997 *Vox Mystica. Essays on Medieval Mysticism*. Bury St Edmunds: Brewer.
- Cohen, J.M. (ed.),
1958 *The Life of Saint Teresa of Avila by Herself*. Penguin Books. London.
- Copleston, F.,
1985 *A History of Philosophy I-III*. Image Books. Westminster, Maryland: The Newman Press.
- Cox, M.,
1986 *A Handbook of Christian Mysticism*. Second edition. Great Britain: The Aquarian Press.
- Cranz, F.E.,
1991 "The Late Works of Nicholas of Cusa". Ingår i: Christianson, G., – Izbicki, Th. (ed.), 140-160.
1996 "The *De aequalitate* and the *De principio* of Nicholas of Cusa". Ingår i: Christianson (ed.), 271-280.
- Dangelmayr, J.M.,

- 1969 *Gotteserkenntnis und Gottesbegriff in den philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues*. Hain: Meisenheim.
- Dillon, J.M.,
1997 "Die Entwicklung des Mittelplatonismus". Ingår i: Kobusch, Th., – B. Mojsisch (Hrsg.), 15-32.
- Duclow, D.,
1975 "The Analogy of the Word. Nicholas of Cusa's Theory of Language." Bijdragen 38.
1990 "Mystical Theology and the Intellect". ACPQ LXIV, 111-129.
1996 "Nicholas of Cusa in the Margins of Meister Eckhart: *Codex Cusanus 21*". Ingår i: Christianson, G., – Izbicki, Th. (ed.), 56-69.
- Dupré, L.,
1980 *The Deeper Life. An Introduction to Christian Mysticism*. New York: Crossroad.
1990 "Nature and Grace in Cusa's Mystical Theology". ACPQ LXIV, 153-170.
1991 "The mystical theology of Cusanus' *De visione Dei*". Ingår i: Christianson – Izbicki (ed.), 205-220.
- Dupré, W.,
1975 "Apriorismus oder Kausaldenken nach der cusanischen Auffassung von der Gotteserkenntnis". MFCG 11.
1996 "Absolute Truth and Conjectural Insights". Ingår i: Christianson – Izbicki (ed.), 323-338.
2000 "Liebe als Grundbestand allen Seins und 'Form oder Leben aller Tugenden'". Ingår i: Kremer, K. – K. Reinhardt (Hrsg.), 65-100.
2001 *In Jedem Namen wird genannt was unnennbar bleibt*. Maastricht: Uitgeverij Shaker Publishing.
- Eckhart
1955 *Deutsche Predigten und Traktate*. München: J. Quint (hrsg.).
- Eliade, M.,
1990 *Das Heilige und das Profane*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Verlag: Frankfurt am Main.
- Elpert, J.B.
2002 *Loqui est revelare – verbum ostensio mentis*. Die sprachphilosophischen Jagdzüge des Nikolaus Cusanus. Reihe XX Philosophie. Bd 651. Frankfurt am M.: Peter
- Lang. Engelhart, P.,
1976 "Intentio". HWP 4, sp. 466-474.
- Euler, W.A.
1995 "Die beiden Schriften *De pace fidei* und *De visione Dei* aus dem Jahre 1453". Ingår i: Kremer – Reinhardt (Hrsg.), 187-204.
2003 "Konkordanz der Religionen bei Ramon Llull und Nikolaus Cusanus." Ingår i: André – Gomez (ed.), 119-139.
- Euler, W.A. – Y. Gustafsson – I. Wikström (ed.),
2010 *Nicholas of Cusa on the Self and Self-Consciousness*. Åbo: Åbo Akademi University Press.
- Euler, W.A. – W. Port (Hrsg.),
2013 *Cusanus Jahrbuch 2013*. Trier: Paulinus Verlag.
- Fagerberg, H.,
1997 *Själen och jaget*. Ett idéhistoriskt perspektiv. Södertälje: Gidlunds förlag.
- Federici-Vescovini, G.,
1991 "L'irenismo di Nicolò Cusano. La tolleranza religiosa. Indagini storiche e riflessioni filosofiche". A cura di M. Sina. *Vita e pensiero*. Milano.

- Flasch, K.,
 1971 *Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues*. Leiden: Brill.
 1987 *Einführung in die Philosophie des Mittelalters*. Darmstadt: WBG.
 1990 "Nikolaus von Kues. Die Idee der Koinzidenz". Ingår i: J. Speck (Hrsg.), *Grundprobleme der grossen Philosophen*. 4. Auflage. Göttingen, 214-255.
 1998 *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung*. Frankfurt am M: V. Klostermann.
 1998a "Meister Eckhart: *Expositio sancti Evangelii secundum Joannem*." Ingår i: Flasch (Hrsg.), 381-481.
 2001 *Nikolaus von Kues*. BRD 562. München: Beck.
 2003 *Philosophie hat Geschichte*. Frankfurt am M: V. Klostermann.
 2004 *Nikolaus von Kues in seiner Zeit*. Stuttgart: Reclam.
 2010 *Meister Eckhart. Philosoph des Christentums*. Münster: C.H. Beck.
- Flasch, K. (Hrsg.),
 1998 *Hauptwerke der Philosophie. Mittelalter*. Stuttgart: Reclam.
- Forgie, J.W.,
 1984 "Theistic Experience and the Doctrine of Unanimity". IJPR, 13-30.
- French, P.A.,
 1987 "Wittgenstein's Limits of the World". Ingår i: S. Shanker (ed.), Ludwig Wittgenstein – A Critical Assessments I. London – Sydney – New Hampshire.
- Freundlich, R.,
 1953 "Logik und Mystik". ZPE, 554-570.
- Frey, Ch.,
 1995 "Zwischen Intuition und Goldener Regel". ZEE.
- Gadamer, H.G.,
 1960 *Wahrheit und Methode*. Tübingen.
 1972 "Nicolaus Cusanus und die Philosophie der Gegenwart". Ingår i: *Kleine Schriften III. Idee von Sprache*. Tübingen: Paul Siebeck, 80-88.
 2000 *The Idea of the Good in Platonic-Aristotelian Philosophy*. Translated and with an Introduction and Annotation by P. Chr. Smith. New Haven and London: Yale University Press.
- Gaita, R.,
 1996 *Good and Evil. An Absolute Conception*. London.
- Gandillac, M. de,
 1953 *Nicolaus von Cues. Studien zu seiner Philosophie und philosophischen Weltanschauung*. Düsseldorf.
 1967 "Die aristotelische erste Philosophie nach *De venatione sapientiae*". MFCG 6, 30-33.
- Geier, M.,
 1989 *Das Sprachspiel der Philosophen. Von Parmenides bis Wittgenstein*. Hamburg.
- Glebe Møller, J.,
 1969 *Wittgenstein og religionen*. København.
- Geiger, S.,
 1926 "Der Intuitionsbegriff in der katholischen Religionsphilosophie der Gegenwart". FTS 30. Freiburg im Br.: Herder.
- Gerson, J.,
 1958 *De mystica theologia*. Ed. A. Combes. Lugano.
- Gottfried und Theoderic,
 1995 *The life of Holy Hildegard*. English text ed. by M. Palmquist. Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press.

