

BIBLIOTHECA CUSANA

n. 10

Collana diretta da Gianluca Cuozzo

Comitato scientifico:

João Maria André
Claudia D'Amico
Walter Andreas Euler
Elena Filippi
José González Ríos
Thomas Leinkauf
Jorge Mario Machetta
Sandro Mancini
Maurizio Merlo
Francesco Piro
Klaus Reinhardt†
Harald Schwaetzer
Jean Seidengart
Hans Gerhard Senger
Kazuhiko Yamaki

I saggi pubblicati nel presente volume sono stati sottoposti a un processo di *peer-review*



GIANLUCA CUOZZO THOMAS LEINKAUF

DIALETTICHE DEL RINASCIMENTO

Natura, mente e arte da Nicola Cusano
a Leonardo da Vinci

A cura di Antonio Dall'Igna
Revisione di Valentina Maurella

 MIMESIS

MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)
www.mimesisedizioni.it
mimesis@mimesisedizioni.it

Collana: *Bibliotheca Cusana* n. 10
Isbn: 9788857576589

© 2021 – MIM EDIZIONI SRL
Via Monfalcone, 17/19 – 20099
Sesto San Giovanni (MI)
Phone: +39 02 24861657 / 24416383

INDICE

<i>Antonio Dall'Igna</i> INTRODUZIONE	7
<i>Gianluca Cuozzo</i> CUSANO, FICINO, GIORGIONE E LEONARDO	11
<i>Thomas Leinkauf</i> NICOLAS OF CUSA. MIND OR INTELLECT, UNFOLDING DIVINE TRINITY AND CREATED TRIADS. ASPECTS OF CUSANUS' THEORY OF MIND	57
<i>Gianluca Cuozzo</i> LEONARDO DA VINCI E LA FILOSOFIA DELLA NATURA	91
<i>Thomas Leinkauf</i> CUSANUS' NATUR-BEGRIFF. EINE ANALYSE IM AUSGANG VON <i>DE VENATIONE SAPIENTIAE</i>	125



ANTONIO DALL'IGNA
INTRODUZIONE

Se dovessimo indicare una dimensione concettuale che incardina su di sé i saggi qui raccolti, essa potrebbe addensarsi intorno alla nozione di *limite vivente*. Questa formula, infatti, può essere utilizzata al fine di rappresentare le scansioni della realtà, i differenti livelli del reale che si articolano secondo posizione e vibrazione. Ogni postazione metafisica, compreso l'essere divino, si dà nella forma di un limite che detiene valore teofanico – un punto centrale nella trasmissione del neoplatonismo è il pensiero di Giovanni Scoto Eriugena – e tale limite è contraddistinto dalla capacità di muoversi e di pulsare, essendo animato da una potente e mirabile *vis creativa*, la quale è scomponibile in una componente verticale, che incentra e raccoglie, e in una componente orizzontale, che decentra ed esprime. I profondi studi di Gianluca Cuzzo e di Thomas Leinkauf sono volti a saggiare, con estrema perizia, i movimenti naturali, i sommovimenti originari e le vibrazioni della complessa metafisica umanistico-rinascimentale.

Considerando una linea teorica che si muove tra i due estremi rappresentati dal pensiero di Nicola Cusano e di Giordano Bruno, è possibile valutare le forme e le articolazioni del limite vivente. Esso si ritrova, innanzitutto, nella perfezione divina: il principio primo è l'*interminus terminus* della realtà, il limite infinito da cui scaturisce il complesso del reale. La sua vita interna, scandita dalla regola trinitaria come in Cusano o neoplatonicamente stratificata come in Bruno, è attività creatrice inesauribile, in cui l'illimitata libertà, che riflette l'assoluta volontà divina, è mediata dal limite aureo della necessità e si esprime nella forma del *bonum diffusivum sui*. Il principio divino contiene anche il limite come spazio infinito dei possibili, luogo all'interno del quale si traduce l'esplicazione del principio – espresso dalle varie declinazioni del *posse* cusano (analizzate con acuta attenzione da Thomas Leinkauf) o dal Caos bruniano come spazio vuoto ancora privo di manifestazione.

Il limite vivente è anche il diaframma che divide, instaurando la connessione creativa, l'essere divino e gli enti di natura. Come sottolinea Leinkauf,

ogni ente di natura rimanda alla propria origine trascendente, indica inevitabilmente la differenza che separa infinito e finito, e accoglie, in qualità di forma formata e limitata, l'essere che gli viene dal principio primo e che esprime secondo contrazione. Il fronte di separazione è anche momento di relazione tra Dio e natura, una relazione collocata all'interno del principio perché in esso tutto si colloca. Nell'arco del pensiero rinascimentale, è possibile apprezzare le oscillazioni teoretiche della demarcazione che individua i domini della trascendenza e dell'immanenza e che ne decreta i reciproci rapporti. La dialettica di distanza e presenza della divinità è, a nostro avviso, una delle cifre concettuali degli studi di Cuozzo e di Leinkauf, essendo questo il problema principale delle articolazioni e delle modulazioni del limite vivente nel periodo analizzato. Se in Cusano, nonostante la valenza fortemente teofanica delle contrazioni, la dimensione immanente è ancora 'rigidamente' e nettamente separata dalla trascendenza, ma ad essa sempre subordinata e connessa, nel pensiero di Bruno si notano gli effetti di una tendenza a immanentizzare che appare, in modo evidente, in alcune opere. Un importante momento di snodo della 'vicenda' di questa complessa relazione è rappresentato dal pensiero e dall'opera di Leonardo da Vinci, a cui Gianluca Cuozzo dedica analisi rigorose e significative. La bellezza in Leonardo risiede nella capacità di rendere manifesta l'armonia segreta del reale, facendola venire alla luce attraverso immagini cariche di verità: il limite vivente e vibrante dell'opera d'arte, che ricambia in modo seducente e sinuoso lo sguardo del fruitore, può essere letto alla stregua di una precisa e inflessibile *tabula philosophica*. Nelle opere di Leonardo la natura rimanda certamente a una origine sovranaturale, ma assume su di sé un potere arcano e arcaico tale da rendere la *natura naturans* il centro, il polo metafisico della realtà che si dispiega attraverso lo spazio e lungo il tempo.

Il campo ultimo in cui è possibile verificare la centralità del concetto di limite vivente è rappresentato dal regno della natura esplicita. Campo ultimo secondo il verso della discesa qui seguito, ma luogo forse privilegiato per saggiare e ammirare la forza della manifestazione e il sublime rilievo plastico del principio formale. I lettori possono trovare una profonda e precisa analisi del concetto di natura in Cusano, contraddistinta da uno scavo teoretico molto originale, nel saggio di Thomas Leinkauf. Dal canto nostro, rileviamo come il limite vivente si affermi, nell'universo contratto di Cusano, con una forte valenza teofanica. Esso è vivente perché gli enti di natura sono in grado di prolungare, nel piano orizzontale, quella *creatio continua* che decreta la spiccata verticalità dell'impianto metafisico del suo pensiero. La carica teofanica è lontana dall'assorbire e dal risolvere in sé l'ineffabile *complicatio* di Dio, costituendo una rete coordinata ed esclusiva

di modi che neutralizzerebbe la trascendenza; tuttavia, la teofania non solo rivela lo splendore divino della forma, ma instaura anche la tensione del ritorno all'origine, tensione che contraddistingue in maniera rilevante l'essere umano. Passando per Marsilio Ficino e Giovanni Pico della Mirandola, condotti con maestria da Gianluca Cuzzo nel crogiolo del suo lavoro filosofico, si giunge all'importanza conferita all'ambito naturale da Leonardo e Bruno. Le figure messe in opera da questi due filosofi-artisti sono ripiene di essere divino, ricolme di forza originaria: Leonardo si affatica in uno scavo geologico che incunea – senza affondarla e dilegularla del tutto – la trascendenza nella composizione del quadro; Bruno mette in opera una stratificazione dell'origine che si estende dallo spazio vuoto, in cui si accende un desiderio di forma ancora informe, cavo e distruttivo, fino alle propaggini estreme della forma formata, i limiti che compaginano un universo dinamico e infinito – nella concezione del quale forte è l'influenza dell'opera di Lucrezio.

La natura esplicita di Leonardo e Bruno è diretta dalla vicissitudine, la regola secondo la quale la forza del principio dispiega la trasformazione universale e che scandisce il multiforme configurarsi dell'origine. La vicissitudine organizza, applicando un limite, lo spazio e il tempo. È necessaria perché alla vicissitudine nulla in natura si sottrae; tuttavia, essa predispone i gradi di libertà che regolano il transito degli enti nel suo alveo. Il limite conferito dalla vicissitudine marginalizza l'essere umano, in quanto l'uomo è figura transeunte e accidentale all'interno del cosmo, ma lo pone anche in posizione centrale, come dio della terra che costruisce le civiltà e come artista in grado di leggere tutte le sfaccettature della vicissitudine stessa. I moti della trasformazione cosmica attestano un esuberante e fecondo darsi del principio naturale, le cui configurazioni formali possono essere ammirate dall'essere umano, rappresentate nelle forme dell'arte e assecondate con un entusiasmo dai toni paganeggianti, realizzando una felicità terrena che si apre al divino. Leonardo e Bruno, inoltre, hanno saputo guardare ai risvolti più crudi e spietati della trasformazione vicissitudinale, utilizzando i drammatici punti di discontinuità della natura – la morte e la distruzione che sorvegliano impassibilmente il ricambio universale – al modo di luoghi privilegiati da cui osservare le dinamiche che sottendono l'ordine naturale. È sufficiente pensare alle profezie e alle descrizioni dei diluvi per mano di Leonardo – che potrebbero essere collocate come figurazioni plastiche degli effetti dei principî caotici di Bruno – al fine di riflettere sui rapporti tra natura naturante e natura naturata, sulla forza dirompente e sulla vibrazione catastrofica del limite vivente: nelle descrizioni di questi momenti 'terminali' (della presenza dell'essere umano nel cosmo, non del complesso naturale) il

caos prevale, sconvolgendo l'ordine degli elementi, e la natura naturante sembra voler richiamare a sé, con violenza, la natura naturata.

Infine, le problematiche del limite vivente trovano espressione nell'essere umano, figura che si colloca tra natura e divinità, che si situa, nel contesto, nella vicissitudine naturale e nell'orizzonte divino. Nel pensiero di Cusano e di Bruno l'uomo è contrazione della complicazione divina; nondimeno, egli è una contrazione particolare, in quanto è dotato di una scintilla divina che vale da elemento riconnettivo nei confronti dell'origine: il limite vivente dell'essere umano alberga la *viva Dei imago*, un punto inesteso identico alla divinità. Il carattere vivente della forma umana risiede nella possibilità di realizzare la facoltà soprannaturale, liberandola dall'ingombrante coltre creaturale e facendola risplendere all'interno dei contorni della creatura. Inoltre, l'azione del limite vivente umano si rivela anche nei prodotti del suo ingegno. La mente umana, immagine della divinità collocata in un ente finito e limitato, può volgersi sia verso la propria origine, confermando con impeto 'mistico' la precisione incontrata, sia verso il mondo, intervenendo nell'ambito naturale nei modi della tecnica. Anche in questo dominio le analisi di Leinkauf, dedicate alla teoria della mente umana in Cusano, e di Cuozzo, che porta in luce la complessità del sapere tecnico-artigianale e l'inesauribilità delle manifestazioni plastiche della bellezza, si fanno fini, lucidamente acute e mostrano un indiscusso grado di originalità. La capacità dell'uomo di produrre congetture, e di lavorare sulla congettura che egli stesso è, la *vis creativa* umana che si mostra nei prodotti della tecnica e dell'arte ne fanno un *deus occasionatus*, un secondo dio che tiene insieme la complessità della natura inquadrandone, grazie alle prerogative degli occhi e delle mani, le infinite distanze e gli ineludibili limiti all'interno delle opere dell'ingegno e dell'arte.

Le questioni concettuali sollevate dal volume di Gianluca Cuozzo e di Thomas Leinkauf possono essere tenute in conto anche al fine di una considerazione delle problematiche che animano l'attuale dibattito della filosofia della natura contemporanea. Complessità della natura, dominio della tecnica, ruolo dell'essere umano sono i temi attorno ai quali ruota la riflessione – ormai davvero inevitabile e doverosa – sul rispetto del limite (del) vivente.

Per le citazioni delle opere di Marsilio Ficino, Giovanni Pico della Mirandola e Leonardo da Vinci sono state seguite le principali consuetudini invalse tra gli studiosi.

Le opere di Nicola Cusano sono state citate secondo l'edizione critica dell'Accademia delle Scienze di Heidelberg (Nicolai de Cusa Opera omnia, iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita), pubblicata presso l'editore Felix Meiner in ventidue volumi.



GIANLUCA CUOZZO

CUSANO, FICINO, GIORGIONE E LEONARDO

Tra sapere tecnico-artigianale,
avvento della forma e teoria del bello

1. Nicola Cusano: il sapere tecnico e la sua valenza metaforica

Nel periodo che va da Leon Battista Alberti e Nicola Cusano fino a Marsilio Ficino, Giovanni Pico, Leonardo da Vinci e Albrecht Dürer si assiste a una progressiva traduzione di una teoria filosofica intessuta di motivi prevalentemente neoplatonici in un pensiero che si fa, sulla scorta degli studi di Eugenio Garin, “un’analisi del fare”¹. Il Quattrocento, di fatto, “è uno dei grandi secoli della tecnica. E per tecnica dobbiamo intendere il giuoco preciso degli strumenti e il loro sfruttamento tanto nella sistemazione dello spazio come nel campo della rappresentazione”².

Uno snodo fondamentale di questa trasformazione – da cui emergerebbe, secondo André Chastel, “un altro tipo di cultura, scaturito largamente dalle curiosità e dalle esperienze familiari alle botteghe, dove si formava l’*artifex polytecnes*”³ – lo si trova in un testo di Luis Vives, nella cui opera, com’è stato rilevato, viene celebrato “il nuovo regno umano della scienza e del lavoro, l’avvento di un’altra età aurea creata dalla volontà umana e, costruita, con lenta paziente fatica di tutte le menti sicuramente orientate dalla luce provvidenziale della ragione”⁴. Nel *De disciplinis*, in particolare, questi scrive che la verità “*melius agricolae et fabri norunt quam ipsi tanti philosophi*”⁵. Del resto, già nel *Momus* di Leon Battista Alberti vi era un presagio di questo cambiamento epocale. Esso è rilevabile quando il semi-dio, al centro della vicenda politica ambientata in un Olimpo che è “la con-

1 E. Garin, *Il filosofo e il mago*, in *L'uomo del Rinascimento*, a cura di E. Garin, Roma-Bari, Laterza, 1988, p. 175.

2 A. Chastel, *L'artista*, in *L'uomo del Rinascimento*, cit., p. 239.

3 Ivi, pp. 258-259.

4 C. Vasoli, *Juan Luis Vives e un programma umanistico di riforma della logica*, in Atti dell'Accademia di Scienze e Lettere “La Colombaria”, XXV (1961), p. 239.

5 L. Vives, *De disciplinis* (1531), Napoli, ex Typographia Simoniana, 1764, Parte terza (*De causis corrumpatarum artium*), Liber V, p. 164.



trofigura paradigmatica della corte principesca con tutte le sue insipienze e le sue corruzioni, le sue stoltezze e le sue ipocrisie”⁶, afferma che sarebbe stato meglio affidare la fabbricazione dell’universo a un architetto piuttosto che a un teologo di professione: il libro della natura non è solo il frutto di astrazioni concettose, bensì di determinate operazioni concrete, disciplinate dal punto di vista tecnico, che assecondano – come nel fare dell’artigiano – *numerus, pondus et mensura*. Solo gli architetti sarebbero “capaci di un lavoro così immenso” (*tanti operis inveniri*) come l’*orbis rerum*, un’opera artigianale di tal complessità e precisione che molti aspetti di essa, in effetti – per eccellenza, bellezza e disposizione armoniosa –, sono tali da sembrare “porzioni di una sostanza divina” (*sunt omnia plena deorum*⁷). Che tale convinzione (in cui riecheggia tanto la *scientia ignorantis* quanto il sano sapere empirico “antiletterario” promosso dall’idiota di Cusano) si traduca in un “manifesto antifilosofico” (come vorrebbe Maurice de Gandillac) o meno, è comunque senz’altro vero che essa implica la rivendicazione di un sapere “consacrato alla conquista del mondo materiale per il tramite della meccanica”⁸.

Per un lungo tratto di pensiero, piuttosto che a un processo di secolarizzazione dell’*absolutum posse divinum* nella facoltà umana di arbitrio e nella sua capacità autonoma di manipolazione demiurgica (tecnica, ma anche politica) della realtà⁹, si assiste nelle teorie dell’epoca a una curiosa ibridazione di motivi metafisici e tecnico-scientifici, il cui rapporto è di reciproca influenza/derivazione metaforica (e di conseguente mutua ri-significazione dei rispettivi campi ontologici di denotazione). Ed è sulla base di questa interdipendenza figurale che un trattato di teologia mistica come il *De filiatione Dei* tradisce la sua origine, a livello di dispositivo tecnico sottostante, da un’opera come il *Della prospettiva* di Giovanni dal Pozzo Toscanelli, amico di Cusano sin dai tempi degli studi a Padova (1417-1423) e ancora al suo capezzale a Todi nel 1464 (insieme a “quel Ferdinando Martins portoghese, legato anch’egli, come Toscanelli, all’antefatto del viaggio di Cristoforo Colombo”¹⁰). Stando infatti al *De filiatione Dei*, è evidente

6 U. Dotti, *La rivoluzione incompiuta. Società politica e cultura in Italia da Dante e Machiavelli*, Torino, Aragno, 2011, p. 159.

7 L. B. Alberti, *Momo o del principe* (1453-1450 ca), tr. it. di R. Consolo, ed. latina a fronte, Genova, Costa & Nolan, 1992, Liber III, p. 43.

8 M. de Gandillac, *Genèse de la modernité. De la “Cité de Dieu” à la “Nouvelle Atlantide”*, Paris, Cerf, 1992, p. 446.

9 H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1996.

10 E. Garin, *La cultura del Rinascimento*, Milano, il Saggiatore, 1998, p. 125.

come la *transfusio* della mente umana nel *Verbum-speculum* infinito della verità – vale a dire la *filiatio Dei per adoptionem*, modellata sulla visione speculare frontale, “faccia a faccia”¹¹, in cui nel tema della *visio Dei* si tratta tanto della visione che Dio ha di me, quanto di quella che io ho di lui – sia da ricollocare all’interno di una teoria fisico-matematica della riflessione dei raggi visivi negli *specula recta*¹². Penso anzitutto al trattato *Della prospettiva* di Toscanelli, in cui si dice che “alcuna volta lo raso cade sopra lo specchio dirittamente et perpendicolarmente [...], et in quella volta lo raso causa due angoli equali da una parte et da l’altra del specchio”; in modo tale che, aggiunge “Maestro Paolo Fisico”¹³, il raggio incidente coincida in tutto e per tutto con quello riflesso, come se “un medesimo razzo si riflette[ss]e in sé medesimo”¹⁴ – evidente metafora, in Cusano, dell’unione mistica dell’umano *intellectus* con la *mens* infinita di Dio, fusione viva per cui un solo sguardo (quale *visio absoluta*) a un tempo vede, si esercita nell’atto della visione ed è oggetto della stessa facoltà del vedere. Giunta a questo punto, scrive Cusano, innalzata dal potere di quest’auto-visione (o *sui ipsius conceptus*¹⁵, *conceptus de conceptu*¹⁶, *absolutus conceptus*, che è “actu omnis conceptibilis conceptus”¹⁷), “mens nostra veritatem speculatur”¹⁸.

Quando igitur aliquod intellectuale vivum speculum translatum fuerit ad speculum primum veritatis rectum, in quo veraciter omnia uti sunt absque defectu resplendent, tunc speculum ipsum veritatis cum omni receptione omnium speculorum se transfundit in intellectualem vivum speculum, et ipsum tale intellec-

11 G. dal Pozzo Toscanelli, *Della prospettiva* (1450-1450 ca), a cura di A. Parronchi, ripr. anastatica del Cod. Riccardiano n. 2110, Milano, Polifilo, 1991, fol. XXXVI.

12 Cusano, *De fil.* VI: h IV, n. 65, lin. 3.

13 Così viene citato Toscanelli da Fernando Colombo, figlio dell’Ammiraglio Cristoforo, nelle *Historie del S.D. Fernando Colombo nelle quali s’ha particolare, e vera relatione della vita, e de’ fatti dell’Ammiraglio D. Christoforo Colombo suo padre et dello scoprimento, ch’egli fece dell’Indie Occidentali, dette Mondo nuovo*, nuovamente di lingua spagnola tradotte nell’italiana, Venezia, Francesco de’ Franceschi Senese, 1571, p. 15. Il manoscritto originale spagnolo delle *Historie* è andato smarrito. Per un inquadramento generale dell’opera si veda R. Caddeo, *D. Fernando Colombo e le sue Historie*, Studio introduttivo a F. Colombo, *Le Historie di Cristoforo Colombo*, a cura di R. Caddeo, Bolsena, Massari, 2006, pp. 13-34.

14 G. dal Pozzo Toscanelli, *op. cit.*, fol. XXXIII.

15 Cusano, *Sermo I*: h XVI, n. 8, lin. 9.

16 Id., *De sap.* II: h 2V, n. 28, lin. 17.

17 Id., *De poss.*: h XI/2, n. 40, lin. 43.

18 Id., *De fil.* VI: h IV, n. 68, lin. 4.

tuale in se recipit specularum illum radium speculi veritatis in se habentis omnium specularum veritatem.¹⁹

Questo scheletro geometrico della visione diretta o frontale di Dio, non a caso, richiede le stesse condizioni qualitative richiamate da Cusano a proposito della disposizione dello specchio mentale contratto in quanto orientato alla ricerca del principio intellettuale infinito (la *facies facierum*²⁰): ovvero che esso sia retto, puro, “senza macula di polvere o di altro umore infetto”, vale a dire pulito e privo di asperità nonché di superficie uniforme²¹. La somiglianza con il testo cusano è davvero notevole:

Immagina che le creature siano specchi contratti e curvi in modi diversi: tuttavia, tra le creature, pensa alle nature intellettuali come a specchi vivi, luminosi e più piani, tali che, essendo vivi, intellettuali e liberi, possano da se stessi incurvarsi, spianarsi e purificarsi.²²

Non mi voglio poi soffermare sulla dottrina di Toscanelli del *catheco*, molto originale e innovativa: dirò soltanto che essa, abbinata alle teorie prospettiche del *De pictura* e degli *Elementa pictura* di Leon Battista Alberti²³, parrebbe essere, con una certa attendibilità, all’origine della Figura Paradigmatica di Cusano (fig. 11, p. 122); al centro del *De coniecturis* (1445)²⁴.

