Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 42 (1995)

Heft: 1-2

Artikel: Epistemologie im Humanismus : Marsilio Ficino, Pietro Pomponazzi und Nikolaus von Kues

Autor: Mojsisch, Burkhard

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-761418

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 04.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Burkhard Mojsisch

Epistemologie im Humanismus

Marsilio Ficino, Pietro Pomponazzi und Nikolaus von Kues

Die Philosophie des Aufbruchs im 15./16. Jahrhundert war regressiv und progressiv zugleich: Im Rückgang auf die Vorzeit, besonders die Antike, wurden neue Materialien entdeckt, mit neuen philologischen Methoden bearbeitet, übersetzt und bisweilen dem Literalsinn nach, bisweilen paraphrasierend kommentiert oder sogar in fruchtbarer Kombination zu Elementen neuer Theorien. Es wurden aber nicht nur gezielte Forschungen zur Entdeckung neuer Materialien getrieben, um das Wissen produktiv anzureichern, vielmehr ging dieser Prozeß konform mit der Re-Interpretation auch im Mittelalter bekannter oder im Mittelalter selbst erst entstandener und schon in dieser Epoche kontrovers diskutierter Texte. In dieser Hinsicht jedenfalls verfährt die humanistische Philosophie nicht anders als die des Mittelalters, da gerade im Mittelalter Kontroversen mit einer Schärfe ausgetragen wurden, die heute als unfein gilt: Nicht selten erhielten Theorien das noch wohlwollende Prädikat *rudis* (roh, ungeschlacht), wobei der Schlagabtausch schon solcher Wörter reale Konsequenzen nach sich ziehen konnte, was zahlreiche Inquisitionsverfahren dokumentieren. Diese Lebendigkeit der Kontroversen, bisweilen erkauft durch bewußt eingegangenes Todesrisiko, zeichnet auch die Philosophie des Humanismus aus; aber allein das Faktum, daß ihr reichere Materialien zur Verfügung standen, ermöglichte ihr ein ausgeglicheneres Abwägen theoretischer Gehalte; die Kontroversen blieben zwar Kontroversen, aber die Konturen dieser Kontroversen wurden markanter; freilich wurden auch die Risiken, die unorthodoxe Theoretiker eingingen, unvergleich-

lich größer. Im Mittelalter waren es vornehmlich Wörter oder Sentenzen, die die Inquisition auf den Plan riefen, im Humanismus aber waren es massive Theorien, die für anstößig gehalten wurden und den entsprechenden Theoretikern eigene Gegenentwürfe, Apologien, abverlangten – ein heute eher befremdlich wirkendes Zugleich von Entwurf und Apologie. Dieses pralle Aufeinandertreffen von theoretischem Anspruch und devoter Haltung war gleichwohl Zeichen progressiven theoretischen Denkens im Humanismus – ein Phänomen, das freilich bereits bei mittelalterlichen Denkern des 14. Jahrhunderts begegnet. Dennoch läßt sich zeigen, daß in der Philosophie des Humanismus – und zwar sowohl in Italien als auch in Deutschland – prinzipiell neue *Inhalte* gedacht worden sind, die dem Mittelalter noch fremd waren. Es sollten jedoch nicht willkürlich gewählte Epochengrenzen mittelalterliches Denken von dem des Humanismus separieren; vielmehr sollten denkerische Neuansätze im Mittelalter in gleichem Maße gewürdigt werden wie solche im Humanismus, freilich so, daß die Beurteilung erkennen läßt, was nur – da bereits schon früher – gedacht und was neu gedacht worden ist. Die *Umbrüche* im Mittelalter und im Humanismus sind wichtig, nicht die willkürliche Trennung zwischen zwei Epochen, wenngleich wie gesagt im Mittelalter schon Wörter und Sentenzen, später Theorien in ihrer Totalität inkriminiert oder zumindest als häresieverdächtig angesehen wurden.

*

Aus dem breiten Spektrum humanistischer Epistemologien[1] sollen im folgenden drei ausgewählt und genauer analysiert werden; es sind dies die Theorien Marsilio Ficinos, Pietro Pomponazzis und Nikolaus von Kues'. Mehrere Gründe rechtfertigen diese Auswahl: 1. Alle drei Autoren haben sich mit den bedeutendsten Denkern der Antike, Platon und Aristoteles, auseinandergesetzt, wenngleich auf unterschiedliche Weise. 2. Alle drei Autoren weisen gewisse Beziehungen zueinander auf:

[1] Zur Thematik «Humanismus» vgl. jetzt: KRISTELLER, P.O., «Humanism», in: The Cambridge History of Renaissance Philosophy, ed. by Ch.B. Schmitt, Q. Skinner, E. Kessler, J. Kraye, Cambridge/New York e. a. 1988, 113–137. Wichtige Studien: GARIN, E., Storia della filosofia italiana, 3 Bde., Torino 21966; KRISTELLER, P.O., Humanismus und Renaissance, Bd. I: Die antiken und mittelalterlichen Quellen, Bd. II: Philosophie, Bildung und Kunst, hrsg. von E. Kessler, übers. von R. Schweyen-Ott, München 1974/76. Zur Epistemologie im Humanismus vgl.: KESSLER, E., «The intellective soul», in: The Cambridge History of Renaissance Philosophy, 485–534.

Ficino zitiert Cusanus, Pomponazzi kritisiert Ficino, Cusanus' Intention war es hingegen, philosophische Theorieansätze zu kombinieren, auf die Ficino und Pomponazzi später je unterschiedlich zurückgreifen sollten, ohne daß Cusanus sich selbst vergessen hätte: Während Ficino besonders in Anlehnung an Platon, aber auch an das neuplatonische Denken (von Plotin über Augustin bis hin zu Dionysius Pseudo-Areopagita), ferner im Blick auf Hermes Trismegistus und Thomas von Aquin seine eigene Epistemologie etablierte und während Pomponazzi im Anschluß an Aristoteles, aber gegen Platon/Ficino, gegen die neuplatonischen Aristoteleskommentatoren (etwa Themistius), gegen den mittelalterlichen Aristoteleskommentator Averroes und besonders gegen Thomas von Aquin und seinen Epigonen Kardinal Caietanus das Erkenntnisproblem zu lösen versuchte, wollte Cusanus zeigen, daß die platonisch-dionysische Weisheit der aristotelischen Doktrin zwar überlegen, gleichwohl aber eine neue *philosophia mentalis* erforderlich ist, um den *einen* Gedanken herausstellen zu können, daß alle Weisen des Erkennens etwas voraussetzen, damit determiniertes, ja sogar göttliches Erkennen möglich ist, nämlich den Geist (*mens*) als solchen. 3. Auch ist beabsichtigt, neue Texte zu berücksichtigen, so Ficinos *Epitome* des Platonischen Dialogs *Theaetet*, alte und noch heute iterierte Vorurteile zu beseitigen, so die Behauptung, Pomponazzi sei ein getreuer Anhänger Alexanders von Aphrodisias gewesen, neue Interpretationen vorzulegen, so im Falle der *mens*-Theorie des Cusanus, und schließlich im Anschluß an und in Auseinandersetzung mit Ficinos, Pomponazzis und Cusanus' Epistemologien einige Perspektiven einer *eigenen* Epistemologie aufzuzeigen.