- Gottlöber, S.
2012 "Das cusanische Anthropologieverständnis – Wendepunkt und Geburt des 'modernen' Menschen". Ingår i: Euler, W.A. – W. Port (Hrsg.), *Cusanus Jahrbuch* 2012. Trier: Paulinus, 39-60.
- Graeser, A.,
1994 *Ernst Cassirer*. München: Verlag C.H. Beck.
- Grassi, E.,
1989 *Einführung in die humanistische Philosophie*. 2. Auflage. Darmstadt: WBG.
- Gudmunsen, C.,
1977 *Wittgenstein and Buddhism*. London.
- Gustafsson, Y.,
2014 *Interpersonal Understanding and Theory of Mind*. Åbo: Åbo Akademi University Press: Åbo.
- Gutas, D.,
1998 "Avicenna: *De anima* (V 6)". Ingår i: Flasch (Hrsg.), 90-107.
- Haaparanta, L.,
2003 "Uskonollinen kokemus". Ingår i: Helenius, T., – T. Koistinen – S. Pihlström (toim.), *Uskonnonfilosofia*, 268-290.
- Hacker, P.M.S.,
1978 *Einsicht und Täuschung*. Frankfurt am Main.
- Hammarskjöld, D.,
1963 *Vägmärken*. Stockholm.
- Halbertal, M. – Margalit, A.,
1992 *Idolatry*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Haldane, J.,
1993 "Medieval and Renaissance Ethics". Ingår i: Singer, P. (ed.), *A Companion to Ethics*. Blackwell: Oxford and New York.
- Harrison, B.,
1990 *An Introduction to Philosophy of Language*. London.
- Haubst, R.,
1952 *Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues*. TTS 4. Trier.
1956 *Die Christologie des Nikolaus von Kues*. Freiburg im Br.
1988 "Die Erkenntnistheoretische und mystische Bedeutung der 'Mauer der Koinzidenz'". Ingår i: Haubst, R., Hrsg.), MFCG 18, 167-183.
1991 *Streifzüge in die cusanische Theologie*. Münster: Aschendorf.
- Haubst, R. (hrsg.),
1989 *Das Sehen Gottes nach Nikolaus von Kues*. MFCG 18. Trier: Paulinus.
- Helander, B.H.,
1988 *Die visio intellectualis als Erkenntnisweg und -ziel in der Philosophie von Nikolaus von Kusa*. Uppsala.
1993 "Cusanus als Wegweiser zur Eintracht". Ingår i: Santinello, G. (ed.), *Concordia Discors. Studi su Niccolò Cusano e l'umanesimo*. Padova: Editrice Antenore.
1996 "Nicholas of Cusa als Theoretician of Unity". Ingår i: Christianson, G., – Th. Izbicki (ed.), 308-321.
1999 *Nikolaus Cusanus – Wegweiser auch der heutigen Ökumene?* Uppsala.
1999a *Enheten i mångfalden enligt Nicolaus Cusanus*. Stockholm: Artos.
- Helander, B.H. (utg.),
1986 *Nicolaus Cusanus: "Om trosfred – De pace fidei"*. Inl. och övers. Stockholm: Artos.