19 Id., *De fil.* III: h. IV, n. 67, lin. 1-7; tr. it. di L. Mannarino, in N. Cusano, *Il Dio nascosto*, Roma-Bari, Laterza, 1995, 20042, pp. 45-46.

20 Id., *De vis.* 6: h. VI, n. 17, lin. 13.

21 Cfr. G. dal Pozzo Toscanelli, *op. cit.*, foll. XXXI-XXXII.

22 Cusano, *De fil.* VI: h. IV, n. 65, lin. 5-9: “Sintque omnes creaturae specula contractiora et differenter curva, intra quae intellectuales naturae sint viva, clariora atque rectiora specula, ac talia, cum sint viva et intellectualia atque libera, concipito, quod possint se ipsa incurvare, rectificare et mundare”.

23 È noto che L. B. Alberti abbia inviato il *De statua* a Giovanni Andrea de’ Bussi, amico e segretario personale di Cusano, accompagnato da una lettera *Ad Joannem Andream Bussum episcopum Aleriensi*, in cui si dice che lo stesso era precedentemente avvenuto per il *De pictura* e gli *Elementa picturae*. In essa l’Alberti, soffermandosi sul contenuto del terzo opuscolo inviato al Bussi, “quod non magis ad pictorem quam ex multa parte ad architecti ingenium pertineat”, spera che il trattato possa essere letto nel futuro – come già avvenuto per i precedenti – *cum voluptatem*: non è ben chiaro se, con questa espressione, Alberti si rivolga a Bussi o, per interposta persona, proprio a Cusano. Questa lettera è stata pubblicata da H. Mancini in L. B. Alberti, *Opera inedita et pauca separatim impressa*, Firenze, Sansoni, 1890, p. 293.

24 Si tratta della duplicazione della figura del visibile in quanto riflessa in uno specchio e posta alle spalle della stessa superficie riflettente dello specchio. Questa seconda immagine viene trasposta in un luogo irreali (quanto irreali sono le imma-

Un'immagine artistica esemplare, tale da far da suggello a questa transizione epocale verso il sapere tecnico dello scienziato-filosofo, è offerta da Giorgione da Castelfranco in un dipinto enigmatico, che sembra sottrarsi a ogni "approccio immediato"²⁵ e apparire in se stesso intriso di un sorprendente dinamismo: mi riferisco a *I tre magi* (anche detto *I tre filosofi*), opera realizzata tra il 1506 e il 1508 "nel segno del neoplatonismo di impronta ficiniana"²⁶: si tratta della "tela a oglio delli tre Filosofi nel paese, dui ritti, e uno sentado che contempla li raggi solari, con quel sasso finto cusi mirabilmente, fu incominciata da Zorzi da Castelfranco, e finita da Sebastiano Veneziano"²⁷, come si legge nella prima testimonianza scritta si conosca dell'opera. L'intera rappresentazione, per temi ed esecuzione, sembra una traduzione in immagine della teoria neoplatonica della luce: di fatto, "la luce della roccia, verso la quale il giovane *sentado* dirige il suo organo corrispondente, l'occhio, lo sottrae in quanto *sapiens* alle tenebre del mondo in cui restano, all'incrocio dei gradini più bassi, il vecchio e la figura mediana, che si rivolge verso di lui"²⁸.

Questa raffigurazione presenta in primo piano l'avvicendamento di tre personaggi, da destra verso il centro della tavola: un vecchio barbuto, forse Tolomeo; un sapiente arabo o orientale (mediatore, per quanto concerne gli studi di geometria e di astronomia, tra l'antichità classica e la nuova cultura umanistica); e, in ultimo, un giovane intento a osservare una caverna munito di squadra e compasso, "attributi simbolici della scienza della mi-

gini del sogno), in modo tale da controbilanciare la prima piramide visiva dei "raggi incidenti" mediante una seconda detta dei "raggi riflessi", con una angolazione uguale e contraria alla prima. Nel caso di un rispecchiamento frontale, piramide dei raggi incidenti e piramide dei raggi riflessi si dispongono come nella Figura P di Cusano, compenetrandosi vicendevolmente, o – come scrive Toscanelli – cadendo in "equalità con il specchio". Il che significa, appunto, che "la catheco cada perpendicolarmente sopra la superficie del specchio [...] et opposita alla cosa visibile faccia a faccia": cfr. P. dal Pozzo Toscanelli, *op. cit.*, p. 10, fig. 25; fol. XXXVII. Questa costruzione congetturale, con cui "si moltiplica quella parte [della realtà: *NdA*] che è opposita al specchio", scrive Toscanelli, dà luogo a una seconda immagine che "non è vero corpo ma fantastico, et però non si vede" se non cogli occhi dell'immaginazione: ivi, fol. XXXV.

- 25 W. Hirdt, *Bildwelt und Weltbild. "Die Drei Philosophen" Giorgiones*, Tübingen, A. Franke, 2002, p. 5.
- 26 Id., *I tre filosofi di Giorgione* (2002), tr. it. di P. Scotini, Firenze, Società Tipografica Fiorentina, 2004, p. 60.
- 27 M. Michiel, *Notizia d'opere di disegno nella prima metà del secolo XVI esistenti in Cremona, Milano, Pavia, Bergamo, Crema e Venezia*, opera pubblicata e illustrata da J. Morelli (1525), Bassano, Remondini, 1800, p. 64.
- 28 W. Hirdt, *I tre filosofi di Giorgione*, cit., p. 75.

surazione della terra²⁹ – e si tratta, con molta probabilità, di un seguace di Copernico, intento a indagare il libro della natura. Questi, infatti, pone alla base del suo sapere “l’impiego sistematico della misura e dell’osservazione”³⁰ – e non dimentichiamo che la mente del filosofo, stando all’*Idiota De mente* di Cusano, è identica a un “compasso vivo” (*circinus vivus*), capace di misurare con relativa precisione tutto ciò che esiste³¹. Tale scansione triadica credo possa rappresentare l’evoluzione della figura del filosofo secondo la concezione di Marsilio Ficino, conformemente alla quale il pensatore – per quanto istruito alla scuola neoplatonica³² – deve farsi *artifex*, mentre la

29 Ivi, p. 78.

30 M. de Gandillac, *op. cit.*, p. 488.

31 Cusano, *Idiota de mente* 15: h²V, n. 124, lin. 7.

32 Per certi versi, il pensiero di Ficino è lo sviluppo coerente di quello cusano, fatti naturalmente salvi alcuni elementi di eclettismo che sono propri della *prisca philosophia* professata dal pensatore fiorentino; come esempio di questa peculiarità valga l’affermazione secondo cui Platone “nihil aliud fuisse quam Mosen Attica lingua loquentem”: M. Ficino, *De christiana religione*, cap. 26, in Id., *Opera & quae hactenus extiterit & quae in lucem nunc primum prodire omnia, omnium artium & scientiarum, maiorumque facultatum multipharia cognitione refertissima*, Basel, Henricus Petri, 1561, vol. I, p. 29. In tal senso, come scrive Leinkauf, questo *Rückgriff* di Ficino nel platonismo pagano ammetteva implicitamente la necessità di attingere ad altre fonti per rinnovare il Cristianesimo del suo tempo, carente di “effettiva religiosità e sottigliezza intellettuale”. Il Platonismo è una *prisca theologia* (o *sapientia*), nel senso di essere una “forma di rivelazione filosofica” dello stesso messaggio cristiano. La filosofia platonica diviene così una *pia philosophia*, la quale costituisce un punto di partenza qualificato per una comprensione intellettuale alquanto differenziata della *religio christiana*: T. Leinkauf, *Platon und der Platonismus bei Marsilio Ficino*, in “Deutsche Zeitschrift für Philosophie”, XL (1 Jan. 1990), n. 7, p. 736; gli stessi concetti, con ulteriori approfondimenti nel senso di una distinzione tra la prospettiva religiosa di Ficino rispetto “alle successive concezioni di una ‘religione naturale’” e di un’“attività interiore volta alla contemplatio capace di collegare sapienza e religione”, sono ripresi da T. Leinkauf nel saggio *Philosophie und Religion bei Marsilio Ficino*, in Id., *Formen platonischen Denkens in der Renaissance*, Berlin, Wissenschaftsverlag, 2014, p. 127-132. Lo stesso Ficino, in una lettera al giureconsulto tedesco Martino Uranio (Martin Uranius Prenninger) dell’11 giugno 1489, ricostruisce le tappe progressive di un’unica rivelazione filosofica (la *pia philosophia*, *philosophica quaedam religio*), che da Ermete e Platone passa attraverso Dionigi Areopagita, Agostino, Boezio, Apuleio, Calcidio, Macrobio, Avicenna, Alfaraabi, Avicenna, Enrico di Gand, Duns Scoto, Bessarione, giungendo infine proprio a riprendere “quaedam speculationes Nicolai Cusani Cardinali”: Marsilius Ficinus Florentinus Martino Uranio Praenyngero (*Responsio petenti Platoniam instructionem et librorum numerum*), in *Epistolarium*, Lib. IX, in Id., *Opera*, cit., vol. I, p. 899. Tutti costoro sono uniti dal seguente assunto: “praesertim quia Plato noster una cum rationibus Pythagoricis atque Socraticis legem sectatur Mosaycam augura-



verità cui attende la sua speculazione assume il ruolo della congettura scientifica o, addirittura, la forma pragmatica della produzione dell'*artificiatum*, per cui la mente può operare nel mondo attraverso *ludi, exempla, manuduciones* nonché ingegnosi *aenigmata sensibilia*. La fecondità produttiva dell'artista/artigiano fa di questi un secondo Dio (un *deus occasionalis*, scrive Cusano³³, secolarizzazione della figura del *Deus geometra* o "sapiente Architetto del mondano edificio" di cui parla Ficino³⁴): sicché "omnium forma essendi ab illa forma infinita artis aeternae manat sicut artificiatum ab arte"³⁵. Grazie a queste tecniche, scrive d'altronde Ficino (rielaborando alcuni passi dell'*Asclepio*³⁶ che esaltano l'eccellenza dell'operosità del genere umano), l'uomo

misura la terra e il cielo e scruta le profonde oscurità del Tartaro. Il cielo non gli sembra altissimo, per usare le parole di Mercurio, né il centro della terra profondo. Le distanze temporali o spaziali non gli impediscono di percorrere tutte le cose che esistono in qualunque tempo o luogo. Nessuna parete frena o ottunde il suo intuito. Nessun limite gli è sufficiente. Ovunque cerca di dominare, ovunque di essere lodato. E proprio così si sforza di essere, come Dio, ovunque (*atque ita conatur esse, ut Deus, ubique*).³⁷

Oltretutto, l'immagine della caverna che si spalanca alla sinistra dell'opera, posta in una strana penombra, risulta parzialmente illuminata da una luce innaturale e soffusa – il che rimanda alla presenza, nel quadro, di due fonti luminose distinte: una naturale (con incidenza da sinistra verso destra), l'altra ultraterrena (che colpisce le rocce nella parte superiore sinistra del dipinto, conferendo ad esse quella calda doratura che attrae lo sguardo

turque Christianam": *ibid.* Per un inquadramento storico-filosofico dell'epistolario ficiniano si veda R. Melisi, *Divinizzazione dell'umano e pathos conoscitivo nelle lettere di Ficino*, Milano-Udine, Mimesis, 2020.

33 Cusano, *De docta ign.* II, 2: h. I, n. 64, lin. 18.

34 M. Ficino, *Sopra lo amore o' ver Convito di Platone*, Firenze, Neri Dorteláta, 1544, Orazione IV, cap. 5, p. 74.

35 Cusano, *Sermo XXII*; h I, n. 26, lin. 6-9.

36 "Natura temperata hominum [...] colit terram, elementis velocitate miscetur, acumine mentis maris profunda descendit. Omnia illi licent: non caelum videtur altissimum; quasi e proximo enim animi sagacitate metitur. Intentionem animi eius nulla aeris caligo confundit; non densitas terrae operam eius impedit; non aquae altitudo profunda despectum eius obtundit. Omnia idem est et ubique idem est": *Asclepius*, cap. IV, in *Corpus Hermeticum*, testo greco e latino a fronte, a cura di V. Schiavone, Milano, Rizzoli, 2016, p. 301. Cfr. anche *ivi*, cap. VIII, p. 306.

37 M. Ficino, *Theologia platonica*, Lib. XIV, cap. 3, in *Id.*, *Opera*, cit., vol. I, pp. 251-253.



del giovane scienziato assiso). Questo secondo aspetto si ricollega a una probabile ripresa della dottrina neoplatonica del *radius luminis* (in senso ficiniano, la verità), che si esprime nel dipinto, con tratti decisamente controintuitivi, nella “raffigurazione plastica della luce della roccia verso la quale è diretto lo sguardo del giovane”³⁸ – *lux* che è la immediata emanazione della mente divina nella “universa macchina di questo mondo”³⁹, tale da spiccare, in modo supereminente e nella sua purezza, nel pensiero meta-intellettuale del principio e da riverberarsi, in gradi diversi, “in angelo, in ragione, in spiritu et in corpore”⁴⁰.

Si tratta di un’originale interpretazione pittorica di motivi filosofici che ebbero grande diffusione nel periodo. Essi, tra i numerosi testi e componimenti che si potrebbero citare, si riscontrano esemplarmente nella *Canzona d’amore* di Girolamo Benivieni (che, com’è noto, seguiva le dottrine di Ficino e Pico, scrivendo dell’amore come di “quel lume in noi che sopr’al ciel ci tira”⁴¹) e nel *Libro del Cortegiano* di Baldassarre Castiglione, pubblicato a Roma nel 1528 (l’autore, non a caso, venne in contatto con Giorgione grazie a Pietro Bembo: cardinale, poeta, grammatico e umanista, attivo a Urbino negli stessi anni che videro la presenza in quella città del Castiglione, ovvero dal 1506 al 1511⁴²). Nell’opera di Castiglione, in particolare, la luce (o bellezza divina, in se stessa “indistinta dalla somma

38 W. Hirdt, *I tre filosofi di Giorgione*, cit., p. 70.

39 M. Ficino, *Sopra lo amore o’ ver Convito di Platone*, cit., Orazione VI, cap. 3, p. 128.

40 Id., *Liber de lumine*, cap. XIV, in Id., *Opera*, cit., vol. I, p. 983.

41 G. Benivieni, *Canzona de amore*, Stanza IV, in *Opere di Girolamo Benivieni fiorentino*, Venezia, Niccolò Zoppino & Vincenzo di Paolo, 1522, p. 42.

42 Interessante è che Castiglione fu dapprima, in compagnia di Raffaello e Ariosto e su invito della moglie di Francesco II Gonzaga Isabella d’Este (sorella di Beatrice, sposa di Ludovico il Moro, il marchese di Mantova), ospite della coorte del duca di Montefeltro, a Urbino. Isabella fu avida collezionista di opere d’arte, esposte per sé e per gli intimi nel suo celebre studiolo, alla cui vita animata intellettuale parteciparono i più alti ingegni del Rinascimento italiano. Isabella venne ritratta due volte da Tiziano, mentre il disegno di Leonardo da Vinci che la ritrae (preparatorio per un dipinto ad olio per lungo tempo scomparso, poi ritrovato in un caveau di una banca svizzera nel 2015, e che eseguì a Mantova nel 1499) è oggi esposto al Louvre. A lei Luca Pacioli dedicò il *De ludo schacorum*. Lo studiolo di Isabella fu un crocevia delle maggiori tendenze artistiche del tempo: in particolare, di quelle toscane e di quelle venete. Oltre ad aver fatto ricorso al talento di Tiziano, intenzione di Isabella fu quella di mettere in concorrenza tra loro i due massimi autori di ritratti dell’epoca: Giovanni Bellini e lo stesso Leonardo. Cfr. A. Forcellino, *Gli ultimi giorni di Leonardo. L’invenzione della Gioconda*, Milano, Rizzoli, 2014, p. 99.

bontà”), a sé attira tutte le cose nella forma del desiderio amoroso: “e non solamente alle intellettuali dona l’intelletto, alle razionali la ragione, alle sensuali il senso e l’appetito di vivere, *ma alle piante ed ancora ai sassi comunica*, come un vestigio di se stessa, il moto e quello istinto naturale delle lor proprietà”⁴³. Come si può peraltro rilevare in Ficino, “per Sole intende la luce di Dio, per il raggio la forma de’ corpi”⁴⁴, tramite cui il principio divino si riflette nel mondo della natura per conferire a esso ordine, figura, calore, grazia e bellezza: “uno adunque lume di Sole, dipinto di colori, e figure di tutti i corpi in che percuote, si rappresenta agli occhi. Li occhi per lo aiuto d’un lor certo raggio naturale pigliano il lume del Sole così dipinto; e poi che l’anno preso, veggono esso lume, e tutte le dipinture che in esso sono”⁴⁵. Sicché, dal punto di vista del conoscere, “né altrimenti si dirizza la mente in verso Dio, che in verso il lume del Sole l’occhio si faccia”⁴⁶. Ora, non è un caso che l’ascesa dell’anima verso questa fonte di luce incorporea, come recita l’inizio del trattato ficiniano *Sopra lo amore*, “si apra con la raccomandazione a voltare le spalle alla ‘selva oscura’⁴⁷ – come fanno visibilmente i tre ‘filosofi’ di Giorgione – e quindi a possibili errori o traviamenti”⁴⁸: da qui, dunque, l’importanza di apprendere “il modo di camminare i pericolosi passi del cammino” al seguito del lume radioso di Amore⁴⁹.

Tornando al *Cortegiano*, vero e proprio inno alla filosofia neoplatonica, le parole conclusive del IV libro (dedicato all’amore spirituale) sono fatte recitare significativamente dal personaggio storico Pietro Bembo: l’occhio dell’intelletto ha per oggetto la bellezza divina, “maggior lume” – contemplabile solo “con gli occhi della mente”⁵⁰ – al cui bagliore l’essere umano si trasforma in Angelo, il quale intende “tutte le cose intelligibili e senza velo o nube alcuna vede l’amplo mare della pura bellezza divina ed in sé lo riceve”, e gode questa suprema felicità che dai sensi è incomprendibile: “e quivi troveremo felicissimo termine ai nostri desidèri, vero riposo delle fatiche, certo

43 B. Castiglione, *Libro del Cortegiano* (1528), a cura di W. Barberis, Torino, Einaudi, 2017, Libro quarto, LXIX, p. 436 (il cors. è mio).

44 M. Ficino, *Sopra lo amore o ver’ Convito di Platone*, cit., Orazione VII, cap. 1, p. 207.

45 Ivi, Orazione V, cap. 2, p. 99.

46 Ivi, Orazione I, cap. 2, p. 13.

47 Lettera dedicatoria *Marsilio Ficini a Bernardo del Nero et Antonio Manetti*, in M. Ficino, *Sopra lo amore o ver’ Convito di Platone*, cit., p. 1.

48 W. Hirdt, *I tre filosofi di Giorgione*, cit., pp. 42-43.

49 Lettera dedicatoria *Marsilio Ficini a Bernardo del Nero et Antonio Manetti*, cit., p. 1.

50 B. Castiglione, *op. cit.*, Libro quarto, LXVIII, p. 434.

rimedio delle miserie, medicina saluberrima nelle infermità, porto sicurissimo nelle turbide procelle del tempestoso mar di questa vita⁵¹.

Ma, nell'opera di Giorgione, vi è forse anche un riferimento al componimento di Lorenzo il Magnifico *Altercazione* (o *De summo bono*, 1474), ispirato al Ficino, il cui centro narrativo è occupato dalla disputa tra lo stesso Lorenzo e il pastore Alfeo alla presenza del personaggio Ficino nel ruolo di *arbiter*. Qui compaiono altri tratti presenti nell'opera di Giorgione, conformemente alla scansione ternaria richiamata:

Così la mente che contempla siede, e quando al contemplato ben s'appressa, altro che contemplar giamai non chiede; allor la sua salute gli è concessa; or perché alcun certa ignoranza veste, anco in tre parti poi divisa è essa. La prima è contemplar cose terrestre e naturali, la seconda il cielo, la terza è quel che sia superceleste.⁵²

Andando nuovamente al tema centrale della tela di Giorgione, il fatto che i tre personaggi in primo piano siano collocati su tre livelli geologici diversi (le stratificazioni del territorio danno il senso di tre livelli gerarchici, dalla destra in basso alla sinistra in alto, in modo simile alla disposizione dei personaggi nella *Trasfigurazione* del suo maestro Giovanni Bellini, opera del 1455-1457) offre, anche in senso coloristico – nella forma della contrapposizione tra selva oscura e rocce illuminate –, l'immagine dinamica di un movimento di ascensione intellettuale: dal vecchio rappresentante della cosmologia tolemaica (indicata dalla tavola cabalistica tenuta tra le mani del personaggio avvolto in una pesante tunica), al giovane seduto (espressione del nuovo umanesimo neoplatonico, che ha in Ficino e Pico i suoi massimi interpreti), passando per il mago/indovino agghindato alla moda orientale (il personaggio con il turbante, forse un esegeta o *philologus* greco, ma non necessariamente uno di quegli astrologi criticati da Ficino e Pico in quanto sovvertitori della provvidenza). Non è un caso che sull'orlo inferiore della sua veste si legga confusamente un passo di Ermete Trismegisto: “Deus ergo Sempiternus, Deus aeternus nec nasci potest, nec potuit; hoc est, hoc fuit, semper hic erit”⁵³. Ma anche altri elementi sono utili all'identificazione del personaggio: il fatto che questi preme con il pollice il nodo della cintura può

51 Ivi, Libro quarto, LXIX, p.437.

52 Lorenzo de' Medici, *De summo bono*, III, 115-123, in Id., *Tutte le opere*, a cura di P. Orvieto, Roma, Salerno Editrice, 2019, vol. II, pp. 948-949.

53 *Asclepius*, in *Corpus Hermeticum*, cit., p. 318.

fare riferimento alla teoria del *nodus et copula mundi* di Ficino⁵⁴, “che tiene uniti nell’uomo il cielo e la terra”⁵⁵. Si veda, a controprova di questa identificazione, la figura di Ermete Trismegisto raffigurato nel pavimento del Duomo di Siena (opera di Giovanni di Stefano, realizzata nel 1488) – “il più bello, grande e magnifico pavimento che mai fusse stato fatto”⁵⁶, come scrive il Vasari –, la cui cintura termina con un nodo analogo a quello realizzato da Giorgione. Nella tabella che reca questo Ermete musivo, inteso quale “grande profeta pagano del Cristianesimo”⁵⁷, si legge: “Deus omnium creator secum Deum fecit visibilem et hunc fuit primum et solum quo oblectatus est et valde amavit proprium Filium qui appellatur Sanctum Verbum” – testo che è una “traduzione latina abbreviata del brano dell’*Asclepius* qual era stato citato, dal greco, da Lattanzio [*Divinae Institutiones* IV, 6: *NdA*], e che tanto quel Padre aveva sottolineato per la menzione, in esso contenuta, del ‘Figlio di Dio’”⁵⁸.

