



Internationale Zeitschrift für Kulturkomparatistik

Band 3 (2021): Kunst und Technik bei Nikolaus von Kues.

Herausgegeben von Claudia D'Amico und Harald Schwaetzer.

Schwaetzer, Harald: Kunst und Technik der menschlichen „mens“ bei Nikolaus von Kues. Bewusstseinsformen als Grundlagen von Kulturen. In: IZfK 3 (2021). 97-122.

DOI: 10.25353/ubtr-izfk-00bb-2c40

Harald Schwaetzer (Biberach / Bernkastel-Kues)

Kunst und Technik der menschlichen „mens“ bei Nikolaus von Kues

Bewusstseinsformen als Grundlagen von Kulturen

Art and Technique of the Human “mens” in Nicholas of Cusa. Types of Consciousness as Foundations of Cultures

In the so-called Anthropocene, we pose anew the question of what man is. If humankind wants to face present challenges, the preconditions of our “Weltanschauung” come into view. Whereas in the past one used to link cultures by factors such as geography or national identity, today it seems necessary to expand the parameters of cultural comparison. Therefore, different forms of consciousness have had to be analysed as different cultural types. Aiming to describe these forms, the 15th century view is of relevance because it sets the course for the modern reflexive form of consciousness and its sciences – but also its alternatives. With that in mind, this article will focus on the example of Nicholas of Cusa. It shows that art and technology can be understood as manifestations of two different types of consciousness. One type, concerning technology and science, refers to the “anima sensibilis”, including a discursive capacity oriented towards sensual perception. The other type legitimizes and guarantees the first and consists in judging; this pure, mental process has to be actively generated. Cusanus named this type of consciousness as “viva imago”, which forms itself towards a “viva substantia”.

Keywords: Nicholas of Cusa, forms of consciousness, art, technique, anthropology, Anthropocene

Im Zeitalter des Anthropozän wird die Frage nach dem Menschen neu gestellt. Damit tritt zugleich die Frage nach den Voraussetzungen im Menschenbild für einen adäquaten Umgang mit den Herausforderungen der Gegenwart in den Blick. Hält man etwa dafür, dass der Klimawandel als durch Technik verursacht auch durch dieselbe allein wieder gelöst werden kann, so impliziert diese Ansicht die Auffassung, dass der Mensch selbst sich nicht ändern müsse (oder könne). Das bleibende und sichere Fundament wäre dann das reflexive Selbstbewusstsein mit seinem objektiven Wissenschaftsideal, wie es insbesondere seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts sich etabliert hat. Eine andere Auffassung wäre diejenige, dass der Mensch selbst sich zu ändern habe: seine Einstellungen und seine Lebensweise in und mit der Natur müssten sich wandeln.

Während man in der Vergangenheit gewohnt war, Kulturkomparatistik wesentlich auf dem Boden geographischer Differenz, verbunden mit nationaler oder anderer Zusammengehörigkeit von Menschen, zu verstehen, so scheint es in der Gegenwart angezeigt, Kulturkomparatistik ganz wesentlich so zu erweitern, dass Differenzen im Menschenbild nicht nur auf ihre Divergenzen im Handeln in der Welt, sondern auch auf ihre unterschiedlichen Ausprägungen in Bewusstseinsformen hin untersucht werden.¹ Insbesondere gilt dieses mit Blick auf politische, gesellschaftliche und kulturelle Umbrüche der Gegenwart. Bereits hier zeigt sich, dass unser Blick geprägt ist von bestimmten Phänomenen, wie dem Klimawandel, während andere, durchaus nicht weniger wichtige, mehr im kulturellen Hintergrund stehen, so etwa die Verödung der Böden, der Rückgang der Biodiversität, Trockenheit, Gesundheitsfragen im Zusammenhang mit neuen Technologien oder die Problematik des Weltraumschutzes. Deswegen kommt gerade im Bereich der Bewusstseinsformen als Haltungen zur Gegenwart beispielsweise dem Konzept der Liminalität im Bereich gesellschaftlicher und persönlicher Transformation eine besondere Bedeutung zu.² In diesem Beitrag wird nicht nach den relevanten Themen und dem Umgang mit ihnen gefragt, sondern nach der Bewusstseinsform, mit der sie angegangen werden.

Vor diesem Hintergrund ist der Blick auf das 15. Jahrhundert insofern von besonderer Relevanz, als in ihm die Weichen für die moderne reflexive Bewusstseinsform und ihre Wissenschaft gestellt werden, aber Alternativen und (notwendige) Ergänzungen gleichfalls konzipiert wurden. Der vorliegende Beitrag wird deswegen am Beispiel des Nikolaus von Kues³ zeigen, dass Kunst und Technik als zwei unterschiedliche Ausprägungen zweier Bewusstseinsformen

¹ In gleicher Weise gilt in den Literaturwissenschaften das Konzept von Nationalliteraturen als Grundlage der Komparatistik als überholt. Vgl. dazu Lamping (2013: 11-18).

² Stahl / Fechner (Hg.) (2020).

³ Die Werke des Cusanus werden, so nicht anders angegeben, nach der kritischen Edition in einer in der Forschung gebräuchlichen und bekannten Weise zitiert: Nicolai de Cusa, *Opera Omnia*, iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita (h).

des Menschen verstanden worden sind. Damit bricht Cusanus sowohl mit der abendländischen Tradition als auch mit der Moderne selbst.

Nikolaus unterscheidet, so die These, zwischen zwei Arten, wie sich der Mensch entwickeln kann. Die eine Art bezieht sich auf die „anima sensibilis“ des Menschen, die ein diskursives Denkvermögen, ausgerichtet auf Sinneswahrnehmungen, einschließt. Mit ihrer Hilfe entsteht sowohl Technik und Naturwissenschaft als auch reflexives Selbstbewusstsein. Die andere Art, die zugleich nach Cusanus die erste legitimiert und garantiert, besteht im Umgang mit dem Urteilsvermögen, welches die wissenschaftlichen bzw. sinnenbezogenen Urteilstvollzüge selbst beurteilt und so als reines denkendes Vollzugsbewusstsein aktiv erzeugt wird. Cusanus nennt diese Form diejenige der „viva imago“, die sich selbst auf eine „viva substantia“ hin bildet.

Der Beitrag wird diese These in einem ersten Abschnitt mit einer Reflexion der Begriffe von Kunst und Wissenschaft historisch situieren. In einem zweiten Abschnitt wird die These des Cusanus anhand einer Analyse des V. Kapitels der Schrift „De mente“ entwickelt. Der Zusammenhang beider Bewusstseinsformen wird daraufhin im dritten Teil anhand der Besprechung des sogenannten Kosmographen-Gleichnis aus der Spätschrift „Compendium“ erläutert. Ein Schlussteil wertet die Ergebnisse für eine Philosophie im Anthropozän aus.

1. Wissenschaft und Kunst

Der Begriff der „artes“ umfasst in der Spätantike und im Mittelalter sowohl Wissenschaft als auch Kunst. Um es genauer zu sagen: Es gab weder Kunst noch Wissenschaft im heutigen Sinne.⁴

Martianus Capella legte wohl im sechsten nachchristlichen Jahrhundert mit seiner „Hochzeit der Philologia mit Merkur“⁵ ein Konzept der „artes“ vor, welches die beiden ersten Bücher im Sinne der Epoche so deuten, dass mit den sieben Künsten ein Aufstieg durch die sieben kosmischen Planetensphären vollzogen wird. Martianus Capella steht damit ganz in einer weit verbreiteten Tradition, die Philosophie und religiöse Praxis bzw. Kult eng miteinander verknüpft.⁶

⁴ Zur Differenz der freien und der mechanischen Künste vgl. die Beiträge von Yamaki und González Ríos in diesem Band.

⁵ Martianus Capella: Die Hochzeit der Philologia mit Merkur.

⁶ Als ein Text des vierten Jahrhunderts in dieser Tradition wäre z.B. zu nennen: Saloustios: Des dieux et du monde. Texte établi et traduit par G. Rochefort (Saloustios 1960). Die sieben freien Künste, besonders das Quadrivium, erbt schon Boethius aus einer neuplatonisch-neupythagoreischen Tradition, die sich von Numenius u.a. über Jamblich her entwickelt. Martianus ist die Spitze eines Eisberges – mehr ist an dieser Stelle nicht notwendig zu sagen. Die von ihm vorgestellte Position, Bildung sei Aufstieg durch die Planetensphären, ist Gemeingut der Spätantike. Ein wesentlicher Aspekt ist das Konzept vom Seelenwagen, vgl. Finamore (1985). Zu Cusanus innerhalb dieser Tradition vgl. Schwaetzer (2013).

Eine derartige Auffassung reicht durch das Mittelalter, etwa die Schulen von St. Viktor und vor allem von Chartres⁷, bis in die Renaissance, wo ein derartiger Gedanke bei Pico della Mirandola und – weitaus ausgearbeiteter – bei Marsilio Ficino sich findet.⁸

Die „ars“ als „Technik“ ist also von einem Grundverständnis geprägt, dass das Erlernen von Wissenschaft zugleich eine Verwandlung der Seele impliziert, durch die sie einer „homioiosis“ oder „similitudo“ mit dem Göttlichen, sei es kosmisch oder mystisch-innerlich gedacht, näherkommt. Wissenschaft als Technik nimmt die Rolle der „Vorbereitung“ oder „purgatio“ ein, aufgrund derer dann eine „Erleuchtung“ erfolgen kann.

Bereits in dieser Tradition lässt sich eine Differenzierung finden, die Cusanus in „De mente“ seinerseits aufgreifen wird.⁹ Die Seele kann zweierlei tun: Sie kann ihren Leib als Instrument nutzen oder sich selbst als Seele. Im ersten Fall entstehen die *artes mechanicae*, im zweiten die *artes liberales*. Was Nikolaus von Kues aber auszeichnet, ist, dass er diese Differenzierung einen Schritt weitertreibt, wie wir sehen werden. Er verlagert sie auf die menschliche „mens“. Diese kann entweder die Einheit von Seele und Leib als Instrument benutzen und damit die Technik im modernen Sinne sowie das reflexive Selbstbewusstsein erzeugen oder sich selbst als „viva imago“ zum eigenen Instrument machen und dadurch sich selbst als geistige Substanz („viva substantia“) erzeugen. Beide Seiten sollen dabei für Cusanus wie die Schalen einer Waage möglichst ausgewogen aufeinander bezogen sein.¹⁰

Diese Zusammengehörigkeit beider Seiten spiegelt sich auch im Ideal des Universalgelehrten des 15. Jahrhunderts wider. Alberti als Philosoph, Künstler und Techniker ist ebenso ein prominentes Beispiel wie sein Kollege diesseits der Alpen Jan van Eyck oder noch um 1500 ein Leonardo da Vinci¹¹ oder Albrecht Dürer.¹²

Erst mit der Neuzeit ab 1600 scheiden sich die Wege dieser Konzepte, entweder indem eine derartige Entwicklung des menschlichen Geistes durch die Statik eines „cogito“ und seiner Deduktionen wie bei Descartes in den Hintergrund rückt oder durch einen Empirismus und dessen Ideen-Kritik wie bei Bacon diskreditiert wird. Von diesem Zeitpunkt an steht auch der Strom mystischen Denkens vermehrt isoliert da – Jakob Böhme trennen Welten von seinen Zeitgenos-

⁷ Vgl. hier exemplarisch den „Anticlaudian“ des Alanus ab Insulis.