*

Ich wende mich zunächst der Epistemologie Ficinos zu, wie er sie in seiner *Epitome* des Platonischen Dialogs *Theaetet*[2] entwickelt hat. Gerade dieser Dialog bot ein gutes Fundament für epistemologische Reflexionen, da er von der Frage «Was ist Erkenntnis als solche» handelt.[3] Was aber die Erkenntnis als solche ist, klingt in Platons *Theaetet*

[2] Vgl. M. Ficinus, In Theaetetum Platonis, vel De scientia, ad Petrum Medicem patriae patrem. Epitome; Opera omnia II, Basileae 1576 (Nachdruck Torino ²1962), 1274–1281. Zum neuesten Stand der Ficino-Forschung vgl.: Marsilio Ficino e il ritorno di Platone. Studi e documenti, 2 Bde., hrsg. von G.C. Garfagnini, Firenze 1986 (Istit. naz. di studi sul Rinascimento. Studi e testi XV).

[3] Vgl. Plato, Theaet., 145e8–9; M. Ficinus, In Theaet., 1274.

freilich nur kurz an; vielmehr wird gezeigt, was sie *nicht* ist, so daß der Dialog selbst aporetisch endet. Im Mittelteil des Dialogs[4] wird jedoch konstruktiv entwickelt, was die Erkenntnis ist, und zwar im Blick auf unterschiedliche Funktionen der Seele: 1. Die Seele hat eine wahrnehmende Funktion, indem sie sich der körperlichen Sinne als Werkzeuge bedient und different Wahrgenommenes zu einer Einheit verbindet, einer Einheit, die die Seele selbst ist; Platon spricht in diesem Zusammenhang von der Seele als von einer *einen Idee* im Sinne einer das Mannigfaltige des Wahrgenommenen verknüpfenden Einheit und im strengen Sinne von Idee: Die Seele ist eine Idee neben anderen Ideen, die ihre Gegenstände sind – das aber wird erst im *Sophistes* präziser analysiert.[5] 2. Was die Seele *selbst durch sich selbst* denkt, sind allgemeine Inhalte oder Begriffe, nämlich Sein und Nicht-Sein, Identität und Nicht-Identität, Eines und Vieles; diese allgemeinen und als notwendig korrelational angesehenen Begriffe zeigen zumindest dies, daß der späte Platon sein eigenes linear-hierarchisches Modell des Erkennens aufgegeben hat und jetzt für allgemein hält, was früher nicht als allgemeiner Gegenstand der Erkenntnis betrachtet wurde: das Nicht-Sein, das Nicht-Identische, das Nicht-Eine, also das Viele, ferner auch die Nicht-Ruhe, also die Bewegung (was im *Sophistes* ergänzt wird). «Erkenntnis» heißt jetzt: eine Beziehung herstellen zwischen den sinnlichen Eindrükken und diesen korrelationalen allgemeinen Inhalten.[6] 3. Vollständige Erkenntnis darf aber den Nutzen nicht außer acht lassen – das ist auch ein erst für die Spätphilosophie Platons wichtiges Motiv, obwohl er schon früher, nämlich im *Phaidon*[7], bildhaft von Partizipation, Präsenz der Idee in den Ideaten oder von Nachahmung der Idee gesprochen hatte, um anzuzeigen: Das Allgemeine ist kein abstraktes Allgemeines, keine hypostasierte Idee ohne Bezug zu den Phänomenen, was Aristoteles Platon später vorgeworfen hat; das Allgemeine ist für Platon

[4] Vgl. PLATO, Theaet., 184b4–186e12. Diese Passage des Dialogs ist zentral, da Plato hier seine eigene Theorie der Erkenntnis *in nuce* entwickelt. Vgl. dazu: MOJSISCH, B., Die Theorie des Intellekts bei Dietrich von Freiberg, Hamburg 1977, 21–26; REHN, R., Der logos der Seele. Wesen, Aufgabe und Bedeutung der Sprache in der platonischen Philosophie, Hamburg 1982, 55–61.

[5] Vgl. MOJSISCH, B., «Platon, Plotin, Ficino. ‹Wichtigste Gattungen› – eine Theorie aus Platons ‹Sophistes›», in: Die Philosophie im 14. und 15. Jahrhundert. In memoriam Konstanty Michalski (1879–1947), hrsg. von O. Pluta, Amsterdam 1988, 19–38, bes. 19–26, (BSPh 10).

[6] Vgl. PLATO, Theaet., 186b11–d6.

[7] Vgl. PLATO, Phaed., 100c5, d5–6.

explizit ein ἐπὶ πᾶσι κοινόν[8], ein Allgemeines in allem, im Vielen, so daß dieses Allgemeine von sich selbst her in einem notwendigen Bezug zum Vielen steht. Das bedeutet: Alles, was überhaupt nur *ist*, ist das, *was* es ist, und *daß* es ist, durch das wesentliche Sein, ist von dem, was es selbst nicht ist, verschieden und *ist* insofern *nicht*, ist ferner dennoch mit sich selbst identisch, wie auch das von ihm Verschiedene mit sich selbst identisch ist. Die allgemeinen Inhalte, die die Seele selbst durch sich selbst denkt, sind somit allem Einzelnen immanent, damit Vergangenes oder Gegenwärtiges auch zu Zukünftigem in Beziehung gesetzt und der Erkenntnis gerade unter dieser Perspektive ein Nutzen zuerkannt werden kann.[9] Früher vertrat Platon die Meinung, was gut sei, sei auch nützlich; jetzt, in der späten Phase seines Philosophierens, kehrt er den Gedanken um: Erkenntnis ist nur dann zu etwas gut, wenn sie nützlich ist; der Nutzen der Erkenntnis zeigt sich aber gerade darin, daß Zeitliches zu Zeitlichem in Beziehung gesetzt wird, wobei freilich die selbst korrelationalen allgemeinen Inhalte das Herstellen einer solchen Beziehung überhaupt erst ermöglichen. Was aber blieb bei Ficino von dieser originär Platonischen Epistemologie?

Ficino greift in seiner *Epitome* des *Theaetet* Platons epistemologische Reflexionen wieder auf und verbindet sie mit Theorien des Aristoteles und der Peripatetiker, wie er selbst bemerkt[10], darüber hinaus mit solchen Plotins und Proklos'[11], besonders aber mit Platons Epistemologie aus dem VI. und VII. Buch der *Politeia*.[12] Ficinos Explikationen sind somit nicht ausschließlich Wiedergabe der Position des sogenannten mittleren Platon, sondern lassen seine eigene synkretistische Epistemologie erkennen.