Oggi è noto che la conoscenza della tradizione ermetica giunse a Giorgione dalle opere di Ficino, in particolare grazie alla sua traduzione del *Corpus Hermeticum*, pubblicata a Firenze nell’anno 1463, sulla base di un codice portato dalla Macedonia da fra Leonardo da Pistoia e su esplicita richiesta di Cosimo de’ Medici⁵⁹. A Giorgione, del resto, è stata attribuita una *Sibilla*, “una misteriosa giovane figura femminile che si appoggia con un braccio a un grosso libro istoriato da enigmatiche figure”, opera di cui l’originale, al momento irrintracciabile, è noto solo attraverso varie repliche⁶⁰. In definitiva, Giorgione può aver accolto la dottrina di Ficino secondo cui la sapienza e l’iniziazione alle scienze occulte degli astrologi antichi “po-

54 M. Ficino, *Theologia platonica*, Lib. III, cap. 2, in Id., *Opera*, cit., vol. I, p. 122.

55 E. Wind, *I misteri pagani del Rinascimento* (1958), tr. it. di P. Bertolucci, Milano, Adelphi, 2012, p. 183.

56 G. Vasari, *Le vite de’ più eccellenti architetti, pittori, et scultori italiani, da Cimabue insino a’ nostri tempi*, in *Le opere di Giorgio Vasari Pittore e Architetto Areentino*, Firenze, Passigli, 1832-1838, vol. II, p. 744.

57 F. A. Yates, *Giordano Bruno e la tradizione ermetica* (1964), tr. it. di R. Pecchioli, Roma-Bari, Laterza, 1969, p. 66.

58 «Ora, è da rilevare che “tutti i punti essenziali dell’iscrizione senese si ritrovano in questo brano, eccettuata la frase ‘qui appellatur Sanctum Verbum’, che richiama l’altra profezia di Ermete sulla Parola come Figlio di Dio – pure sottolineata da Lattanzio – all’inizio del *Pimander*»: ivi, p. 67. Cfr. *Asclepius*, cit., cap. VIII, p. 305; *Pimander*, cap. VI, in *Corpus Hermeticum*, cit., p. 63.

59 P. Orvieto, *Poliziano*, Roma, Salerno Editrice, 2009, p. 25.

60 S. Alcamo, *La verità celata. Giorgione, la Tempesta e la salvezza*, prefazione di S. Settis, Roma, Donzelli, 2019, pp. 159-160.

tevano benissimo guidare i pagani, ancora prima della predicazione evangelica, a una conoscenza del Messia”⁶¹.

Volendo ancora approfondire la scansione dei personaggi⁶², l’esito di una tale evoluzione da destra verso sinistra sarebbe quindi il filosofo-scienziato esperto delle tecniche di misurazione, che intende risolvere a livello razionale, quale oggetto di calcoli e ipotesi matematiche, “le istanze a cui intendevano rispondere e magi e astrologi” dell’antichità⁶³. Il sapere tecnico, che sfida “l’*ingens sylva* della natura-materia-mater”⁶⁴, è qui il culmine di una rinnovata filosofia, che non disprezza la manipolazione demiurgica del reale. Ma, occorre rilevarlo, nulla deve indurci a elidere definitivamente il persistente portato teologico-metafisico di questa nuova concezione del sapere. Le varie esperienze tecniche poste al centro del filosofare possono essere senz’altro intese quali modelli euristici funzionali all’analisi scientifica del reale; a esse, tuttavia, non si oppone in alcun modo il loro riutilizzo traslato – vale a dire, in un senso eminentemente simbolico – volto al recupero di molte concezioni filosofiche tradizionali: Cusano, a tal fine, propone di procedere in filosofia attraverso un consapevole *symbolice investigare*⁶⁵, in cui viene coinvolto anche il sapere matematico e quello tecnico dell’idiota, sottoposto come tale a un processo di *transumptio in infinitum* – come avviene con l’esempio dei monaci contemplanti al centro del gioco sociale del *De visione Dei*, la cui esperienza percettiva, sempre determinata “per angulum quantum”⁶⁶, è tanto sorretta da un solido impianto di prospettiva geometrica, quanto spiegabile metaforicamente come *ma-*

61 A. Chastel, R. Klein, *op. cit.*, p. 60.

62 Riguardo alla figura all’estrema sinistra, culmine del processo di evoluzione del sapere riscontrato, è stato anche sostenuto che “il desiderio, lo slancio che si manifesta nello sguardo del giovane filosofo giorgionesco verso la roccia illuminata è [...] un riferimento sia dantesco che platonico”. Il giovane seduto che volta le spalle al bosco e rivolge il volto verso il monte è quindi simbolo di un’ascensione anche teologica, la cui fonte potrebbe essere vista nel *Commento alla Commedia*, di forte sapore neoplatonico, pubblicato da Cristoforo Landino a Firenze nel 1481. “L’operazione ermetizzante di Giorgione compiuta sui poli danteschi *selva* e *colle* riguarda in particolare la radicale eliminazione dell’azione, che un pittore come Botticelli rappresenta invece fin nei dettagli”: W. Hirdt, *I tre filosofi di Giorgione*, cit., p. 44.

63 E. Garin, *Il filosofo e il mago*, in *L’uomo del Rinascimento*, cit., p. 173.

64 M. Cacciari, *Ripensare l’Umanesimo*, in *Umanisti italiani. Pensiero e destino*, a cura di R. Egbi, Torino, Einaudi, 2016, *Iconografia*, tav. 10 (Giorgione, *I tre filosofi*).

65 Cusano, *De docta ign.* I, 12: h I, p. 24, lin. 15.

66 Id., *De vis.* 8: h VI, n. 30, lin. 15.

nuductio mystica che porta i confratelli di Tegernsee, oltre ogni immagine e concetto, all'*absoluta visio* del divino.

Ora, quel che in autori come Cusano è decisamente nuovo è lo slancio performativo di questo approccio filosofico, per cui il pensiero si traduce – anche solo a livello di esperienza congetturale – in rielaborazione tecnico-sperimentale della realtà. Esempi cusani di questa tendenza, ad un tempo tecnico-pratica e simbolico-metafisica, sono l'artigiano intagliatore di cucchiai riflettenti dell'*Idiota De mente* (simbolo della creazione dell'anima), la *manuductio* iconica al centro del *De visione Dei* (paradigma della *visio mystica*), il *ludus trochi* su cui si dilunga il *De possess* (centro metaforico della teologia trinitaria), il *ludus globi* dell'opera omonima (in cui ne va dell'ascesa dell'anima a Cristo), nonché il riferimento al cartografo cui si fa riferimento il *De theologicis complementis*: ciascuno di questi *exempla* ha un impiego tanto scientifico (dunque razional-empirico) quanto mistico-intellettuale, con espliciti riferimenti alla concezione trinitaria (la segreta vita dell'essenza divina, come *Unitrinus* e *Triuninus*). Questi esempi hanno quindi "lo scopo di guidare il lettore attraverso un esercizio di pensiero" in base a cui sfuma la linea di demarcazione tra meditazione (anche teologica) e gioco/esperimento mentale di ordine scientifico⁶⁷. Essi, a causa delle loro attitudini pratiche, si tradurranno in metodo sperimentale vero e proprio quando si renderanno autonomi da ogni loro possibile impiego traslato-simbolico in ambito teologico-metafisico (come avverrà più tardi, con Galilei, a proposito dei cosiddetti *esperimenti mentali*): a questo punto il gioco/esperimento perderà ogni carattere di *manuductio* teologico-metafisica, per diventare puro strumento della nuova indagine naturalistica, "capace di ficcare gli occhi [...] nella *materia natura*"⁶⁸, senz'alcun intento di risignificazione trascendente.

La secolarizzazione, detto in altri termini, è un processo che coinvolgerà retrospettivamente gli autori della Rinascenza anzitutto a livello semantico: quello che per loro era anche simbolo di indagine metafisica diventerà, per gli autori successivi, strumento unidirezionale di ricerca naturalistica. Questa *Verweltlichung* dei presupposti teologici⁶⁹, potremmo anche dire, coincide con un processo di radicale specificazione linguistica, dove l'esattezza (la precisione, vista come chiarezza e distinzione) concide

67 M. E. Moore, *Nicholas of Cusa and the Kairos of Modernity*, New York, Punctum, 2013, p. 32.

68 M. Cacciari, *Ripensare l'Umanesimo*, cit., Iconografia, Tav. 10.

69 K. Löwith, *Meaning in History. The Theological Implications of the Philosophy of History*, Chicago, University of Chicago Press, 1949, p. 249.

con l'inequivocabilità del nome e della definizione, che finisce per perdere il suo margine indeterminato di significato (la sua allusività simbolica)⁷⁰. Da questo momento in poi la logica transuntiva (fondata sulla cusana *transumptio in infinitum*) non sarà più ammessa. Del resto, il verbo *transumo*, adottato da Cusano, significa prendere un termine rovesciandone il significato. *Transumptio*, inoltre, corrisponde a *translatio*, che è costitutivo del processo di formazione delle metafore e degli enigmi, in cui l'attribuzione del significato – sfruttando l'analogia tra piani ontologici differenti – può dare origine a rovesciamenti concettuali⁷¹, oltre ogni principio di non-contraddizione. Questa possibilità transumptiva, scrive Wilhelm Dupré, è per Cusano da intendersi come “la quintessenza del logico” (*als logischer Inbegriff*), ovvero come la “Logik der Wahrheit”⁷² stessa o l’“intellektuale Logik” (altra dal discorso della *ratio discretiva*):

Dieser Denk-Weg [...] wird mit Ausdrücken wie ‘*coincidentia oppositorum*’, ‘*symbolice investigare*’, ‘*positio lineae infinitae*’, beziehungsweise [...] ‘*transumptio sphaerae infinitae ad actualitatem existentiam Dei*’. Im Unterschied zur rationalen Logik ist sie dem intellectus, dem Denken des Geistes zugeordnet.⁷³

Il periodo di transizione esaminato è dunque contrassegnato da una profonda ambiguità: ciò che è nuovo è la consapevolezza del pensiero di poter formulare ipotesi scientifiche, a partire da cui occorre organizzare in modo razionale il mondo storico-sociale; ciò che è tradizionale, invece, è dovuto all'esemplarismo platonico, che continua a determinare la natura partecipata dello spirito creato come *imago et similitudo* del principio onnipotente. Per cui, come scrive Rudolf Haubst, quando l'uomo “si conosce quale creatore del suo mondo nozionale (*Begriffswelt*), egli, allo stesso tempo, ha

70 Cfr. il mio *Das Paradox als sprachliche Möglichkeit in der philosophischen Erkenntnistheorie. Von Cusanus zur Postmoderne*, in *Nikolaus von Kues: Denken im Dialog*, a cura di W. A. Euler, Münster-Berlin, Lit Verlag, pp. 61-77, dove tematizzo die *Unbestimmtheit des Namen* nell'ambito di una *Theorie des unbestimmten Bedeutungsspielraums* del linguaggio cusano.

71 Cfr. F. Oliviero, *The Representation of the Image in Dante*, Torino, S. Lattes e C., 1936; L. Malagoli, *Linguaggio e poesia nella Divina Commedia*, Genova, Briano, 1949; G. Marzot, *Il linguaggio biblico nella Divina Commedia*, Pisa, Nistri-Lischi, 1956; F. Forti, *La “transumptio” nei dettatori bolognesi e in Dante*, in *Dante e Bologna nei tempi di Dante*, a cura della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Bologna, Bologna, 1967, pp. 127-149.

72 W. Dupré, *Die Idee einer neuen Logik bei Nikolaus von Cues*, in *MFCG* vol. 4 (1964), p. 364.

73 Ivi, pp. 362-363.

la possibilità di pensare a Dio come alla verità o all'essenza che si esplica idealmente nelle cose" di fatto esistenti⁷⁴. L'artigiano, dal canto suo, nelle sue attività di trasformazione del reale, dice di occuparsi di esercizi che nutrono tanto il corpo quanto la mente; "con questa mia arte *symbolice inquirō*; nutro così la mente, costruisco cucchiari e ristoro anche il corpo"⁷⁵; e tutto ciò grazie al rapporto isomorfo tra *Verbum* creatore-natura esplicita, da un lato, *humana mens*-congetture razionali (anche le loro realizzazioni artificiose, come i ritrovati della tecnica), dall'altro.

Nell'opera di Cusano questa duplice opzione semantica si fonda su un evidente fondamento ontologico, e difficilmente può essere risolta in modo unilaterale:

Le congetture vengono dalla nostra mente, come il mondo reale viene dalla ragione divina infinita. In quanto la mente umana, alta similitudine di Dio, partecipa come può alla fecondità della natura creatrice, essa trae da se medesima, immagine della forma onnipotente, gli enti razionali a somiglianza degli enti reali. La mente umana è dunque forma del mondo congetturale, come la mente divina è forma del mondo reale.⁷⁶

Una precisazione ulteriore. Rispetto al riferimento all'*homo cosmographus* non ci si deve dimenticare che Cusano, grande viaggiatore dell'epoca, verso la metà del secolo XV disegnò la prima carta moderna della Germania⁷⁷. Questo esempio, per quanto renda palese la nuova sensibilità scientifica del pensatore, sul piano del filosofare ha un immediato riscontro epistemologico: come la ricerca della verità – essendo ogni conoscenza razionale di ordine comparativo – deve partire sempre da un

74 R. Haubst, *Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues*, Trier, Paulinus, 1952, p. 191.

75 Cusano, *De mente* 1: h²V, n. 55, lin. 1; tr. it. di G. Santinello, in N. Cusano, *Scritti filosofici*, vol. I, Bologna, Zanichelli, 1965, p. 109.

76 "Coniecturas a mente nostra, uti realis mundus a divina infinita ratione, prodire oportet. Dum enim humana mens, alta dei similitudo, fecunditatem creatricis naturae, ut potest, participat, ex se ipsa, ut imagine omnipotentis formae, in realium entium similitudine rationalia exserit. Coniecturalis itaque mundi humana mens forma exstitit uti realis divina. Quapropter ut absoluta illa divina entitas est omne id quod est in quolibet quod est, ita et mentis humanae unitas est coniecturarum suarum entitas. Deus autem omnia propter se ipsum operatur, ut intellectuale sit principium pariter et finis omnium; ita quidem rationalis mundi explicatio, a nostra complicante mente progrediens, propter ipsam est fabricatricem": Id., *De coniectura*. *Le congetture*, Milano, Rusconi, 1988, p. 248.

77 E. Garin, *L'uomo del Rinascimento*, cit., p. 544.

termine noto, che funga da riferimento proporzionale, così avviene anche nella scienza cartografica dell'epoca. Anch'essa si fondava infatti sulla conoscenza di alcuni "punti prefissati"⁷⁸, a partire da cui, di volta in volta, si potevano aggiungere porzioni di realtà la cui nozione era acquisita mediante ricerca empirica (centrale è qui ruolo dei cinque sensi, o *nuntii visibilium*, nel loro ruolo di emissari/esploratori del mondo esterno)⁷⁹. Si potrebbe dunque dire, parafrasando il testo di Cusano, che anche il cartografo, mediante questi "messaggeri delle cose visibili", mette in relazione comparativa elementi di geografia nota a parti del mondo ancora sconosciute: e così, porzione dopo porzione, si amplia progressivamente la *figura huius mundi*, riempiendo gli spazi vuoti – al momento ancora ignoti – della mappa reticolare (congetturale) dell'orbe terrestre: "il cosmografo s'adopera quindi con ogni sforzo a mantenere aperte tutte le porte e ad ascoltare di continuo le relazioni di nunzi sempre nuovi, per rendere la sua descrizione sempre più vera"⁸⁰.

Anche in questo caso, la gnoseologia di Cusano, almeno a livello delle facoltà senso-ragione, non è che la traduzione filosofica di un modello euristico valido sul piano di una scienza empirica: la cartografia. Così come la dottrina mistica della visione, per quanto concerne lo schema geometrico che la sorregge, si risolve in una versione simbolica degli studi di catottrica, i quali fungono da base per applicazioni meta-naturalistiche, ossia di carattere teologico-metafisico.

Tutti coloro che ricercano, giudicano le cose incerte comparandole e proporzionandole con un presupposto che sia certo. Ogni ricerca ha carattere comparativo e impiega il mezzo della proporzione. E quando gli oggetti della ricerca possono venire paragonati al presupposto certo e ad esso venir proporzionalmente condotti per una via breve, allora la conoscenza risulta facile.⁸¹

78 *Storia della tecnologia*, a cura di C. Singer, E. J. Holmyard, A. R. Hall, T. I. Williams, vol. III, tomo II (*Il Rinascimento e l'incontro di scienza e tecnica*), Torino, Bollati Boringhieri, 2013, p. 514.

79 Cusano, *Compendium* 13: h XI/3, n. 22, lin. 12.

80 "Studet igitur omni conatu omnes portas habere apertas et continue audire novorum semper nuntiorum relationes et descriptionem suam semper veriozem facere": *ivi*, n. 22, lin. 18-20; tr. it. di G. Santinello, in N. Cusano, *Scritti filosofici*, vol. I, cit., p. 341.

81 "Omnes autem investigantes in comparatione praesuppositi certi proportionabiliter incertum iudicant; comparativa igitur est omnis inquisitio, medio proportionis utens. Et dum haec, quae inquiruntur, propinqua proportionali reductione praesupposito possunt comparari, facile est apprehensionis iudicium": *Id.*, *De docta ignorantia. Le congetture*, cit., p. 68.

2. La mano quale *interpres mundi*

Il passaggio dalla teoria alla pratica, che è il punto di innovazione riscontrato nel pensiero del periodo, è dato dall'enfasi posta sulla mano: vero e proprio *interpres mundi*, essa permette di articolare le congetture razionali sul piano del mondo. Ma questo passaggio necessita di un chiarimento preventivo del termine cusariano *ludus*: certamente con esso si designa il gioco, colto nella sua portata sociale; ma si tratta anche di uno spettacolo inscenato a fini didascalici (dimensione, questa, ben evidente nel *De visione Dei*); inoltre, si tratta anche di una prassi sperimentale (*experimentalis praxis*), con cui si cerca una conferma della teoria nelle condizioni dell'esperienza data.

La mano, secondo Cusano, interpreta i segni mentali che sono alla base del linguaggio. Mentre il verbo esprime il pensiero (l'imposizione del *verbum* "avviene per un moto della ragione" *ad extra*⁸²), la mano – come prolungamento, protesi naturale del verbo colto nel suo *motus ad extra* – realizza le condizioni di verificabilità della dottrina congetturale sul piano dell'esperienza (sottraendo così il problema della *definitio* alle mere *quaestiones disputatae*). L'artigiano dispone il mondo – o, meglio, una sua ben delimitata regione ontica – in funzione di una verità presentata in nuce dalla *ratio* in forma di ipotesi scientifica⁸³: la mano, determinando le condizioni empiriche affinché venga inscenato un certo *ludus/experimentum*, produce uno schematismo pragmatico che si colloca tra la congettura scientifica, espressa linguisticamente, e la controprova/verifica fattuale della verità (sicché, solo alla fine del processo è possibile parlare di una verità accertata, *firma et formata*). Quando si ottiene il riscontro fattuale dell'ipotesi, le conseguenze saranno conformi a quelle preventivate; in tal modo, il *praesuppositum* teorico sarà confermato *experimentaliter*⁸⁴, ossia anche dal punto di vista pratico. Grazie al campo di verifica relizzato dalla mano mediante una determinata configurazione ludica della natura, quella determinata esperienza – nata come campo di verifica dell'ipotesi – dovrebbe consonare all'unisono con la congettura di partenza, corroborando quest'ultima. Sicché, se l'ipotesi di partenza e il gioco sperimentale corrispondono – come nel caso del *De visione Dei*,

82 "Impositio igitur vocabuli fit mutu rationis": Id., *De mente* 15: h 2V, n. 64, lin. 8; tr. it. di G. Santinello, in N. Cusano, *Scritti filosofici*, vol. I, cit., p. 117.

83 "Coniectura igitur est positiva assertio, in alteritate veritatem, uti est participans": Id., *De coni* II, 17: h III, n. 57, lin. 10-11.

84 Id., *De vis.* 25: h VI, n. 1, lin. 12.

a proposito della singolare *tabella* affidata ai monaci, la quale “consiste in una immagine dell’onniveggente (*figuram cuncta videntis tenens*)” capace di restituire enigmaticamente la visione provvidente di Dio⁸⁵ –, la realtà rispecchiando il concetto razionale, si ottiene ciò che Cusano chiama “*adventus formae*”⁸⁶. Questo sopraggiungere della forma deve esser inteso come verità di una certa esperienza che affiora da una realtà predisposta/trasfigurata dalle sapienti operazioni manuali del filosofo-artigiano nella forma del *ludus/experimentum* (in questo caso, del *ludus iconae*): così come, scrive Leonardo, sulle superfici dense e pulite, grazie al gioco/lavoro dell’artista, si genera infine “il lustro”⁸⁷, che allietta la visione grazie alla sua conformità dilettevole con il modello pensato.

L’esempio cusano più celebre è quello dell’artigiano intagliatore di cucchiari al centro dell’*Idiota de mente*: con gli strumenti a sua disposizione (martello, scalpello e pietra pomice), costui elabora e scava la materia del legno, affinché nel legno stesso sorga la proporzione dovuta nella quale “risplenda convenientemente la forma cucchiaio” (*forma coclearitatis convenienter resplendeat*)⁸⁸. Il cucchiaio, scrive di fatto Cusano, “non ha altro esemplare se non quello della sua idea della mente”⁸⁹; anche il nome che lo designa dipende quindi dall’inventiva umana – si tratta, in altre parole, di una congettura materiale dello spirito creato.

Resplendere, anche nel senso metafisico-teologico, di *manifestatio* e di *ostensio*⁹⁰, è un termine che ha un ruolo importante nel *Sermo CCXLIII*; esso ha a che vedere con l’apparizione della forma quale proporzione armoniosa delle parti (“*splendor formae [...] super partes materiae proportionatas et terminatas*”⁹¹). Solo *ab adventu formae* il legno riceve il nome di cucchiaio: qui il vocabolo corrisponde alla cosa, entità la cui essenza è di ordine congetturale – almeno fino a che l’industriosità dell’uomo non produce qualcosa di corrispondente all’ipotesi nella realtà; “*sic vides formam coclearitatis simplicem et insensibilem in figurali proportione huius ligni quasi in imagine eius resplendere*”⁹².