⁸ Vgl. z.B. Marsilio Ficino: *De amore / Über die Liebe* (Ficino 2004). Ders.: *Three Books on Life* (Ficino 2002).

⁹ Vgl. Cusanus: *De mente* c.8 (h²V nn.103, 113, 114).

¹⁰ Vgl. zum Kontext dieser Idee: Bacher (2015).

¹¹ Vgl. den Beitrag von Cuozzo in diesem Band.

¹² Zu dieser Vorstellung und den genannten Personen sind vor allem die Arbeiten von Elena Filippi (2011) und Filippi (2013) zu vergleichen. Zu Leonardo vgl. Cuozzo (2013).

sen Descartes oder Bacon. Synthesen freilich finden sich bei Bruno oder Kepler, aber die Rezeption Keplers beispielsweise als Astronom übersieht gerne den Astrologen, Philosophen und Proklos-Kenner.¹³

So ist es das kurze 15. Jahrhundert, welches die ältere Tradition der „artes“ als Seelenentwicklungswege aufnimmt und neu aufstellt, so dass Technik und Kunst als Ausdrucksformen menschlicher Bewusstseinsformen möglich werden, von denen freilich nur die eine, die Technik, eine breite und alldurchdringende Kulturprägung erlangt hat.

Aus diesem Grunde ist eine Rückbesinnung auf den Ausgangspunkt der kulturell-geschichtlichen Entscheidung, vor allem einen von zwei neuen Wegen zu gehen, von einiger Bedeutung für ein Verständnis der Kulturvoraussetzungen im Menschenbild der Gegenwart. Blicken wir deswegen im nächsten Abschnitt auf die Idee des Nikolaus von Kues zum Umgang mit der „viva imago“.

2. *Anima sensibilis und viva imago – zwei Wege der menschlichen „mens“*

Das cusanische Konzept der menschlichen „mens“ als „viva imago Dei“ setze ich an dieser Stelle in den Grundzügen als bekannt voraus. Cusanus hat ab „De filiatione Dei“¹⁴ und dann vor allem in den Idiota-Dialogen¹⁵ den Menschen als freies, lebendiges, sich selbst gestaltendes, kreatives Wesen beschrieben, weil er als einziges Geschöpf ein Bild Gottes und keine Ausfaltung ist. Sein Bildsein manifestiert sich darin, dass etwas von der „ars“ des Schöpfergottes auf ihn übergegangen ist – was Cusanus in Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen flämischen Malerei entwickelt.¹⁶ Das klassische Zitat lautet:

Das ist so, wie wenn ein Maler zwei Bilder malte, von denen das eine, tote, ihm in Wirklichkeit ähnlicher schiene, das andere aber, das weniger ähnliche, lebendig wäre, nämlich ein solches, das, durch seinen Gegenstand in Bewegung gesetzt, sich selbst immer gleichförmiger machen könnte. Niemand zweifelt daran, dass das zweite vollkommener ist, weil es gleichsam die Malkunst mehr nachahmt.¹⁷

¹³ Vgl. Schwaetzer (1997).

¹⁴ Schwaetzer (2003) und (2005a).

¹⁵ Reinhardt (1998); Eisenkopf (2005); Kreuzer (2011). Ferner auch Mandrella (2011a) und Mandrella (2011b), Schwaetzer (2002).

¹⁶ Schwaetzer (2012a); Bocken / Borsche (2010); Schneider et al. (2011); Filippi / Schwaetzer (2012); Filippi (2011).

¹⁷ De mente c.13 (h V² n.149): „quasi si pictor duas imagines faceret, quarum una mortua videretur actu sibi similior, alia autem minus similis viva, scilicet talis, quae se ipsam ex obiecto eius ad motum incitata conformiorem semper facere posset, nemo haesitat secundam perfectiorem quasi artem pictoris magis imitantem“. – Man darf dabei nicht vergessen, dass 1450, als diese Zeilen geschrieben werden, noch kein signiertes Autoporträt eines Malers vorliegt – zumindest keines, welches auf uns gekommen ist. Vermutet wird, dass Jan van Eyck Autoporträts gemalt hat. Also bereits das „tote“ Bild des Cusanus ist seiner Zeit voraus.

Ziel dieses Kapitels ist der Nachweis, dass die „mens“ als „viva imago“ sich in zwei Richtungen entwickeln kann. Zum einen kann sich ihre Kreativität auf die „anima sensibilis“ richten und diese so ausbilden, dass dadurch das reflexive Selbstbewusstsein, Wissenschaft und Technik entstehen; zum anderen kann sie sich selbst als „viva imago“ zum Gegenstand wählen und sich selbst weiterbilden zu einer individuellen rein geistigen „viva substantia“. Da auch die erste Richtung eine freie (wenn auch durch weitgehenden Verzicht auf Eigenaktivität) Entscheidung und kreative Leistung ist, weil sie die Ausbildung der „anima sensibilis“ leistet, ist in ihr ebenfalls ein Stück weit die „viva imago“ enthalten, freilich nicht in ihrer eigentlichen Form. Deswegen benenne ich in diesem Beitrag zunächst nur den zweiten Weg der Selbstgestaltung, der die „viva imago“ im eigentlichen Sinne charakterisiert, mit dieser Bezeichnung.

Die genaue Unterscheidung der zwei grundlegenden Kreativitätsformen bei Cusanus und die damit einhergehenden zwei Entwicklungswege seien anhand einiger Bemerkungen zum 5. Kapitel von „De mente“ analysiert.¹⁸

Das Kapitel beginnt mit einer Bestimmung dessen, was „beinahe alle Peripatetiker“ unter Intellekt verstehen und gemeint ist damit die Frage nach der „mens“: „intellectum, quem tu mentem dicere videris“ heißt es. Die einschlägige Bestimmung, die Cusanus ablehnen wird, lautet: Der Intellekt ist „potentiam quandam animae“ und „intellegere“ ist als „accidens“ bestimmt. Die „platonische“ Gegenposition wäre, dass die „mens“ keine Potenz der Seele und nicht akzidentell wäre, also eine rein geistige, gegebene Substanz. Damit wäre sie faktisch ein Engel oder abhängig von einem Engel oder Daimonion.

Von beiden Positionen distanziert sich Cusanus. Die „mens“ als „intellectus“ bildet in ihrer „perfectio“ eine „viva substantia“ als menschlich individuelle reine Geistigkeit, die sich der Mensch, der kreativen Freiheit einer „viva imago“ teilhaftig, erst erwirbt. Sie ist also weder eine gegebene Substanz noch eine Potenz. Sie ist aber auch nicht akzidentell. Erst durch die kreative Aktivität, sich selbst lebendig zu machen und damit zu verwandeln, kann sie sich im Sinne einer „viva substantia“ gewahr werden.

Schauen wir auf die Antwort, die Cusanus dem Laien in den Mund legt: „Mens est viva substantia, quam in nobis loqui et iudicare experimur“. Dieser Teil der Antwort ist die reguläre Bestimmung eines (beispielsweise sokratischen) Daimons, eines Engels. Aber Cusanus schreibt nicht einfach „substantia“, sondern „viva substantia“. Im Kapitel IV von „De mente“ hat der Philosoph (n.78) bereits den „spiritum in mente nostra loquentem“ angeführt als empirischen Ausdruck der angeborenen Urteilskraft. Die menschliche mens als „viva

¹⁸ Die im Folgenden nicht eigens nachgewiesenen Zitate beziehen sich alle auf dieses Kapitel und genauer auf die nn.80-86. Die Zitate folgen dem Gang des Kapitels, und auf den jeweils diskutierten numerus wird hingewiesen. In diesem Abschnitt greife ich auf meinen Beitrag für den Band zu „De mente“ in der Reihe „Klassiker auslegen“ zurück, hrsg. v. I. Mandrella, der sich im Druck befindet.

imago Dei“ hat ihre Würde allein daher, dass diese Urteilskraft in ihr zu ihr in ein freies Verhältnis tritt.

In diesem Sinne ist sie also zwar qua natura prius, aber nicht der Zeit nach (n.81). Entsprechend verneint Cusanus in der Folge eine substantielle Präexistenz der „mens“. Vielmehr gilt für ihn: Der Geist sei wie das Sehvermögen; es ist nur der Natur nach vor dem Auge dagewesen, wird aber erst wirklich und tritt in die Erscheinung mit dem konkreten Sehen. Dennoch sind in ihm die Urbilder („exemplaria“) „notionaliter“ eingefaltet. Der Vorgang der Individualisierung wird von Cusanus mit einem „fructum facere posse“ beschrieben. Erstens: Er kann, aber muss nicht Frucht bringen. Zweitens: Das „Bringen“ ist ein aktives Tun („facere“). Drittens: Eine Frucht ist Ergebnis einer Pflanze, die von dieser unabhängig ist. Damit sind die drei Grundbestandteile einer geistigen Individualisierung aus der Anlage der „mens“ als einer „viva imago“ beschrieben.

Wie dieser Vorgang sich vollzieht, beschreiben drei Schritte des Erkennens, wie Cusanus es beschreibt (n.82): a) Es gibt keine Genauigkeit der göttlichen Weisen, b) aber wir können Konjekturen vornehmen und erreichen so c) die „similitudo“. Dass die göttlichen Weisen in Genauigkeit nicht erfassbar sind, ist die Grundeinsicht der „docta ignorantia“. Wie fast immer bei Cusanus ist diese Aussage nicht negativ zu lesen, sondern positiv als Grundlage und Ermöglichung der freien Erkenntnisfähigkeit des Menschen. Wäre alles einfach und genau erkennbar, so wäre eine Erkenntnisentwicklung nicht möglich. Möglich wird diese durch die „coniectura“, entwickelt in der gleichnamigen Schrift.¹⁹ Die Konjektur ist definiert als Teilhabe an der Wahrheit in Andersheit.²⁰ Mit dieser Definition stellt Cusanus etwas sicher: Die Konjektur ist keine bloße Mutmaßung, Vermutung. Ihr Charakter ist auch nicht derjenige der Wahrscheinlichkeit. Sondern die Konjektur ist wahr. Wahrheit wird damit jedoch zu einer anderen Größe, als wir sie gewöhnlich zu verstehen gewohnt sind: Für Cusanus ist sie nicht der Abschluss der Erkenntnis, sondern der Anfang; Wahrheit ist steigerbar. Für Cusanus ist, im Sinne der Unterscheidung Georg Pichts, Evidenz und Klarheit scharf zu trennen.²¹ Evidenz ist der Ausgangspunkt, um Klarheit zu gewinnen. Steigert man im Sinne des Cusanus eine Konjektur, so wird daraus eine intellektuell-bildhafte Erkenntnis, die „similitudo“. „Similitudo“ meint erstens den Menschen selbst als Bild Gottes. Zweitens ist „similitudo“ (im Sinne von „Gleichnis“) „bildhaftes Erkennen“, also ein gegenüber der Rationalität gewandelter Erkenntnismodus. Drittens gilt für Cusanus: „Cognitio autem per similitudinem est.“²² Erkennen überhaupt geschieht durch eine „similitudo“. In diesem Sinne steht der Begriff „similitudo“ demjenigen der „forma“ oder „species“ nahe, also

¹⁹ Vgl. Bocken (2013).