Zwei Momente sind für ihn bestimmend: Indem er das Nicht-Sein aus dem Kanon der allgemeinen Inhalte eliminiert, und zwar im Anschluß an Plotin[13], ist Gegenstand der Erkenntnis das wesentliche Sein[14] und dessen Prinzip, das Eine[15]; das wesentliche Sein ist das «alles zugleich», wie Plotin[16] formuliert hat, das gänzlich unbestimmte Alles;

[8] Vgl. Plato, Theaet., 185c4–5.
[9] Vgl. Plato, Theaet., 186a8–b1, c3.
[10] Vgl. M. Ficinus, In Theaet., 1277.
[11] Vgl. M. Ficinus, In Theaet., 1278.
[12] Vgl. M. Ficinus, In Theaet., 1280–1281.
[13] Vgl. B. Mojsisch, «Platon, Plotin, Ficino», 29.
[14] Vgl. M. Ficinus, In Theaet., 1277.
[15] Vgl. M. Ficinus, In Theaet., 1277.
[16] Vgl. Plotinus, Enn. V 9, 6, 3; V 9, 6, 8.

determiniertes und somit auch begrenztes Erkennen eignen dem Verstand, der Vorstellung und der sinnlichen Wahrnehmung; das Sein wird in adäquater Weise erkannt, das Eine, nämlich die Gottheit, aber nur approximativ, indem die erkennende Vernunft versucht, sich mit dem Einen zu vereinen. – Mit diesem Abriß der Epistemologie Ficinos ist auch schon das zweite wichtige Moment angesprochen: Erkenntnis ist der Weg zum sicheren Erfassen der göttlichen Wirklichkeit (*divinarum rerum certa ratione comprehensio*)[17]; diese göttliche Wirklichkeit ist das «alles zugleich» Plotins, das nur transzendiert wird von dem Einen oder Guten, also der Gottheit selbst; Erkenntnis ist daher kein «Weg hinab» wie bei Platon, sondern nur ein «Weg hinauf», nämlich zur göttlichen Wirklichkeit, die der Erkenntnis *korrespondiert*, und zum Einen, der Gottheit, deren Schau von der Erkenntnis *erstrebt wird*; diese Schau des Einen ist aber der Erkenntnis nicht aus eigener Kraft möglich, da Ficino im Anschluß an Thomas von Aquin der Ansicht ist, daß allein die Gottheit durch ihr Gnade spendendes Wirken die erkennende Vernunft zur Anschauung (*visio*) des göttlichen Wesens erhebt – wenn nicht in diesem, dann in einem jenseitigen Leben.[18]

Diese erkennende Vernunft besitzen nach Ficino nur wenige Menschen[19], den Verstand aber alle. Dieser Verstand ist zwischen der erkennenden Vernunft und der Vorstellung angesiedelt;[20] ihm verdankt daher der Mensch seine Mittelstellung zwischen dem Ewigen und dem Zeitlichen, dem Stabilen und dem Vergänglichen; dieser Verstand ist es, der dem Menschen seine Würde verleiht, wie außer Ficino besonders Giannozzo Manetti[21] und Giovanni Pico della Mirandola[22], unter anderer Perspektive aber auch Pietro Pomponazzi betonen; als Grund für die eminente Bedeutung, die der Verstand für den Menschen besitzt, wird von Ficino angeführt, daß gerade der Verstand es ist, der sich *frei* entscheiden kann: Neigt er sich dem Niederen zu, wird er mit den Irrtümern der Vorstellung vollgestopft; wendet er sich aber der erkennenden Vernunft zu, erkennt er auf die Weise dieser erkennenden

[17] Vgl. M. Ficinus, In Theaet., 1281.

[18] Vgl. zur Theorie der Gnade bei Ficino: Kristeller, P.O., Die Philosophie des Marsilio Ficino (Das Abendland. NF 1), Frankfurt a. M. 1972, 229.

[19] Vgl. M. Ficinus, In Theaet., 1281.

[20] Vgl. M. Ficinus, In Theaet., 1281.

[21] Vgl. G. Manetti, Über die Würde und Erhabenheit des Menschen, übers. von H. Leppin, hrsg. und eingl. von A. Buck, Hamburg 1990 (Philos. Bibl. 426).

[22] Vgl. G. Pico della Mirandola, Über die Würde des Menschen, lat.-dt., übers. von N. Baumgarten, hrsg. und eingel. von A. Buck, Hamburg 1990 (Philos. Bibl. 427).

Vernunft, hat sich selbst verlassen und strebt zur Erkenntnis des Einen, der Gottheit.[23] In bisweilen sehr emphatischen Sentenzen fordert Ficino auf: Die Seele soll sich vom Bereich des Todes, das heißt: der unreinen Erkenntnis und der Laster, trennen und sich auf den Weg zur wahren Erkenntnis begeben, die in gewisser Weise die Ewigkeit aller Erkenntnisinhalte, das Wesen der Ewigkeit und die Wahrheit der Ewigkeit erfaßt; dann wird sie erkennen, daß sie unsterblich ist.[24]

Die Crux der Epistemologie Ficinos ist evident, und zwar aus mehreren Gründen: 1. Die von Ficino so akzentuierte Sicherheit der Erkenntnis war zumindest in doppelter Hinsicht zweifelhaft: Der Erkenntnis war ein Ziel zugeordnet, das nur approximativ sollte erkannt werden können, nämlich das Eine; ferner war das Ziel der Erkenntnis eine Gottheit, die von sich her sollte bestimmen können, wer zur Schau ihres Wesens in der Lage sein sollte, was Ficinos Begriff der Gnade impliziert; somit war die scheinbar sichere Erkenntnis höchster Ungewißheit ausgesetzt. – 2. Ficino vertraute zu sehr einer bestimmten Tradition der Philosophie, die suggerierte, die Erkenntnis besitze einen eminenten Platz in der Seele, sei immer wahr und ziele schließlich ab auf Anschauung des Wesens der Gottheit. Ficino war auf diese Weise mittelalterlicher als einige mittelalterliche Denker, die – wie Albert der Große, Siger von Brabant oder Dietrich von Freiberg – Philosophie und Theologie methodisch auseinanderhielten oder – wie Meister Eckhart – nicht halbherzig Philosophie und Theologie unter dem Primat der Theologie einander assimilierten, sondern erwogen, wie Erkenntnis als solche prozedieren muß, nämlich so, wie das Erkennen Gottes selbst prozediert. – 3. Ficino übernahm unkritisch einen Ordnungsschematismus, der in der Tat bereits für die antike und mittelalterliche Spekulation bestimmend war; es gab ein «Darüber» und ein «Darunter», und zwar deshalb, weil alles Denken in letzter Konsequenz auf ein voraussetzungsloses Prinzip, die Gottheit, ausgerichtet war. Der Begriff der Erkenntnis wurde daher stets im Rahmen dieser Ordnung diskutiert, auch bei Ficino. Platos Frage, was die Erkenntnis als solche sei, wurde somit nie unvoreingenommen diskutiert, weil die Kosmologie für die Epistemologie bestimmend war. Platon selbst kombinierte im *Sophistes* kosmologische und epistemologische Probleme,

[23] Vgl. M. Ficinus, In Theaet., 1281.

[24] Vgl. Mojsisch, B., «Zum Disput über die Unsterblichkeit der Seele in Mittelalter und Renaissance», in: *FZPhTh* 29 (1982) 341–359, bes. 351.

indem die Erkenntnis selbst zu einer kosmologischen Instanz erhoben und so der lineare Ordnungsschematismus durchbrochen wurde: Erkenntnis ist für Platon so selbst eine Idee neben Ideen – wie er schon im *Theaetet*[25] formulierte –, ist Dialektik als sich-unterredendes Denken, das sich in der Auseinandersetzung mit anderen Ideen als Idee überhaupt erst *gewinnt*;[26] gegen diesen Prozeß des Denkens setzte Ficino im Anschluß an Plotin (aber auch Proklos) seine Sicherheit suggerierende Theorie stabiler Erkenntnis; in letzter Konsequenz ist für Ficino Erkenntnis aber nichts anderes als die Hoffnung, die Gottheit möge Sicherheit der Erkenntnis gewähren; so verlangte der Ordnungsschematismus seinen Tribut: Wer ihn anerkannt hat, kann sich ihm nicht entziehen, so daß Freiheit des Erkennens nur Proklamation bleibt.