85 Ivi, n. 2, lin. 12.

86 Id., *De mente* II: h²V, n. 64, lin. 6.

87 Leonardo da Vinci, Cod. Vaticano Urbinate 1270, 227v-228r (1504 ca.).

88 Cusano, *De mente* 15: h²V, n. 63, lin. 7-8.

89 Ivi, n. 62, lin. 8.

90 T. Leinkauf, *Der Begriff der Schönen im 15. und 16. Jahrhundert*, in *Renaissancepoetik / Renaissance Poetics*, a cura di H. F. Plett, Berlin-New York, de Gruyter, 1994, p. 57.

91 Cusano, *Sermo CCXLIII A*: h XVII, n. 6, lin. 5-7.

92 Id., *De mente* 15: h²V, n. 63, lin. 8-10.

Cito dal *Sermo XXXIII*, dove il rapporto fra nome e forma è molto esplicito:

Advenit igitur omni rei nomen per adventum formae, ut in sigillis cereis dicimus esse illa sigilla regis propter formam regis. Et ex adventu humanitatis ad materiam dicimus individuum hominem; et ita de reliquis.⁹³

Il linguaggio, rispetto all'*artificiatum* (ciò che è prodotto concretamente da una determinata arte), è una specie di verifica intellettuale della riuscita dell'opera, che si esplica sul piano del conoscere – come *resplendentia* della bella proporzione realizzata – nella congruità del fonema, che deve essere adeguato (in una maniera non solo convenzionale) alla forma dell'oggetto a cui si è dato luogo creativamente con il gioco delle mani. Ma l'avvento della forma, dal punto di vista del fare effettivo, si ottiene sulla base del movimento degli strumenti, che operano sulla materia togliendo o aggiungendo qualcosa in relazione alla forma-verbo colta intuitivamente dalla mente; questo oggetto (*artificiatum*), così elaborato, diventa l'immagine materiale dell'*inventio* congetturale, una specie di specchio offerto dalla figura assunta, ad esempio, dal legno riconfigurato “in figurali proportione”⁹⁴. Ma lo stesso potremmo dire di pentole e padelle, la cui forma è tratta originalmente *ex luto*: in questo lavoro, scrive l'idiota,

non imito la figura di nessuna cosa naturale. Le forme del cucchiaino, della scodella e della pentola vengono realizzate mediante la sola arte umana. Perciò la mia arte è più creatrice che imitatrice di figure create, ed è per questo più simile all'arte infinita.⁹⁵

Questo processo di emersione della forma, a sua volta, si esplica contestualmente al movimento denominante con il quale conferiamo il nome alle cose: “ogni nome risulta unito alla cosa nel momento stesso in cui la forma sopravviene alla materia”; sicché “è la forma che adduce il nome”, nome adeguato alla cosa⁹⁶. Il nome, per quanto non sia preciso e il movi-

93 Id., *Sermo XXIII A*: h XVII, n. 31, lin. 3-5.

94 Id., *De mente* 15: h ²V, n. 64, lin. 9.

95 “Non enim in hoc imitor figuram cuiuscumque rei naturalis. Tales enim formae cocleares, scutellares et ollares sola humana arte perficiuntur. Unde ars mea est magis perfectoria quam imitatoria figurarum creaturarum et in hoc infinitae arti similior”: Id., *De mente* 2: h ²V, n. 62, lin. 11-14; tr. it. di G. Santinello, in N. Cusano, *Scritti filosofici*, vol. I, cit., p. 115.

96 “Nam etsi fatear omne vocabulum eo ipso unitum, quo forma materiae advenit, et verum sit formam adducere vocabulum, ut sic vocabula sint non ex impositione,

mento della mente (che lo impone) sia libero (*ad beneplacitum*) e passibile di un margine d'errore, è – proprio in virtù dell'*adventus formae* – “il nome adatto” (*nomen congruo*), ossia il suo *vocabulum naturale*: una sorta di secondo riverbero della forma sul piano dell'attività espressiva della mente grazie al suo prolungamento nell'opera delle mani. Concetto e artefatto, in un certo senso, nascono insieme, e sono due modi dell'ostendersi della forma *ad extra*: sul piano della ragione (*coniectura*) e su quello della materia (*artificiatum*). Il loro legame, quale corrispondenza di teoria e pratica (da cui emerge il carattere di razionalità/intelligibilità del mondo, la sua *concinnitas*), è dato da un certo *ludus* o *experimentalis praxis*, quale prolungamento del linguaggio attraverso i giochi operativi della mano: moto del nome e moto degli strumenti tecnici fanno sì che emerga con evidenza il nome/forma di un certo artefatto. E ciò all'insegna di un'esperienza di verità in cui all'attività del linguaggio e della mano corrisponde un momento di passività intuitiva rispetto al darsi *revelate* della forma (l'*adventus*, in cui il momento espressivo di umana operatività si congiunge al momento rivelativo, di tipo trascendente⁹⁷). Si potrebbe dire, d'accordo con l'*Asclepius*, “homo [...] non solum illuminatur verum etiam illuminat”⁹⁸.

Il legno riceve il nome dall'avvento della forma, cosicché, sorta la proporzione nella quale risplende la forma cucchiaio, esso si chiama cucchiaio e il nome risulta unito alla forma.⁹⁹

Vi è quindi un certo isomorfismo dinamico tra produzione degli “instrumenta pro arte mechanica”¹⁰⁰, ideazione dei concetti e *impositio nominum*. Il fare dell'artigiano, quindi, diventa uno schema sensibile di tutta l'attività dello spirito creato. Nelle sue operazioni si manifesterebbe infatti l'“esplicazione della forza intellettuale [della *mens*: *NdA*], immagine

sed ab aeterno, et impositio sit libera, tamen non arbitror aliud quam congruum nomen imponi, licet illud non sit praecisum”: Id., *De mente* 2, h²V: n. 59, lin. 5-9; tr. it. di G. Santinello, in N. Cusano, *Scritti filosofici*, vol. I, cit., p. 113.

97 Per la distinzione tra pensiero espressivo e rivelativo si veda L. Pareyson, *Verità e interpretazione*, Milano, Mursia, 1971.

98 *Asclepius*, cit., cap. XXIII, p. 334.

99 “Et quamvis lignum recipiat nomen ab adventu formae, ut orta proportione, in qua coclearitas respundet, ‘coclear’ nominetur, ut sic nomen sit formae unitum”: Cusano, *De mente* 2, h²V: n. 64, lin. 1-3; tr. it. di G. Santinello, in N. Cusano, *Scritti filosofici*, vol. I, cit., p. 115.

100 Id., *Sermo* X: h XVI, n. 28, lin. 36.

dell'esplicazione della forza creativa divina"¹⁰¹. In tal senso, l'essenza dell'*homo artifex*, sulla base del carattere dinamico offerto dal motivo cusano-ficiniano dell'uomo *ad Dei immortalem imaginem*¹⁰², coinciderebbe con l'esser egli "un interprete e creatore di simboli", nonché un "produttore di cultura" materiale¹⁰³.

3. L'opera riuscita: Ficino, Leonardo e il *risus quale splendor formae*

Come per Cusano la mano è interprete di quei segni mentali che si esprimono nel linguaggio, per Leonardo il giudizio nostro è ciò che muove la mano: "questo accade, che il giudizio nostro è quello che muove la mano alle creazioni de' lineamenti di esse figure per diversi aspetti insino a tanto ch'esso si satisfaccia"¹⁰⁴.

Questa concezione trova un preciso riscontro nella dottrina della pittura; e, in effetti, "ciò che è nell'universo per essenza, presenza o immaginazione, esso [il pittore: *NdA*] lo ha prima nella mente, e poi nelle mani, e quelle sono di tanta eccellenza, che in pari tempo generano una proporzionata armonia in un solo sguardo qual fanno le cose"¹⁰⁵. Le mani, quindi, anche per Leonardo, sono il tramite della realizzazione della proporzione (colta dalla ragione) nella realtà, ossia lo strumento dell'attuazione di quei "momenti strutturali proporzionali" che, pur non essendo materiali, sono tuttavia in grado di disporre l'essere corporeo facendone emergere *concinntas, harmonia e commensuratio*¹⁰⁶; ed è dunque grazie al movimento operoso delle mani che nasce la bellezza sensibile – come una sorta di accadimento di verità, sotto forma di *resplendentia*, per cui gli "accidenti mentali", al pari delle congetture cusane, prendono forma nel mondo della materia, compenetrandola in senso spirituale. In tutto ciò, evidentemente, Leonardo

101 J. M. André, *O Homem como Microcosmo. Da concepção dinâmica do homem em Nicolau de Cusa à inflexão espiritualista da anthropologia de Ficino*, in "Philosophica", XIV (1999), p. 16.

102 M. Ficino, *De raptu Pauli* (1476), XXVIII, in Id., *Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes*, texte critique établi et traduit par R. Marcel, 3 vols., Paris, Les Belles Lettres, 2007, vol. I, *Opuscula theologica*, p. 965.

103 Cfr. J. M. André, *op. cit.*, p. 23.

104 Leonardo da Vinci, *Trattato della pittura*, condotto sul Cod. Vaticano Urbinate 1270, a cura di G. Milanese, Roma, Unione Cooperativa Editrice, 1890, cap. 487, p. 163.

105 Ivi, cap. 9, p. 7.

106 T. Leinkauf, *Der Begriff der Schönen im 15. und 16. Jahrhundert*, cit., p. 60.

sembra essere guidato dall'asserzione di Ficino secondo cui la bellezza è "risplendente nel corpo per lo influsso della sua idea"¹⁰⁷.

Ma non è questo il vero centro della teoria della bellezza di Leonardo. Esso, piuttosto, è dato dalla sua particolare concezione del *visus*, quale espressione di quell'armonia spirituale in cui consiste la *formositas*. L'*adementus formae*, per Leonardo, avviene quindi sul piano della realizzazione artistica del volto; in esso, infatti, si concentra la vita spirituale dell'individuo (a sua volta centro indiscusso dell'arte del ritratto, vertice della scienza pittorica): "gli accidenti mentali muovono il volto dell'uomo in diversi modi"¹⁰⁸; alcuni di questi fanno sì che esso rida, altri che pianga, altri che si rallegri, altri cogitativi e speculativi, ecc. Ora, "questi accidenti debbono accompagnare le mani con il volto, e così la persona".

Su questa base, molte pagine del *Trattato della pittura* risultano essere, *in nuce*, frammenti di un trattato di fisiognomica, in cui "l'artista indagò la relazione fra i 'moti dell'animo' e la nascente fisiologia dei lineamenti, fra il 'giudizio' (l'Inconscio) e le sue manifestazioni sui tratti somatici della macchina-uomo"¹⁰⁹; in questa dottrina, in particolare, il volto diviene il punto di intersezione tra *piramis lucis* (mondo dello spirito: *risus*) e *piramis tenebrarum* (mondo obumbrato della materia: *iracundia*):

Vero è che i segni de' volti mostrano in parte la natura degli uomini, i loro vizi e compassioni; ma nel volto i segni che separano le guancie dai labbri della bocca, e le nari del naso e le casse degli occhi sono evidenti, se sono uomini allegri e spesso ridenti; e quelli che poco li segnano sono uomini operatori della cogitazione; e quelli che hanno le parti del viso di gran rilievo e profondità sono uomini bestiali ed iracondi, con poca ragione; e quelli che hanno le linee interposte infra le ciglia forte evidenti sono iracondi, e quelli che hanno le linee trasversali della fronte forte lineate sono uomini copiosi di lamentazioni occulte e palesi.¹¹⁰

Il presupposto estetico-metafisico di queste dottrine artistiche di Leonardo rimanda, come si è visto, alla metafisica della luce di Ficino; essa è incentrata nello *splendor divinae bonitatis*, in cui riecheggia pure la tesi cu-

107 M. Ficino, *Sopra lo amore ovvero Convito di Platone*, cit., Orazione V, cap. 6, p. 104.

108 Leonardo da Vinci, *Trattato della pittura*, cit., cap. 282, p. 104.

109 F. Caroli, *Leonardo. Studi di fisiognomica*, Milano, Electa, 1991, p. 8. Sull'ipotesi di un manoscritto perduto di Leonardo in cui vi sarebbero stati i lineamenti di un *Trattato di fisiognomica*, conosciuto da Rubens e da G. Della Porta (*De humana physiognomoniam*, 1586), cfr. Id., *Storia della fisiognomica. Arte e psicologia da Leonardo a Freud*, Milano, Electa, 2014, nota 9, pp. 75-77.

110 Leonardo da Vinci, *Trattato della pittura*, cit., cap. 288, p. 106.



saniana dell'*adventus formae*. Qui il modo d'essere del risplendere, visto come un moto manifestativo che parte dall'interiorità di ciò che è idealmente bello, è qualcosa di originale, *forma per se existens*, sicché – scrive Thomas Leinkauf – “la bellezza è questo stesso risplendere o questa risplendenza”, in cui la riflessione sulla *pulchritudo* assume caratteristiche “moderne”¹¹¹. In una lettera al giureconsulto Bernardo Bembo, Ficino afferma che la luce è la perfezione della forma (ovvero, letteralmente, “*formositas consistit in luce*”¹¹²), la quale si manifesta sulla superficie delle cose come un lieve sorriso – *risus* che pare espandersi sul volto del mondo con uno slancio vibrante apportatore di proporzione e armonia (riconducendo a unità le parti commisurate di materia, direbbe Cusano): “*risus caeli ex numinum gaudium proficiscens, id est lumen, omnia fovet atque delectat*”, si legge negli *Opuscola theologica*¹¹³. A tale sorriso (che è un trasparire della luce interiore, divina, nel mondo materiale, come aveva ben inteso Leonardo), la mente corrisponde con lo slancio amoroso: antichissimo Dio è amore, nota Ficino, poiché esso è lo stesso diffondersi del soffio di Dio nel mondo, che vuole ricondurre la realtà a sé (chiudendo il circolo di esplicazione del reale con la coincidenza di origine e destinazione ultima, per cui il mondo “dove si partì ritorna”¹¹⁴), per convertire infine le menti al principio stesso: e si tratta di quel “*circulus itaque unus, et idem a Deo in mundum, a mundo in Deum*”¹¹⁵.

La filosofia di Ficino è, a tratti, un vero inno all'amore; e l'amore, sempre secondo Ficino, è indiscutibilmente il vero autore dell'arte. Scrive Chastel, “è l'amore che scolpisce, l'amore che dipinge, e questa statua, questa immagine nascosta nel cuore, diviene vita così preziosa tale da sostituirsi all'essere amato [così raffigurato: *NdA*], ed è dunque al livello delle opere d'arte che si attua il passaggio dal sensibile all'idea”¹¹⁶. Altrettanto significativa è la circostanza che nel trattato sul *Convito* platonico Ficino affermi come l'amore sia il “maestro e signore di tutte le arti”¹¹⁷, *artes* che cominciano a unifica-

111 T. Leinkauf, *Schönheit als splendor boni. Zum Bedeutung der Einheit im Begriff des Schönen*, in “Euphrantika”, II (2009), p. 18.

112 Cfr. M. Ficino, *De luce Dei ac de umbra materiae*, in Id., *Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes*, cit., vol. I, *Opuscola theologica*, IX, p. 274.

113 Id., *Quid sit lucem*, in Id., *Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes*, cit., vol. I, *Opuscola theologica*, VII, p. 375.

114 Id., *Sopra lo amore o' ver Convito di Platone*, cit., Orazione II, cap. 2, p. 23.

115 “Si che un cerchio solo è quel medesimo che da Dio nel mondo, e da il mondo a Dio”: *ibidem*.

116 A. Chastel, *Marsile Ficino et l'art*, Paris, Droz, 1975, p. 125.

117 M. Ficino, *Sopra lo amore o' ver Convito di Platone*, cit., Orazione III, cap. 3, p. 56.



re il molteplice (creando armonia) in quanto ispirate dalle Muse: “poesis a divino furore, furor a Musis, Musae vero a Jove proficiscuntur”¹¹⁸.

Ma vi è un dipinto di Leonardo in particolare che qui occorre indagare, in cui la ripresa di motivi cusaniani da parte di Ficino trova quasi il suo emblema a un tempo iconico e dottrinale: si tratta del ritratto di Ginevra de' Benci, realizzato tra il 1475 e il 1478 (National Gallery of Art, Washington D.C.). L'immagine, in effetti è duplice; sul verso della tavola, al modo di un “ritratto interiore”¹¹⁹, è riportato un motto circondato da una sontuosa ghirlanda di ginepro (*juniperus*, che allude al nome Ginevra) e alloro intrecciati, sentenza che suona così: *virtutem forma decorat*. Questa espressione, a ben vedere, ha un chiaro riscontro con il già citato *Sermo CCXLIII* di Cusano, in cui la bellezza – sulla scia del *Commentarium* al *De divini nominibus* di Alberto Magno (cfr. Cod. Cus. 96) – è definita il risplendere della forma sulle parti proporzionate della materia¹²⁰: quella “relazione armoniosa e gradevole fra le singole parti” di una data realtà, scrive Kristeller¹²¹, tale da diffondere su di essa quel lieve *risus* di cui Ficino e Leonardo parlano. Per Leonardo, in particolare, la forma, o la bellezza, dal punto di vista morale, è ciò che adorna la virtù e il valore, che sarebbero doti intrinseche e del tutto inappariscenti sul piano fenomenico se non fossero rivelate dall'eleganza e dalla beltà della figura realizzata dall'arte¹²² – una sorta di *adventus formae* sulla superficie bidimensionale della tavola pittorica.

A tal riguardo, anche per Ficino l'armonia del cosmo, o l'ordine naturale stabilito da Dio, altro non è che l'*imago divinae bonitatis*; sicché, dato quest'ordine, “in necessariis rebus natura non deficit, supervacuis non abundat”¹²³. Tramite la proporzione, in cui nulla è superfluo, l'oggetto

118 Marsilius Ficino Peregrino Alio (*De divino furore*, dicembre 1467), in *Epistolarium*, Lib. I, in Id., *Opera*, cit., I, p. 614.

119 L. Bolzoni, *Il cuore di cristallo. Ragionamenti d'amore, poesia e ritratto nel Rinascimento*, Torino, Einaudi, 2010, p. 251. Sull'ipotesi, testimoniata da analisi riflettografica, che il motto attualmente leggibile fosse sostituito dall'impresa di Bernardo Bembo (probabile committente dell'opera, legato a Ginevra da amore platonico) *Virtus et honor*, cfr. *ivi*, pp. 249-252.

120 Cusano, *Sermo CCXL*, *Tota pulchra est, amica mea* (1456), edizione critica ed introduzione a cura di G. Santinello, Padova, Società Cooperativa Tipografica, 1958, p. 32.

121 P. O. Kristeller, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino* (1942), Firenze, Le Lettere, 2005, p. 328.

122 Cfr. F. Zöllner, *Leonardo da Vinci. Tutti i dipinti e tutti i disegni* (2003), Köln, Taschen, 2010, p. 38.

123 M. Ficino, *Theologia Platonica*, cit., Lib. VII, p. 528.

esterno (approvato, per così dire, dal giudizio estetico come sommamente gradevole) viene riferito in ultima istanza “al concetto interiore e attraverso questo all’idea divina dell’uguaglianza”¹²⁴.

Ma è nel *Convito* di Ficino che si trova una vera e propria esplicazione della formula leonardesca, tale da far pensare a una ripresa iconica, nel ritratto realizzato da Leonardo, di un motivo prettamente neoplatonico di matrice cusaniiana-ficiniana:

La virtù dello animo mostra di fuori un certo ornamento nelle parole, ne’ gesti, e nelle opere onestissimo [...]. In tutte queste cose la perfezione di dentro produce la perfezione di fuori: e quella chiamiamo Bontà, questa Bellezza. Per la qual cosa vogliamo la Bellezza essere *fiore di Bontà*. E per gli allettamenti di questo fiore, quasi come per una certa esca, la Bontà ch’è dentro nascosa, alletta i circostanti.¹²⁵

La forma artistica, “la speziosa figura del corpo”¹²⁶, quale *resplendia* dell’essenza armoniosa del reale, detto in altri termini, per Leonardo manifesta e rende intelligibile l’idea, quale ragione intrinseca della disposizione armoniosa del reale, così come il bello è “una manifestazione di segrete leggi della natura”¹²⁷. Raffigurare, delineare la forma non è possibile, dunque, senza esercizio di teoria, di quella sottilissima speculazione pittorica quale *visione introspettiva*, metafisica, del mondo delle cose; sicché il volto ritratto, opera del grande lavoro artistico, non è che metafora della forza spirituale che attraversa la natura: quest’ultima emerge – quale *adventus formae* – come quel lieve sorriso che attraversa la realtà.

Vedere internamente il reale, cogliere la sua immanente configurazione che si riverbera in un’immagine ben proporzionata, significa letteralmente intuirlo: *intus legere*, quasi un “tatto della realtà per di dentro”¹²⁸, che coglie la verità grazie alla sua forza ostensiva che appare – come risplendere della forma – nella bellezza. Per Leonardo, si potrebbe dire, non vi è verità che non abbia la forza di apparire, manifestandosi come *speciosa forma* – e in ciò sta il valore filosofico della pittura, capace di penetrare nella

124 P. O. Kristeller, *op. cit.*, p. 330.

125 M. Ficino, *Sopra lo amore o’ver Convito di Platone*, cit., Orazione V, cap. 1, pp. 84-85.

126 Ivi, Orazione V, cap. 2, p. 90.

127 E. Cassirer, *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento* (1927), tr. it. di F. Federici, Firenze, La Nuova Italia, 1950, p. 251.

128 D. Bongioanni, *Leonardo pensatore. Saggio sulla posizione filosofica di Leonardo da Vinci*, Piacenza, Società Tipografica Ed. Porta, 1935, p. 19.

struttura eidetica del creato ben altrimenti che la parola¹²⁹; sicché, come scrive Ernst Cassirer,

l'arte non è mai soltanto una creazione della fantasia soggettiva, ma è, e rimane, un vero ed indispensabile organo per l'apprensione dello stesso reale. Il valore di verità immanente a questa non è inferiore a quello della scienza [...]. Leonardo, anche come *investigatore*, non si diparte da questa visibilità e concepibilità della forma.¹³⁰

D'altronde, come Leonardo ha potuto facilmente riscontrare in Ficino, la bella figura, affiorando sulla materia nel lieve sorriso – insieme al suono armonioso e, ovviamente, alla verità razionale – appartiene più all'anima che al corpo: “Ragione, Viso, e Audito”¹³¹, facoltà che corrispondono a scienza (o virtù), figura e voce, possono essere così rappresentate come le tre Grazie che accompagnano l'anima dell'artista, ossia Splendore, Viridità e Letizia (definizione delle Grazie, quest'ultima, che ritroviamo anche in Giovanni Pico)¹³².