²⁰ De coni. I c.11 (h III n.57): „Coniectura igitur est positiva assertio in alteritate veritatem, uti est, participans.“

²¹ Vgl. Schwaetzer (2019a: 344-353).

²² De fil. c.3 (h IV n.86); eine ähnliche Stelle auch spät im Compendium (h XI/3 n.32).

der Idee, und wird von Cusanus auch häufig so gebraucht. Insgesamt lassen sich als drei Aspekte festhalten, dass die „similitudo“ eine spezifisch menschliche, bildhafte und ideengetragene Erkenntnisform ist. Sie steht damit bestimmten (neu-)platonischen Erkenntnisarten sehr nahe, ist aber nicht als rein-geistig transzendente, sondern als gesteigerte Konjektur immer zugleich irdisch verankert.

Um dieses zu verdeutlichen, unterscheidet Cusanus drei Ebenen der Erkenntnis:

1. Gut aristotelisch (oder auch akademisch-skeptisch) hebt der Laie hervor, dass die reine Wahrnehmung „confuse“ ist.²³ Rein meint dabei, dass sie von keiner Form einer Beteiligung des Denkens begleitet ist. Hier wird von Cusanus das Beispiel eines sehr kleinen Kindes gewählt, welches zwar sieht, aber noch nicht gezielt einen Gegenstand aus der allgemeinen Umgebung unterscheidet (und deswegen z.B. auch noch nicht gezielt greift). Wenn wir noch genauer formulieren: Das Auge sieht zwar Farben, aber unterscheidet sie noch nicht.

2. Damit etwas gesehen wird und als dieses etwas unterschieden wird, muss zu der wahrnehmenden, sinnlich-empfindenden Seele („anima sensibilis“) die „mens“ hinzutreten, und zwar mit dem diskursiven Vermögen, hier als „discernere“, „unterscheiden“, bezeichnet. Über diese Kraft, meint Cusanus, verfügen auch Tiere. Exemplarisch sichtbar werde es an Hunden, die ihren Herrn mit Hilfe des Geruchssinns erkennen. Dadurch werde nicht nur Welt überhaupt erkannt und geschieden, sondern auch ein spezifischer Mensch als dieser erkannt. Auf diese Weise wird die „anima sensibilis“ spezifiziert und erlangt Teil an der Entwicklungsfähigkeit der mens. Anders formuliert: sie wird der Bereich, in dem sich die „mens“ entwickelt. Damit ist der erste Verwirklichungsraum, in dem die „mens“ als „viva imago“ sich kreativ entfalten kann, beschrieben.

3. Was jedoch den Menschen in Unterscheidung gegenüber höheren wie niederen Wesen auszeichnet, ist eine Kraft, die sich so zur Erkenntnisfähigkeit der Unterscheidung verhält wie diese zur Wahrnehmung. Sie bestimmt Cusanus als „forma discretionis animalis et eius perfectio“. Sie ist also zugleich die Idee bzw. das Prinzip der Unterscheidungsfähigkeit und deren Vollendung. Damit ist sowohl die höhere Ebene wie auch die besondere Dignität der kreativen Entwicklung bereits knapp auf den Punkt gebracht. Der Unterschied liegt darin, dass eine Erkenntnistätigkeit der „mens“ auf der Ebene der „anima sensibilis“ sehr wohl die Unterscheidungsfähigkeit ausüben und auch kultivieren kann, dass es aber erst ihre eigentliche Fähigkeit ist, das Prinzip dieser Erkenntnisform handhaben zu können. Wenn sie solches vermag, so weiß sie erstens, dass sie erkennt, und zweitens kann sie mit der Unterscheidungsfähigkeit als einer bewussten (aus Einsicht in deren Prinzip) Fähigkeit frei umgehen und sie entwickeln. Der Bezug auf die oben skizzierte „similitudo“ liegt auf der Hand.

²³ Die Bedeutung dieser Passage für die Ausbildung einer *visio intellectualis* ist auch thematisiert in: Schwaetzer (2006).

Den Unterschied zwischen den beiden Betätigungen der „mens“ beschreibt Cusanus so (n.83), dass diejenige auf der Ebene der „anima sensibilis“ selbst „confusus“ ist, weil ihr die „forma“ fehlt. Sie ist bestimmt als „intellectus“ und „mens“, was sie erreicht (ihre „perfectio“ im Sinne des obigen) ist „iudicium“ und „scientia“. Wird ein Urteil nicht einfach instinktiv oder naturgegeben vollzogen, sondern bewusst, so rückt das Erkennen selbst unter die Perspektive der Entwicklung der Wahrheit wie des Erkennenden. „Scientia“ wird in diesem Sinne eine Zielperspektive der „perfectio“, meint aber nicht einfach eine unveränderliche Wahrheit, sondern den erkennenden Entwicklungsvollzug der Wahrheit selbst – sie wird, so ließe sich sagen, „sapientia“.

Wie kann der Geist die „forma rationis“ sein, fragt der Philosoph (n.84).²⁴ Die Antwort lautet: Wie der unterscheidende Verstand sich zum reinen Wahrnehmen verhält, so verhält sich die Form des Denkens zur Unterscheidungsfähigkeit. Diese Formel wird durch einen Ternar strukturiert. Das jeweils höhere Vermögen, so der Laie, „informat et dilucidat et perficit“. Zwei dieser drei Stücke klingen vertraut; offenbar rekurriert der Laie hier auf den antiken Dreischritt der Mysterienweihe, der auch in die (neu-)platonische Philosophie eingezogen ist, mit „Reinigung, Erleuchtung, Vollendung“.²⁵ An die Stelle des Reinigens tritt das „informare“. Es ist ein „Sich-Hineinbilden“ der „forma“ in das jeweils niedere Seelenvermögen. In der ersten „informatio“ bezogen auf die „anima sensibilis“ wird ein seelisches Unterscheidungsvermögen hineingebildet in die Sinestätigkeit, in der zweiten bezogen auf die mens selbst wird ein geistiges Prinzip in ein seelisches Erkennen hineingebildet.

Der Dreischritt gilt also auch schon für das unterscheidende, diskursive Denken. Der Mensch ist dasjenige Wesen, welches dieses Vermögen der „anima sensibilis“, anders als die Tiere, zu kultivieren vermag. Dadurch gelangt er beispielsweise bis zu Syllogismen, so Cusanus. Dadurch gelangt er aber auch zu seinem reflexiven Selbstbewusstsein. Der springende Punkt ist indes: Die eigentliche Ebene eines menschlichen Geistes ist damit für Cusanus *nicht* erreicht, denn der Geist kann „forma rationis“ sein, also Prinzip dieses (prinzipiierten) Vermögens, was er aber auf dieser Stufe noch nicht ist. Das reflexive Bewusstsein und die auf es sich stützende Erkenntnis bzw. Wissenschaft stammen nicht unmittelbar aus der „mens“ als „forma rationis“, sondern sind nur ein von ihr Abgeleitetes. Modern gesprochen, ist die Subjekt-Objekt-Spaltung und ihre Möglichkeit naturwissenschaftlicher Erkenntnis unter dieser Perspektive des Cusanus nur eine abgeleitete Form der Erkenntnis auf der Ebene der „anima sensibilis“. Gleichwohl ist sie von hoher Bedeutung, vermag sie doch sowohl

²⁴ „Quomodo“ ist hier wohl eher mit „Wie“ zu übersetzen als mit „Dass“, weil ein „Dass“ zu statisch aufgefasst werden könnte. Es ist freilich auch nicht rein modal gemeint – gerade weil hier „Dass“ und Vollzug, factum und fieri, zusammenfällt.

²⁵ Zu diesem Hintergrund von „De mente“ vgl. auch Schwaetzer (2012b) und Schwaetzer (2012c).

die Kreativität der auf die Welt gerichteten Technik wie das reflexive Selbstbewusstsein zu sichern.

Aber diese Form der „mens“ und ihrer Erkenntnis erschöpft weder ihre Möglichkeiten noch ist sie genuiner Ausdruck ihrer Schöpferkraft. Die „mens“ kann als Prinzip des von ihr abhängenden Unterscheidungsvermögens nicht weniger sein als dieses, sondern nur mehr. Deswegen bestimmt sie der Laie als Urteilsprinzip nicht über sinnlich vermittelte Inhalte, sondern über den Urteilsvollzug selbst. Der Geist ist „forma rationis“ aufgrund der Fähigkeit, den Urteilsvollzug selbst wahrnehmen und seinerseits beurteilen zu können. Das, worüber der Geist urteilt, bezeichnet der Laie als „rationes“. Diese „rationes“ sind bereits oben als Weisen des Denkens beschrieben, etwa als Syllogismus. Es geht also nicht um die Inhalte, die beurteilt werden, sondern um die Vollzugsform als Bewusstseinsart selbst.

Damit hat Cusanus eine Bewusstseinsform beschrieben, die oberhalb der gewöhnlichen selbstreflexiven Verfassung liegt, selbst wenn diese auch die „perfectio“ der „anima sensibilis“ mit diskretivem Vermögen ist; diese zweite Bewusstseinsform der „mens“ existiert in kategorialer Differenz zur ersten, weil sie sich nur im reinen Vollzug der beobachtenden Selbstgestaltung kreativen Schaffens ereignet. Was dabei passiert, lässt sich folgerichtig in der Analogie der beiden anderen Stufen beschreiben: Die göttliche „mens“ vollzieht einen dreifachen Prozess: „informae“, „dilucidare“, „perficere“; sie bildet sich in die menschliche mens ein, dadurch erleuchtet sie sie und vollendet sie zu einer eigenen zugleich göttlich-allgemeinen wie individuell-geistigen Bewusstseinsform. Das ist die „viva substantia“, welche sich aus der „viva imago“ bildet. Diesem Vorgang muss allerdings ein freier Erkenntnisakt der menschlichen „mens“ korrespondieren, ansonsten wird die göttliche „mens“ nicht wirksam, weil sie auf die „anima sensibilis“ nicht wirken kann, sondern nur auf die „viva imago“ selbst, die ihrerseits aber nur existiert, solange sie sich selbst vollzieht.

Cusanus verdeutlicht diesen Sachverhalt (n.85), indem er den Weg zum Ursprung der Urteilskraft in den Blick nimmt: Der Mensch ist „imago“ des „exemplar omnium“, Gott. Das „exemplar“ strahlt in der „mens“ so wider wie die Wahrheit in der „imago“. Demnach hat die „mens“ als „imago“ in sich die Wahrheit des „exemplar“, die sie aber nicht ist, sondern die in ihr widerstrahlt.

Damit hat die „mens“ als „imago“ etwas in sich, was zugleich außerhalb von ihr ist. Sie findet in sich etwas, was nicht sie und mehr als sie ist, was sich aber nur zeigt und ist, wenn sie selbst tätig ist. Es ist also klar, dass nicht nur vom ‚Sein‘ einer solchen Konstruktion, sondern auch vom ‚Bewusstsein‘ derselben seine Wirkmöglichkeit abhängt. Ohne dass die individuelle „mens“ sich ihres göttlichen Innenraums bewusst wird, kann sie die göttliche Wahrheit nicht als maßstabgebendes Urteilsvermögen verwenden.