*

Pomponazzi versuchte hingegen, das Erkenntnisproblem so zu lösen, daß er empfahl, von überschwenglichen Spekulationen abzusehen; die Frage, was die Erkenntnis als solche sei, lasse sich nur im Blick auf Aristoteles und auf den natürlichen Verstand (*ratio naturalis*)[27] beantworten, wobei für Pomponazzi feststand, daß das Wesen des natürlichen Verstandes allein der Naturphilosophie des Aristoteles zu entnehmen sei[28], weil sie dem *Vorstellungsbegriff* eine für alles Erkennen zentrale Funktion einräume.

«Erkenntnis» ist für Aristoteles aber das, was der sog. tätige Intellekt erkennt, nämlich sich selbst, und zwar ewig, und was der sog. mögliche Intellekt erkennt, nämlich auch sich selbst und in dieser Selbsterkenntnis zugleich die Gegenstände, die Inhalte von Sätzen sind, mögen diese Sätze nun wahr oder falsch sein; die Seele *denkt* zwar nie ohne Vorstellung, da die Vorstellung für das *Erlernen von Begriffen* eine notwen-

[25] Vgl. PLATO, Theaet., 184d3.

[26] Vgl. MOJSISCH, B., «Platons Sprachphilosophie im ‹Sophistes›», in: Sprachphilosophie in Antike und Mittelalter. Bochumer Kolloquium, 2.–4. Juni 1982, hrsg. von B. Mojsisch, Amsterdam 1986, 35–62, (BSPh 3).

[27] Vgl. P. POMPONAZZI, Abhandlung über die Unsterblichkeit der Seele, lat.-dt., übers. und mit einer Einl. hrsg. von B. Mojsisch, Hamburg 1990 (Philos. Bibl. 434). Wichtige Studie zu Pomponazzis Philosophie: PINE, M.L., Pietro Pomponazzi: Radical Philosopher of the Renaissance, Padova 1986.

[28] Vgl. NARDI, B., «Le opere inedite del Pomponazzi I. Il fragmento Marciano del commento al De anima e il maestro del Pomponazzi, Pietro Trapolino», in: *GCFI* 29 (1950) 438.

dige Voraussetzung darstellt[29] – ein bisher von Aristoteles-Interpreten nicht durchschauter Zusammenhang –; die *Erkenntnis als Erkenntnis* ist aber unabhängig von den meist *trügerischen Vorstellungen*[30], was besonders bei logischen, bei gewissen naturphilosophischen und bei metaphysischen Inhalten evident ist: Für logische Inhalte, die sich gemäß Aristoteles *nicht anders verhalten können*, bilden meist trügerische Vorstellungen kein Fundament; für den naturphilosophischen Inhalt der Selbsterkenntnis des vorstellungstranszendenten Intellekts bilden meist trügerische Vorstellungen ebenfalls kein Fundament; schließlich bilden auch für die intellektuale Erkenntnis der vorstellungstranszendenten Gottheit meist trügerische Vorstellungen kein Fundament. Freilich kann man sogar aufgrund einer trügerischen Vorstellung einen Begriff erlernen, da Begriffe als solche *indifferent* sind gegenüber Wahrheit und Falschheit; *zum Fundament für die Erkenntnis ist die Vorstellung jedenfalls untauglich.*

Für Pomponazzi hingegen war die Vorstellung nicht nur Fundament für das Erlernen von Begriffen, sondern unverzichtbare Basis der Erkenntnis als solcher. Eine von Aristoteles hypothetisch formulierte Sentenz zeigte für Pomponazzi die Norm für Erkenntnis schlechthin an: «Wenn aber auch das Erkennen *eine Vorstellung oder nicht ohne Vorstellung* ist, kann auch das Erkennen nicht ohne Körper sein.»[31] Pomponazzi entnimmt dieser hypothetisch formulierten Sentenz folgendes: Die Erkenntnis ist nicht mit der Vorstellung zu verwechseln; dennoch aber ist Erkenntnis ohne Vorstellung nicht möglich, so daß die erkennende Vernunft zwar niemals Materie ist oder sich aus der Materie heraus gebildet hat, aber gleichwohl materiell ist, das heißt: im Erkennen stets auf die Vorstellung als auf ihren Gegenstand bezogen ist. Kurz: *Alles Erkennen ist von der Vorstellung abhängig.*

Die erkennende Seele nimmt im Universum nach Pomponazzi eine Mittelstellung ein zwischen dem göttlichen Intellekt oder auch den göttlichen Intelligenzen, die die Himmelskörper bewegen, und den intellektlosen Tieren. Sie ist somit unterhalb der göttlichen Sphäre, aber oberhalb dessen, was nur lebt, angesiedelt. Da der göttliche Intellekt und die Intelligenzen aber vorstellungstranszendent sind, sind sie weder

[29] Vgl. Arist., De an. III 8, 432a7–9.

[30] Vgl. Arist., De an. III 3, 428a12.

[31] Vgl. Arist., De an. I 1, 403a8–10; P. Pomponazzi, Abhandlung IV, 16; IV, 26; IV, 28; IV, 30; IV, 34; VIII, 58; IX, 82 und öfter.

Vorstellung, noch erkennen sie als auf Vorstellung bezogene; viele Tiere hingegen tätigen, sofern sie dazu fähig sind, vieles nach der Vorstellung; die erkennende Seele ist zwar auch keine Vorstellung, bedarf somit der Vorstellung auch nicht als eines Zugrundeliegenden, wohl aber als eines Gegenstandes; daher ist die erkennende Seele nicht schlechthin (*simpliciter*), sondern nur in gewisser Weise (*secundum quid*) stofflos, sofern sie nämlich Allgemeines erkennt; da sie Allgemeines aber nur im Singulären oder Partikulären erkennt, insofern ihr Erkennen einen notwendigen Bezug zur Vorstellung aufweist, ist sie schlechthin materiell (*simpliciter materialis*), das heißt: notwendig auf Materielles bezogen.[32]

Nach Pomponazzi irrten Platon und Ficino, weil sie der Ansicht gewesen seien, die Vorstellung sei für das Erkennen entbehrlich; Averroes irrte, weil er angenommen habe, die Einheit aus möglichem und tätigem Intellekt sei eine ewige Substanz und daher vorstellungstranszendent; aber auch Thomas von Aquin irrte, weil er einerseits zwar die Vorstellung als für den Erkenntnisprozeß unverzichtbar ansah, dennoch aber die erkennende Seele als *schlechthin materielos* und somit *schlechthin unsterblich* betrachtete – eine nach Pomponazzi in sich nicht stimmige Theorie.[33]

Wenn aber gemäß Aristoteles und der natürlichen Vernunft Erkenntnis – wie Pomponazzi meinte – nur dadurch möglich ist, daß der Intellekt, und zwar der allein dem Menschen zugehörige mögliche Intellekt, stets auf Vorstellungen rekurriert, um auch in Wirklichkeit (*actu*) das zu erkennen, was er der Möglichkeit nach (*potentia*) noch nicht erkennt, aber erkennen *kann*, dann sind alle Theorien, die der Vorstellung gar keine oder nur eine begrenzte Relevanz für die Erkenntnis einräumen, defizient. Das Faktum, daß es überhaupt Epistemologien gab, die von einer vorstellungstranszendenten Erkenntnis schlechthin sprachen, wäre aber gar nicht der Beachtung wert gewesen, wenn diese Theorien ihren Zweck in sich selbst besessen hätten; das aber war nicht der Fall; denn aus der vorstellungstranszendenten Erkenntnis wurde auf eine Unsterblichkeit der Seele geschlossen. Dieser Schluß war für Pomponazzi jedoch unzulässig, da er im Gegensatz zu Aristoteles' Theorie der Seele und zur natürlichen Vernunft stand: Die erkennende Seele ist niemals schlechthin immateriell, weil sie einen notwendigen Bezug