Orfeo chiama lo Splendore quella grazia, e bellezza dell'animo, la quale nella chiarezza delle scienze e de' costumi risplende; e chiama Viridità, ciò è verdezza, la suavità della figura, e del colore: perché queste massime nella verde gioventù fiorisce; e chiama Letizia, quel sincero, utile e continuo diletto, che ci porge la Musica.¹³³

Solo una verità *bella*, come aveva inteso Ficino, supera la ragione discorsiva e ogni pretesa di possesso materiale; solo in quanto bellezza, “immagine dell'ornamento divino”, essa alimenta quel nostro desiderio di verità, quel furore amoroso di perfezione che mira a coglierla con le tre facoltà spirituali Mente, Vista e Udito. Queste facoltà, come si diceva, corrispondono alle tre muse Splendore, Viridità (o Verdezza) e Letizia abbondante, le quali, come nella *Primavera* botticelliana, circondano danzanti la

129 E. Solmi, *Nuovi studi sulla filosofia naturale di Leonardo da Vinci. Il metodo sperimentale. L'astronomia. La teoria della visione*, Mantova, G. Mondovì, 1905, p. 39.

130 E. Cassirer, *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*, cit., p. 248.

131 M. Ficino, *Sopra lo amore o' ver Convito di Platone*, cit., Orazione II, cap. II, p. 25.

132 “I poeti affermano che Venere ha come compagne e sue fanciulle le Grazie, i cui nomi nella lingua volgare sono Verdezza, Gioia e Splendore. Queste tre Grazie non sono che le tre proprietà tipiche della Bellezza Ideale”: E. H. Gombrich, *Immagini simboliche. Studi sull'arte del Rinascimento* (1966), tr. it. di R. Federici, Torino, Einaudi, 1972, p. 83.

133 M. Ficino, *Sopra lo amore o' ver Convito di Platone*, cit., Orazione V, cap. 2, p. 91.



beltà celeste “come fiore di bontà”¹³⁴ – “Venere che le Grazie la fioriscono, dinotando la Primavera”, secondo Vasari¹³⁵.

Il *risus* che annuncia la ritrovata armonia del cosmo è la bontà che traspare sotto il manto della bellezza, emersione tale da rendere la realtà traslucida, leggibile nel suo fondamento noetico. Questo è anche il compito che si pose Botticelli con le sue opere, il cui fondamento pedagogico è stato sapientemente orientato dagli insegnamenti di Ficino. Cito da una lettera indirizzata a Lorenzo de’ Medici e a Bernardo Bembo, in cui la dottrina filosofica di Ficino si traduce quasi in immagine (in un modo molto prossimo alle teorie leonardesche del *Trattato della pittura*):

Molto discutono i filosofi, gli oratori declamano, i poeti cantano per esortare l’uomo a un vero e proprio amore per la virtù [...] io penso, tuttavia, che la virtù stessa (qualora essa sia posta innanzi alla vista) possa servire molto meglio come esortazione di quanto lo possano le parole degli uomini. È inutile fare gli elogi di una ragazza negli orecchi di un ragazzo, o descriverla con le parole, se si vuole suscitare in lui l’amore [...] dunque, se è possibile, indicate con il dito la bella fanciulla e nessuna ulteriore parola ti sarà necessaria (*monstra, si potest, formam cum digito, nihil amplius hic tibi opus est verbis*). Non si può descrivere meglio che con la vista quanto la bellezza ispiri amore di quanto non possano le parole. Se, quindi, si potesse presentare l’aspetto meraviglioso della stessa virtù agli occhi degli uomini, non ci sarebbe più alcun bisogno di nostra arte della persuasione.¹³⁶

Giriamo ora la tavola di Leonardo, e godiamo la figura di Ginevra de’ Benci: il suo sorriso è appena accennato, ma già si scorge la portata spirituale della trasfigurazione del volto in relazione al trasparire della forma-anima. Per godere appieno di questa penetrazione tra interno ed esterno abbiamo, grazie a Leonardo, altri esempi pittorici: penso alla *Vergine delle Rocce* (in particolare la prima versione) e alla *Gioconda*, di cui parleremo nel quarto capitolo.

L’*adventus formae* (grazie al potere di trasfigurazione spirituale del *risus*) è un evento, che si lascia dire a fatica. Cusano e Ficino hanno colto la profonda radice teologica di questo silenzio carico di dottrina. Nella *Theo-*

134 Ivi, Orazione V, cap. 1, p. 85.

135 G. Vasari, *Le vite de’ più eccellenti architetti, pittori, et scultori italiani, da Cimabue insino a’ nostri tempi*, cit., vol. I, p. 386.

136 Marsilius Ficinus Florentinus Familiaribus fuis, Rursus Laurentio Medici, item Bernardo Bembo (*Pictura pulchri corporis et pulchra mentis*), in *Epistolarium*, Lib. V, in Id., *Opera*, cit., vol. I, p. 807.



logia platonica, Libro X, Ficino afferma che Dio, come l'artista fa con la materia, mira a trarre la forma, vale a dire l'immagine della perfezione del suo volto, dalla natura creata in cui opera: "quam ut eam [materiam: *NdA*] extollat ad sui vultus imaginem"¹³⁷. L'uomo, a imitazione di Dio, fa la stessa cosa nel mondo dell'arte e della tecnica; è quindi necessario che, grazie all'uso sapiente delle mani, da qualche parte nella materia, a lungo stimolata e affinata, risplenda nel modo più chiaro la *faciem artificis*. In queste opere, infatti, "l'animo [umano: *NdA*] ha modo di esprimersi e manifestarsi all'esterno", allo stesso modo di come "vultus hominis intuentis in speculum seipsum figurat in speculo"¹³⁸. Ora, in questa immagine del volto umano si riflette anche il principio divino, modello di ogni umana creazione: *imago Dei* e *imago hominis*, poste l'una di fonte all'altra, danno luogo quella visione frontale da cui siamo partiti, *visio* caratterizzata da una duplice trasfusione degli sguardi (reciproca e complementare) ben raffigurata dalla Figura P. E si tratta di un unico bagliore che è l'*adventus formae*: avvento realizzato da mani umane, ma solo in quanto ispirate a un archetipo eterno di bellezza, che prende il sopravvento trasfigurando il dato di natura. Il suo sorriso apportatore d'ordine trapela da ogni umana creazione, in quanto bella e proporzionata; mentre l'uomo, all'apice della sua libertà di espressione, si scopre con creatore. Essere artista, per Leonardo, equivale a essere un *conditor* al centro di un mondo di congetture artistiche fatte di lineamenti, prospettiva e colori. Ma, in ogni viso realizzato, il sorriso tradisce l'origine di tutta la bellezza da un'unica forma (la *forma formarum*): essa non ha uguali, e può essere solo presagita come un ideale di perfezione.

4. Cusano, Ficino, Botticelli: verso una nuova primavera filosofica

Un intrico di rapporti collega Ficino, Botticelli e Lorenzo di Pierfrancesco de' Medici, secondo cugino di Lorenzo il Magnifico, la cui istruzione fu affidata allo stesso Marsilio, a Poliziano e al poeta Naldo Naldi. Ora, dall'epistolario ficiniano emergono prove tangibili di come diventi chiave di volta di tale formazione – quale *gratiosissima forma* – l'idea di una verità connotata da un forte ascendente pedagogico, estetico e morale, ideale concepito in vista di una nuova concezione dell'essere umano. Quest'idea si pone altresì a diretto contatto con le opere del grande pittore fiorentino commissionate da Laurentius minor: la *Primavera* (del 1478

137 Id., *Theologia platonica*, cit., Lib. X, cap. 4, p. 229.

138 Ivi, Lib. II, cap. 4, p. 108.

ca.) e la *Nascita di Venere* (1482 ca.). L'esito di questa feconda intersezione di apporti filosofici e artistici è che, come scrive Ficino, non ci si possa mai stancare di lodare la nobiltà della vista e la sublimità della bellezza visiva in quanto simbolo dello splendore divino, splendore la cui immediatezza è tale da potersi additare, sperimentare in immagine tangibile, aggirando ogni problema linguistico: una sorta di *vera icon pulchritudinis*, al cui cospetto esclamare “ô egregiam formam, ô pulchrum spectaculum”¹³⁹. La *Nascita di Venere* e la *Primavera*, da questo punto di vista, assurgono a schema sensibile-immaginativo di un vero programma filosofico-teologico volto alla definizione dell'umano come compito, dove il discorso si fa costellazione simultanea di senso, da ammirarsi anzitutto con la vista: “agite igitur, ô amici, divinam ipsam virtutis ideam formamquesemper ante oculos habeamus”¹⁴⁰. Forse, a questo riguardo, un parallelo può essere ravvisato nel Libro VII del *De architectura* di Alberti, dove pittura e filosofia divengono declinazioni dottrinali di una stessa Minerva: “e io starò a riguardare una pittura, de le buone, dico [...], forse con non manco piacere d'animo che io mi stia a leggere una buona historia; l'uno e l'altro è pittore, l'uno dipinge con le parole, e l'altro col pennello, l'altre cose sono ad amenduoi pari e comuni, nell'uno e nell'altra si ha bisogno di grandissimo ingegno, e di incredibile diligentia. Ma io vorrei che nei tempj, e ne le mura, e nel pavimento non fusse cosa alcuna, che non fusse tutta Filosofia”¹⁴¹.

Per iniziare, vorrei però accennare brevemente alle più importanti interpretazioni della *Primavera* botticelliana, interpretazioni che divergono anzitutto per una differente individuazione delle fonti esterne all'immagine, fonti di cui l'opera sarebbe una sorta di *ekphrasis* filosofico-immaginale: mi soffermerò anzitutto su Aby Warburg, Ernst Gombrich, Erwin Panofsky, Edgar Wind, Horst Bredekamp e, infine, su Giovanni Reale. Proverò poi a proporre una personale lettura, riprendendo non poche suggestioni dagli autori citati, con lo scopo di evidenziare quella sotterranea influenza

139 Marsilius Ficinus Laurentio Medici iuniori (*Prospera in fato fortuna, vera in virtute felicitas*), in *Epistolarium*, Lib. V, in Id., *Opera*, cit., vol. I, p. 804.

140 Marsilius Ficinus Florentinus familiaribus suis: Rursus Laurentio Medici (*Pictura pulchri corporis et pulchrae mentis*), item Bernhardo Bembo, in *Epistolarium*, Lib. V, in Id., *Opera*, cit., vol. I, p. 807.

141 L. B. Alberti, *De architectura*, tr. in lingua fiorentina di C. Bartoli, Venezia, F. Franceschi, 1565 (ristampa anastatica presso A. Forni Editore, Bologna, 1985), VII 10, p. 238.

di Cusano sul pensiero “estetico” di Ficino, culminante in quello straordinario *Denkbild* che è la *Primavera* botticelliana.

Aby Warburg. La fonte esterna del grande dipinto sarebbe da individuarsi nel poeta Angelo Poliziano, autore de *Le stanze per la Giostra* (in particolare I 72, 5-8; I 97, 4-99), dedicate a Giuliano de' Medici, fratello minore di Lorenzo il Magnifico e al torneo per cavalieri da questi inaugurato. L'opera di Poliziano fu composta tra il 29 gennaio 1475¹⁴², giorno del primo torneo di Giuliano de' Medici, e il 26 aprile 1478, data della morte dello stesso Giuliano nella cosiddetta congiura dei Pazzi. È interessante osservare che i cavalieri sfidanti, in occasione della giostra di piazza Santa Croce, si sarebbero contesi il ritratto di Simonetta Cattaneo (sposata nel 1469, ad appena sedici anni, con Marco Vespucci, cugino del più noto navigatore Amerigo, e morta il 6 aprile 1476): essa, nello stendardo commissionato a Botticelli, era raffigurata “nelle vesti allegoriche di Venere-Minerva; ai suoi piedi Cupido incatenato – l'Amore divenuto suo schiavo”¹⁴³. Simonetta, stando alle copie superstiti dello stendardo, era detta dama *sans par* e fu celebrata come una delle più belle donne dell'epoca; di lei s'innamorò Giuliano de' Medici, mentre Sandro Botticelli la considerava sua musa ispiratrice: sotto la suggestione della sua bella apparenza, quasi certamente, immaginò il volto delle sue Veneri. Del resto, l'incredibile somiglianza tra le raffigurazioni mitologiche di Botticelli con il ritratto dedicato dallo stesso pittore alla dama, eseguito nel 1480 ca. (Städel Museum, Francoforte sul Meno)¹⁴⁴, lasciano pochi dubbi in proposito.

Per alcuni dettagli compositivi, tuttavia, la fonte più attendibile della *Primavera* sarebbe da individuarsi nei *Fasti* di Ovidio, in particolare nei versi dal 194 al 220 del V libro; versi in cui tra l'altro si dice: “Chloris eram, quae Flora vocor”; solo grazie a questi versi è possibile vedere nell'immagine, al suo lato destro, la metamorfosi della ninfa Clori in Flora, in un movimento fluido, spontaneo che è simile al germogliare di un personaggio nell'altro. L'immagine, nel suo complesso, rappresenterebbe Venere dopo la sua nascita (evento, quest'ultimo, raffigurato nell'altro celebre dipinto di Botticelli), in particolare nell'istante dell'arrivo nel suo regno¹⁴⁵: l'Hora della Primavera. Leggendo i versi citati di Ovidio, “non risulta [...] diffici-

142 P. Orvieto, *op. cit.*, pp. 220-221.

143 P. Giovetti, *La modella del Botticelli. Simonetta Cattaneo Vespucci simbolo del Rinascimento*, Roma, Edizioni Studio Tesi, 2015, p. 28.

144 R. Dangelmaier, *Botticelli Painter of Beauty*, Paris, Könemann, 2017, p. 196.

145 A. Warburg, *La nascita di Venere e la Primavera di Sandro Botticelli* (1893), tr. it. di E. Cantimori, Milano, Abscondita, 2003, p. 72.

le identificare il terzetto di destra: la divinità del vento, Zefiro, insegue e possiede, pazzo d'amore, la Ninfa Clori. Pentito però del suo gesto violento e acceso da vero e puro sentimento per la fanciulla, decide di sposarla e di renderla così la divinità che governa il mondo floreale (la donna vestita con l'abito decorato di fiori). Questo episodio narrato da Ovidio descrive dettagliatamente le figure dipinte da Botticelli, lasciandoci pochi o nulli dubbi sul fatto che sia proprio questa la volontà dell'artista¹⁴⁶.

Per quanto riguarda il centro e il lato sinistro del dipinto, i conti però non tornano: occorre rivolgersi proprio a Poliziano, in cui viene celebrata in forma allegorica la signoria di Lorenzo il Magnifico sulla città di Firenze. Il governo di Lorenzo viene esaltato, infatti, come una nuova primavera della cultura, della politica e dell'arte, sul modello di una remota età dell'oro *qui revient* nella forma di una nuova utopia politico-sociale. Di una tale stagione che ritorna, del resto, aveva scritto Luigi Pulci, poeta che mise in versi *La giostra di Lorenzo de' Medici*, componimento in 160 ottave scritto nel 1468¹⁴⁷, ove si legge: "torna il tempo e 'l secol rinnovasi" – ed è ovvio che si sta alludendo alla nuova primavera culturale favorita prima da Lorenzo, e poi (questo almeno era l'auspicio) da Laurentius minor, il giovane Lorenzo di Pierfrancesco.

Per le ragioni addotte, conclude Warburg, "tutto ciò ci fa pensare che il Poliziano sia stato il dotto consigliere di Botticelli"¹⁴⁸.

Non può esservi dubbio che *Nascita di Venere* e *Primavera* si completino a vicenda. La *Nascita di Venere* raffigurava il divenire di Venere, come essa, sorgendo dal mare, è sospinta dagli zeffiri alla riva di Cipro, la cosiddetta *Primavera* raffigura il momento successivo: Venere che in regale ornamento appare nel suo regno; sopra il suo capo, nelle cime degli alberi, e sul suolo sotto i suoi piedi, si distende la nuova veste della terra con immensa e splendida fioritura, e attorno a lei che impera su tutto ciò che appartiene al tempo dei fiori, sono raccolti come fidi aiutanti della loro signora: Ermete che scaccia le nuvole, le Grazie, simbolo della bellezza giovanile, Amore, la dea della primavera e il vento di ponente il cui amore fa spargere fiori a Flora.¹⁴⁹

146 G. Montanari, *Il Giardino delle Esperidi. La Primavera di Botticelli riletta secondo Ovidio*, in "Il capitale culturale", XI (2015), p. 76.

147 L. Pulci, *La Giostra*, LXIV, 7-8, in Id., *Morgante e opere minori*, a cura di A. Greco, Torino, Utet, 2006, vol. II, p. 1340. Si tratta della prima Giostra organizzata dalla famiglia de' Medici, torneo dedicato a Lorenzo svoltosi nel 1468 e poi messo in versi dal Poliziano, il cui motto era *le temps revient*: cfr. C. Carocci, *La Giostra di Lorenzo de' Medici messa in rima da Luigi Pulci*, Bologna, Zanichelli, 1899, pp. 14-17.

148 A. Warburg, *op. cit.*, p. 60.

149 Ivi, p. 74.

Ma, sia detto per inciso, è soltanto confidando in Vasari che si può scorgere nella figura centrale Venere, sormontata dalla figura di Cupido. Ed è allo stesso Vasari che si deve la titolazione attuale delle due opere, viste – secondo la sua testimonianza – a Villa di Castello (“luogo del Duca Cosimo fuor di Fiorenza”) nei primi anni del '500: in quella magione si sarebbero trovate due tavole di “femmine ignude”, quadri figuranti “uno Venere che nasce, e quelle aure e venti che la fanno venire in terra con gli amori, e così un'altra Venere che le Grazie la fioriscono, dinotando la Primavera, le quali da lui con grazia si veggono espresse”¹⁵⁰.

Ernst Gombrich. Fonte del programma iconografico sarebbe l'*Asinus aureus* (o *Metamorphōses*) di Lucio Apuleio (II secolo d.C.), in particolare un passo del libro X, 32, in cui Venere (o Afrodite) appare nel contesto di una pantomima del Giudizio di Paride rivisitato dalle fantasie di Lucio Asino (protagonista della vicenda proto-picaresca): “Venus placide commoveri cunctantique lente vestigio [...] et sensim annutante capite coepit incedere, mollique tibi arum sono delicatis risponderè gestibus (Venere ha cominciato a muoversi placidamente con un lento passo esitante [...]) e inclinando leggermente la testa, ha risposto con movimenti delicati al voluttuoso suono del flauto”¹⁵¹. Il quadro, dunque, illustrerebbe Venere e il suo seguito delle Grazie e delle Ore d'innanzi a Paride, mentre Mercurio – che precede il corteo delle tre divinità femminili – fa un gesto verso il cielo come per indicare che è stato inviato da Zeus¹⁵². Lorenzo di Pierfrancesco, cui l'opera sarebbe dedicata, davanti alla pittura risulterebbe così oggetto della perorazione di Venere: la scelta faticosa – certamente non più tra Atena, Era e la stessa Afrodite, come nel mito – dipenderebbe da lui, al pari di Paride. In gioco, evidentemente, anziché una sposa di eguale bellezza di Venere, vi sarebbe stato un certo tipo d'ideale antropologico, rispetto al quale l'amore – dinanzi al cui incedere incerto le Grazie e le Ore “gettano fiori sia in ghirlande che sciolti” – avrebbe dovuto porre il suo benevolo sigillo.

In generale, secondo Gombrich si tratterebbe quindi di un quadro didascalico, tale da proporre una nuova idea di *Humanitas*: Lorenzo di Pierfrancesco fu allievo di Poliziano (suo “dotto consigliere”) e di Ficino, “mento-

150 G. Vasari, *Le vite de' più eccellenti architetti, pittori, et scultori italiani, da Cimabue insino a' nostri tempi*, cit., vol. I, p. 386.

151 L. Apulèio, *Metamorphoseon, sive Lusus asini libri XI*, Venezia, Aldo Manuzio, 1521, Lib. X, 32, p. 117.

152 E. H. Gombrich, *Immagine simboliche. Studi sull'arte del Rinascimento*, cit., p. 81.



re spirituale del committente di Botticelli al momento in cui la *Primavera* fu dipinta”¹⁵³. La *Primavera*, secondo questa ipotesi, fu commissionata nel 1477, quando venne acquistata la Villa di Castello da Lorenzo di Pierfrancesco, opera forse collocata negli appartamenti privati della villa: certo è, scrive Gombrich, che “una tale soluzione non sarebbe apparsa inverosimile ai mentori e alle guardie personali di Lorenzo”¹⁵⁴. A corroborare la tesi, quello stesso anno Ficino aveva inviato a Lorenzo di Pierfrancesco una lettera, scritta probabilmente tra il 1477 e il 1478, quando questi aveva compiuto appena 14 anni, missiva che contiene un’ esortazione morale in forma di oroscopo allegorico. In essa Ficino chiedeva all’*adolescens* di fissare i suoi occhi su Venere, che rappresenta l’ideale filosofico del nuovo concetto di dignità umana. La lettera era accompagnata da una nota indirizzata ai suoi educatori, Giorgio Antonio Vespucci e Naldo Naldi, in cui si chiedeva loro d’incitare il giovane a imparare a memoria il contenuto della missiva e di leggerla secondo lo spirito moral-esortativo con cui era stata scritta. Qui Ficino intima:

Attento a non disprezzarla, pensando forse che l’*Humanitas* sia di origine terrestre. L’Umanità stessa, infatti, è una ninfa di eccellente grazia nata dal cielo e più di altre amata dall’Altissimo. La sua anima e la sua mente sono Amore e Carità, i suoi occhi Dignità e Magnificenza, i piedi la Grazia e la Modestia.¹⁵⁵

Possiamo quindi pensare che, durante questo scambio epistolare di carattere pedagogico, il giovane Lorenzo avesse sotto gli occhi proprio la

153 Ivi, p. 54.

154 A. Warburg, *op. cit.*, p. 19.

155 Marsilius Ficinus Laurentio Medici iuniori (*Prospera in fato fortuna, vera in virtute felicitas*), cit., p. 804: “Demum in Venerem ipsam, id est, humanitatem, figat intuitum. Qua videlicet admonet, ut memioerit non posse a nobis in terris magnum aliquid possideri, nisi homines ipsos possideamus, quorum gratia terrena omnia sunt creata. Homines autem non alia prorsus esca, quam humanitatem capi. Eam cave nequando contemnas, forte exstimans humanitatem humi natam. Est enim humanitas ipsa praestanti corpore nympha, coelesti origine nata, aethaereo ante alia dilecta Deo. Siquidem eius anima spiritusque sunt amor et charitas. Oculi eiusdem gravitas et magnanimitas. Manus praeterea liberalitas atque magnificencia. Pedes quoque comitas et modestia. Totus denique temperantia et onestas, decus et splendor. O egregiam formam, o pulchrum spectaculum. Laurenti mi, nympha tam nobilis in tuo tota arbitrio posita est, si hanc ipse tibi connubio iunxeris, propriamque dicaveris, omnes tibi dulces afferet annos, et pulchra faciet te prole parentem”.