Das Bild des „lebendigen Gesetzes“ setzt an dieser Stelle ein. Wenn ein geschriebenes Gesetz „lebendig“ wäre, dann vermöchte es in sich seine Urteile zu

lesen, formuliert der Laie. „Lebendig“ heißt: geistig lebendig, bewusst. In dem Fall könnte das Gesetz lesen, was es selbst ist. Es hat sich aber nicht selbst geschrieben. Es liest also in sich, was es zu richtigen Urteilen im Sinne des Gesetzes befähigt, aber es ist nicht selbst der Maßstab oder das Prinzip dieses Gesetzes. Zudem ist dieses Gesetz eben genau dieses Gesetz und kein anderes. Es erfährt die universelle Wahrheit durch die Wahrheit der Urteile gemäß dem Gesetz, das es ist, aber es verfügt nicht zugleich über die Wahrheit der Urteile aller Gesetze. Insofern ist es gerade dort, wo es strikt individuell ist, also die Wahrheit seines Gesetzes urteilt, zugleich universell, indem dadurch, und nur dadurch, die Wahrheit von Gesetzmäßigkeit überhaupt in die Erscheinung tritt – und zwar für sein Bewusstsein und für die Welt. Singularität und Universalität, Individuum und Gattung, bilden auf dieser Ebene keinen Gegensatz mehr, sondern sind notwendig komplementär in demselben.

Damit beschreibt Cusanus die eingangs von ihm skizzierte Individualisierung des Geistes, und zwar genau als „Einbildung“, „informare“, für die im Bild das Gesetz steht. Im nächsten Schritt wendet der Laie sich dem „dilucidare“ zu. Dabei macht er deutlich, dass der Mensch dieses Prozessbewusstsein des Urteilens über Urteilsbildung nicht qua Natur aktualisiert, sondern nur als Entwicklungsmöglichkeit. Dazu bietet der Laie das Bild des Schlafenden, der erst nach und nach zur Wahrheit erwacht. Den Anfang des Prozesses bietet das Staunen an den Sinneseindrücken. Denn diese verlangen eine Verarbeitung durch das Unterscheidungsvermögen. Daran entsteht das reflexive Bewusstsein und kann an sich erleben, dass es wahrheitsfähig ist. Darüber hinaus kann es an einem Wahrheitsurteil auch erfahren, dass dieses immer nur konjunktural ist. Aus dieser Einsicht wiederum folgt notwendig, dass Wahrheit steigerungsfähig ist. Damit ist der eigentliche Prozess angestoßen. Der Schlafende beginnt zu erwachen, d.h. das reflexive Bewusstsein als das schlafende erwacht zu einem wahrheitsbezogenen Urteilsvollzugsbewusstsein, ein Vorgang, der eine neue Bewusstseinsform für das Subjekt zur Erfahrung und – bei entsprechender Übung – zur Fähigkeit oder Habitus werden lässt. Dabei entdeckt der Mensch, wie der Laie am Ende dieses Bildes formuliert (n.86), dass die Wahrheit des Urbildes so erfahrbar wird, wie sie in der „mens“ widerstrahlt. An der Wachheit der „mens“ für die Wahrheit bemisst sich also die Reinheit oder Tiefe der Wahrheit. Für eine ganz wache „mens“ wäre es der Zustand der „perfectio“, wenn die Wahrheit vollständig widerstrahlte. Ihn beschreibt die „similitudo“ der Diamantspitze (n.85).²⁶

²⁶ Sein zentraler Gegenstand ist die Spitze eines Diamanten, die so zugeschliffen ist, dass sie in sich die ganze Umgebung widerspiegelt. Dieses Bild wird im Sinne einer Sprengmetapher auf die gesamte Welt (des Geistigen) übertragen. Cusanus bezieht seine Idee aus der Schleifkunst seiner Zeit am burgundischen Hof. Der auf einen Punkt hin geschliffene Diamant galt symbolisch als der Stein schlechthin, der den auferstandenen Christus als Herrn und vor allem Priester der Welt darstellt. Das prominente Beispiel dazu findet sich auf der Innenseite des Genter Altars von Jan van Eyck (ca. 1432): die zentrale Tafel mit dem rotgewandeten Christus, der auf seiner Brust einen solchen Diamanten trägt, umgeben von weiteren sym-

Durch diesen Kontext wird dreierlei ersichtlich: Erstens ist die Diamantspitze ein Christus-Symbol. Zweitens ist sie ein Bild des einzelnen Individuums, da jede menschliche „mens“ eine solche Spitze darstellt. Drittens sind beide verbunden in der Idee der „coniectura“, und zwar im Sinne ihrer „perfectio“, wo gerade auch die höchste Lichtfülle ein individualisierendes Moment des Dunkels enthält.

Nikolaus lässt den Laien an dieser Stelle also als abschließendes Bild zur „viva substantia“ ein zu seiner Zeit hochmodernes und innovatives Bild aus der Malkunst und Technik geben, welches die Einheit von Individuum und universalem Gottesgeist durch Christus in der „mens“ als einen konjekturalen Weg des Erwachens bis zur „perfectio“ hin schildert.²⁷

Die Leistungsfähigkeit der Diamantspitze besteht darin, dass sie durch einen Akt des „se intuendo“ „similitudines“ aller Dinge in sich findet, wodurch sie von allen Dingen „notiones“ machen kann. Sie spiegelt also die Ideen nicht als „notiones“, sondern als „similitudines“, die jetzt aber gefunden werden, also offenbar solche der universalen, nicht der individuellen „mens“ sind. Aus diesem Fund heraus gestaltet die individuelle „mens“ erst die Begriffe („notiones“). Diese sind demnach abgeleitete Produkte, über die in der Folge das reflexive Bewusstsein verfügen kann. An diesem Verfügen-Können kann die reflexive „mens“ ihrerseits so aufwachen, dass sie den Bewusstseinsweg von den Begriffen zu den Ideenbildern wiederum aktiv schaffend geht. Dazu bemerkt der Philosoph (n.86), dass die Diamantspitze, je spitzer sie ist, desto besser ihre Aufgabe erfüllt. Er lenkt also den Blick darauf, dass das „Erwachen“ in der Bewusstseinsform des Geistes ein Vorgang ist, der durch das Schleifen der Spitze des Diamanten zu beschreiben ist.²⁸

Den Laien lässt Cusanus betonen, dass die „similitudo“ des Diamanten so zu verstehen ist, dass man einsehen muss, dass die geschilderte Spiegelkraft des Diamanten, da sie im Raume der geistigen Bilder stattfindet, ohne Quantität ist. Damit ist ausgesagt, dass es nicht darum geht, sinnliche Dinge zu spiegeln, der Modus dieser Schau wird einwandfrei abgegrenzt von der „imaginatio“, der Vorstellungskraft der „anima sensibilis“, die auf quantitative Repräsentation angewiesen ist.

Als Ergebnis dieses Abschnitts zur Analyse des fünften Kapitels von „De mente“ ist also Folgendes festzuhalten: Die „mens“ als „viva imago“ kennt zwei Wege, kreativ tätig zu werden. Der eine Weg ist ihr qua Natur gegeben. Er be-

bolischen Schmucksteinen, die das himmlische Jerusalem andeuten. Vgl.: Schneider (2016) und Schneider (2019).

²⁷ Die Aufnahme und Verwandtschaft sowohl der Ideen der Rheinischen Mystik wie der Devotio moderna sind hier evident. Die entsprechende Verweisliteratur der cusanischen „viva imago“ zu Eckhart und zur Devotio moderna ist bereits eingangs dieses Kapitels angeführt.

²⁸ Damit ist die Grundidee des späteren Werks „De beryllo“ an dieser Stelle formuliert: Dort wird der Beryll geschliffen, durch den man zum Richter über alles aufgrund der Fähigkeit zur intellektuellen und aenigmatischen Schau wird (De ber. n.1).

steht in der Ausrichtung der Kreativität auf die „anima sensibilis“, die ausgebildet (informiert), durch das Urteilsvermögen erleuchtet und vervollkommen wird. Ihr Modus ist die Ausbildung des Subjekt-Objekt-Bewusstseins. Auf diesem Wege liegt die Verfeinerung der reflexiven Selbsterkenntnis einerseits und der Erkenntnis und der technischen Erfindung auf der Objekt-Seite andererseits. Der zweite Weg ist derjenige, auf dem die „mens“ sich selbst gestaltet und dadurch einen Prozess anstößt, der in einem Wechselspiel zwischen ihr vorgeordneter Wahrheit als denkendem Vollzug und ihr selbst eine Bildung zu sich selbst auf der Seinsebene wie der Bewusstseinssebene vollzieht, der seinerseits steigerbar ist als Grad der Wachheit. Beide Ebenen stellen vollkommen unterschiedliche Bewusstseinsarten dar.

Blickt man auf die Zeit um 1800, so ließe sich sagen, dass aus dem Blickwinkel der deutschen Idealisten Kant die Entwicklungsmöglichkeiten des ersten Weges beschrieben hat, aber erst sie selbst auch den zweiten angefangen haben auszubilden. In diesem Sinne sind Herder, Schiller, Goethe, Fichte, Schelling, Hegel und andere genuine Nachfolger dieser cusanischen Überlegung. Wenn Schelling am Ende des „System des transzendentalen Idealismus“ zwischen dem Künstler Kepler und dem mechanischen Rechner Newton unterscheidet, um die Rolle der Kunst für das Erkennen und das Ich zu beschreiben, dann bringt er genau diese Tatsache zum Ausdruck.²⁹

3. Phänomenologie der Bewusstseinsarten und Kulturen

In diesem Kapitel wird der Befund einer „mens“ als „viva imago“, die entweder sich selbst bilden oder die „anima sensibilis“ ausbilden kann, vertieft unter dem Aspekt von Dimensionen der Bewusstseinsarten und sich daraus ergebenden Fragestellungen des Vergleichs derartiger Kulturen.

Dazu wird auf das sogenannte Kosmographen-Gleichnis bei Cusanus zurückgegriffen und auf die Bewusstseinsformen und ihre Vermögen hin befragt.³⁰

Für die cusanische Anschauung der unterschiedlichen Stufen des Erkenntnisvorgangs und der ihnen analogen Bewusstseinsformen ist das Gleichnis aus der Spätschrift „Compendium“ ein Schlüsseltext. Grundgegenstand ist die Beschreibung des Menschen als eines Kosmographen, der sich ein vollständiges Erkenntnisbild der Welt macht. Im Vorgang des Erkennens unterscheidet Nikolaus darin vier Stufen:

1. Die reine Sinneswahrnehmung. Der Kosmograph sammelt mit allen Sinnen Eindrücke.

²⁹ Belege und die Entwicklungslinie: Cusanus – Kepler – Schelling in: Schwaetzer (2016a).

³⁰ Vgl. zum Kosmographen-Gleichnis: Schwaetzer (2010a).

2. Das innere Vorstellungsbild. Es ist aus den Sinneseindrücken und den ihnen zugehörigen Begriffen gemischt. Der Kosmograph bildet Vorstellungen und verbindet sie in rechter Weise miteinander, so dass er eine Karte der Welt erstellen kann.

3. Das reine Denken. Der Geist wendet sich ausschließlich den „intelligibilia signa“ zu: Der Kosmograph wendet sich den Voraussetzungen der Karte zu, also den Begriffsvollzügen, die getrennt von sinnlicher Wahrnehmung und sinnlichen Wahrnehmungsinhalten sind.