- 1998 *Nicolaus Cusanus: "Om gudsseendet – De visione Dei"*. Inl. och övers. Stockholm: Artos.
- Helenius, T. – T. Koistinen, - S. Pihlström,
2003 *Uskonnonfilosofia*. Potvoo: WSOY.
- Henke, N.,
1969 "Der Abbildbegriff in der Erkenntnislehre des Nikolaus von Kues". Münster: BCG
3. Hennigfeld, J.,
1992 "Verbum-signum. La définition du langage chez s. Augustin et Nicolas de Cues". AP 54, 255-268.
- Herrigel, E.,
1992 *Zen ja jousella ampumisen taito*. Hämeenlinna.
- Herrlin, A.,
1892 *Studier i Nicolaus av Cues' filosofi*. Lund.
- Hertzberg, L.,
s.a. "Om varseblivning och mystiska upplevelser" (opublicerat manuskript).
1990 "On Moral Necessity". Ingår i: R. Gaita (ed.), *Value & Understanding*. Essays for P. Winch. New York, 102-117.
1993 *The Limits of Experience*. APF. Helsinki.
2000 "On the Difference that Faith makes". Ingår i: T. Lehtonen – T. Koistinen (ed.), *Perspectives in Contemporary Philosophy of Religion*. Helsinki: Luther – Agricola-Society, 114-125.
2001 "Om att vara en nästa". Ingår i: Joel Backström – Göran Torrkulla (utg.), *Moralfilosofiska essäer*. Stockholm, 137-154.
- Hertzberg, L. (utg.),
1992 *Essäer om Wittgenstein*. Stockholm: Thales.
- Hirvonen, V. – R. Saarinen (toim.),
2008 *Keskiajan filosofi*. Gaudeamus Helsinki: Helsinki University Press.
- Hildegard von Bingen,
1957 *Geheimnis der Liebe*. Freiburg im Br.
1958 *Gott ist am Werk*. Freiburg im Br.
- Hoffman, B. (utg.),
1985 *Theologia deutsch: en ädel liten bok*. Skellefteå: Artos.
- Holopainen, T.M. – Holopainen, T.J.H. (toim.),
1999 *Sielun liikkeitä*. Helsinki.
- Holte, R. – H. Hof, – A. Jeffner,
1972 *Etiska problem*. Stockholm: Verbum.
- Hoye, W.J.,
2002 "Nicolaus de Cusa: *De aequalitate* (Besprechung)". LC 2/2, 72-74.
2004 *Die mystische Theologie des Nicolaus Cusanus*. FEG 5. Freiburg – Basel – Wien: Herder.
- Hudson, W.D.,
1971 *Ethical Intuitionism*. Macmillan. London and Basingstoke: St Martin's Press.
- Hülser, K.H.,
1971 "Die Unterscheidung 'sagen' – 'zeigen', das Logische und die 'Wahrheit' in Wittgensteins *Tractatus*". Kant-Studien 65.
- Huuhtanen, P.,
1989 *Hiljennymme rukoukseen*. Lapua: Herättäjä-Yhdistys.
- Illman, S.,
2002 *Vad tystnaden sade*. Mirjam Tuominens bok *Gud är närvarande i religionspsykologisk belysning*. ÅARS 57. Åbo.

- Irving, J.A.,
1959 "Mysticism and the Limits of Communication". Ingår i: A.P. Stiernotte (ed.), *Mysticism and the Modern Mind*. New York.
- Jacobi, K.,
1969 *Die Methode der cusanischen Philosophie*. Freiburg – München: Verlag Karl Alber.
- Jacobi, K. (Hrsg.),
1979 *Nikolaus von Kues. Einführung in sein Denken*. Freiburg – München. Karl Alber Verlag.
- James, W.,
1923 *Den religiösa erfarenheten i dess skilda former*. Stockholm.
- Janik, A.,
2000 *Närvarons dimension*. Stockholm.
- Jaspers, K.,
1990 *Nikolaus Cusanus. SP 660*. München – Zürich: Piper.
- Johannes vom Kreuz,
2001 *Sämtliche Werke in fünf Bänden*. 8. Auflage. Darmstadt: WBG.
- Johnston, M.D.,
1985 *The Spiritual Logic of Ramon Llull*. Oxford: Clarendon Press.
- Järveläinen, P.,
2000 *A Study on Religious Emotions*. Helsinki: Luther-Agricola-Society.
- Kant, I.,
1783 *Prolegomena zu einer künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können*. Riga.
- Kellenberger, J.,
1979 "The Ineffabilities in Mysticism". APQ, 307-315.
- Kenny, A.,
1993 *Aquinas on Mind*. London and New York.
- Kertész, I.,
2002 *Mannen utan öde*. Stockholm: Norstedts.
- Kijewska, A.,
2010 "'IDIOTA DE MENTE': Cusanus' Position in the Debate between Aristotelianism and Platonism". Ingår i: Euler.W.A. – Y. Gustafsson – I. Wikström (ed.), 67-88.
- Kijewska, A. – R. Majeran – H. Schwaetzer (ed.),
2011 *Eriugena – Cusanus. Colloquia Medievalia Lubliensia*. Vol I. Lublin.
- Kirjavainen, H.,
2003 "Esittävyys uskonnollisen kielen ongelmana". Ingår i: Helenius, T. – T. Koistinen – S. Pihlström (toim.), *Uskonnonfilosofia*, 208-241.
- Klibansky, R.,
2001 *Erinnerung an ein Jahrhundert. Gespräche mit Georges Leroux*. Frankfurt am M. Insel Verlag.
- Klockars, B.,
1994 *Vit väg – Valkea tie*. Suom. O. Kecskeméti. Åbo: Katekeettinen kesku.
- Knuuttila, S.,
1995 *Modalities in Medieval Philosophy*. London – New York: Routledge.
2003 "Mitä uskonnonfilosofia on?" Ingår i: Helenius, T. y.m. (toim.), *Uskonnonfilosofia*, 14-38.
- Kobusch, Th.,
1976 "Intuition". HWP 4, sp. 524-540.