[32] Vgl. P. Pomponazzi, Abhandlung IX, 78–88.
[33] Vgl. zum Ganzen: P. Pomponazzi, Abhandlung III–IX, 12–116.

zur Vorstellung besitzt; da die Vorstellung selbst aber einen mittelbaren Bezug zu den materiellen Objekten aufweist, die vergehen, ist auch die Vorstellung vergänglich; vergehen aber die Vorstellungen, die Gegenstände der erkennenden Seele, vergeht auch die erkennende Seele; vergeht aber die erkennende Seele, die eminenteste Erkenntnisfunktion des Menschen, vergeht auch der Mensch. Das ist das Resultat der Epistemologie Pomponazzis, aber nicht nur seiner Epistemologie, sondern auch seiner Ethik mit ihrem aristotelisch-stoischen Fundament: Moralisches Handeln bedarf keiner Belohnungen im Jenseits; wer moralisch handelt, handelt um der *Moralität der Handlung selbst willen*; moralisches Handeln trägt seinen Zweck in sich selbst; denn die Hoffnung auf Belohnung oder die Furcht vor Bestrafung bringen eine Art Unterwürfigkeit mit sich, die zum Anspruch der *virtus*, der moralischen Norm, im Gegensatz steht; wenn der Mensch dem moralischen Vernunftgesetz gemäß handelt, befreit er sich schon dadurch von vermeidbarer Furcht und wird frei für ein Handeln, das uneingeschränkt Anerkennung verdient.[34]

Aber zurück zu Pomponazzis Epistemologie! Immer wieder wird behauptet, Pomponazzi sei ein Epigone Alexanders von Aphrodisias gewesen.[35] Alexander aber wurde von Pomponazzi nie im Original gelesen, wurde vielmehr von ihm nur mittelbar über Johannes Buridan rezipiert. Buridan aber lehrte, der Intellekt habe sich aus der Materie heraus gebildet (*intellectus est eductus de potentia materiae*), und die Materie sei Fundament (*subiectum*) des Intellekts. Der Intellekt wäre dann aber nicht nur auf die Materie bezogen, sondern selbst materiell.

[34] Vgl. KRISTELLER, P.O., Aristotelismo e sincretismo nel pensiero di Pietro Pomponazzi, Padova 1983, 15 f.; MOJSISCH, B., «Einleitung» zu: P. Pomponazzi, Abhandlung über die Unsterblichkeit der Seele, XXVIII–XXXI.

[35] Vgl. zu dieser Diskussion: KESSLER, E., «The intellective soul», 500–504. Wichtig für die frühen Schriften Pomponazzis auch: Expositio libri De anima (1499–1500), cur. PAGNONI, M.R. (Expositio super III De anima), Diss. masch., Pisa 1972; Quaestiones in libros De anima (1503–1504), ed. A. Poppi (Quaestiones physicae et animasticae decem), (Corsi inediti dell'insegnamento padovano II) Padova 1970; LOHR, Ch.H., Renaissance Latin Aristotle Commentaries: Authors Pi-Sm, in: *RenQ* 33 (1980) 623–734; DOOREN, W. van, «Pietro Pomponazzi: Utrum anima sit mortalis vel immortalis», in: *Nouvelles de la republique des lettres* 1–2 (1989) 71–135; PLUTA, O., Kritiker der Unsterblichkeitsdoktrin in Mittelalter und Renaissance, Amsterdam 1986, 37–49 (BSPh 7); MOJSISCH, B., Einleitung zu: P. Pomponazzi, Abhandlung über die Unsterblichkeit der Seele, XXXI–XXXIV. Zur Problematik «Alexandrismus im 13. Jahrhundert» vgl.: Aufklärung im Mittelalter? Die Verurteilung von 1277. Das Dokument des Bischofs von Paris, eingl., übers. und erklärt von K. Flasch Mainz, 1989, 186, 196, 198 (excerpta classica VI).

Diese mittelalterliche Alexander-Rezeption lehnte Pomponazzi jedoch ab[36], weil der Intellekt für Pomponazzi in gewisser Weise materielos, freilich stets mittelbar über die Vorstellung auf Materie bezogen ist. Dadurch aber, daß der Intellekt (oder die erkennende Seele) nicht *schlechthin* materielos ist, ist der Intellekt sterblich. Im Resultat stimmten so Pomponazzi und Alexander überein: Der Intellekt ist vergänglich, also auch der Mensch. Dennoch distanzierte sich Pomponazzi von der mittelalterlichen Alexander-Rezeption: Der Intellekt ist weder Materie noch resultativer Effekt eines materiellen Prozesses.

Auch Pomponazzis Epistemologie verdient – wie die Ficinos – einige Worte der Kritik:

1. Dem tätigen Intellekt, der nach Aristoteles der menschlichen Seele immanent ist, schenkte Pomponazzi im Rahmen seiner Epistemologie keine Beachtung; gemäß Aristoteles ist der tätige Intellekt aber nicht nur Ursache und Prinzip aller Gegenstände des Erkennens, sondern zugleich auch ewig und unsterblich; ist dieser Intellekt aber unsterblich, dann auch der Mensch. Pomponazzi war aber der Ansicht, daß der tätige Intellekt in der Tat unsterblich und ewig, deshalb aber der göttliche Intellekt selbst sei. Der Aristoteliker Pomponazzi folgte auf diese Weise jedenfalls nicht seiner Autorität Aristoteles, der lehrte, auch der tätige Intellekt sei *in* der Seele, da auch *in* der Seele – wie im ganzen Naturbereich – ein Tätiges und ein Mögliches anzutreffen seien.

2. Während von Aristoteles der Vorstellung höchstens für das Erlernen von Begriffen, die weder wahr noch falsch sind, ein Nutzen zugestanden wird, ist für Pomponazzi die Vorstellung notwendiger Gegenstand der Erkenntnis als solcher; das aber korrespondiert in keiner Weise mit der Doktrin des Aristoteles, daß die meisten Vorstellungen trügerisch seien und daher Erkenntnis eher verhinderten. Auch in diesem Punkt folgte somit der Aristoteliker Pomponazzi nicht seiner Autorität Aristoteles.