Primavera?¹⁵⁶ Forse, congettura Gombrich, l'opera non è nulla di diverso da un grandioso *picture sermon* (sermone dipinto) atto a "innalzare la mente di Lorenzo alle più alte sfere della speculazione"¹⁵⁷: una sorta di *manuductio* cusaniana realizzata dal massimo pittore del tempo. In effetti, lo stesso Ficino "non può mai stancarsi di lodare la nobiltà della vista e la sublimità della bellezza visiva come un simbolo dello splendore divino"¹⁵⁸: la virtù dell'esperienza visiva è un elemento fondamentale dal punto di vista dell'educazione dell'individuo alla verità (mediante la contemplazione visiva della bellezza, come "fiore di bontà").

Gombrich, analizzando la *Primavera*, sostiene inoltre che si tratti di una moralizzazione del pianeta Venere, venendo qui l'astro a significare un ideale di virtù raffinata e intellettuale – in un contesto che, in ogni caso, continua a oscillare, per suggestioni incrociate, tra l'astrologia, l'olimpico delle divinità pagane e la dottrina medievale delle complessioni umorali¹⁵⁹. Inoltre Venere, come ideale di bellezza, nel rapporto pedagogico che lega Ficino, in qualità di tutor, al suo discente Lorenzo di Pierfrancesco, rappresenta l'apparire sensibile della verità (quasi il *risus* dell'esser-vero sulla superficie delle cose, tale da trasfigurare esteticamente l'apparenza del mondo): *egregiam formam* (eccellente forma-figura), *pulchrum spectaculum* è l'apparizione della verità attraverso il *medium* epifanico della bellezza: "divina bellezza [della] *Venus-Humanitas*"¹⁶⁰, scrive Ficino, principio morale che può anche dirsi – per riprendere la struttura triadica delle Grazie – "Cortesia, Bellezza o Umanità"¹⁶¹.

Lorenzo mio, una ninfa di tanta nobiltà è stata messa interamente a tua disposizione. Se tu ti unirai a lei in matrimonio e la proclamerai tua, essa renderà dolci tutti i tuoi anni e ti farà padre di bella prole.¹⁶²

Erwin Panofsky, dal canto suo, in due scritti diversi fa rientrare il programma iconografico botticelliano nell'orbita del pensiero di Ficino: con

156 Cfr. E. H. Gombrich, *Botticelli's Mythologies. A Study in the Neoplatonic Symbolism of His Circle*, in "Journal of the Warburg and Courtauld Institutes", vol. 8 (1945), p. 21.

157 Id., *Immagini simboliche*, cit., p. 67.

158 Ivi, p. 65.

159 Ivi, p. 60.

160 Ivi, p. 64.

161 Ivi, p. 63.

162 Cfr. nota 155.

una raffinata lettura del *Cupido cieco*¹⁶³ e con un'interpretazione del motivo filosofico-iconografico delle due Veneri: Celeste (o Urania) e Volgare (o Pandemia) – simboli, rispettivamente, dell'amore intellettuale e dell'amore umano-naturale, *Eros* e *Anteros* (distinzione che ha il suo cuore dottrinale nel *Convito* di Ficino e, in ultima istanza, in Platone stesso¹⁶⁴): “l'una Venere, Celeste, l'altra Volgare: e la Celeste esser nata di Cielo senza Madre, la Volgare nata di Giove, e di Dione”¹⁶⁵; esse corrispondono rispettivamente alla potenza di conoscere (perfettamente attuata nella mente angelica) e alla potenza del generare, “all'anima del mondo attribuita”¹⁶⁶. Panofsky scorge quindi nelle due Veneri dipinte da Botticelli – la *Nascita* e la *Primavera* – la contrapposizione tra la Venere naturale (o Felicità breve, ignuda) e l'avvento di una Venere mentale (o Felicità durevole), raggiungibile con un atto di conoscenza superiore (“ad divinam cogitandam pulchritudinem”¹⁶⁷, per citare Ficino). In entrambe queste Veneri, scrive ancora Ficino, “l'onestà pari: perché egualmente è onestà lo apparire e lo insegnare”¹⁶⁸; esse, pertanto, sono entrambe degne di lode, sebbene in modo diverso.

Il simbolo rinascimentale più riuscito di questa antinomia – vista però oramai come dialetticamente risolta – è la raffigurazione eseguita da Lucas Cranach il Vecchio di un *Cupido che si toglie la benda*: questo quadro, “conservato nel Pennsylvania Museum of Art, presenta un piccolo Cupido che si toglie dagli occhi la benda di propria mano, trasformandolo così in una personificazione dell'amore ‘veggente’. In questo gesto si fonda, nel modo più letterale, su Platone, poiché è in piedi su un poderoso volume su cui è scritto *Platonis opera*, dal quale sembra ‘levarsi’ verso più sublimi sfere”¹⁶⁹. In generale, Panofsky concorda poi con Warburg nell'attribuire grande importanza, per la composizione dell'opera, a Poliziano: ma il riferimento qui non andrebbe soltanto alla *Giostra*, bensì anche alla pastorale più tarda *Rusticus* (parte delle *Sylvae*, pubblicate nel 1483)¹⁷⁰.

163 E. Panofsky, *Cupido cieco*, in Id., *Studi di iconologia. Temi umanistici nell'arte del Rinascimento* (1972), tr. it. di R. Pedio, Torino, Einaudi, 2009, pp. 174-177.

164 Id., *Il movimento Neoplatonico a Firenze*, in Id., *Studi di iconologia*, cit., p. 208.

165 M. Ficino, *Sopra lo amore o' ver Convito di Platone*, cit., Orazione II, cap. 7, p. 39.

166 Ivi, Orazione II, cap. 7, p. 40.

167 Marsilio Ficino Pereregino Alio (*De divino furore*), 1 dicembre 1467, in *Epistolarium*, Lib. I, in Id., *Opera*, cit., vol. I, p. 613.

168 Id., *Sopra lo amore o' ver Convito di Platone*, cit., Orazione II, cap. 9, p. 50.

169 E. Panofsky, *Cupido cieco*, cit., p. 183.

170 Id., *Rinascimento e rinascenze nell'arte occidentale* (1960), tr. it. di M. Taddei, Milano, Feltrinelli, 1971, p. 224.

Edgar Wind offre invece una raffinata interpretazione dell'immagine che ruota intorno al motivo letterario delle Grazie, vera e propria "chiave per comprendere il programma dipinto nella sua interezza"¹⁷¹. Si può infatti notare che in una lettera di Ficino a Laurentius minor del 18 ottobre 1481 si sostiene come le Grazie, assimilate alla triade astrologica Mercurio Gioviale (per cui si cerca la verità nelle cose), Sole (che rende con la sua luce palese ogni oggetto dell'umana *ars inveniendi*) e Venere (che con la sua amabilissima bellezza adorna e abbellisce ciò che è stato trovato), presiedono a ogni atto d'invenzione¹⁷²: sia nella produzione artistica, sia in quella filosofica, sia in quella (tecnico-artigianale) di artefatti che qualificano il nostro vivere nel mondo storico, secondo un perfezionamento morale che non ha fine se non nell'aldilà. Anche Wind sarà importante ai fini dell'interpretazione che proporrò a breve, per cui non mi tratterò oltre. Aggiungo solo che in una nota del suo testo su Botticelli, per me di fondamentale importanza, rimprovera a Gombrich di non aver trovato un principio unificatore a tutte le sue supposizioni neoplatoniche, la cui semplice enumerazione non potrà mai supplire a un'analisi fondativa. Questo principio neoplatonico unificatore, a suo parere, sarebbe offerto dalla triade *emanatio-raptio-remeatio*¹⁷³. Questa dottrina è la chiave di volta di "un'unica, coerente teoria dell'amore", la quale si articola – nella macro-scansione di due momenti opposti e complementari – nei due lati della raffigurazione¹⁷⁴.

Horst Bredekamp, dal canto suo, individua come fonte della *Primavera* il *De rerum natura* di Lucrezio, testo che sconfesserebbe ogni tentativo d'interpretazione neoplatonica dell'immagine botticelliana. Nel V libro dell'opera di Lucrezio, a ben vedere, si può leggere: "torna vaga la Primavera, e seco / Venere torna, e messaggier di Venere / Zefiro alato, e l'orme sue percorre, / cui la madre de' fior [Flora] tutta cosperge / la strada innanzi di color novelli [...] e di soavi odor l'aere riempie"¹⁷⁵.

Inoltre, in virtù della scoperta di un documento d'inventario del 1499, in cui vengono elencati i beni in possesso dei Medici del ramo di Pierfrancesco

171 E. Wind, *I misteri pagani del Rinascimento*, cit., p. 142.

172 Marsilius Ficino Laurentius Medici Iunior (Prospera in fato fortuna, vera in virtute felicitas), cit., p. 804.

173 E. Wind, *I misteri pagani del Rinascimento*, cit., p. 142.

174 Ivi, p. 143.

175 Lucrezio, *De rerum natura*, Lib. V, vv. 737-740: "It Ver et Venus et Veneris praenuntius ante/ pennatus graditur, Zephyri vestigial propter/ Flora quibus mater praespargens ante viai/ cuncta coloribus egregiis et odoribus opplet".

sco – beni situati in via Larga, nel palazzo fatto costruire da Cosimo il Vecchio – giunge poi a postdatare l’opera, collocandola ben oltre un decennio la composizione della *Nascita di Venere*. La *Primavera*, secondo il documento anzidetto, sarebbe stata collocata all’interno della “casa vecchia” di famiglia, posta al pian terreno accanto alla camera di Lorenzo di Pierfrancesco, insieme alla *Pallade e il centauro* dello stesso Botticelli. Secondo la testimonianza scritta, si trattava di “uno quadro dj lignamo apicato sopra el letucio, nel q[ua]le è depinto nove figure de do[n]ne e homini”¹⁷⁶.

Bredekamp, isolando la *Primavera* dallo sfondo metafisico della *Nascita di Venere*, interpreta la posizione filosofica di Lorenzo di Pierfrancesco come quella di un estimatore non tanto del pensiero neoplatonico, bensì di una filosofia naturale di tipo lucreziano: si tratterebbe quindi “di una interpretazione naturale, terrena, di Virgilio, di una rinascenza della visione di Lucrezio” in grado di risolvere la speranza cristiana in un’attesa – del tutto immanente – del ritorno di una pagana età dell’oro¹⁷⁷. Il maestro di Botticelli fu quindi il filosofo materialista Michele Marullo, autore degli *Hymni naturales* (stampati a Firenze nel 1497) e divulgatore di Lucrezio, e non Ficino (Marullo, tra l’altro, fu ritratto da Botticelli tra il 1496 e il 1497). In tal senso, anche la *Primavera* botticelliana dovrebbe essere letta nell’ambito di un pensiero che favoriva la proposta di una “Venere lucreziana” intesa come ideale sensibile – ad un tempo estetico e morale –, la quale, a ben vedere, non avrebbe conservato alcuna riviviscenza platonica, se non in forma residuale.

L’ultima lettura su cui mi voglio soffermare è quella di *Giovanni Reale*. Anche in questo caso il significato è fatto emergere attraverso una precisa individuazione delle fonti, fonti accertate da Reale attraverso i due contributi innovativi di Claudia La Malfa¹⁷⁸ e Claudia Villa¹⁷⁹. Secondo Reale, l’immagine botticelliana sarebbe la traduzione in figura del testo di Marciano Capella *De nuptiis Philologiae et Mercurii*, opera alchemica risalente al IV-V secolo d.C. I personaggi al lato destro della tavola sarebbero

176 J. Shearman, *The collection of the younger Branch of the Medici*, in “The Burlington Magazine” (1975), n. 862, p. 25.

177 H. Bredekamp, *Botticelli*. La primavera (1996), tr. it. di C. Greppi, Modena, Panini, 1996, p. 57.

178 C. La Malfa, *Firenze e l’allegoria dell’eloquenza: una nuova interpretazione della Primavera di Botticelli*, in “Storia dell’arte”, XCVII (settembre-dicembre 1999), pp. 249-293.

179 C. Villa, *Per una lettura della Primavera*. Mercurio “retrogrado” e la Retorica nella bottega di Botticelli, in “Strumenti Critici”, XIII (gennaio 1998), pp. 1-28.

così, procedendo da sinistra verso destra: Filologia (al posto di Venere), Retorica (al posto di Flora), Poesia (al posto di Clori), Demone ispiratore (al posto di Zefiro). In tal senso, scrive Reale in uno snodo importante della sua lettura, “la *Primavera* rappresenta le nozze di Filologia con Mercurio sulla base dello schema dell’opera di Marciano Capella, però secondo la radicale innovazione culturale degli anni ottanta [del Quattrocento: *NdA*] in Firenze, con le due grandi ancelle della Retorica e della Poesia, in connessione con il ‘divino furore’ platonico-ficiniano”¹⁸⁰.

L’interpretazione di Reale è innovativa, a tratti convincente, ma presenta alcuni problemi. Procedo rapidamente per punti:

- ✓ trascura la figura di Cupido, che sta sopra il personaggio centrale, “aleggiante sopra l’intera scena quasi come stella polare”¹⁸¹: la figura di Venere-Amore Celeste (Urania), che tutto unisce, di cui Cupido è un’emanazione iconografica, è indubbiamente il perno dell’intera raffigurazione.
- ✓ non osserva che le due parti della tela (destra e sinistra) corrispondono a due movimenti reciproci e complementari, secondo cui (per citare Cusano) “unitatem autem in alteritate progredi est simul alteritatem regredi in unitatem”¹⁸². A destra vi è il moto discensivo (*explicatio*), rappresentato dal soffio di Zefiro, a sinistra il raccoglimento (rappresentato dalle mani congiunte delle grazie) e, infine, il processo di risalita (cui allude il caduceo di Mercurio, che punta al cielo perforando le nubi). Questo è il momento del *reditus*, che è di gran rilievo nel pensiero neoplatonico (quale processo di essenzializzazione della realtà esplicita e ritorno all’origine complicante dell’Uno). Questo momento, trascurato nella lettura di Reale, sarà il centro della mia proposta, in cui chiamerò in causa il Cusano di Ficino.
- ✓ non è corretto affermare che la titolazione *Primavera* sia ottocentesca. Abbiamo una testimonianza di Vasari nelle *Vite dei più eccellenti pittori*, pubblicata nel 1550. In essa, nel capitolo dedicato a Botticelli, riferendosi al quadro, come già sappiamo, si dice: “Venere che le grazie fioriscono, dinotando la Primavera”.

180 G. Reale, *Le nozze nascoste o la Primavera di Sandro Botticelli. Nell’ottica dell’Umanesimo fiorentino*, Milano, Bompiani, 2007, p. 120.

181 H. Bredekamp, *op. cit.*, p. 62.

182 Cusano, *De coni.* I, 10: h III, n. 53, lin. 1-2.

5. La *Primavera* di Botticelli: una superba raffigurazione della Figura P

Il titolo del paragrafo non deve stupire. Che la Figura Paradigmatica di Cusano fosse stata recepita in Italia, anche nei circoli artistici, lo dimostra l'evidente ripresa di questo strumento euristico da parte di Leonardo da Vinci. Nelle sue mani, questa figura, conosciuta attraverso l'edizione degli *Opera omnia* editi a Cortemaggiore nel 1502 (apparsa presso il tipografo vagante Benedetto Dolcibelli con l'apporto del marchese Rolando Pallavicini¹⁸³), divenne lo schema geometrico che permetteva quella compenetrazione vicendevoles tra luci e ombre che è all'origine della teoria del ritratto leonardesco, il cui fondamento è appunto il chiaroscuro (o "dolce sfumoso"): secondo Leonardo, il personaggio da ritrarsi doveva essere posto esattamente nel punto di intersezione tra piramide della luce e piramide della tenebre, collocato di spalle verso la camera oscura. Nel ritrarre un soggetto, scrive Leonardo, "tu hai a mettere la tua figura scura in campo chiaro; e se sarà chiara, mettila in campo oscuro; e se sarà chiara e scura, metti la parte scura nel campo chiaro e la parte chiara nel campo scuro"¹⁸⁴. Questa regola del contrasto – o "retto contrario"¹⁸⁵ – darà grande aiuto a rilevare le figure, a patto che in questi trapassi tra lumi e ombre i contorni delle cose risultino indeterminati, potendo così comunicare la sensazione del non-finito o "sfumoso"¹⁸⁶, là dove "la percussione fatta da ombrosi e luminosi razzi sopra un medesimo loco fia mista e di confusa apparenza"¹⁸⁷.

183 A riprova della prossimità delle circostanze editoriali con Leonardo, è utile ricordare che l'editore Dolcibelli fu insignito di numerosi feudi da Ludovico il Moro, mecenate di Leonardo durante il suo primo soggiorno milanese dal 1481 al 1499. Il Pallavicini, inoltre, dedicava le opere di Cusano all'arcivescovo di Rouen Georges d'Amboise (1460-1510), luogotenente del re di Francia e legato apostolico in Lombardia dal 1501. Ora, il governatore francese della Lombardia Charles d'Amboise (1473-1511), amico e protettore di Leonardo all'epoca del suo secondo soggiorno milanese (1506-1513), era nipote del cardinale Georges. E fu proprio Charles che, nel 1506, fece esplicita richiesta alla repubblica fiorentina di poter trattenere, per volere del re di Francia, Leonardo a Milano, nonostante gli impegni assunti da quest'ultimo a Firenze (anzitutto, si trattava della realizzazione del maestoso affresco de *La battaglia di Anghiari* nella sala del Gran Consiglio, opera iniziata intorno al 1503 e, com'è noto, mai ultimata). Per questi aspetti si veda D. Arasse, *Leonardo. Il ritmo del mondo* (1997), trad. it. di T. Screm, Milano, Jaca Book, 2019, nota 116, p. 405.

184 Id., *Trattato della pittura*, cit., cap. 417, p. 139.

185 Ivi, cap. 254, p. 94.

186 Ivi, cap. 413, p. 138.

187 Id., Ms. C, fol. 9v.

Essa regola, per di più, può essere resa in figura tenendo presente che “ogni corpo ombroso si trova infra due piramidi, una scura e l'altra luminosa”¹⁸⁸.

La cosa veduta dentro alle abitazioni illuminate da lume particolare e alto di qualche finestra dimostrerà gran differenza infra i lumi e le sue ombre, e massime se l'abitazione sarà grande e oscura [...]. E tu pittore, che usi le istorie, fa che le tue figure abbiano tante varietà di lumi e ombre, quanto son varî gli obietti che le hanno create, e non far maniera generale.¹⁸⁹

Ma torniamo alla *Primavera* di Botticelli. Propongo di fare la seguente esperienza, come se dovessimo inscenare un nuovo *ludus iconae*: osserviamola in controluce, tenendo sullo sfondo la Figura Paradigmatica. Schema e vicenda raffigurata sulla tavola sembrano corrispondere sul piano di uno “stupendo moto di reciproca progressione (*admiranda in invicem progressio divina*)”, per il quale “l'unità procede nell'alterità e l'alterità regredisce nell'unità”¹⁹⁰. La catena dell'essere, che collega la dimensione dialettica articolantesi in *prodosis-epistrofë*, è rappresentata nel dipinto attraverso il gioco delle mani dei vari personaggi raffigurati. Mani che indicano, alludono, s'intrecciano, collegando i due estremi offerti dal soffio di Zefiro (*explicatio*) e dal dito che accompagna il caduceo di Mercurio rivolto verso l'alto (e si noti: la mano di Ermes non stringe il bastone; l'indice rimane libero, disteso parallelamente ad esso, senza sfiorarlo; esso, tra l'altro, ricorda un po' quello del *San Giovanni* di Leonardo, opera del 1508-12 ca.). Ma vi è anche un *medium* che non addita, posto in alto sulla testa di Venere: Cupido bendato, in effetti, scaglia una freccia infuocata dall'amore, che accoglie (prolungandone l'impeto) la brezza che promana da Zefiro e lo sguardo di *Castitas*, fungendo così da mediatore tra il soffio esplicante del dio del vento e la danza lieve e raccogliente delle Grazie.

Ma andiamo con ordine:

- le mani di Zefiro (dal lat. *zephyrus*, gr. ζέφυρος), il vento di primavera, sospingono, accompagnando il soffio con cui muove la ninfa Clori (Chloris)¹⁹¹;

188 Leonardo da Vinci, *Trattato della pittura*, cit., cap. 721, p. 228 (il cors. è mio).

189 Ivi, cap. 682, p. 214.

190 Cusano, *De coni.* II, 17; h I, n. 16, lin. 6; tr. it. di G. Santinello, in N. Cusano, *La dotta ignoranza. Le congetture*, cit., p. 277.

191 La raffigurazione di Zefiro non è per nulla eccentrica: è l'esatto corrispettivo capovolto dell'angelo dell'*Annunciazione* del 1481 (Firenze, Galleria degli Uffici),

- la primavera (Flora), esplicazione “vegetale” di Clori, raccoglie le sue mani intorno al ventre gravido, da cui prende forma la varietà del creato sotto forma di una rigogliosa generazione della natura che manda “fora mille vari color’ di fior’ novelli” (come scrive Lorenzo de’ Medici commentando il suo sonetto XXXIII¹⁹²);
- la Venere, alcuni passi indietro dalla scena principale, tiene la mano aperta verso la parte sinistra (rispetto a noi) della tela: è aperta come quella dell’*Annunciata* di Antonello da Messina (1475 ca.), ma, anziché confermare il personaggio nella propria pudica ritrosia, lo apre all’esteriorità del mondo contenuto nel giardino (*hortus*) rigoglioso di una sorprendente *natura naturans et genitrix*. Mano, quindi, come segno dell’apertura e dell’estrinsecazione, che segue le direttrici tracciate da ogni singolo dito – come un raggio che partecipa la fecondità di un’unica virtù nell’alterità varia del molteplice (gesto che, comunque, collega e trattiene il molteplice): e questa è la fecondità dell’amore. D’altronde vi è un riscontro preciso con la mano di Beatrice, realizzata da Botticelli per i disegni per il *Commento sopra la Commedia* del Landino su istigazione di Lorenzo di Pierfrancesco: si tratta della mano che addita a Dante la dimensione trascendente del divino (*Paradiso IX*);
- le mani delle grazie raccolgono, nel coronamento di *Castitas*, la virtù generatrice dell’amore, rafforzando il legame armonioso che unisce gli elementi vari del mondo esplicato. Cupido rafforza il sacro vincolo con il suo dardo, che segue lo sguardo casto della Grazia centrale e in primo piano, sospingendo il dinamismo centripeto verso Giove-Mercurio (simbolo dell’intelletto);
- Mercurio, secondo Ficino, è il simbolo della contemplazione intellettuale (come già lo era per Plotino): la forza dell’anima razionale che “quasi nubibus procul expulsis ad intellectualis pulchritudinis lumen extemplo convertitur”¹⁹³. È dunque Mercurio ad attuare quel *reditus* raccogliente “ad sublimia revocans”¹⁹⁴. Questa dimensione metafisica

sebbene qui la figura abbia le braccia raccolte, conserte. In fondo Zefiro è un ibrido tra il suddetto Arcangelo e la figura femminile che impersona Frode nella raffigurazione della *Calunnia* (1495-1496, Firenze, Galleria degli Uffizi), Frode le cui braccia protese riprendono esplicitamente la postura del dio del vento.