- Kobusch, Th. – Mojsisch, B. (hrsg.),
1997 *Platon in der abendländischen Geistesgeschichte*. Darmstadt: WBG.
- Koch, J.,
1956 *Die Ars coniecturalis des Nikolaus von Kues*. AFLNW 16. Köln und Opladen: Westdeutscher Verlag.
- 1979 "Nikolaus von Kues und Meister Eckhart. Randbemerkungen zu zwei in der Schrift *De coniecturis* gegebenen Problemen. Ingår i: Haubst, R., (Hrsg.), MFCG 13, 165-178.
- Koistinen, O.,
2008 *Kant ja puhtaan järjen kritiikki*. Turku: Areopagus.
- Kremer, K.,
1999 "Flasch, Kurt: Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung". TL 124, 410-416. Besprechung.
- 1999a "Das kognitive und affektive Apriori bei der Erfassung des Sittlichen". Ingår i: Kremer, K. – K. Reinhardt (Hrsg.), 101-144.
- 2002 "Konkordanz und Koincidens im Werk des Nikolaus von Kues: Gemeinsamkeiten und Unterschiede". Ingår i: *Coincidencia dos opostos: caminhos de pensamento em Nicolau de Cusa Faculdade de Letras*. Coimbra, 13-50.
- 2003 "Grösse und Grenzen der menschlichen Vernunft (*intellectus*) nach Cusanus". Ingår i: Yamaki, K. (Hrsg.), 2-34.
- Kremer, K. – K. Reinhardt (Hrsg.),
1995 *Mitteilungen und Beiträge der Cusanus-Forschung* 22. Trier: Paulinus Verlag.
- Kremer, K. – Reinhardt, K. (Hrsg.),
1996 *Unsterblichkeit und Eschatologie im Denken des Nikolaus von Kues*. MFCG 23. Paulinus Verlag. Trier.
- 2004 *Sein und Sollen*. Die Ethik des Nikolaus von Kues. Trier: Paulinus Verlag.
- Krieger, G.,
2002 "Metaphysik und konstruierende Vernunft. Zum Verhältnis von Spätscholastik und Cartesischem *cogito*." Ingår i: *Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter* 7. Amsterdam: John Benjamins B.V.
- 2002a "Prudentia und Contemplatio. Ethik und Metaphysik im Mittelalter". Ingår i: J. Brachtendorf (Hrsg.), Festschrift für Georg Wieland. Ferdinand Schöningh. Paderborn – Wien – Zürich, 253-275.
- 2003 "Nikolaus von Kues, Vordenker moderner Wissenschaft?". Ingår i: Reinhardt, K. – H. Schwaetzer (Hrsg.), 71-91.
- 2003a "Philosophie entsteht im Mittelalter". Solov'ev und das Verhältnis von Glaube und Vernunft". Ingår i: Heftrich, U. – G. Ressel (Hrsg.), *Vladimir Solov'ev und Friedrich Nietzsche. Eine deutsch-russische kulturelle Jahrhundertbilanz*. Peter Lang, 283-303.
- Kurtén, T.,
2004 "Kärlekens lag eller den naturliga lagen? Biblisk moraltradition idag". Ingår i: M. Hytönen (red.), *Bibeln och kyrkans tro idag*. KFP 88. Tammerfors, 178-195.
- Kvist, H.-O. (utg.),
1995 *Naturlig teologi*. Åbo: Luther-Agricola-Sällskapets skrifter B 18.
- Lagerlöf, S.,
1935 *Jerusalem I-III*. Stockholm.
- Lagerspetz, O.,
1996 *The Tacit Demand. A Study in Trust*. Filosofiska institutionen. Åbo Akademi.
- Langosh, K.,
Lateinsiches Mittelalter. Einleitung in Sprache und Literatur. Darmstadt: WBG.

- Leider, K.,
2000 *Deutsche Mystiker*. Lübeck: Lübecker Akademie-Ausgabe.
- Lévinas, E.,
1988 *Etik och oändlighet*. Lund: Symposion.
1991 *Tiden och den andre*. Stockholm.
- Lilius, C.-G.,
1964 "På jakt efter vishet". Hbl 16.4.
1965 "En okunnig om Cusanus". Hbl 4.4.
- Lindskog, C. (ed.),
1985 *Platon-skrifter i svensk tolkning*. Lund.
- Lull, R.,
1992 *Das Buch vom Freude und vom Geliebten*. HB 4094. Freiburg im. Br.: Herder.
- Lohr, C.,
1998 "Ramon Lull: *Logica nova*." Ingår i: Flasch (Hrsg.), 333-352.
- Louth, A.,
1994 "Mystik II". TRE 10, 570-580.
- Løgstrup, K.E.,
1983 *Den etiske fordring*. Tiende oplag. Copenhagen: Gyldendal.
- Mandrella, I.,
2010 "Selbsterkenntnis als Ursachenerkenntnis bei Nikolaus Cusanus". Ingår i: Euler, W.A. – Y. Gustafsson – I. Wikström (ed.), 111-134.
2012 "Laudatio für Anna Reuter zur Verleihung des Cusanus-Preises 2012". Ingår i: Euler, W. – W. Port (Hrsg.), 94-100.
- Mannermaa, T.,
2005 *Christ present in faith*. Luther's view of justification edited and introduced by K. Minneapolis: Stjerna. Fortress Press: Minneapolis.
- Marxer, F.,
2003 *Die mystische Erfahrung*. Würzburg.
- McCord Adams, M.,
1987 *William Ockham II*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.
- MacGinn, B.,
1997 "The Changing Shape of Late Medieval Mysticism". CH, 197-219.
- McGuinness, B.,
1966 "The Mysticism of Tractatus". PR.
- van der Meer, M.,
2003 "*Imago und participatio*". LC 2/2, 65-67.
- Meuthen, E.,
1993 *Nikolaus von Kues 1401-64*. 7. Auflage. Aschendorf: Münster.
- Mieth, D.,
1986 "Mystik". IV Systematisch-theologisch. LTK 7, 587-594.
- Mikkeli, H.,
2004 "Renessanssifilosofia". Ingår i: Korkman, P. – M. Yrjönsuuri (toim.), *Filosofian historian kehityslinjaja*. Helsinki: Gaudeamus, 161-186.
- Miller, C.L.
1996 "Nicholas of Cusa on Conjectures (*De coniecturis*)". Ingår i: Christianson, G. – Izbicki, Th. (ed.), 119-139.
- Mojsisch, B.,
1997 "Platonisches und Platonistisches in der Philosophie des Nikolaus von Kues". Ingår i: Kobusch, T. – B. Mojsisch (Hrsg.), 134-141.
1998 "Nikolaus von Kues": *De coniecturis*. Ingår i: Flasch (Hrsg.), 470-490.