4. Das göttliche Denken. Diese Stufe kann der Mensch nicht erreichen, aber er wird gewahrt, wie alle Begriffe von dem einen Urbegriff her stammen. Damit ist auf den im 5. Kapitel von „De mente“ behandelten Ursprung des Urteilsvermögens hingewiesen: Der Kosmograph konzentriert sich auf den Ursprung der Begriffsvollzüge, also die göttliche Seite der „imago Dei“, die seiner selbst individualisierenden Tätigkeit vorausliegt.

Auf diese Stufen sei unter der vorliegenden Fragestellung kurz eingegangen.

1. Die reine Wahrnehmung wird hier der Sache nach genauso als „confuse“ beschrieben, wie es aus „De mente“ bekannt ist. Cusanus hebt bei der Sinneswahrnehmung hervor, dass diese bezogen auf ihren Inhalt erstens möglichst vollständig und zweitens möglichst gut sein soll. So darf weder ein Sinnesbereich fehlen noch darf eines der Organe einen Defekt haben. Diese Beschreibung zielt, so scheint es, zunächst auf die natürliche Beschaffenheit der Sinnesorgane. Der Erkennende muss in der Erkenntnis darauf achten, dass er quantitativ wie qualitativ seine sinnlichen Wahrnehmungsorgane ihrer Natur nach bestmöglich nutzt.

Cusanus beschließt seine Überlegungen mit einem Satz, der die Rolle einer Phänomenologie würdigt. Der Kosmograph, schreibt er (n.22), wird sich also mit allem Eifer bemühen („Studet [...] omni conatu“) alle Tore der Sinne offen zu halten und immer neue Wahrnehmungen zu bekommen, um seine Beschreibung („descriptio“) immer wahrer zu machen („veriozem facere“).

Der Komparativ eines „wahrer machen“ bedarf nach dem Vorangehenden keiner Erläuterung. Bemerkenswert scheint aber, dass der Satz unter der Annahme einer „viva imago“ mindestens auch impliziert, dass das Aufhalten der Tore nicht nur heißt, die Ohren zu öffnen, sondern auch das Ohr in seiner Wahrnehmungsfähigkeit zu schulen. Das Ohr muss befähigt werden, von dem Urteil „Töne erklingen“ zu dem Urteil „Genau zwei Töne erklingen“ zu kommen, und dann bis zu dem Urteil „Eine Terz erklingt“ oder gar „Eine Naturterz erklingt“ oder auch noch „Eine Naturterz, die ein wenig zu hoch ist, erklingt“. Kurz, Tore offen zu halten bedeutet nicht einfach nur, eine Naturanlage, so wie sie ist, zu betätigen, sondern es verlangt eine Kultivierung derselben.

Die Frage nach Quantität und Qualität der Sinneswahrnehmungen wird so, vor aller Urteilsbildung, die in Vorstellungen mündet, zu einer Kulturaufgabe der Phänomenologie; die Sinne müssen geübt werden, so wie wir es von anderen menschlichen Vermögen auch kennen.

2. Der zweite Schritt umfasst bei Cusanus die rechte Vorstellungsbildung. Er ist in sich nochmals in zwei Teile geteilt. Nikolaus notiert (n.23): Der Kosmograph trägt alle Sinnesdaten auf einer Karte ein, damit er nichts verliert. Damit ist die Vorstellungsbildung bezeichnet; Vorstellungen sind erinnerbar. Der Eintrag erfolgt ferner „wohl geordnet“ und „nach einem proportionierten Maßstab“. Dahinter verbirgt sich ein Gedanke, der zwei Ausprägungen hat. Der Gedanke lautet, dass keine subjektive Willkür in die Vorstellungsbildung einfließen darf.

Subjektive Willkür ist freilich nicht mit Subjektivität gleichzusetzen. Eine Vorstellungsbildung ist immer eine „coniectura“. Allerdings darf die Vorstellungsbildung keine nur subjektiven Momente enthalten. Das Urteil „Draußen singt ein Vogel“, wenn man eine Amsel singen hört, ist durchaus subjektiv, aber nicht subjektiv willkürlich. Das Urteil „Draußen singt eine Amsel“ ist eine wah-rere „coniectura“ – und immer noch zugleich auch subjektiv.

Nun kann sich Subjektivität auf zwei Seiten der Vorstellungsbildung finden: entweder auf Seiten der Wahrnehmung oder auf Seiten des Begriffs. Die begriffliche Seite lässt sich so beschreiben: Cusanus verlangt reine „intelligibilia signa“, reine Begriffe, als dasjenige, was sich mit den Wahrnehmungen verbindet. Ein subjektiver Eintrag ist, wenn es sich nicht um reine Begriffe handelt, sondern um bereits gewonnene Vorstellungen. Die Frage lautet also dahingehend, ob ein Mensch eine Wahrnehmung durch bereits gewonnene Vorstellungen oder durch reine Begriffe deutet. Dieser Unterschied ist identisch mit den oben beschriebenen zwei Möglichkeiten der „mens“ als „viva imago“. Deutet sie die Wahrnehmung mit Vorstellungen, so deutet sie von ihrer Tätigkeit in der „anima sensibilis“ her; das reflexive Bewusstsein bedient sich seiner Vorstellungen zur Deutung der Welt. Deutet sie die Wahrnehmungen hingegen aus reinen Begriffen, so bildet sie diese aus dem eigenen Bilde-Prozess in der Begegnung mit der voraufliegenden Urteilskraft.

In diesem Sinn ergibt sich an dieser ersten Stelle der Subjektivität die Anfrage einer Kulturphänomenologie der Erkenntnisart, aus welcher Haltung heraus Erkenntnisse gewonnen werden und wie die jeweiligen Haltungen kultiviert werden. So hat z.B. die moderne Naturwissenschaft im hohen Maße die Wahrnehmung der Objekt-Seite der reflexiven Bewusstseinsform kultiviert, die Subjektseite derselben Bewusstseinsart bereits weniger, diejenige einer Ausrichtung auf die „viva substantia“ gar nicht.

Die zweite Stelle, an der sich Subjektivität einmischen kann, nimmt ihren Ausgangspunkt von der Wahrnehmungsseite. Die Subjektivität der Sinne scheint nach Locke und der Sinnesphysiologie der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts derart in unserem Denken verankert, dass die Objektivität der Sinneserfahrung uns schwerfällt zu denken. Ein Satz wie: „Die Sinne trügen nicht, aber der Verstand“, also die Deutung der Sinnesdata (um auf Goethe sinngemäß anzuspie-len), bedarf in unserer Kultur der Rechtfertigung.

Erkenntnistheoretisch ist allerdings, wie Cusanus richtig festhält, der Sinnesindruck „confuse“ (als Adverb). „Auf ungeordnete Weise“ erscheint die reine Wahrnehmung, die dann vom Kosmographen in eine Karte „bene ordinatam“ eingetragen wird. Was aber ungeordnet und damit beziehungslos ist, kann noch nicht falsch oder richtig sein, sondern erst das Urteil selbst ist es. Das Gleichnis des Kosmographen ist in diesem Punkte erkenntnistheoretisch sehr klar und auch zutreffend. Insofern kann von der Subjektivität der Sinneswahrnehmung per se nicht die Rede sein.

Allerdings ist dem reflexiven Bewusstsein, das hat die Sinneslehre der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts im Anschluss an die Kantsche Erkenntnistheorie richtig gezeigt, die reine Wahrnehmung nicht zugänglich. In der Sprache Kants: Das reflexive Selbstbewusstsein stellt eine empirische Synthesis der Apperzeption dar, keine transzendente. Dasjenige Bild, welches das „Subjekt“ deutet, steht ihm bereits als „Objekt“ gegenüber und ist damit schon formiert. Die menschliche „mens“, die nur innerhalb der „anima sensibilis“ tätig ist, wird aus dieser Subjektivitätsproblematik (des Unbewussten oder Vorbewussten der ersten Formierung) nicht herauskommen.

Aus der Sicht des Kosmographen-Gleichnis ergibt sich für dieses Problem eine Lösung. Die „mens“ als „viva imago“, die sich selbst bildet und auf die Sphäre reiner Begriffe bezieht, kann von dort aus die erste Formierung der Eindrücke bewusst vollziehen. Wie auch immer dieses geschehen mag, wenn es geschieht, dann ist aus der Sachlage heraus klar, dass, da die „anima sensibilis“ mit ihrer Reflexivität, ihren Vorstellungen, ihren Empfindungen, ihrem Unbewussten ausgeschlossen ist, diese Formierung rein in der Bezüglichkeit reiner Begriffe und reiner Wahrnehmungen erfolgt.

Die Aufgabe, die also an dieser Stelle für einen Kulturvergleich von Bewusstseinsformen vorliegt, heißt, zu beschreiben, wie die „viva imago“ aus der reinen Begriffssphäre bewusst das leistet, was sonst beim Menschen unbewusst subjektiv und beim Tier instinktiv-objektiv (im Sinne des angeführten Kapitels aus „De mente“) geschieht.

Der Problemhorizont, der hier aufscheint, ist demnach die Kultivierung jener Form der Phantasie, die nach Aristoteles für die Formierung des Erkenntnisbildes in der Seele zuständig ist, ohne dass schon die Erinnerungsfähigkeit tangiert ist. Wir münden also in dasjenige Fahrwasser, welches wie die antike Erkenntnistheorie nach der „phantasia kataleptike“ fragt – und zwar wie bei Stoikern und Epikureern durchaus bezogen auf die sinnliche Seite der Wahrnehmung, das ältere Problem der Epiphanie im Hintergrund lassend.³¹ Cusanus kannte diesen Kontext sicher nicht präzise, war aber zweifelsohne mit dem Problem vertraut. So ließe sich durchaus in seinem Sinne die Formulierung aus „De insomniis“ von Synesios anführen, wo es um die Kultivierung des „pneuma phantastikon“

³¹ Vgl. zur Problematik: Schwaetzer (2019a) und die darin angeführten Stellen bei Picht.

als „katharon“ und „euhoriston“ geht – das ist bis in die Wortwahl der cusanische Gedanke.³²

Mit dieser Aufgabe der Analyse einer Bewusstseinsform gewinnen wir historisch betrachtet eine Problemstellung zurück, welche vor allem die Spätantike und die Renaissance verbindet – beide je auf ihre Weise schon vor dem aufkommenden Subjektivitätsproblem stehend.

3. Aus der doppelten Aufgabe der zweiten Stufe ist ersichtlich, dass gerade die Seite der Sinneswahrnehmung von einer Möglichkeit des reinen Denkens, also von der Selbstbildung der „viva imago“ im Raume der „viva substantia“ und der göttlichen Urteilskraft abhängt. Im Sinne eines Entwicklungsweges liegt folglich die systematisch jetzt zu besprechende Fragestellung des Wie eines reinen Denkens vor – nicht nach – der gerade geschilderten Stufe.