3. Auch Pomponazzi versuchte das Problem der Erkenntnis nur im Rahmen einer von linearer Kausalität bestimmten universalen Ordnung zu lösen: Der göttliche Bereich ist dem menschlichen, der menschliche dem tierischen, pflanzlichen Bereich sowie allem Unbelebten vorgeordnet. Da aber der göttliche Bereich menschlicher Erkenntnis nicht zugänglich ist, blieb ungeklärt, warum diese Einteilung

[36] Vgl. zu Pomponazzis Kritik an Alexander: FERRI, L., La psicologia di Pietro Pomponazzi, Roma 1877, 159. Die Theorie, die Pomponazzi Alexander zuschreibt und kritisiert, findet sich jedoch nicht bei Alexander selbst, sondern bei Buridan.

eine notwendige oder gar hinreichende ist. Pomponazzis kosmologisches Modell war an dem antiken und mittelalterlichen Kosmosmodell orientiert, die Erkenntnis selbst nur als Moment dieses Modells unreflektiert gesetzt. Platons Frage, was die Erkenntnis als Erkenntnis sei, konnte somit nur unter Voraussetzung dieses Modells zu beantworten versucht werden, was auch bei Ficino der Fall war. Deshalb kann konstatiert werden: Ficino versuchte mit emphatischen Sentenzen zu empfehlen, der Mensch möge nicht davon ablassen, die ihm durch Erkenntnis mögliche Einung mit dem Einen, der Gottheit, zu erstreben; Pomponazzi verzichtete auf solche emphatischen Sentenzen und empfahl, der Mensch möge davon ablassen, seine Erkenntnismöglichkeiten zu transzendieren; vielmehr solle er sich selbst als begrenztes Wesen erkennen und der Anmaßung, er sei unsterblich, als einer der natürlichen Vernunft unangemessenen kritisch entgegentreten: Das Erkennen des Menschen ist auf vergängliche Vorstellungen angewiesen, also vergeht der erkennende Mensch, und damit der Mensch überhaupt wie die Vorstellungen; das moralische Handeln trägt seinen Zweck in sich selbst, also ist es zwecklos und darüber hinaus unwürdig, auf zukünftige Belohnungen zu hoffen, zwecklos und ungerechtfertigt, sich vor zukünftigen Bestrafungen zu fürchten.

*

Es war Nikolaus von Kues, der mit seiner Epistemologie bereits einen Ausweg aus diesem Dilemma zu finden suchte, bevor es überhaupt erst zu einem Dilemma wurde. Cusanus entwickelte seine Theorie der Erkenntnis am progressivsten in seiner Schrift *De coniecturis* (Über die Mutmaßungen).[37] Diese Theorie hielt er selbst später für so revolutionär, daß er vor sich selbst zurückgeschreckt sein dürfte und weniger progressive Theorien konzipierte. Nicht selten vernahm man besonders im 18. Jahrhundert daher die Kritik: Mit dem Purpur des Kardinals ist ihm das Maul gestopft worden.[38]

[37] Vgl. N. Cusanus, De coniecturis, ed. I. Koch, C. Bormann, I.G. Senger; Opera omnia III, Hamburg 1972; Nikolaus von Kues, Mutmaßungen, lat.-dt., übers. und mit Einf. und Anm. hrsg. von J. Koch, W. Happ, Hamburg 1971, ²1988, (Philos. Bibl. 268).

[38] Vgl. zur Cusanus-Rezeption und zur Kritik an Cusanus die wichtige Studie: Meier-Oeser, S., Die Präsenz des Vergessenen. Zur Rezeption der Philosophie des Nicolaus Cusanus vom 15. bis zum 18. Jahrhundert, Münster 1989, 93, Anm. 260 (Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft X).

Cusanus' Intention war es nun, zu zeigen, daß die Epistemologie des Aristoteles und besonders seiner Epigonen, der *secta Aristotelica*, nur eine begrenzte Geltung besitze, weil sie für die Erkenntnis das Prinzip des zu vermeidenden Widerspruchs (*principium vitandae contradictionis*) voraussetze. Cusanus hat dieses Prinzip freilich nicht als für jede Erkenntnis ungültig erklärt, sondern ihm eine regionale Geltung belassen. Erkenntnis *als solche* sollte aber nicht auf dieses Prinzip beschränkt bleiben. Daher versuchte er, anhand neuplatonischer Theorien den Nachweis zu erbringen, wie dieses Prinzip überhaupt erst *entsteht*. Aber auch diese Theorien genügten ihm nicht, um das Problem der Erkenntnis als solcher zufriedenstellend zu lösen, und das hieß für Cusanus: In allen neuplatonischen Theorien blieb ein irrationaler Rest, und zwar dort, wo es um die Relation Gott-Mensch ging; dieser Gott – oder in neuplatonischer Terminologie: das Eine oder das Gute – blieb stets in gewisser Weise unerkennbar; daher entwickelte Cusanus eine Philosophie, die jenseits der Relation Gott-Mensch eine neue Instanz ansetzte, nämlich den Geist selbst (*mens ipsa*).[39] Diese Cusanische *philosophia mentalis* hat keine philosophiehistorischen Vorlagen; sie ist Cusanus' eigene Antwort auf die Kontroversen zwischen den Platonikern und Aristotelikern seiner Zeit; mit ihr verfolgte er zwei Ziele, nämlich zu zeigen, daß alle Weisen des Erkennens dem Geist selbst immanent sind und daß determiniertes oder regionales Erkennen zwar möglich, Erkennen überhaupt aber ein *Prozeß* ist, weil jedes determinierte Erkennen sich negieren und sich dadurch zu jeweils höheren Weisen des Erkennens erheben kann. «Erkennen» ist daher sowohl statisch als auch dynamisch konzipiert, *statisch*, wenn determiniertes Erkennen bei sich selbst verbleibt, *dynamisch*, wenn es sich zu jeweils höherem und neuem Erkennen erhebt. Der Geist selbst aber ist es, der alles umfaßt; was er umfaßt, sind mentale Einheiten (*mentales unitates*); indem diese Einheiten vom Geist selbst zugleich unterschieden und aufeinander bezogen werden, ist der Geist selbst sowohl die Einheit als auch die Bewegung seiner ihn differenzierenden Einheiten.

Cusanus nennt vier mentale Einheiten, die der Geist selbst in sich selbst ermittelt, nämlich die göttliche Einheit, die Einheit der Vernunft, die Einheit des Verstandes und die Einheit des Körpers.[40] Jede dieser Einheiten erkennt aber auf eine ihr eigentümliche Weise; *wie* aber

[39] Vgl. N. Cusanus, De coni. I 4, 12; Opera omnia III, 18, 3.
[40] Vgl. N. Cusanus, De coni. I 4, 14; Opera omnia III, 19, 1–6.

erkannt wird, erhellt aus dem Zusammenspiel oder der Konfrontation von Affirmation und Negation, wobei gerade der *Negation* eine besondere Bedeutung zukommt.

Der Körper[41] oder die körperliche Wahrnehmung urteilt nicht, unterscheidet somit auch nicht; bei der körperlichen Wahrnehmung gibt es nur eine unmittelbare Perzeption, indem sie ihren Inhalten bedingungslos zustimmt; die körperliche Wahrnehmung ist daher reine Affirmation und so das Extrem zur reinen Negation der göttlichen Einheit.