- Molander, B.,
1996 *Kunskap i handling*. Göteborg; Göteborg.
- Moore, G.,
1997 *Believing in God*. T & T Clark LTD: Edinburgh.
- Nordin, S.,
1957 *Filosofins historia*. Lund.
- Numminen, T.,
2005 *God, Power and Justice in Texts of Simone Weil and Dorothee Sölle*. ÅAUP: Åbo.
- Nynäs, C.,
2006 Jag ser klart? Synen på den heliga Birgitta i svenska 1900-talsbiografier. Åbo: Åbo Akademis förlag.
- Nykänen, H.,
2002 *The "I", the "You" and the Soul*. ÅAUP: Åbo.
- Otto, R.,
1965 *Das Heilige*. München.
- Overbach, C.
1923 *Intuition* (opublicerad disseration).
- Paetzold, H.,
2004 *Ernst Cassirer*. WBG: Darmstadt.
- Paillard, J.,
2007 *Till det osägbaras lov. Om Paulus erfarenhet av mysteriet*. Örebro.
- Passmore, J.,
1984 *A Hundred Years of Philosophy*. New York.
- Payne, S.,
2008 *John of the Cross and the Cognitive Value of Mysticism*. Dordrecht – Boston – London.
- Peukert, K.W.,
1972 "Die Entsprachligung der Metaphysik durch den Unendlichkeitsbegriff des Cusaners". PJ, 49-65.
- Phillips, D.Z.,
1965 *The Concept of Prayer*. London.
1984 "William James and the Notion of the Two Worlds". Ingår i: Religion, Reason and the Self, 129-144.
1985 *R.S. Thomas: Poet of the Hidden God*. Macmillan.
1988 *Faith after Foundationalism*. Routledge: London and New York.
1989 "My Neighbour and My Neighbours". PI, 112-133.
1992 "Religion in Wittgenstein's Mirror". Ingår i: A.P. Grittiths (ed.), *Wittgenstein Centenary Essays*. New York – Cambridge – Sydney: Cambridge University Press.
1993 *Wittgenstein and Religion*. New York: St Martin's Press.
1993a "Mystic Union by Nelson Pike". PB Jan., 60-62.
1995 "Dislocating the Soul." RS 31, 447-462.
- Pico della Mirandola, G.,
1998 *Ihmisen arvokkuudesta*, suom. ja toim. T. Martikainen. Jyväskylä: Atena Kustannus.
- Pietilä, J.,
1993 "Martin Buber – ääri viivoja". Ingår i: M. Buber, *Minä ja sinä*. Suom. J. Pietilä. Porvoo-Helsinki-Juva: WSOY, 7-21.
- Pike, N.,
1992 *Mystic Union*. Ithaca and London: Cornell University Press.
1994 "A Response to Georg Behrens". RS 30, 115-117.

- Piltz, A.
2002 *Mellan ängel och best*. Skellefteå: Artos & Norma.
- Plato,
1991 *Theatetus*. Penguin Books. London.
- Pletcher, G.K.,
1973 "Mysticism, Contradiction and Ineffability". APQ.
- Pyysiäinen, I.,
1992 *Beyond Language and Contradiction*. Helsinki.
- Ramón Lull,
1925 *The Art of Contemplation*. London.
- 1985 *Die neue Logik*. Textkritisch hrsg. von Charles Lohr. Hamburg: Felix Meiner.
- Ranff, V.,
2013 "Cusanus als Philosoph". Ingår i: Euler, W.A. – W. Port, (Hrsg.), Cusanus Jahrbuch 2013. Trier: Paulinus, 35-48.
- Reinhardt, K.,
2010 "Das Streben des Geistes nach Selbstbestätigung, Ruhm und Ehre in der Sicht des Nikolaus von Kues, vor allem in seinen Predigten". Ingår i: Euler, W.A. – Y. Gustafsson – I. Wikström (ed.), 13-24.
- Rhees, R.,
1992 "Kan det finnas ett privat språk?" Ingår i: Hertzberg, L. (utg.), *Essäer om Wittgenstein*, 53-71.
- 1998 "Mescaline, Mysticism and Religious Experience". Ingår i: D.Z. Phillips (ed.), *Rush Rhees on Religion and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 334-343.
- 2001 "Några anmärkningar om Wittgensteins syn på etik". Ingår i: J. Backström – G. Torrkulla (utg.), *Moralfilosofiska essäer*, 31-41.
- Rissanen, P.,
1993 *Rukoileva kirkko*. Englannin keskiajan suuret mystikot. Jyväskylä.
- 1993a *Eheys, henki, terveys*. Herättäjä-yhdistys: Lapua.
- Ritter, J.,
1927 *Docta ignorantia*. Leipzig: Tübner.
- Rorty, R.,
"Intuition". IEP 4, 203-212.
- Ros, A.,
1989 *Begründung und Begriff. Wandlungen des Verständnisses begrifflicher Argumentation*. Band I. Hamburg.
- Rossvær, V.,
1976 *Problematikken om selfreferanse i Cusanus' filosofi*. Platonselskabets skriftserie 3. Rosenkilde og Bagger.
- Rusconi, C.,
2010 "Visio und mensura als Rätselbilder der Identität in *De theologicis complementis*". Ingår i: Euler, W. – Y. Gustafsson – I Wikström (ed.), 187-203.
- Sandelin, K.-G.,
1986 *Wisdom as Nourisher*. AAA, ser. A. Vol. 64 nr 3. Åbo.
- Santeler, J.,
1934 *Intuition als Wahrheitserkenntnis*. Innsbruk: Felizian Rauch.
- Santinello, G.,
1994 "Weisheit und Wissenschaft im cusanischen Verständnins, Ihre Einheit und Unterschiedenheit". MFCG 21, 57-65.
- 1995 "In welchem Sinn versteht Cusanus Charakter und wechselseitige Bezogenheit von Leib und Seele im Menschen? Wie versteht er demzufolge den Tod?"