Die Möglichkeit eines reinen Denkens können wir an dieser Stelle sehr kurz halten. Denn erstens ist aus dem Gesagten klar, dass für Cusanus diese Möglichkeit die wesentliche Bewusstseinsform der „viva imago“ ausmacht. Zweitens habe ich diese Bewusstseinsform unter dem Stichwort der „visio intellectualis“ und der Aenigmatik bei Cusanus von verschiedenen Seiten aus bereits beschrieben.³³ In der Sache geht es, knapp gesagt, darum, zunächst die innere Vorstellung, durchaus auf der Ebene der „imaginatio“ so in Bewegung zu versetzen, dass der Anteil der „imaginatio“ dadurch akzidentell wird; etwa in der Vorstellung eines sich bewegenden Winkels oder Dreiecks. Im Weiteren geht es darum, diese Bildlichkeit durch eine Sprengmetaphorik (in der Terminologie Blumenbergs) über sich selbst hinauszutreiben, um so nicht eine Vorstellung in eine bewegliche Bildlichkeit zu bekommen, sondern den Begriff selbst als Wahrnehmung in einer „visio intellectualis“ vor sich zu haben. Mit der Erzeugung des Begriffs als Bild in der geistigen Erscheinung vollzieht sich zugleich die Bildung der „viva substantia“ der lebendigen „mens“.

Aus den hier vorgestellten Überlegungen wird einmal mehr ersichtlich, weshalb diese Fragestellung für eine Anthropologie der Gegenwart von entscheidender Bedeutung ist. Denn damit steht nicht nur das Wesen des Menschen als eines geistigen Individuums auf dem Spiele, sondern zugleich und ungetrennt davon, wie gerade gezeigt, die Möglichkeit einer adäquaten Erfassung der Welt. Aus diesem Grunde sind Anthropologie und Naturerkenntnis zwei Seiten derselben Medaille in einer Philosophie des Anthropozän.³⁴ Die Übung eines „le-

³² Synesios: De insomniis, 142B (ed. Russel / Nesselrath, p.32).

³³ Vgl. folgende Arbeiten: Schwaetzer (2005a), (2005b), (2005c), (2006), (2007), (2010a), (2010b), (2010c), (2012c), (2015), (2019b).

³⁴ Vgl. Schwaetzer (2020).

bendigen Denkens“ im Sinne des Cusanus wird damit zu der zentralen Aufgabe des „Laien“ der modernen Gesellschaft.³⁵

4. Dass sich der vierte Schritt nicht vollziehen lässt, wenn der dritte nicht gemacht ist, versteht sich von selbst. So wird ersichtlich, dass Cusanus auf seine Weise bereits einen Vorschlag macht für eine „postmetaphysische Metaphysik“ nach dem „Tode Gottes“. Allerdings hängt dieser Vorschlag daran, dass die Reichweite einer „vis creativa“, wie das Kosmographen-Gleichnis sagt (n.23), in genau diesem Bereich des reinen Denkens und der intellektuellen Anschauung tatsächlich erfahren wird. Cusanus ist in diesem Sinne ein Existenzphilosoph – das haben Karl Jaspers oder Heinrich Barth richtig gesehen.³⁶ Auf diese Stufe näher einzugehen würde indes über das Ziel der vorliegenden Ausführungen hinausgehen.

Das cusanische Credo von „Prolegomena einer jeden künftigen Metaphysik“ ließe sich dahingehend zusammenfassen, dass ohne a) reines Denken und b) Sinnesphänomenologie und c) reine Urteilsbildung im Sinne einer geübten „phantasia kataleptike“ ein Gottesbegriff und eine jede geistig-reale Erkenntnis unmöglich bleibt.

4. Diagnostik und Übergänge von Bewusstseinsformen

Als Ergebnis aus den bisherigen Überlegungen ergibt sich eine grundlegende Differenz der Bewusstseinsformen: Die menschliche Individualität kann sich als Subjektivität im leiblich-seelischen Kontext bewegen und dabei unterschiedliche Entwicklungen subjekt- oder objektbezogen durchlaufen. Hier entsteht ihre primäre Beziehung zur Technik. Sie kann sich auch in ihrem eigenen Bereich bewegen und in Beziehung mit der – cusanisch gesprochen – angeborenen Urteilskraft treten; so kann sie reines Denken entwickeln, sich selbst zur „viva substantia“ bilden, also zu einer rein geistigen Individualität (die nicht Subjekt ist, insofern ihr kein Objekt entgegenstellt werden kann). Auf dieser Ebene entspringt die Kreativität als Wesen der Kunst.

Nun lassen die betrachteten Bewusstseinsformen eine genauere Beschreibung zu, die ihre Übergänge ineinander, aber auch ihre Abgrenzungen voneinander so deutlich macht, dass daraus eine Diagnostik der Bewusstseinsformen auch in einem kulturkomparatistischen Sinne möglich wird.

Dabei wird sich zeigen, dass wechselseitige Verschränkungen im Sinne der Goetheschen Prinzipien von Polarität und Steigerung (der Bezug wird an dieser Stelle nur als vereinfachende Einführung verwendet; er ist nicht argumentativ tragend) sich zeigen werden.

³⁵ Damit verweise ich auf ein Grundanliegen von Kazuhiko Yamaki und seiner Cusanus-Deutung; vgl. Yamaki (2018). Vgl. ebenfalls Gutberlet et al. (2019).

³⁶ Vgl. Schwaetzer (2016b).

1. Ausgangspunkt bei Cusanus ist die Beobachtung mit den Sinnen in einem sich quantitativ und qualitativ steigernden Sinne. Der Umgang mit der Sinneswahrnehmung kann entweder das naturgegebene So-Sein der Sinne oder ihre grundsätzliche Subjektivität zugrunde legen oder eben ihre Entwicklungsoffenheit. Dem voraus liegt die Notwendigkeit dieser Frage: Wer die cusanische Aufforderung nach intensiver Sinnestätigkeit als Grundlage der Erkenntnis ernst nimmt – und diese Voraussetzung teilen alle Positionen, denen es um eine adäquate Erkenntnis geht –, muss sich der Frage nach der Leistungsfähigkeit der Sinne stellen. Beantwortet werden kann die Frage entweder aufgrund theoretischer Positionen oder aufgrund von Selbstbeobachtung der Wahrnehmungs- und Urteilsvollzüge. Cusanus legt Wert auf die innere Beobachtung der Vollzüge der „mens“. In diesem Sinne erweist er sich als Empiriker. Im Sinne der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, welche die genannte Alternative erkenntnistheoretisch wohl am intensivsten diskutiert hat, schlägt er sich auf die Seite der Introspektion. Beobachtung der Seele und ihrer Vollzüge als empirische Wissenschaft ist seine Losung.³⁷ Vertritt man die gegenteilige Position, so behauptet man oder verneint die Existenz von Monden, ohne, um die Anekdote der frühen Neuzeit zu bemühen, durch das Fernrohr zu schauen. Natürlich ist eine solche Position vertreten worden und wird es auch noch, ihrerseits mit Gründen, aus cusanischer Sicht jedoch geht sie am Wesen der „mens“ vorbei, da deren Lebendigkeit eine Frage von Beobachtung und Entwicklung, nicht von theoretischer Entscheidung ist. Teilt man freilich auch diese Annahme nicht und hält sich an eine Auffassung des Menschen, eingespannt in eine vorgegebene Subjekt-Objekt-Relation, die keinen anderen bzw. bewussteren Zustand als die reflexive Subjektivität kennt, so liegt eine statische Auffassung der Phänomenologie mindestens im qualitativen Sinne nahe. Die technische Verfeinerung der Wahrnehmung – klassisch im Bereich des Sehens durch Mikroskop und Fernrohr, modern in der digitalen Information – ersetzt und verdrängt die Ausbildung der Sinne.

Auf diese Weise sind die neuralgischen Punkte klar: 1. Der Blick auf die Entwicklungsfähigkeit der Sinne ist eine notwendige Frage im Rahmen der Bemühung um die Möglichkeit sicherer Erkenntnis. 2. Die Reflexion der Vorannahmen stellt vor die Entscheidung zwischen einer theoretischen und einer den Vollzug im Selbst beobachtenden Antwort. Die Möglichkeit der zweiten Position hängt ihrerseits an dem grundsätzlichen Zugestehen einer Beobachtung von Prozessen bzw. Vollzügen, welche die strenge Fassung einer Subjekt-Objekt-Trennung unterlaufen.

³⁷ Für die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts wären etwa I.H. Fichte, Carus oder Karl Fortlage zu nennen. Vgl. z.B. Fortlage (1855): System der Psychologie als empirischer Wissenschaft aus der Beobachtung des inneren Sinnes. Dagegen hat beispielsweise Lange in seiner „Geschichte des Materialismus“ heftig polemisiert.

2. Dadurch ist die Frage gestellt, ob und wie das reflexive Selbstbewusstsein sich selbst transformieren kann.³⁸ Für Cusanus ist diese Frage wiederum eine der inneren Selbstbeobachtung, wie anhand der Analyse von „De mente“ aufgezeigt. Es ist die innere Beobachtung, die lehrt, zwei Fälle zu unterscheiden: einerseits den Urteilsvollzug der „mens“ aus der rationalen „anima sensibilis“ heraus; dabei wird eine Sinneswahrnehmung ohne Einsicht in die Urteilsgrundlage durch eine Vorstellung gedeutet. Andererseits den Urteilsvollzug aus der „viva imago“ heraus, beim dem aus dem „iudicium concreatum“ heraus die Sinneswahrnehmung begriffen wird. Dabei bleibt für Cusanus auch dieser Modus immer konjunktural, d.h. entwicklungsfähig; die Erkenntnis kann wahrer werden.

Insofern rekuriert Cusanus bei dieser Unterscheidung nicht auf einen Evidenzbegriff, der apodiktisch ist. Auch würde er die Kritik an der Evidenz wahrscheinlich in vielen Punkten teilen. Allerdings macht er geltend, dass im Bewusstsein beobachtbar etwas auftritt, was nicht abhängig ist von diesem Bewusstsein. Er operiert also im Bereich der Introspektion mit der später so genannten Auffächerung in Geltung und Genese – damit ganz im Einklang mit dem Wissenschaftsideal auf der Ebene der „mens“ in der „anima sensibilis“. Die Versuchsfrage lautet also erstens grundsätzlich: Lässt sich *Urteilsbildung* als Vollzug beobachten? Zweitens und genauer: Lassen sich Urteilsbildungen, bei denen Vorstellungen mit Wahrnehmungen verbunden werden, beobachtbar und eindeutig unterscheiden von solchen, bei denen Begriffe mit Wahrnehmungen verbunden werden.

In der zweiten Frage ist als möglich gedacht, dass Begriffe vorstellungsbildend sein können. Um das zu prüfen, führt Cusanus folgendes Experiment durch: Für das reflexive Selbstbewusstsein gilt, dass es folgende Stücke im Erkenntnisprozess hat: a) den Sinneseindruck, b) die Vorstellung, c) den darin enthaltenen Begriff, und d) das Subjekt selbst. Im Falle, dass Begriffe vorstellungsbildend sein können, müsste Folgendes gelten: Betätigt sich die „mens“ rein als „viva imago“ jenseits der „anima sensibilis“, so fällt der Sinneseindruck, den dieselbe liefert, weg. Dadurch muss auch die Vorstellung anders gebildet werden, weil ihr das sinnliche Material fehlt. Dieses muss also auch aus dem Begriff gewonnen werden. Eine derartig rein tätige „mens“ hat also nur sich selbst und den Begriff; und dazu die Frage nach der Vorstellung als Aufgabe. Die Fähigkeit, aus einem reinen Begriff ein Bild zu bilden im Sinne einer Vorstellung, die nicht an die „imaginatio“ gebunden ist (also in der Terminologie des 5. Kapitels von „De mente“ eine „similitudo“), ist für Cusanus die Fähigkeit zur Bildung von Aenigmata. Alle seine Aenigmata sind „Sprengmetaphern“.