Der Verstand[42] hingegen urteilt; in seinen Urteilen differenziert er aber zwischen Sein und Nicht-Sein, so daß nur das Sein *oder* das Nicht-Sein, Affirmation *oder* Negation Bestimmungen des Verstandes sind. Indem der Verstand aber urteilt, daß etwas ist *oder* daß etwas nicht ist, ist er die mentale Einheit, die für ihr Erkennen das Aristotelische Prinzip des zu vermeidenden Widerspruchs als Fundament für ihre Urteile voraussetzt. Zum Beispiel kann der Verstand auf die Frage, ob Gott existiert, nur antworten, daß Gott entweder existiert *oder* nicht existiert. Das ist für Cusanus jedoch eine nur unzureichende Antwort; dann aber sind alle Beweise, die für oder gegen die Existenz Gottes Argumente anführen, von vornherein als gescheitert anzusehen. Schon hier ist das Innovative oder gar Revolutionäre der neuen *philosophia mentalis* des Cusanus erkennbar: Im Mittelalter gab es unzählige Beweise für die Existenz Gottes, bisweilen freilich auch Zweifel an der Schlüssigkeit solcher Beweise – erinnert sei nur an Gaunilo von Marmoutiers[43], der Anselm von Canterburys Beweis der notwendigen Existenz Gottes anzweifelte –; all diesen Kontroversen, die sich im Humanismus wiederholten und bis heute fortdauern, begegnete Cusanus mit dem Hinweis: Wer Argumente für oder gegen die Existenz Gottes vorbringt, bewegt sich auf dem Felde des Verstandes, der nur ein Entweder-Oder kennt; die Erkenntnis des Verstandes ist jedoch begrenzt, weil sie das Aristotelische Prinzip des zu vermeidenden Widerspruchs voraussetzt, das nur regional, nämlich im Bereich des Verstandes, Gültigkeit besitzt; also sind alle Kontroversen, die sich daraus ergeben, daß die Beweisbarkeit der Existenz Gottes entweder für möglich *oder* für unmöglich

[41] Vgl. N. Cusanus, De coni. I 8; Opera omnia III, 36, 3–42, 12.

[42] Vgl. N. Cusanus, De coni. I 7; Opera omnia III, 34, 3–36, 14.

[43] Vgl. Kann Gottes Nicht-Sein gedacht werden? Die Kontroverse zwischen Anselm von Canterbury und Gaunilo von Marmoutiers, lat.-dt., übers., erläut. und hrsg. von B. Mojsisch, eingel. von K. Flasch, Mainz 1989 (excerpta classica IV).

gehalten wird, nur Scheingefechte oder rationale Gedankenspiele, weil der Verstand gar nicht in der Lage ist, dieses Problem mit seinen Mitteln zu lösen. Schon diese kritische Haltung gegenüber dem ganzen Mittelalter zeigt: Cusanus war nicht nur ein Humanist, der sich in den antiken Texten auskannte und ihnen zu neuem Ansehen verhalf; er las diese Texte vielmehr mit eigenen Augen, kombinierte sie und gewann ihnen so neue Perspektiven ab, die dem Mittelalter trotz Kenntnis derselben Texte noch fremd waren. Er schätzte freilich auch einige Denker des Mittelalters, besonders Meister Eckhart; jetzt kann man auch verstehen, warum: Eckhart verzichtete darauf, die Existenz Gottes zu beweisen; schon dadurch hat er sich für Cusanus zu einem Denker qualifiziert, der das begrenzte Erkennen des Verstandes transzendiert hat, ganz abgesehen davon, daß bereits Eckhart im Anschluß an Moses Maimonides zwar dem Naturphilosophen Aristoteles Anerkennung zollte, dem Metaphysiker und Epistemologen Aristoteles aber nur unzureichende Einsichten bescheinigte, worin Eckhart ebenfalls mit Cusanus übereinkam.[44]

Jetzt bleibt nur noch zu klären, welche Funktionen von Cusanus der mentalen Einheit der Vernunft und der mentalen göttlichen Einheit zuerkannt werden. Was der Verstand, sofern er bei seiner Erkenntnisweise verbleibt, nicht vermag, das leistet die Vernunft: Sie erkennt sich selbst als die Einheit von Affirmation *und* Negation; in der Vernunft sind, so Cusanus, Sein und Nicht-Sein miteinander kompatibel, sie konkordieren miteinander. Die körperliche Wahrnehmung war reine Affirmation, der Verstand war Affirmation *oder* Negation, die Vernunft ist Affirmation *und* Negation. Auf die Frage, ob Gott existiert, antwortet die Vernunft, daß er sowohl existiert als auch nicht existiert. Die Vernunft vermag deshalb so zu antworten, weil sie diejenige mentale Einheit ist, die immer nur so erkennt, daß Sein *und* Nicht-Sein einander nicht ausschließen; vielmehr *ist* die Vernunft nichts anderes als das Zugleich von Sein und Nicht-Sein.[45] Auf Fragen antwortet sie immer: Etwas ist *und* ist nicht; im Falle Gottes bedeutet das: Gott ist *und* Gott ist nicht. Die Vernunft ist auf diese Weise dem Erkennen des Verstandes überlegen, weil dem Verstand diese Erkenntnis des Zugleich von Affirmation und Negation verborgen ist: Daß Gott zugleich ist und nicht ist,

[44] Vgl. Mojsisch, B., Meister Eckhart. Analogie, Univozität und Einheit, Hamburg 1983, 10.

[45] Vgl. N. Cusanus, De coni. I 6; Opera omnia III, 28, 3–33, 6.

verwirrt den Verstand, der doch nach Klarheit sucht und gleichwohl an der Vernunft scheitert, die die Einheit des sich selbst nicht erkennenden Verstandes ist: Wollte der Verstand nämlich sich selbst erkennen, müßte er sich als Vernunft erkennen, weil Erkenntnis von Differentem die Einheit des Differenten voraussetzt, diese Einheit aber die Vernunft ist.

Aber auch die Erkenntnis der mentalen Einheit der Vernunft ist nur begrenzt, weil die mentale göttliche Einheit[46] sich selbst in noch uneingeschränkterer Weise erkennt. Die körperliche Wahrnehmung ist reine Affirmation, der Verstand Affirmation *oder* Negation, die Vernunft Affirmation *und* Negation, die göttliche Einheit aber *reine Negation*; Cusanus reserviert für diese reine Negation den Begriff der Koinzidenz des Entgegengesetzten (*coincidentia oppositorum*). Diese reine Negation ist der körperlichen Wahrnehmung als der reinen Affirmation direkt entgegengesetzt; sie negiert aber auch die Disjunktion von Affirmation und Negation und die Kopulation von Affirmation und Negation, negiert somit die Bestimmungen des Verstandes und der Vernunft; diese reine Negation ist – anders als später bei Hegel – die *Nicht-Identität* von Identität und Nicht-Identität, das heißt: gegensatzloser Gegensatz gegen die Entgegengesetzten. Diese mentale göttliche Einheit ist als *Gegensatz* allem Entgegengesetzten *entgegen*, als *gegensatzloser* Gegensatz aber *in* allem Entgegengesetzten. Im Blick auf das Erkennen des Verstandes muß von dieser göttlichen Einheit ausgesagt werden, daß sie *weder ist noch nicht ist*, im Blick auf das Erkennen der Vernunft, daß sie *nicht: ist und nicht ist.*[47]

Zusammenfassend ist zu konstatieren:

1. Alle Einheiten, auch die göttliche Einheit, sind Einheiten des Geistes als solchen, das heißt: Alles Erkennen ist nur möglich, weil es innerhalb des Geistes selbst erfolgt; es gibt kein Erkennen ohne die Monade ‹Geist›, daher auch keinen irrationalen Rest: Erkennen ist prinzipiell geistiges Erkennen.

2. Cusanus vergißt sich selbst, da er über «Mutmaßungen» schreibt. Alles Erkennen sollte nur Mutmaßung sein, weil die mentale göttliche

[46] Vgl. N. Cusanus, De coni. I 5; Opera omnia III, 21, 3–28, 17.