- MFCG 23, 3-20.
- 1997 "Nikolaus von Kues (1401-64) und Petrarca (1304-74). Ingår i: K. Kremer – K. Reinhardt (Hrsg.), *Nikolaus von Kues als Kanonist und Rechtshistoriker*. MFCG 24, 205-234.
- Sauser, E.F.,
1968 *Deutsche Philosophen von Eckhart bis Heidegger*. Göttingen.
- Schischkoff, G.,
1991 *Philosophisches Wörterbuch*. 22. Auflage. Stuttgart: Kohlhammer.
- Schmidt, J., *Philosophische Theologie*. Kohlhammer Stuttgart: Kohlhammer.
- Schmidt, M.,
1989 "Nikolaus von Kues im Gespräch mit den Tegernsee Mönchen über Wesen und Sinn der Mystik". MFCG 18. Trier: Paulinus Verlag.
- Schnarr, H.,
1970 *Die modi essendi*. Münster.
1978 "Das Wort Idea bei Nikolas von Kues". MFCG, 182-197.
1996 "Docta ignorantia als philosophisches Problem". MFCG 24, 205-234.
- Schwaetzer, H.,
2002 *Aequalitas. Erkenntnistheoretische und soziale Implikationen eines christologischen Begriffes bei Nikolaus von Kues*. Studien und Materialien zur Geschichte der Philosophie 56. Hildesheim – New York.
2011 "'Motus intellectualis, qui est motus angelicus'. Intellect, human Mind, and Angel's Nature". Ingår i: Kijewska, A. – R. Majeran – H. Schwaetzer (ed.), *Eriugena – Cusanus*, 135-148.
- Schwaetzer, H. (hrsg.)
2003 *Nicolaus Cusanus: Perspektiven seiner Geistphilosophie*. Internationale Tagung junger Cusanus-ForscherInnen vom 24-26 Mai 2002 am Institut für Cusanus-Forschung and der Universität und der Theologischen Fakultät Trier. Regensburg: S. Roderer.
- Schüssler, W.,
2001 "Das Übel als 'privatio boni'. Herkunft, Bedeutung und Aktualität dieser Lehre". PP 14. Cuxhaven & Dartford: Junghans Verlag.
- Senger, H.G.,
1970 "Zur Frage nach einer Philosophischen Ethik des Nikolaus von Kues". WW, 1-25.
1979 "Sprache der Metaphysik". Ingår i: Jacobi, K. (Hrsg.), 74-100.
1989 "Mystik als Theorie bei Nikolaus Cusanus". Ingår i: Koslowski, P. (Hrsg.), *Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie*. Zürich – München, 112-134.
1995 "Nikolaus von Kues". TRE 7, 554-564.
1997 "Gerechtigkeit und Gleichheit und ihre Bedeutung für die Tugendlehre des 'Nikolaus von Kues'. Ingår i: Kremer, K. – K. Reinhardt (Hrsg.), 39-64.
- Sløk, J.
1974 "Begrebet amor i Cusanus' taenkning". Platonselskabet. Oslo, 33-38.
1974a *Nicolaus Cusanus og hans filosofiske system*. Platonselskabets skriftserie 2.
- Skjern. Smart, N.,
1966 "Myth and Transcendence". M, 475-487.
- Spruit, L.,
1996 *Species intelligibilis from Perception to Knowledge. Classical Roots and Medieval Discussions II*. Leiden – New York – Köln: Brill.

- Stace, W.T.,
1952 *Time and Eternity*. Princeton N.J.
1960 *Mysticism and Philosophy*. Philadelphia and New York: J.B. Lippincott Company.
- Stadler, M.
1983 *Rekonstruktion einer Philosophie der Ungegenständlichkeit. Zur Struktur des Cusanischen Denkens*. München.
- Stallmach, J.,
1967 "Der Mensch zwischen Wissen und Nichtwissen. Beitrag zum Motiv der *docta ignorantia* im Denken des Nikolaus von Kues." Ingår i: Haubst, R. (Hrsg.), MFCG 4, 147-149.
1989 *Ineinsfall der Gegensätze und Weisheit des Nichtwissens*. Münster.
- Stammkötter, F.-B.,
1989 "Nicolaus Cusanus. BRD." (Besprechung). AC 2/2, 82-83.
2003 "Nicolaus Cusanus. Perspektiven seiner Geistesphilosophie". (Besprechung). AC 3/2, 75-76.
- Stegmüller, W.,
1989 *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie* IV. Stuttgart.: Kröner.
- Stenius, G.,
2010 *Pius II – påven som älskade skogarna*. Roma: De Luca Editori.
- Stenlund, S.,
1980 *Det osägbara*. Stockholm.
1990 "Språk och livsform. Några drag i Wittgensteins filosofi". Ingår i: *Postsekulariserat interregnum*. Delsbo.
- Strick, S.,
2003 "Spiegel und Mauer". Ingår i: Schwaetzer (Hrsg.), 212-225.
- Sudbrack, J.,
1988 *Mystik*. Mainz.
- Söderblom, N.,
1968 *Uppenbarelsereligionen*. Stockholm.
- Tachau, C.,
1993 *From Perspectivist Optics to Intuitive Cognition*. New York and London.
- Thomas von Kempen,
2000 *Die Nachfolge Christi*. W. Meyer (Hrsg.). 5. Auflage. Kevelaer: Butzon & Bercker.
- Turner, M.,
2001 *Gott als das offenbare Geheimnis nach Nikolaus von Kues*. Berlin: Akademie .
- Thöle, B.,
2004 "Immanuel Kant – Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?" Ingår i: D. Perler (Hrsg.), *Klassiker der Philosophie heute*. Stuttgart: Philipp Reclam jun. 376-398.
- Tilghman, B.,
1984 *But is it Art?* Blackwell: Oxford & New York.
- Torrkulla, G.,
2010 "On Facing Otherness as the Origin of Responsible subjectivity: Tentative remarks on a certain philosophical convergence between Cusanus and Levinas. Ingår i: Euler, W. – Y.Gustafsson – I. Wikström (ed.), 279-311.
- Tugendhat, E.,
2003 *Egozentrizität und Mystik. Eine anthropologische Studie*. München: Beck.
- Työrinoja, R.,
1984 *Uskon kielioppi*. Helsinki.