Für Cusanus ist also die eindeutige Möglichkeit einer Urteilsbildung aus Begriffen dadurch gegeben, dass die Möglichkeit einer Bildbildung aus Begriffen

³⁸ Die bei Cusanus vorliegende Position habe ich diesbezüglich einmal unter folgenden Titel gefasst: Die Spiritualisierung des Intellekts als ethischer Individualismus, vgl. Schwaetzer (2010b).

aus der Beobachtung des Selbstvollzugs der „mens“ als „viva imago“ kreativ in der Wirklichkeit in die Erscheinung treten kann.

Aufgrund dieser Möglichkeit ist es *a fortiori* auch möglich, dass eine Urteilsbildung so geschieht, dass ein Begriff sich mit einer Wahrnehmung verbindet, wenn die „mens“ als „viva imago“ in der „anima sensibilis“ tätig ist. Dieses führt auf die dritte zu besprechende Bewusstseinsform.

Davor allerdings lässt sich die jetzt gewonnene, wie bereits oben geschehen, der Klarheit halber nochmals abgrenzen von zwei anderen: Man kann die Möglichkeit einer rein geistigen Erkenntnis bestreiten bzw. als für den Menschen nicht möglich einstufen und damit die „visio intellectualis“ als Erkenntnisform verwerfen. Man kann aber auch die Kreativität des Menschen in dieser Erkenntnisform in Frage stellen und die Leistung allein auf eine höhere Kraft zurückführen, also als ein reines Offenbarungsgeschehen deuten. Von beiden Positionen distanziert sich Cusanus. Eine solche geistige Erkenntnis der „visio intellectualis“ ist ihm eine Möglichkeit. Sie wird eine Wirklichkeit nur durch die kreative Leistung der „mens“ als „viva imago“, aber darinnen spricht sich auch die Tätigkeit der göttlichen „mens“ im „iudicium concreatum“ aus. Es handelt sich also auch nicht um eine reine Eigenleistung, sondern um eine doppelte Aktivität der menschlichen und der göttlichen Urteilskraft.

3. Verbindet sich im Sinne der vorausgehenden Überlegungen in der Urteilsbildung ein in seiner Wahrheit vertiefbarer Begriff mit einer in ihrer quantitativen und qualitativen Art steigerbaren Wahrnehmung, so entsteht ein Wechselprozess, bei dem die Wahrnehmungen differenziertere Begriffe und die differenzierteren Begriffe feinere und genauere Wahrnehmungen verlangen. In diesen Prozess kann die „mens“ eintreten, wenn sie auf der Seite der Begriffe als „viva imago“ tätig ist, aber dieses nicht *außerhalb* der „anima sensibilis“, wie im Falle der Aenigmata-Bildung, sondern *innerhalb*. Allerdings müssen dafür bestimmte Bedingungen der „anima sensibilis“ gegeben sein. Denn die Erkenntnistätigkeit darf nicht auf die Ebene der „imaginatio“ zurückfallen. Die Ausbildung der „phantasia kataleptike“ muss so durchsichtig werden wie der vollkommene Spiegel aus dem 3. Kapitel von „De filiatione“, also jenem Aenigma, mit dem Cusanus seine Idee des Menschen als „viva imago“ einführt.³⁹ Ein vollkommener Spiegel zeichnet sich gerade dadurch aus, dass man ihn *nicht* sieht. In diesem Sinne gilt, dass nach wie vor „Ich“ und „Begriff“ gegeben sind, aber nunmehr auch die „Vorstellung“ nicht nur modifiziert wird, sondern wegfällt. In dieser Bewusstseinsform als Erkenntnismodus kommt es darauf an, *keine* Vorstellung zu haben. Aufgrund des Prozesscharakters und der damit einhergehenden ständigen quantitativen und qualitativen Verfeinerung der Sinneswahrnehmung ist auch diese nicht mehr einfach „gegeben“, sondern ebenfalls nur als kreatives Moment sich vollziehend.

³⁹ Vgl. Schwaetzer (2005a).

Diese Bewusstseinsform ist in der Moderne und Postmoderne relativ wenig thematisiert worden. Sie ist von der Reflexivität erstens sehr weit entfernt und verlangt zweitens eine intensive Übung von Denken und Wahrnehmen. Neben dem hier allfälligen Hinweis auf Goethe wären Heinrich Barths oder Georg Pichts Ästhetik⁴⁰ Ansatzpunkte, aber auch in mancher Hinsicht diejenige des Cusanus-Interpreten Ernst Cassirer in seiner „Phänomenologie der Erkenntnis“.⁴¹

Durch diese Verweise wird auch schon deutlich, dass mit der Rückwendung der Kunst als Kreativität in die Sinnlichkeit, die Cusanus denkt, nicht nur ein anderes Verständnis des Menschen, sondern auch ein anderes Verständnis der Natur möglich wird. Diese Bewusstseinsform als reine Vollzugsform stellt die Frage nach der Erfahrbarkeit und Erkennbarkeit mit der „natura naturans“ vollkommen neu und bietet einen gesicherten Zugang auf der Ebene des Vollzugs, den die Erkenntnisformen der Wissenschaft, basierend auf der „mens“ in der „anima sensibilis“, nicht leisten können. Dadurch wird für eine Philosophie im Zeitalter des Anthropozän die Kunst, verstanden im Sinne der hier mit Cusanus aufgezeigten Bewusstseinsform, ein notwendiges Complementum zur Technik. Georg Pichts Einsicht, dass die moderne Naturwissenschaft die Natur notwendig zerstöre und dass die Vertiefung der Evidenz auf Klarheit hin und der künstlerische Umgang mit der Sinneswahrnehmung und der Welt darüber hinausführen, hätte Cusanus geteilt.⁴²

Für Cusanus braucht es noch mindestens eine weitere Stufe der „speculatio“, damit der „contemplator“ „feliciter concludat“. Für die Intention dieses Beitrags indes, das Verhältnis von Kunst und Wissenschaft bei Cusanus in einer für die Gegenwart fruchtbaren Weise zu deuten und daraus eine erste Grundlage zu gewinnen für Bewusstseinsformen als Kategorien einer modernen Kulturkomparatistik, kann es an dieser Stelle sein Bewenden haben, selbst wenn die kategorielle Analyse noch nicht vollständig ist.

⁴⁰ Vgl. Schwaetzer (2019a). Zu Barth: Schwaetzer (2017).

⁴¹ Vgl. zu Cassirers Cusanus-Deutung: Zeyer (2015: 237-344). Diesen Bezug zu Cusanus hat die schöne, eher systematisch und werkitern angelegte Arbeit zu Cassirers Phänomenologie von Endres (2020) leider nicht berücksichtigt. Gerade wenn man die Genese von Cassirers Symboldenken berücksichtigt und dabei insbesondere Kants dritte Kritik im Auge hat (Schubbach 2016: 141-228; insb. 207ff.), ergäben sich aus der Linie Cusanus - Kant, so die Vermutung, ergiebige und systematisch tragende Parallelen zu H. Barth und auch G. Picht.

⁴² Vgl. Schwaetzer (2020: 237f.).

4. Ertrag

Der vorliegende Beitrag zeitigt Erträge auf unterschiedlichen Feldern.

1. Für die Cusanus-Forschung bietet er die Auffächerung der Bestimmung der menschlichen „mens“. Sie ist durch zwei grundsätzliche Richtungen bestimmt: Entweder versteht sich die „mens“ in Hinsicht auf ihre Tätigkeit im Leibe, also in Verbindung mit der „anima sensibilis“; hierin ruht ihre Verwandtschaft mit den Tieren, aber sie geht über dieselben im Bereich der Erkenntnis hinaus, indem sie reflexives Selbstbewusstsein und objektive Wissenschaft bildet – die Differenz in anderen Bereichen, etwa in der Ethik oder Ästhetik, ist nicht Gegenstand der vorliegenden Überlegungen. Oder die „mens“ versteht sich als „viva imago“ und bildet sich selbst hin auf eine „viva substantia“, verbunden mit der Erfahrung der göttlichen „imago“ in ihr, die als allem Urteilsvollzug vorausliegendes „iudicium concreatum“ beobachtet werden kann, wenn die „mens“ sich frei und kreativ zu diesem Weg entschließt. Seine beiden weiteren Stationen sind die Ausbildung der Aenigmata in der „visio intellectualis“ und die Phänomenologie der „viva imago“ unter Einklammerung der „imaginatio“.

2. Im engeren Sinne ist damit eine anthropologisch-epistemologische Grundlage beschrieben für Bestimmung und Verhältnis von Technik und Kunst. Die erste gehört zum ersten Bereich, die zweite zum zweiten. Weitet man, was in diesem Beitrag nicht geleistet ist, die Perspektive ins Ethische und Ästhetische, ergeben sich aus der geschilderten Form der Phänomenologie praktische Selbst- und Weltgestaltungen, welche ein Complementum der technischen sind.

3. Für eine Philosophie des Anthropozäns im 21. Jahrhundert ist auf diese Weise am Entstehungspunkt des gegenwärtigen kulturellen und wissenschaftlichen Bewusstseins eine Alternative zum kulturprägenden Subjekt- und Wissenschaftsverständnis gegeben. Auf die Nähe zu Georg Picht wurde bereits oben hingewiesen. Folgt man seiner Auffassung, dass die moderne Wissenschaft Natur und Geist zerstört,⁴³ so wird die Relevanz der cusanischen Alternative für die Gegenwart deutlich.

4. Schließlich hat die Analyse gezeigt, wie die Bewusstseinsgrundlagen von Wissenschaft und Kunst zugleich ein kulturkomparatistisches Methoden-Instrumentarium bieten können. Die exakte und systematische Fassung eines solchen Instrumentariums ist hier nicht gegeben und war auch nicht das Ziel. Angestrebt war lediglich der Nachweis, dass unterschiedliche Bewusstseinsformen und deren Beschreibung eine zentrale methodische Perspektive für eine Kulturkomparatistik darstellen können, so dass es lohnenswert ist, einen solchen Ansatz systematisch auszuarbeiten.

⁴³ Vgl. Ders., 234-237.