[47] Vgl. Mojsisch, B., «Zum Disput über die Unsterblichkeit der Seele», 355–359; Ders., «Mittelalterliche Grundlagen der neuzeitlichen Erkenntnistheorie», in: Renovatio et Reformatio, FS für L. Hödl, hrsg. von M. Gerwing, G. Ruppert, Münster i. W. 1985, 155–169, bes. 167–169. – Theodor Lindken (Bochum) bin ich für viele kritische Hinweise sehr zu Dank verpflichtet.

Einheit nur durch Mutmaßung, nicht aber adäquat sollte erkannt werden können. Indem er aber expliziert, was die göttliche Einheit ist, nämlich reine Negation, nimmt er bewußt und gegenüber seiner Theorie in *De docta ignorantia* selbstkritisch den Standpunkt der göttlichen Einheit selbst ein. Das aber ist das Neue und Einmalige: Sonst ist bei Cusanus Erkenntnis in der Tat nur Mutmaßung, die die göttliche Wahrheit nur beschreibt, sie aber nicht erfaßt. In seiner Schrift *De coniecturis* weist er nach, wie gewußt werden kann, was die göttliche Einheit ist: Sie ist die reine Negation aller begrenzten Weisen des Erkennens, gerade deshalb aber der Grund dafür, daß sie möglich sind.

3. Cusanus' Theorie der *Vernunft* und der *göttlichen Einheit* ist *translogisch* konzipiert. Damit restringiert er die Logik des Aristoteles auf Verstandeslogik: Der Verstand hält zwar die Regeln der Logik des Aristoteles ein, ist deshalb aber nur ein verkümmertes Erkennen. Schon die Vernunft erkennt auf eine Weise, die dem Verstand fremd ist: Die Vernunft denkt Sein und Nicht-Sein zugleich. Cusanus' Schrift *De coniecturis* ist somit eine Anleitung, den Verstand über sich hinaus zu führen, und zwar bis hin zur Einsicht in das Wesen der Gottheit. Was das Wesen der Gottheit ist, kann nicht nur, sondern muß erkannt werden, damit einsehbar wird, wie regional begrenztes Erkennen möglich ist und zugleich diese Erkenntnisweisen über sich hinausgehen müssen, um den Standpunkt einzunehmen, der es erlaubt, über die Gottheit adäquat zu sprechen.

Kritisch anzumerken ist nur dies: Auch Cusanus' Epistemologie setzt ein festgefügtes System voraus. Gott, Vernunft, Verstand und körperliche Wahrnehmung sind fixe Instanzen neuplatonischer Provenienz, die trotz aller Flexibilität ihre Statik erkennen lassen. Auch die reine Negation als mentale göttliche Einheit ist selbst ein Etwas, nämlich die Gottheit, die freilich als gegensatzloser Gegensatz die Bewegung von sich fort und zu sich hin garantiert, aber eben nur eine Bewegung *zu sich hin, nicht über sich hinaus*. Die von Aristoteles geschürte Angst vor der Koinzidenz widersprüchlich Entgegengesetzter hat Cusanus abgelegt, nicht jedoch die Scheu vor einem *regressus in infinitum*.

*

Bei Cusanus, Ficino und Pomponazzi hing die *Möglichkeit* von Erkenntnis davon ab, wie der Verstand sich entscheidet. Bei Cusanus konnte der

Verstand sich zur Erkenntnis der Vernunft und der göttlichen Einheit entscheiden, da die göttliche Einheit für eine ausgezeichnete Einheit des Geistes, der *mens ipsa*, gehalten wurde; indem sich die Gottheit zu allem herabläßt, kann alles zur Gottheit aufsteigen, so daß Erkennen ein Prozeß ist, da der Verstand dann, wenn er die göttliche Einheit geworden ist, selbst als göttliche Einheit zu allem herabsteigt und wieder zu sich aufsteigt; alle Einheiten und ihre Akte sind aber nichts anderes als der eine Geist selbst (*mens ipsa*), der alle seine Einheiten umfaßt. – Dieser Geist selbst fehlte in Ficinos Epistemologie, so daß sich der Verstand zwar auch zur Vernunft sollte erheben können, eine *sichere* Erkenntnis der Gottheit aber nur *behauptet* werden konnte, zumal da nach Ficino ohnehin nur wenige Menschen zur Vernunfterkenntnis der Gottheit in der Lage sind und die Gottheit selbst es ist, die durch ihre Gnade partielle oder totale Erkenntnis ihrer selbst erlaubt. – Für Pomponazzi aber wäre es eine Anmaßung des Verstandes, die göttliche Vernunft erkennen zu wollen; der Verstand erkennt nichts Allgemeines schlechthin, sondern Allgemeines stets nur im Einzelnen, weil er notwendig auf die Vorstellung als auf seinen Gegenstand bezogen ist; diese Vorstellung ist aber selbst unter Vermittlung der sinnlichen Wahrnehmung ausschließlich auf Materielles bezogen, so daß der Verstand, der von der Vorstellung abhängt, schlechthin auf Materielles, auf Immaterielles jedoch nur bedingt bezogen ist.

In all diesen Epistemologien ist aber die Gottheit ein unhintergehbares *kosmologisches* Erstprinzip und genereller Maßstab für Erkenntnis, der *regressus in infinitum* somit ein Ungedanke. Damit aber darf sich Denken nicht zufriedengeben. Denn Denken denkt nicht, was es denken *darf*, sondern was es denken *kann*. Wenn aber Denken alles denken kann, dann auch den Gedanken, daß es sich beseitigt, um sich als sich selbst bewegendes Denken überhaupt erst zu *gewinnen*. Im Nichts hebt sich daher das Denken auf, denkt aber zugleich den *Gedanken* «Nichts» und appliziert ihn auf sich. Dadurch gewinnt das Denken seine Bewegung, indem der Gedanke des Nichts dem Denken erlaubt, sich von sich zu trennen; Denken denkt so gegen sich und setzt sich anderes Denken entgegen; der Prozeß des Denkens besteht also gerade darin, gegen sich zu denken und so anderem Denken einen eigenen Akt zu erlauben. Wenn Denken überhaupt sich zugleich auch in Sprache artikuliert und auf diese Weise ein *äußerer* Dialog stattfindet, dann erst ist Erkenntnis möglich: Im *inneren* Dialog setzt Denken sich anderes Denken entgegen; anderes Denken setzt sich im eigenen inneren Dialog sich selbst

entgegen und weist so von sich auf das erste Denken zurück; wenn sich diese inneren Dialoge in äußeren Dialogen kundtun, stimmt Denken mit Denken im Horizont einer möglichen Konvergenz zusammen. Auf diese Weise steht nicht mehr Denken Denken gegenüber, sondern sich negierendes Denken *begegnet* sich negierendem Denken. Wahrheit der Erkenntnis ist daher die potentielle Konvergenz des einen sich negierenden und des anderen – oder unendlich vielen anderen – sich negierenden Denkens. Die Wahrheit der Erkenntnis ist dennoch stets potentiell, das heißt: ein zufälliges Moment des äußeren Dialogs, da nicht antizipiert werden kann, ob Denken sich negiert und ob durch äußeren Dialog im Falle tatsächlich sich jeweils negierenden Denkens Konvergenz erzielt wird. Der äußere Dialog ist freilich notwendig, da allein er es erlaubt, potentielle Wahrheit der Erkenntnis anzustreben.

Diesen äußeren Dialog schätzten auch die Humanisten. Daß aber allein dieser äußere Dialog Garant für potentielle Wahrheit der Erkenntnis sein kann, widersprach ihrem Ideal von Erkenntnis.