- Übinger, J.,
1888 *Die Gotteslehre des Nicolaus Cusanus*. Münster und Paderborn.
- Underhill, E.,
1996 *The Ways of the Spirit*. New York. Crossroad.
- Vansteenbergh, E.,
1915 *Autour de la Docte ignorance. Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters* XIV. Heft 2-4. Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung.
- Vincent, M.,
1991 *Mellan tystnad och ord*. Helsingborg.
- Volkman-Schluck, K.N.,
1959 *Nikolaus Cusanus. Die Philosophie im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit*. Frankfurt am M.
- Vossenkuhl, L.,
1998 *Ludwig Wittgenstein*. BRD 532. München.
- Wackerzapp, H.,
1986 "Intuition". *LTK* 5, sp. 739-740.
- Waltari, M.,
1981 *Nuori Johannes*. Porvoo – Helsinki – Juva: WSOY.
- Watanabe, M.,
2011 *Nicholas of Cusa: A Companion to his Life and his Times*. Ed. by Christianson, G. – Izbicki. Farnham – Burlington: Th. Ashgate Publishing Co. .
- Wikström, I.,
1982 *Fundamentalkonsensus i dialogen mellan romersk-katoliker och lutheraner?* Meddelanden från Stiftelsens för Åbo Akademi Forskningsinstitut Nr 73. Vasa: Fram.
- 1991 "Docta ignorantia i två Cusanustexter". Ingår i: H.-O. Kvist – T. Kurtén, *Academia et ecclesia*. Festskrift till F. Cleve. AAA.
- 1991a *Begreppet docta ignorantia i Nicolaus Cusanus filosofi och mystik*. Opublicerad pro gradu-avhandling i filosofi. Åbo Akademi.
- 1994 *Att rusa mot språkets gränser. Icke-vetandets vishet i Nicolaus Cusanus filosofi och mystik*. Opublicerad licentiatavhandling i filosofi. Åbo Akademi.
- 2006 "From Word to Action: the Notion of the Ineffable in *De coniecturis* of Nicholas of Cusa". Ingår i: Pacheco, M.C. – J.F. Meirinhos (ed.), *Intellect and Imagination in Medieval Philosophy*. Rencontres de philosophie médiévale 11. Vol. III. Turnhout: Brepols Publishers, 1709-1722.
- 2008 "On Participating in Praise. The Dynamism of Language". Ingår i: Reinhardt, K. – H. Schwaetzer, *Universalität der Vernunft und Pluralität der Erkenntnis*. Regensburg: S. Roderer Verlag, 93-114.
- 2008a "On Tasting the Sweetness of Wisdom". Ingår i: Reinhardt, K. – H. Schwaetzer, H. & O. Dushin (Hrsg.), *Nicolaus Cusanus: ein bewundernswerter historischer Brennpunkt*. Regensburg: S. Roderer Verlag, 121-134.
- 2010 "Nicholas of Cusa on Self as the Sign of Coincidence of Being and Knowing". Ingår i: Euler, W.A. – Y. Gustafsson – I. Wikström (ed.), 155-186.
- 2013 "Nicholas of Cusa on Justice and Human Value". Ingår i: *Verbum* 13. Sankt Petersburg 2011, 266-289.
- Wilpert, P.,
1953 "Das Problem der *coincidentia oppositorum* in der Philosophie des Nikolaus von Cues". Ingår i: J. Koch (hrsg.), *Humanismus, Mystik und Kunst in der Welt des Mittelalters*. Leiden.
- Winch, P.,

- 1987 *Trying to Make Sense*. Oxford and New York: Basil Blackwell.
- 1987a *Simone Weil – "The Just Balance"*. Cambridge: CUP.
- Winkler, N.,
- 2001 *Nikolaus von Kues*. Junius: Hamburg.
- Wittgenstein, L.,
- 1983 *Särskilda anmärkningar*. Övers. av L. Hertzberg. Lund.
- 1989 *Logisch-philosophische Abhandlung – Tractatus logico-philosophicus*. Kritische Edition. Frankfurt am M.: Suhrkamp.
- 1989a *Vortrag über Ethik*. Frankfurt am M.: Suhrkamp.
- 1992 *The Blue and Brown Books*. Second edition. Blackwell: Oxford and Cambridge.
- 1992a *Filosofiska undersökningar*. Övers. A. Wedberg. Stockholm: Thales.
- 1992b *Om visshet*. Övers. av L. Hertzberg. Stockholm.
- 2001 "En föreläsning om etik". Ingår i: Backström – Torrkulla (utg.), *Moralfilosofiska essäer*. Stockholm: Daidalos, 21-30.
- Wright, G.H. von,
- 1955 *Logik, filosofi och språk*. Helsingfors: Söderströms.
- Wyller, Egil A.,
- 1981 *Enhet og annethet. En historisk systematisk studie i HENOLOGI I-III*. Oslo.
- 1982 "Identität und Kontradiktion. Ein Weg zu Cusanus' Unendlichkeitsidee". MFCG 15, 104-120.
- Yamaki, K.,
- 2002 "Elliptisches Denken bei Nikolaus von Kues – den Anderen als Gefährten suchend". Ingår i: Yamaki (ed.), 237-242.
- 2010 "Die doppelte Struktur der Subjektivität im Denken des Nicholas von Kues – unter Berücksichtigung des Sehens". Ingår i: Euler, W.A. – Y. Gustafsson – I. Wikström (ed.), 135-154.
- Yamaki, K. (ed.),
- 2002 *Nicholas of Cusa: a Medieval Thinker for Modern Age*. Waseda/ Curzon International Series.
- Zaehner, R.,
- 1954 *Mysticism*. London and New York.
- Zemach, E.,
- 1966 "Wittgenstein's Philosophy of the Mystical". Ingår i: I.M. Copi – R.W. Beard, *Essays on Wittgenstein's Tractatus*. London, 359-375.