Literatur

- Bacher, Christiane M. (2015): *Philosophische Waagschalen. Experimentelle Mystik bei Nikolaus von Kues mit Blick auf die Moderne*. Münster.
- Bocken, Inigo (2013): *Die Kunst des Sammelns*. Münster.
- Bocken, Inigo / Borsche, Tilman (Hg.) (2010): *Kann das Denken malen? Philosophie und Malerei in der Renaissance*. München.
- Cuozzo, Gianluca (2013): *Dentro l'immagine. Natura, arte et prospettiva in Leonardo da Vinci*. Bologna.
- Eisenkopf, Anke (2005): *Das Bild des Bildes*. In: Bocken, Inigo / Schwaetzer, Harald (Hg.): *Spiegel und Porträt. Zur Bedeutung zweier zentraler Bilder im Denken des Nicolaus Cusanus*. Maastricht. 49-73.
- Endres, Tobias (2020): *Ernst Cassirers Phänomenologie der Wahrnehmung*. Hamburg.
- Filippi, Elena (2011): *Umanesimo e misura viva. Dürer tra Cusano e Alberti*. Arsenale, San Giovanni Lupatoto.
- Filippi, Elena (2013): *Denken durch Bilder. Albrecht Dürer als "philosophus"*. Münster.
- Filippi, Elena / Harald Schwaetzer (Hg.) (2012): *Spiegel der Seele. Reflexionen in Mystik und Malerei*. Münster.
- Finamore, John F. (1985): *Imablichus and the Theory of the Vehicule of the Soul*. Chico.
- Fortlage, Karl (1855): *System der Psychologie als empirischer Wissenschaft aus der Beobachtung des inneren Sinnes*. 2 Bde. Leipzig.
- Gutberlet, Wolfgang / Fechner, Lydia / Hueck, Johanna / Schwaetzer, Harald (2019): *Denkwanderung zur Selbsterkenntnis. Werdebuch 1*. Fulda.
- Kreuzer, Johann (2011): *Der Geist als lebendiger Spiegel. Zur Theorie des Intellekts bei Meister Eckhart und Nikolaus von Kues*. In: Schwaetzer, Harald / Steer, Georg (Hg.): *Meister Eckhart und Nikolaus von Kues. Meister-Eckhart-Jahrbuch 4*. 49-66.
- Lamping, Dieter (2013): *Internationale Literatur*. Göttingen. 11-18.
- Mandrella, Isabelle (2011a): *Das Subjekt bei Nicolaus Cusanus: Freie und intellektuelle Natur*. In: Schwaetzer, Harald / Vannier, Marie-Anne (Hg.): *Zum Subjektbegriff bei Meister Eckhart und Nikolaus von Kues*. Münster. 77-88.
- Mandrella, Isabelle (2011b): *Intellektuelle Selbsterkenntnis als Anähnlichung an Gott bei Meister Eckhart und Nicolaus Cusanus*. In: Schwaetzer, Harald / Steer, Georg (Hg.): *Meister Eckhart und Nikolaus von Kues. Meister-Eckhart-Jahrbuch 4*. 67-82.
- Ficino, Marsilio (2002): *Three Books on Life. A critical edition and translation*. Ed. by Carol V. Kaske and John R. Clark. Tempe.
- Ficino, Marsilio (2004): *De amore / Über die Liebe*. Herausgegeben von Paul Richard Blum. Hamburg.
- Martianus Capella (2005): *Die Hochzeit der Philologia mit Merkur*. Übersetzt von G. Zekl. Würzburg.
- Reinhardt, Klaus (1998): *Anthropologie im Umbruch vom Mittelalter zur Neuzeit. Der Mensch als Schöpfer und Geschöpf bei Nikolaus von Kues*. In: Schwaetzer, Harald / Stahl-Schwaetzer, Henrieke (Hg.): *L'homme machine? Anthropologie im Umbruch. Ein interdisziplinäres Symposium*. Hildesheim u.a., 219-228.

- Saloustios (1960): *Des dieux et du monde*. Texte établi et traduit par G. Rochefort. Paris.
- Schneider, Wolfgang Christian / Schwaetzer, Harald / de Mey, Marc / Bocken, Inigo (Hg.) (2011): „*videre et videri coincidunt*“. Theorien des Sehens in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts. Münster.
- Schneider, Wolfgang Christian (2016): Logik und Sinnspiel. Spekulative anagogische Schemata des Mittelalters bis zum Ludus Globi und zur Figura Paradigmatica des Cusanus. In: Borsche, Tilman / Schwaetzer, Harald (Hg.): *Können – Spielen – Loben*. Cusanus 2014. Münster. 271-299.
- Schubbach, Arno (2016): *Die Genese des Symbolischen*. Zu den Anfängen von Ernst Cassirers Kulturphilosophie. München.
- Schneider, Wolfgang Christian (2019): Cusanus und Jan van Eyck auf dem Konzil von Basel. Begegnungen am Ort gemeinsamer Geistigkeit der Großregion Rhein – Maas. In: Schwaetzer, Harald / Vannier, Marie-Anne (Hg.): *Nikolaus von Kues: Die Großregion als Denk- und Lebensraum*. Münster. 61-76.
- Schwaetzer, Harald (1997): „*Si nulla esset in Terra Anima*“ – Johannes Keplers Seelenlehre als Grundlage seines Wissenschaftsverständnisses. Ein Beitrag zum vierten Buch der *Harmonice Mundi*. Hildesheim / Zürich / New York.
- Schwaetzer, Harald (2002): „*Semen universale*“. Die Anthropologie bei Nikolaus von Kues und G. Pico della Mirandola. In: Thurner, Martin (Hg.): *Nicolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien*. Hg. v. M. Thurner. Berlin. 555-574.
- Schwaetzer, Harald (2003): *Viva similitudo*. In: Schwaetzer, Harald (Hg.): *Nicolaus Cusanus. Perspektiven seiner Geistphilosophie*. Regensburg. 79-94.
- Schwaetzer, Harald (2005a): *Viva imago Dei*. Überlegungen zum Ursprung eines anthropologischen Grundprinzips bei Nicolaus Cusanus. In: Bocken, Indigo / Schwaetzer, Harald (Hg.): *Spiegel und Porträt*. Zur Bedeutung zweier zentraler Bilder im Werk des Nikolaus von Kues. Maastricht. 113-132.
- Schwaetzer, Harald (2005b): Die intellektuelle Anschauung als methodisches Prinzip einer naturwissenschaftlichen „*scientia aenigmatica*“. Anmerkungen zur Konzeption von Wissenschaft bei Cusanus und im Deutschen Idealismus. In: Pukelsheim, F. / Schwaetzer, H. (Hg.): *Das Mathematikverständnis des Nikolaus von Kues*. Mathematische, naturwissenschaftliche und philosophisch-theologische Dimensionen. MFCG 29. 247-261.
- Schwaetzer, Harald (2005c): *Perspectivas de la ciencia cusana acerca de la mens*. In: Machetta, Jorge M. / D’Amico, Claudia (eds.): *El Problema del Conocimiento en Nicolás de Cusa*. Genealogía y Proyección. Buenos Aires. 183-194.
- Schwaetzer, Harald (2006): Die methodische Begründung der cusanischen Symbolphilosophie. Zum systematischen Verhältnis von *imaginatio* und *visio*. In: André, João / Krieger, Gerhard. / Schwaetzer, Harald (Hg.): *Intellectus und Imaginatio*. Aspekte geistiger und sinnlicher Erkenntnis bei Nicolaus Cusanus. Bochum. 83-96.
- Schwaetzer, Harald (2007): Die *visio intellectualis*. Cusanus und Schelling. Eine systematische Annäherung. In: Reinhardt, Klaus / Schwaetzer, Harald (Hg.): *Nicolaus Cusanus und der deutsche Idealismus*. Regensburg. 87-102.
- Schwaetzer, Harald (2010a): „... *quia naturae similitudo*“. Natur und Kunst im cusanischen Konzept der intellektuellen Anschauung. In: Moritz, Arne (Hg.): *Ars imitatur naturam*. Transformationen eines Paradigmas menschlicher Kreativität im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit. Münster. 267-290.

- Schwaetzer, Harald (2010b): Die Spiritualisierung des Intellekts als ethischer Individualismus. In: Euler, Walter Andreas / Gustafsson, Ylva / Wikström, Iris (Hg.): *Nicholas of Cusa on the Self and Self-Consciousness*. Abo. 223-236.
- Schwaetzer, Harald (2010c): La teoría cusana de la visión como participación doble. In: Machetta, Jorge Mario / D'Amico, Claudia (eds.): *Identidad y alteridad. Pensamiento y diálogo*. Buenos Aires. 261-272.
- Schwaetzer, Harald (2012a): Das lebendige Selbstporträt bei Nikolaus von Kues und Rogier van der Weyden. In: Schwaetzer, Harald / Filippi, Elena (Hg.): *Spiegel der Seele. Reflexionen in Mystik und Malerei*. Münster. 161-176.
- Schwaetzer, Harald (2012b): Cusanische Bildung. In: Schwaetzer, Harald / Vollet, Matthias (Hg.): *Coincidentia*. Beiheft 1. Münster. 13-24.
- Schwaetzer, Harald (2012c): Der Intellekt als Künstler. Geist als Ichlichkeit bei Nikolaus von Kues. In: Schwaetzer, Harald / Vannier, Marie-Anne (Hg.): *Zum Intellektverständnis bei Meister Eckhart und Nikolaus von Kues*. Münster. 107-116.
- Schwaetzer, Harald (2013): Seelengefährd und Intellekt zwischen Alanus ab Insulis und Nikolaus von Kues. In: Seng, Helmut (Hg.): *Platonismus und Esoterik im byzantinischen Mittelalter und italienischer Renaissance*. Heidelberg. 75-88.
- Schwaetzer, Harald (2015): Juicio concreado y viva imagen del Dios. Existencialismo intelectual en el pensamiento de Nicolás de Cusa. In: D'Amico, Claudia / Machetta, Jorge M. (eds.): *La cuestión del hombre en Nicolás de Cusa. Fuentes, originalidad y diálogo con la modernidad*. Buenos Aires. 25-42.
- Schwaetzer, Harald (2016a): „die höchste Einheit der Wahrheit und Schönheit ...“. Schelling, Kepler, Cusanus. In: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 41. 199-220.
- Schwaetzer, Harald (2016b): Cusanus als Existenzphilosoph? In: *Bulletin der Heinrich Barth-Gesellschaft* 20. 5-19.
- Schwaetzer, Harald (2017): Grundlegung einer relationalen Ästhetik. In: Krautz, Jochen (Hg.): *Beziehungsweisen und Bezogenheiten. Relationalität in Pädagogik, Kunst und Kunstpädagogik*. München. 291-308.
- Schwaetzer, Harald (2019a): Natur, Geist, Existenz – Horizonte einer Naturphilosophie. In Anlehnung an Georg Picht. In: *Coincidentia. Zeitschrift für Europäische Geistesgeschichte* 10. 337-362.
- Schwaetzer, Harald (2019b): Selbst malende Bilder. Grundzüge einer Mythologie der Vernunft bei Nikolaus von Kues. In: Borsche, Tilman / Schwaetzer, Harald (Hg.): *Bilder beweglich denken*. Münster. 29-46.
- Schwaetzer, Harald (2020): Bildung als fragile Ordnung. In: *Philosophisches Jahrbuch* 127. 227-247.
- Stahl, Henrieke / Fechner, Matthias (Hg.) (2020): *Schwellenzeit – Gattungstransitionen – Grenzerfahrungen*. <https://doi.org/10.3726/b17545>.
- Synesios (2014): *De insomniis*. In: Russel, Donald A. / Nesselrath, Heinz-Günther (eds.): *On Prophecy, Dreams and Human Imagination. Synesios, De insomniis*. Tübingen.
- Yamaki, Kazuhiko (2018): *Anregung und Übung. Zur Laienphilosophie des Nikolaus von Kues*. Münster.
- Zeyer, Kirstin (2015): *Cusanus in Marburg. Hermann Cohens und Ernst Cassirers produktive Form der Philosophiegeschichtsaneignung*. Münster. 237-344.