192 Lorenzo de’ Medici, *Commento de’ mei sonetti*, in Id., *Tutte le opere*, cit., vol. I, p. 499.

193 Plotino, *Enneadi I*, VI, 7.

194 Il passo di Ficino suona così: “[...] Trinitas conversoria sive ad supera reductoria in qua primum Mercurius tenet gradum anomos per rationem ad sublimia revocans”: M. Ficino, *Liber de triplice reditu animae ad divinum praeludium*, in Id.,

trapela dalle nuvole – sfiorate dal caduceo – come *intellectualis pulchritudinis lumen*. Qui, l'intero processo rappresentato sul lato destro s'inverte, trovando il suo dinamico punto di conversione: sicché, come nota Wind, “ciò che discende sulla terra come soffio di passione [*explicatio: NdA*] ritorna al cielo nello spirito della contemplazione”¹⁹⁵. La raffigurazione botticelliana, giunta a questo punto, è come un nastro, le cui estremità si toccano necessariamente.

Abbiamo così ottenuto l'intero processo di *Emanatio, conversio e remeatio*. Processione → nel processo metamorfico che da Zefiro va a Flora; Conversione raccogliente → nella danza delle Grazie, sotto lo sguardo unificante di Venere Urania, che altri non è che la mente dell'Angelo o “anima del mondo”¹⁹⁶; Ritorno all'origine → nel gesto di Mercurio (che indica le sfere superiori, l'Iperurano). Una medaglia di Pierfrancesco de' Medici, sul verso, raffigura il serpente che si morde la coda; ciò conferma pure il motto/divisa di Lorenzo il Magnifico secondo cui *le temps revient* (quale ritorno della primavera medicea). Questo è ripetuto astrattamente da Ficino nella formula insistita del *circuitus spiritualis*¹⁹⁷, come dinamismo che unifica tutta la realtà: quel “*circulus itaque unus et idem a Deo in mundum, a mundo in Deum*”¹⁹⁸, che può essere definito con tre nomi diversi: *pulchritudo*, in quanto rimane raccolto in Dio; *amor*, in quanto si diffonde nel mondo; *voluptas* (o dilettazione), in quanto riconduce la realtà al suo creatore (“in quanto in mentre, che ei ritorna nello Autore, a lui congiunge l'opera sua”¹⁹⁹).

Ficino, del resto, come ha evidenziato Leinkauf, riprendeva proprio da Cusano la struttura triadica Inizio-Mezzo-Fine, vale a dire Unità-Esplicazione-Ritorno (ma anche *essentia-virtus-operatio, essentia-vita-mens*)²⁰⁰. Le Grazie, concepite come i tre momenti della stessa unità di Venere, sono il simbolo di questa Identità dinamica e identificante, al cui centro vi è la forza viva della distinzione: per citare ancora Ficino, “*gratiosissima Venus, Gratiarum mater, atque almīs omnino laetisque radiis fuis rem omnem adeo condit et ornat*”²⁰¹.

Plotini opera omnia. Porphyri liber de vita Plotini, cum Marsilii Ficini Commentariis, a cura di D. Wytttenbach, G. H. Moser e F. Creuzer, Oxford, e Typographie Academico, 1835, vol. I, p. 34.

195 E. Wind, *Misteri pagani del Rinascimento*, cit., p. 155.

196 M. Ficino, *Sopra lo amore o' ver Convito di Platone*, cit., Orazione VI, cap. 7, p. 141.

197 Id., *Theologia Platonica*, cit., Lib. IX, cap. 7, p. 211.

198 Cfr. nota 111.

199 M. Ficino, *Sopra lo amore o' ver Convito di Platone*, cit., Orazione II, cap. 2, p. 23.

200 T. Leinkauf, *Platon und der Platonismus bei Marsilio Ficino*, cit., p. 740.

201 M. Ficino, *De triplice vita*, Lib. I, cap. 1, in Id., *Opera*, cit., vol. I, p. 495.

Sulla base di questa dialettica discensiva-ascensiva, ben rappresentata dalla Figura P di Cusano, Wind dice giustamente che nella parte sinistra del quadro vi è come un rovesciamento della sequenza di destra, come si trattasse di “un palindromo musicale” magistralmente dipinto: anziché una semplice “triade produttiva” (*trinitas productoria*) – che, unidirezionalmente, dall’amore di Zefiro si riversa su Clori, e da questa a Flora –, Botticelli raffigurerebbe così sulla tavola una triade raccogliente-complicante, secondo cui *Castitas*, partendo da *Pulchritudo*, si muove a incontrare *Volutas* per moderarla con l’aiuto di Venere. Ficino, del resto, parlava di una “trinitas conversoria sive ad supera reductoria”²⁰²; la stessa scansione di momenti la si trova nel *recto* della medaglia dedicata a Giovanni Pico, realizzata dallo scultore Niccolò Spinelli (Fiorentino) nel 1484-1485.

A questo punto possiamo recuperare anche alcune tesi di Bredekamp, laddove egli parla di una dialettica compensazione degli opposti: “una *discordia concors*, il cui gioco contraddittorio tra voluttà e castità fa nascere la bellezza”²⁰³. In tal senso, osserva ancora lo storico dell’arte tedesco, “il complicato girotondo di queste tre figure le conduce e le stringe l’una all’altra, ma a ogni moto del rivolgersi reciproco segue immediato il movimento complementare di una nuova distanza”²⁰⁴. Si tratta di un movimento circolare in cui prossimità e distanza si alternano senza fine, in una fitta trama di rapporti in cui identità e differenza risultano compenstrate sul piano di una dialettica di momenti opposti che si identificano solo in un movimento circolare e infinito (secondo un virtuoso “circolo dei legami e distacchi”²⁰⁵).

La fonte letteraria di questa suggestiva interpretazione delle Grazie, come simbolo interno capace di compendiare l’intero ritmo compositivo della raffigurazione, è Seneca, secondo cui le grazie “*ille consertis manibus in se redeuntium chorus*”²⁰⁶. Esse, nello specifico, sarebbero simbolo di ciò che dà *beneficium*, di ciò che lo riceve e di ciò che ricambia (attuando una sintesi perfetta tra colui che offre e colui che accoglie): “*unam esse quae det beneficium, alteram quae accipiat, tertiam quae reddat; alii tria beneficiorum esse genera, promerentium, reddentium, simul et accipientium reddentiumque*”; e questa, scrive Seneca, è la connessione, per cui il dono

202 Cfr. E. Wind, *Misteri pagani del Rinascimento*, cit., p. 150; cfr. anche la nota 189.

203 H. Bredekamp, *op. cit.*, p. 21.

204 Ivi, p. 68.

205 Ivi, p. 69.

206 Seneca, *De beneficiis* I, 3.

“passando di mano in mano alla fine torna al suo autore”²⁰⁷; e si tratta di un movimento “pulcherrimus, si cohaesit, et vices servat”²⁰⁸. Inoltre, conclude Seneca, le Grazie – *Castitas*, *Voluptas* e *Pulchritudo* – “sono gioiose, come sono di solito color che danno o ricevono un beneficio [...]”; sono vergini, perché sono puri e schietti e sacri per tutti; in esse non deve esserci niente di forzato o di vincolato: perciò esse indossano tuniche senza cintura, che sono trasparenti perché i benefici vogliono essere visibili”²⁰⁹. Lo stesso pensiero è espresso da Leon Battista Alberti nel *De pictura*, opera in possesso di Cusano: questi parla delle tre Grazie in circolo come simbolo della Liberalità, quale capacità di elargire e donare (come Dio, che è *sui diffusivum*) – perché “una delle sorelle dà, l’altra piglia, e la terza rende in beneficio”²¹⁰. Fonte filosofica di questa dialettica danzante, il cui motore è la “concordia nell’opposizione” (simboleggiata dalle mani delle Grazie che si stringono in un aggraziato nodo, che tuttavia non impedisce la pluralità dei loro movimenti), è forse Cusano²¹¹. Martin Thurner, in un saggio sul *De ludo globi*, definiva non a caso il pensiero della *coincidentia* cusaniense come capace di innescare un movimento vorticoso e danzante dello spirito²¹², antitetico a quello scomposto della *vertigo* conseguente alla caligine dell’ignoranza. Se questa danza del pensiero è quell’impossibilità necessaria²¹³ al fine di concepire come inizio e fine della vicenda cosmica coincidano, Botticelli – sulla scorta dell’insegnamento di Ficino, a sua volta nutrito delle teorie cusaniense – è riuscito a rendere in figura questa esperienza intellettuale ai limiti del paradosso logico.

Concludendo: se, come insegnava Walter Benjamin, ogni epoca storica ha dovuto, almeno una volta, “essere dissodata dalla ragione, ripulita dalla

207 *Ibidem*.

208 *Ibidem*.

209 “Vultus ilares sunt, quales solent esse qui dant, vel accipiunt beneficia [...]. Vergines: quia incorrupta sunt, et sincera, et omnibus sancta, in quibus nihil esse alligati debet, nec adscripti; solutis itaque tunicis utuntur: pellucidis autem, quia beneficia conspici volunt”: *Ibidem*.

210 L. B. Alberti, *Della pittura*, Lib. III, in Id., *Della pittura e Della statua*, tr. it. di C. Bartoli, Milano, Società Tipografica de’ Classici Italiani, 1804, pp. 85-86.

211 E. Wind, *Misteri pagani del Rinascimento*, cit., p. 148.

212 M. Thurner, *Theologische Unendlichkeitsspekulation als endlicher Weltentwurf. Der menschliche Selbstvollzug in Aenigma des Globusspiels bei Nikolaus von Kues*, in “MFCG”, n. 27 (2001), p. 86.

213 “Unde experior, quomodo necesse est me intrare caliginem et admittere coincidentiam oppositorum super omnem capacitatem rationis et quaerere ibi veritatem, ubi occurrit impossibilitas”: Cusano, *De vis.* 9; h VI, n. 36, lin. 3.

sterpaglia della follia e del mito”²¹⁴, lo stesso potremmo dire di alcune immagini della Rinascenza, la cui interpretazione si trova di fronte a una molteplicità disarmante di suggestioni e letture (più o meno riuscite). In esse, in particolare nelle opere di Botticelli, si rispecchiano – in un intrico di sovradeterminazioni di significato – la mitologia di un’epoca, le influenze di un platonismo cristianizzato, motivi poetici antichi e coevi, trasfigurazioni politiche, finalità didascaliche e altro ancora. In questo caso, al posto dell’ascia della ragione, basta forse munirsi della cusaniata Figura P: attraverso il suo filtro congettural-razionale, l’immagine, dal caleidoscopio delle sue difformi interpretazioni, si ricompone, assurgendo a simbolo vivo di una vicenda dinamica, il cui protagonista è un modello di *Humanitas* sospesa tra Natura e Spirito, tra *alteritas* materiale e potere di unificazione della mente superiore. Le Grazie, simbolo nel simbolo, prese nel ritmo incalzante della raffigurazione – in cui anche Venere sembra battere, con il piede destro, il ritmo alternato che attraversa la creazione, come sospesa tra *explicatio* e *complicatio* – rimandano al *De ludo globi* di Cusano. In quest’opera, l’anima, giunta in contatto con il centro delle nove circonferenze concentriche (in cui si trova Cristo, “centro e fonte di vita”), è colta da “un movimento vivo che muove perfettamente se stesso (*motus vivus supra seipsum perfecte movens*)”, moto centripeto “riflesso su se stesso (*supra seipsum reflexus*)” ad un tempo rapidissimo e in quiete²¹⁵. In questo movimento, scrive Edmond Vansteenberghes, guarda caso “coincidono la conoscenza e l’amore”²¹⁶: senso, amore e intelletto (simboleggiati in Ficino dalle Grazie), qui si conformano al movimento semplicissimo di Cristo, che “muove la sfera della sua persona in modo da riposare nel centro della vita (*personae suae globum sic movit, ut in medio vitae quiescat*)”²¹⁷. In questa fusione circolare, “fondamento ontologico di carattere coincidente (*koinzidentaler Seinsgrund*)”²¹⁸ e punto d’indifferenza assoluta dei vari movimenti contratti della mente, si esplica quel potere di unificazione intellettuale di cui deve essere dotato anche l’osservatore dell’immagine: rapito dal moto di unificazione rappresentato dalle Grazie, questi, infine, è capace di sopportare il peso della contraddizione, *opposita* dislocati ai due

214 W. Benjamin, *Parigi capitale del XIX secolo. I “passages” di Parigi* (1983), a cura di R. Tiedemann e G. Agamben, Torino, Einaudi, 1986, p. 223 [N I, 4].

215 Cusano, *De ludo* II; h IX, n. 37, lin. 14.

216 E. Vansteenberghes, *Autour de la docte ignorance. Une controverse sur la théologie mystique au XV siècle*, in “Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters”, XIV (1915), fasc. 2-4, p. 56.

217 Cusano, *De ludo* II; h IX, n. 51, lin. 4-5.

218 M. Thurner, *op. cit.*, p. 92.

lati della raffigurazione, giungendo così ad una visione serena, unitaria e coerente del quadro. Qui, come scrive Cusano nel *De beryllo*, obliterando gli *insipida deliramenta* ermeneutici, “sentirai la gioia di aver trovato un tesoro intellettuale”²¹⁹, splendente come un’immagine attraverso cui l’uomo può rendere se stesso sempre più conforme a un preciso e nobile ideale di *Humanitas*. Questo, forse, è uno dei frutti indiretti e più belli della straordinaria antropologia dialettica e dinamica di Cusano. E la vista, in certi casi, ispirata a una ben “più grassa Minerva” di quella filosofica²²⁰, dice di più delle mere astrazioni del pensiero.

219 Cusano, *De beryl.*: h²XI/1, n. 2, lin. 10; tr. it. di G. Santinello, in N. Cusano, *Scritti filosofici*, vol. II, Bologna, Zanichelli, 1980, p. 385.

220 L. B. Alberti, *Della pittura*, cit., Lib I, p. 2.



THOMAS LEINKAUF

NICOLAS OF CUSA. MIND OR INTELLECT,
UNFOLDING DIVINE TRINITY AND CREATED
TRIADS. ASPECTS OF CUSANUS'
THEORY OF MIND

1. Introduction

This essay tries to give a close reading and interpretation of a chapter of Nicolas of Cusa's important text *Idiota de mente*, more precisely its chapter 11, which was written in the period of his mature thinking while he had some leisure (scholê) in his fairly busy life and which treats central aspects of his concept of the mind-intellect¹. This treatise can be considered a kind of central axis around which the system of Cusanus's thinking quietly but dialectically rotates and which expresses its speculative powers and dynamics. In doing so, I will also try to make clear that Cusanus's whole thinking as well as the system he erected upon that very thinking was dominated by the concepts of 'mind' (mens) or 'intellect' (intellectus). To him, the mind-intellect functions as a kind of eyeglasses or what in Latin is called 'beryllus', by means of which human beings are able not only to 'behold' and contemplate the whole realm of being, but also to see and to look, so to speak, into the inner side of nature, the 'intima rerum', or its intelligible structure. In doing so, I hope to demonstrate or at least lend plausibility to a scenario in which Cusa was able to transcend the implicit skepticism

¹ See Nicolai De Cusa Opera omnia, iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis (= h), Volumen V, Idiota de sapientia, Idiota de mente, ed. Renata Steiger, Hamburg (Meiner) 1983, c. 11, h V 181-193. On the time-span of composition see the Praefatio editoris (id est: Renatae Steigeri) in the same volume, p. xl: at the explicit of the cod. Sa, T, E, Oe and O, with only slight variations in Cod. Tr, we can find: "[Tr Reverendissimus in christo pater dominus] In monasterio vallis castri seu castrae Ordinis Camaldulensium (...) Anno domini 1450 die 23 Augusti finivi [Tr: finivit] hunc conceptum de mente N. cardinalis sancti petri ad vincula [Tr. me presente]". For a good commentary on De mente see Enrico Peroli in his edition: Niccolò Cusano. Opere filosofiche, teologiche e matematiche, testo latino a fronte, a cura di Enrico Peroli, Milano (Bompiani) 2017, p. 2606-2681, on chapter XI see p. 260ss.



hidden in the tradition of negative theology as well as in his own rigorous approach to the limits of human knowledge – exposed since his *De docta ignorantia* – towards a fundamentally positive and affirmative concept of knowledge. This concept combined – on the one hand – the necessarily assimilative and conjectural character of human understanding that will never reach absolute precision with – on the other hand – the conviction that exactly through the flexibility of non-precision human beings could gain the highest possible degree of precision and scientific accuracy. One of Cusa's ingeniously developed means is the quasi-Socratic intellectual approach by which his 'personae', particularly the 'idiota' in the respective dialogues, gradually detect the speculative powers of mind or intellect. Here Cusa is preparing what will later be developed by thinkers like Leibniz: the implementation of a two-level concept of knowledge. From the viewpoint of mind-intellect, the same reality that for rational logic has a precise and stable ontic and logical structure is, philosophically seen – Leibniz will later say: 'rigore metaphysico'² – to be precarious, without ultimate precision and epistemologically unstable. Every definition of a being could be more precise, every given geometrical form does not entirely fit its mental concept, every level of an established synthesis could be more intensive, and so forth. Consequently: every concept or definition of the 'mind' could be more precise or, inversely, no definition will ever be perfect or sufficient. Surely, digging in the inner recesses of our mental realm is a feature present since Cusanus' earliest texts, specifically since the most impressive *De docta ignorantia*. But here and elsewhere and ab initio, Cusa consciously operates according to a nearly two-thousand-year-old tradition. His texts shoulder, so to speak, the precious semantical layers of that very tradition. In a way, the intrinsic epistemic imprecisions of our mental concepts are counterbalanced by the stability of historically transmitted insights that are strengthened by divine providence and revelation. The 'idiota' in our dialogue, therefore, does not start from zero but stands on the foundations laid down, on the one side, by a tradition, starting perhaps with Anaxagoras' introduction of the concept of 'nous' (mind or intellect) into the intellectual discourse, and, on the other side, by Cusa himself

2 See Leibniz, To Malebranche, 22 June (2 July) 1679, A II, 1, n. 207; to Arnauld, 30 April 1687, A II, 1, n. 41; Discours de metaphysique 1686, A VI, 4, n. 306: "que le corps ne sont pas substances dans la rigueur metaphysique". See Thomas Leinkauf, Harmonie und Realität. Eine systematische Einleitung, in: Harmonie und Realität. Beiträge zur Philosophie des späten Leibniz, hg. von Thomas Leinkauf und Stephan Meier-Oeser, Stuttgart 2017, p. 9-22.

in his *De docta ignorantia* and *De coniecturis*. It is not without fascination that the reader of these texts becomes aware of the fact that the mind of the younger Cusa is, in a certain way, just an anticipation of the captivating anti-scholastic and humanist figure of the ‘Idiota’³.

My argumentation will run in the following way: it will go from the more general to the particular and singular, it will proceed from the general, traditional concept of the mind-intellect to the specific concept coined by Cusanus with its roots in different traditions, it will walk down from the heights of the divine Trinity to the triadic structures hidden in the self-constitution of the lowest individual beings and it will, lastly, pass from

3 Naturally, for Cusanus the Christian or better Apostolic concept of the ‘homines simplices’ and ‘pauperes in spiritu’, who are closer to the cognition of God, plays a role concerning the denomination of the Idiota-dialogues, see *Acta Apostolorum* 4,13: “anthôpoi agrámmatoi (...) kai idiôtai”, also Matth. 5,3; 1 Cor. 1,19ss;3,18; 8,1. But one should not underestimate the humanist impact on this use of ‘idiota’, namely its strategic opposition to a certain formal and pedantic approach to the depths of philosophical and theological insights and their speculative-dialectical presuppositions. The ‘idiota’ is shaped in strict opposition particularly to the philosopher, sketched like a pale and presumptive representative of the ‘schools’, see c. 1, n. 1; h V 85: “ex faciei pallore, toga talari et ceteris cogitabundi viri gravitatem praesignantibus”; n. 53; p. 87: “qui Peripateticus videris”. It is also illuminating how ironically the ‘idiota’ is then introduced by the orator, c. 1, n. 52; h V 86: “Certe dei donum esse necesse est idiotas clarius fide attingre quam philosopho ratione”. The non-skeptical view on the limits of human knowledge is clear and evident not only in Cusa, but in the whole tradition of refined negative theology from Dionysius the Areopagite to John Scot Erigena to Cusa and, for example, Charles de Bovelles (Bovillus), see *Libellus de nichilo*, c. 7, in: [Opera] *Liber de intellectu, Liber de sensu* (...), Parisiis 1510, f. 69v: “aliud tamen de deo scire nullum consequimur: quam quod scimus a nobis illum ipsum ignorari ac nesciri, aut illum degere in tenebris, in nostra ignoratione capi denique a nobis non posse. Divinam quippe scientiam haud aliter consequimur: quam in ignoracione, in tenebris & in negation: non autem in luce, in scientia, in affirmacione”; c. 11, f. 72r-73r on the first mode of philosophy-theology f. 72r: “mens humana philosophico more ac sensuum adminiculo e sensibili mundo in intelligibilem transferri contendit, sensibilibusque signis intenta: intelligibilium divinarumque rerum coniecturas [!] ex iis elicit”; then follows the second which transcends the help of sensual media (signa) and which Bovillus calls “theologia secunda, philosophia transcendens [!] and defines as the ‘scope’ of the first mode; then follows the highest third level (that goes back to divine minds like Dionysius the Areopagite): “divinae lucis scientiae & irradiationis modus: divino quodam animae excessu & extasi in nobis paratur”; f. 73r: “et haec divina ignoratio: docta a plerisque ignoratio excellensque scientia vocatur”. Much closer to Cusa’s intentions one cannot come in the year 1509. On Bovillus’ *De nichilo* see now Don Duclow, Charles de Bovelles on God, Nihil and Negative Theology, in: *Studies in honour of Paul Richard Blum in occasion to his 70th anniversary*, Aither 7 (2020), with further literature.

the self-reflecting actuality of purely intelligible being to the dynamic unfolding of potentialities of material entities. This is my idea, and I hope that its realisation in the text which you will read here can express at least an 'idea' of that idea.