Bilaga 1. Cusanus viktigaste skrifter

- 1433 De concordantia catholica
- 1434 De auctoritate praesidendi et concilio generali
- 1440 De docta ignorantia I-III (DI)
- 1440-1444 De coniecturis (= DC)
- 1444 De Deo abscondito (= DA)
- 1445 De quaerendo Deum (QD)
- 1445 De filiatione Dei (FD)
- 1445-1446 De dato patris luminum (DPL)
- 1447 Apologia doctae ignorantiae (ADI)
- 1450 Idiota de sapientia I-II (IDS)
- 1450 Idiota de mente I-II (IDM)
- 1450 Idiota de staticis experimentis (ISE)
- 1453 De visione Dei (VD)
- 1453 De pace fidei (PF)
- 1458 De beryllo (DB)
- 1459 De aequalitate (DA)
- 1460 Trialogus de possess (TDP)
- 1461 Cribratio Alkorani (CA)
- 1462 Directio speculantis seu de li non aliud (NA)
- 1462 De venatione sapientiae (VS)
- 1462-63 De ludo globi (LG)
- 1464 Compendium (C)
- 1464 De apice theoriae (AT)

Bilaga 2. Historisk översikt

- 1401 Nicolaus Cusanus (Krebs, Cryfftz, Cusanus) föds i staden Kues invid Mosel.
1416 studier i Heidelberg.
1423 studier i kanonisk rätt vid universitetet i Padua. Doctor decretorum.
1425 studier i Köln hos Albertus Magnus-lärjungen Heymericus de Campo. Sekreterare till biskopen i Trier.
1428 resa till Paris. Studier i Ramon Lulls tänkande. Erbjuds en lärostol i kanonisk rätt vid universitetet i Köln, men avböjer (likaså år 1435).
1430 kansler hos biskopskandidaten Ulrich von Manderscheid i Trier.
1431 kyrkomötet i Basel inleds. Eugen IV (d. 1447) blir påve.
1432 Cusanus biträder Ulrich von Manderscheid i hans anspråk på den vakanta biskopsstolen i Trier.
1433-34 *De concordantia catholica* utges. Kung Sigismund kröns till kejsare av påven Eugen IV i Rom.
1436 Cusanus övergår till de påvetrognas parti tillsammans med en minoritet.
1438 I egenskap av påvens sändebud förträder han dennes sak vid riksdagarna. Besöker Konstantinopel med en påvlig delegation.
1439 Kyrkomötet i Basel avsätter påven Eugen IV och talar för kyrkomötets Besöker supremati över påven. Konciliet i Florens öppnas.
1440 *De docta ignorantia* utges. Fredrik III av Österrike blir kejsare.
1442-43 Heidelberg-teologen Johannes Wenck författar en motskrift, *De ignota litteratura*, riktad mot Cusanus.
1444 Cusanus vän kardinal Giuliano Cesarini stupar i strid. Verket *De coniecturis* blir färdigt.
1445 Cusanus författar *De filiatione Dei* och *De dato patri luminum*.
1447 Tomaso Parantucelli (d. 1455) blir påve under namnet Nicolaus V.
1448 Cusanus utnämns till kardinal vid San Pietro in Vincoli. I Wien sluter Fredrik III ett konkordat med kurian.
1449 Cusanus försvarar sig mot Wencks angrepp med skriften *Apologia doctae ignorantiae*.
1450 Cusanus mottar kardinalsinsignierna i Rom. Han blir biskop i Brixen (nuv. Bressanone) och reser som påvlig legat genom Tyskland till Nederländerna.
1451 Cusanus upptar sitt ämbete. Bernhard av Waging, abbot vid benediktinklostret St Quirinius vid Tegernsee, lovordar *Docta ignorantia* i sin skrift *Laudatorium doctae ignorantiae*. Detta leder till en teologisk diskussion.
1452 Cusanus författar *De pace fidei*.
1455 Calixtus III (d. 1458) blir påve.
1457 Cusanus blir kuriakardinal och generalvikarie i Rom. *De beryllo* skrivs.
1458 Enea Silvio Piccolomini (d. 1464) blir påve under namnet Pius II.
1460 Cusanus försöker återvända till Brixen, men fördrivs av hertig Sigismund. *Cribratio Alkorani* tillkommer.
1462 Cusanus skriver traktaten *Directio speculantis seu non aliud*.
1463 Cusanus kyrkliga reform i Orvieto misslyckas. *De ludo globi* och *De venatione sapientiae* färdigställs.
1464 Cusanus utger skrifterna *Compendium* och *De apice theoriae*. Han avlider i staden Todi Umbrien.