Firstly, and in an inevitably rough and sketchy way, let me introduce Cusa's concept of mind-intellect in the context of its strong historical presuppositions, before I then, secondly and at greater length, analyse his particular understanding of the mind-intellect. In what follows I will use 'intellect' and 'mind' synonymously⁴. Therefore, I will use the expression 'the mind-intellect', without ignoring the fact that the idea of the mind, as it is for example developed in *De coniecturis*, is generally the more comprehensive term. It comes close to what 'the mind' means in modern English or to what 'Bewusstsein' is in German – including all mental activities, such as imagination, affection, memory, thinking as rational and intellectual acts (that is as discursive-propositional attitudes or as an intuitive-immediate grasping)⁵. I am aware that the intellect is defined by Cusa as the "perfect motion of mind"⁶. I am naturally also aware that from the point of view of Latin semantics 'mens' is close to 'mensurare' and that, here and in other texts, Cusa puts great emphasis on that aspect and insists, surely also with a look back to what he had learned reading Thomas Aquinas, on the relation 'mens-mensurare'⁷. In this context, I will naturally insist on the specific

-
- 4 A document that justifies this view might be the utterance of the 'philosopher' in the *Idiota de mente*-dialogue at the beginning of chapter 5, speaking from a scholastic position: "omnes paene Peripatetici aiunt intellectum, quem tu mentem dicere videris, fore potentiam quondam animae et intellegere accidens, tu vero aliter" (c. 5, n. 80; h V 121). One thing is to take 'intellectus' and 'mens' as synonymous, the other is to say that 'intelligere' is accidental to the essence of the soul; Cusa accepts the first but denies the latter, because to think is for him the essence of human being and by far non-accidental.
- 5 Cusanus, *Idiota de mente*, c. 5, n. 80; h V 121-122 defines 'mens', in difference to Aristotle's intellect (mentioned by the 'philosophus') as following: "Mens est viva substantia, quam in nobis interne loqui et iudicare experimur et quae omni vi alia ex omnibus viribus spiritualibus, quas in nobis experimur, infinitae substantiae et absolutae formae plus assimilator"; p. 123: "mens est quoddam divinum semen sua vi complicans omnium rerum exemplaria notionaliter".
- 6 Cusanus, *Idiota de mente*, c. 8, n. 108; h V 162: "intellectus est mentis motus perfectus". See *De coniecturis* II, c. 16, n. 159; h III; n. 161; 162.
- 7 Cusanus, *Idiota de mente*, c. 1, n. 57; h V 90: "mentem quidem a mensurando dici conicio"; c. 9, n. 116; h V 171; n. 13; 176-177: "mens est viva mensura", n. 124; 177: absoluta mensura; *De beryllo* c. 5, n. 6; h XI/1 6-7; *De venatione sapientiae* c. 27, n. 82; h XII 79. Cusanus annotated Albertus Magnus' *Commentaria in De divinis nominibus Dionysii*, Cod. Cus. 96, f. 83va: "Nota: mens accipitur pro in-

difference between reason and intellect, even if both concepts seem at times interchangeable. It is evident that the intellect is clearly superior and plays a key role whenever Cusa is approaching speculative thinking, as for example in his concept of the coincidence of opposites or his theory of vision⁸.

2. The Mind-intellect in general

As we have seen, Cusa systematically and consistently interprets reality from the particular perspective or viewpoint of the mind-intellect. This perspective on that which is (“id quod est”), is thus revealed to his mind’s eye in a basically threefold way – as three different view-points, so to speak – namely firstly as God, representing the absolute, highest and non-contracted being; secondly as (the) World, representing, in direct ontological opposition to God, the totality of being, contracting the non-contracted divine being to the limited worldly being – Cusa calls this very totality the universe (uni-versum) – and finally and third, as Man, who is, as the synthesis or bond of these two unities – the godly unlimited and the worldly limited being – the proper image of God within the created world. Representing the fundamental synthetic power of the divine Word that, as we learn from the third book of *De docta ignorantia*, is connecting and combining God and creature. These three perspectives, each of them opening access to the same reality from a different ontological angle or corner and contracting

tellectu metiente”; Thomas Aquinas, *De veritate* q. 10, a. 1: “Dicendum, quod nomen mentis a mensurando est sumptum (...)”.

- 8 For the superiority of ‚mens-intellectus‘ to ‚ratio‘ see *Idiota de mente*, c. 5, n. 84; h V 126: „sicut visus videt et nescit quid videat sine discretione, quae ipsum informat et dilucidat et perficit, sic ratio syllogizat et nescit quid syllogizet sine mente, sed mens informat, dilucidat et perficit ratiocinationem, ut sciat quid syllogizet“; *De quaerendo Deum* c. 2, n. 35; h IV 25; *De coniecturis* I, c. 11, n.57; h III 58; II, c. 16, n. 157; h III 157. For ‘vision’ see Werner Beierwaltes’ analyses to *De visione Dei* (1453) in his *Visio facialis*, in: *Fussnoten zu Platon*, Frankfurt/M 2011, p. 181-229; see also *Apologia doctae ignorantiae* (1450), h V, 2, l. 24-25; 15, l.10ss: visio mentis; for ‘coincidence’ (*De docta ignorantia* I, c. 10; h I 31; *De coniecturis* I, c. 5; h III 27-28; c. 6; III 31). God, whom Cusa first nearly identified with the coincidence of opposites, afterwards, starting with *De coniecturis*, transcends this coincidence (I, c. 6; h III 31) and became transcendent even of that just speculative identity: super oppositionem or oppositio oppositionum.

this angle-view to imprecise precision⁹, are enfolded or enclosed in the creative and positional potentialities of the human mind – in particular, and this does not need to be stressed here, in philosophy and in a religious belief that is supported and strengthened by philosophy. In Cusa's fundamentally Christian approach to reality, the real bond that enables the anthropological functioning as a bond between God and World is the second Trinitarian Person. This second person as Logos is the *total* anticipation of the human image as the absolute first expression of the 'absolute presupposition' in the very first form of alterity (alteritas). The unity of God is the absolute identity in unity with its own alterity as reflected in the instance of spiritual connection. The substantial link between God and creation is the mind-intellect as it emerges divinely in human being(s). The whole dialogue *Idiota de mente* is a discussion of the nature and structure of the "living image" (imago viva) in a philosophical perspective, in the same way as, for example, the *De filiatione Dei* is a discussion of the theological aspect and foundation of that 'living image' as being, so to speak, the Son of the Son, the logos or "verbum" of the Logos. From the point of view of *Idiota de mente*, that is in the thoroughly philosophical but not un-theological discussion of the nature and structure of mind-intellect, Cusa is heavily and consciously dependent on the tradition of Neo-Platonic thinking and in particular Christian Platonism as it derives from such Platonic, and partially also Aristotelian, presuppositions¹⁰.

These presuppositions are, firstly, a strong concept of *unity*, introduced by Parmenides and developed by Plato and later, with much more subtlety, by Plotinus and the Neo-Platonists – a unity that transcends all forms and possible realizations of plurality or multiplicity. Secondly, a hardly less

9 For this epistemological basic-concept see Thomas Leinkauf, Nicolaus Cusanus. Eine Einführung, Münster 2006, p. 111-118.

10 For these presuppositions see particularly the essays on Cusanus by Werner Beierwaltes in *Identität und Differenz*, Frankfurt/M 1980, p. 105-175. But see also F. Edward Cranz, Reason, Intellect, and the Absolute in Nicholas of Cusa, in: Id., Nicholas of Cusa and the Renaissance, ed. by Thomas M. Izbicki and Gerald Christianson, Aldershot (Ashgate Variorum) 2000, p. 31-40, p. 34: "His new insight is still in some way a use of the *mind*". As in *Idiota de mente* the 'mind' (mens) is described metaphorically as a "living image" (viva imago), in *De veneratione sapientiae* c. 17, n. 50; h XII 47 it is, consequently, the mind-intellect and its cognition that is in the same metaphorical level described as a "living mirror" (speculus vivus) and the cognitive assimilation in its representing reality notionally or by concepts is the "living intellectual image of God" (viva et intellectualis dei imago). See Augustine, *De trinitate* VI 10,11; CCSL 60/1, p. 241-242; VII 3,5; p. 253 on 'imago'.

powerful concept of the *dialectical plurality* of ontological or categorical unities: first introduced by Plato, in his *Sophist* and *Parmenides*, and later developed by the same Neo-Platonic tradition before the Christian ‘fans’ of Greek thinking, Origen, Augustine and Boethius, gave it the biggest possible impact on the whole tradition of thinking. The third presupposition is a concept of *mediation* as a dynamic activity realized by mental unities, such as angelic or demonic intellects or, doubtlessly of more interest to us, as souls or, better, intellectual souls. There are other important presuppositions in this tradition of Greek thinking. However, for my purposes here let me stick to these three: unity, complex plurality as unity, and mediation of the unity-plurality with unity as a dialectical, dynamic process. Everybody who has at least some knowledge of one of Cusa’s writings immediately understands the importance of these three elements. Similarly, to everybody who has some knowledge of the early Christian period and Patristic speculative theology, their importance for the thinkers that transformed Greek theological philosophy into Christian philosophical theology is equally manifest.

Since the Middle Platonism, since at least Alcinous, Greek theological philosophy says that life and thinking coincide only in the highest being, that is, in the very being that becomes its own perfect object only in and through the act of thinking. This central insight is a product of a constant reflection on Aristotle’s ‘theology’ developed in the 12th book of his *Metaphysics*, particularly in chapters seven and nine, a reflection that undoubtedly started with Alcinous’s *Didaskalikos* and goes on with Numenius, Plotinus and Porphyry in the Platonic line and with Alexander of Aphrodisias and Themistius in the Aristotelian line. These thinkers synthesized the Aristotelian ‘thinking of the thinking’ (noêsis noêseôs) on the one hand, that is the idea that thinking is nothing else than an auto-reflexive, spontaneous and eternally perfect act (energeia), with, on the other hand, Plato’s concept of the ‘perfectly being’ (pantelôs zôon) and the ‘greatest genres’ of the *Sophistes*. Nonetheless, in the eyes of Plotinus (and in his understanding of Parmenides and Plato), this highest mode of being as a permanent act of noetic reflection, is *not* the absolute highest being as the principle of all being, since it encloses a plurality of moments, even if that plurality is, so to speak, embedded in the unity of the reflecting intellect. The Greek Platonic tradition thus differentiated between an absolute first principle, the One, without any plurality, and a second, derivative unity, the Intellect or Nous, as the perfect totality of all possible plurality united in the mediating unity of the living and acting intellect. It is one of the most fascinating and philosophically important facts and events that Christian intellec-

tuals, who were coming from their normative biblical and ecumenical texts and their belief in a transcendent God, had to bridge that ontological gap, so to speak, between the absolute transcendent One (epekeina tês ousias) and the Intellect as the first Being that is in the same moment also an absolute and first plurality (hen-polla). It is impossible to read a text like Cusa's *Idiota de mente* without a thorough understanding of these complex processes of 'bridging', which resulted in the dogmatic concept of a first Being as Trinitarian unity or Trinity. If the pure and absolute Unity (hen) has to be connected, in an act of 'bridging', with the relative unity of a second instance, the one-many (hen-pollá), the unity of the unity and the first multiplicity has to be in itself a first-order kind of unity, that is the first 'connection' (symplokê, synthesis) of different instances. Unlike the Neo-Platonic sequence of the One, the Intellect as One-Many, and the Soul – as the additional synthesis of One and Many (hen kai pollà) – we have here, in the 'adoptio et transformatio christiana', another sequence that will play a highly important role in Christian thinking: the first unity, the second unity as the Logos or Word, comparable to Neo-Platonic intellect, and the recursive connection or unity of both as the Spirit (connexio). *The expansive sequence of hypostatical Neo-Platonic ontology is transformed in a reflexive or recursive sequence of Christian theo-ontology.* What makes this transformation possible – possible also in the sense of intellectually acceptable – was the ingeniously realized application of the Greek concept of intellect with its inner structure, defined as a mediation of three basic and non-reducible factors, the thinking instance (subject), that what is thought (object) and the act of thinking (subject-object), to that threefold sequence known as Father, Son and Holy Spirit. As regards first-principle theory, its result is the destruction of a hypostatical hierarchy and the installation of a Trinitarian self-unfolding with, so to speak, *residual hierarchical implications* that, after the Nicea's dogmatic decisions, tend often to be heretical. In this complex process *the intellect or mind-intellect became the basic feature of the absolute unity of the first principle*, that is: the absolute and pure unity of the One is absorbed in the 'beginning' or 'starting' unity of the self-development of God, the hyper-transcendent unity of the One is transformed in a *trinity-immanent transcendence* of the "paternum profundum". This was the quasi-Hegelian 'moment' of a process that essentially co-involves the first instance. It was unthinkable for Plotinus or Proclus and had to be conceived by Origen, Augustine or Dionysios and, naturally, our Cusa. As a further result of that process of application-transformation we should keep in mind, that the first unity inside trinity is structurally also connected with the concepts of 'possibility', 'potential(ity)' and 'power'

(potentia, potestas, posse) – these concepts will play a role in my analysis of mind-intellect later. This is – in short – one presupposition of what we will find, be it in a modified form, in Cusa’s thinking and Cusa’s conceiving a complex theory of mind-intellect.

We find another central presupposition in Augustine. It is particularly in Augustine’s thinking, and here specifically in his *De trinitate*, that the concept of a tri-unitas or trinitas is conceived with enormous speculative power, and with an overwhelming impact on later Christian thinking in the Latin tradition. It is this concept of a complex unity-in-plurality that provides the background to the introductory question of our chapter 11 of *Idiota de mente*: “quomodo omnia in deo sunt in trinitate, similiter et in mente nostra” (n. 129; h V 181), ‘how all things are in God in a trinity, and in a similar way also in our mind’? Cusa picks up precisely on Augustine’s innovative approach: the strict parallelism of the substantial structure of the divine mind and the human mind. This has its roots also in Neo-Platonism, particularly in Plotinus’s thinking (confer *Ennead IV*), but is developed here with a new sense for psychological, we could say in modern terms: first person-perspectives, founded in the Soul’s scrutinising herself. Augustine’s argumentation is strategically a bottom-up argumentation: as it is here in our mind, so it is there, in the divine mind. By taking the psychological aspects of memory, love and acts of reflection or volition and their complex unity – for example: the I knows that it remembers and loves; it remembers its loving and knowing; and it loves its remembering and knowing (referring freely to Augustine’s mens-notitia-amor and memoria-intellegentia-voluntas) – Augustine introduces all these dynamic processes as a hermeneutical key to open the secrets of the divine absolute mind¹¹.

11 Augustine, *De trinitate* X 2,2; CCSL 60/1, p. 294: “nondum de supernis loquimur, nondum de deo patre et filio et spiritu sancto, *sed de hac impari imagine* attamen imagine, id est homine; familiarius enim eam et facilius fortasse intuetur nostrae mentis infirmitas” (my emphasis). That is, in showing how complex the dialectical unity of every singular human individual’s is, it should be a fortiori clear, how impossible it is to grasp the essence of God’s even more complex unity in trinity. Augustine starts here with the discussion of his famous ‘psychological’ mental triads by firstly (p. 294-295) introducing ‘amor’ as ‘amare, amans, amatum’-unity; IX 2,2-12,18; p. 295-310 discusses ‘mens-notitia-amor’ as “quaedam imago trinitatis” (p. 310); X 11,17-12,19; p. 329-332 discusses instead ‘memoria-intellegentia-voluntas’, 11,18; p. 330. “haec igitur tria (...) quoniam non sunt tres vitae sed una vita, nec tres mentes sed una mens, consequenter utique nec tres substantiae sunt sed una substantia”. These three potentials or faculties are all respectively implying and embracing all the others, this is the highest possible ‘image’ of the divine triad, p. 331: “quando invicem a singulis et tota et omnia capiuntur, aequal-

Surely, Nicholas discusses the mind-intellect and the concept of Trinity long before *Idiota de mente*. For example in his *De docta ignorantia* I, chapter 10, and *De coniecturis* I, chapter 1 to 2 he insists on the difference, inherited by Greek philosophy, between the One God, the deity (theotês, deit-as), and the Christian God that unfolds and constitutes himself as a tri-unity. So also in *Cribratio Alcorani* I, chapter 14 and II, chapter 10, it is no surprise that Cusa also refers to Aristotle's famous passages of *Metaphysics* book 12, that I mentioned before: "intellectus actus vita est", so quoted in Codex Cusanus 184 (80v), but also in *De beryllo* n. 39, h XI/1, 44-46, referring to Aristotle's 'hê nou energeia zôê estin' (*Metaphysica* 1072 b 26-27). From Christian Platonism, Cusa – very much like Marsilio Ficino and other Renaissance thinkers – picked up the idea that the relation between the human mind or intellect to the essence and being of God is one of substantial similitude. As we have seen: the human being as an 'image' of God is above all *an image of the first alterity or difference in God*, that is the Son who is the Logos. This similitude transcends the simple affinity, that under certain presuppositions of creational logic all beings have to their proper ontological ground, into a strict and singular image-relation. Only the human mind is an 'image' or, better and more precisely, an 'living image' of the divine mind or logos. In the Platonic eyes with which Cusa is looking at reality and being through the texts of Augustine, Dionysios or Proclus, this image-quality implies that self-reflection and self-cognition of the human mind are radical and necessary presuppositions for its cognition of God¹². It also implies that the dynamic productive self-unfolding and auto-expression of mind-intellect is realized in a close analogy to God's internal self-unfolding and auto-expression. *The intrinsic structure is triadic, while the extrinsic product is iconic in regard to the triadic structure*. As God's expression we have creation or the *universitas rerum*; as mind-intellect's expression we have notions, concepts and cognition, the *universitas conceptuum*. We have

ia sunt tota singula totis singulis et tota singula simul omnibus totis, et haec tria unum, una vita, una mens, una essentia".

- 12 Cusanus, *De filiatione Dei*, c. 6, n. 86; h IV 61 s: "uti Deus est ipsa rerum omnium essentia, ita est intellectus, Dei similitudo, rerum omnium similitudo (...) intellectus autem, cum sit intellectualis viva Dei similitudo, omnia in se uno cognoscit, dum se cognoscit"; *Idiota de mente* c. 3, n. 72; h V 108: "mens est huius complicantis simplicitatis [id est: divinae unitatis] imago"; c. 4, n. 74; h V 113-114: "complicationis igitur unitatis aequalitas est imago, non explicatio. Sic volo [!] mentem esse *imaginem* divinae mentis *simplicissimam* inter omnes imagines divinae complicationis. Et ita mens est *imago* divinae complicationis *prima* omnes imagines complicationis suae simplicitate et virtute complantis" (my emphasis). See the mutual implication of 'simplicissima' and 'prima'.

to put this in our memory's 'trolley', so to speak: all concepts that Cusa develops regarding the mind-intellect's essence, potentials and acts – in particular the ones I will discuss later as triadic unities – represent the non-corporal mental notional and flexible forms with which Cusa tries to grasp the complexity of being¹³.

We are now approaching the core of Nicholas's concept of the mind-intellect: if the mind is essentially threefold or Trinitarian – an idea that he apodictically introduced in chapter 6 of *Idiota de mente*¹⁴ – and if self-reflection is a presupposition of the philosophical as well as the theological cognition of God, then the clear and lucid self-awareness of one's own dialectical and actual unity of three moments in the act of thinking and knowing is the first and normative image of the necessary three-fold unity of the first principle. This, however, means that for the human mind, its own trinity is only graspable as an unconditioned and presupposed dialectical unity of three moments of the self. And this evidence forces our thinking to the insight that not only can none of these moments exist without the others, but, more importantly, they cannot be thought without the others, because any one of them encloses the others as essential parts of its own being. Accordingly, the unity of the 'I' or the 'Self' is at once different from

13 Cusanus, *Idiota de mente*, c. 6, n. 103; h V 154-155: "(...) mens nostra (...) ut est mens per se, unibilis tamen corpori, dum respicit ad suam immutabilitatem, facit assimilationes formarum non ut sunt immersae materiae, sed ut sunt in se et per se, et immutabiles concipit rerum quiditates *utens se ipsa pro instrumento sine spiritu aliquot organico*" (my emphasis). It is one of Cusanus' fascinating innovations to see the capacities or powers of our mind as a kind of "absolute flexibility" (*flexibilitas absoluta*), ib., n. 104; 156, anticipating with his comparing that to the flexible material structure of wax (*cera*, beside the other smooth and flexible substances) the use of the wax-simile in Descartes' *Meditationes de prima philosophia* II; AT VII 30-31. We should also hold in our memory what Cusanus generally said about the "power of words", the "*vis vocabuli*" in *De venatione sapientiae* c. 33, n. 97-99; h XII 93-95: "it is necessary for the hunter of this divine wisdom to negate the human words that have been imposed by men regarding God" (*oportet autem venatorem huius divinae sapientiae vocabula humana secundum impositionem hominis de deo negare*). That means, if we say 'God is life' because life is extending on all that there is, we have to cancel this proposition and to change to the inverse 'God is not life', and so with all possible attributes as unity, goodness, truth and so forth.

14 Cusanus, *Idiota de mente*, c. 6, n. 95; h V 141-142: "Et sicut ante omnem pluralitatem est unitas, et haec est unitas uniens mens increata, in qua omnia unum, post unum pluralitas, explicatio virtutis illius unitatis, quae virtus est rerum entitas, essendi aequalitas et entitatis aequalitatisque conexio et haec trinitas benedicta, sic (!) in nostra mente est illius trinitatis divinae imago".

the plurality of its own ‘moments’ – the thinking, the thought, the act of thinking – as it is identical with them. Every moment is the totality of all three components and in every moment the ‘I’ is present as un-limited¹⁵. And if this ‘I’ or ‘Self’ is only the image or the mirrored refraction of its own origin and ground – the godly tri-unity –, then the unity of the I is even higher or transcends (at least for our conceptual approach) the complexity of the inner structure of the Self. In the same way in which God in his unity transcends his own consubstantial triadic moments (the implicit heretical point), so in the human mind or self, the unity of the ‘I’ transcends its own dialectical consubstantial moments as an absolute presupposition¹⁶. In other words: there is a structural parallelism between God’s unity as the ‘paternum profundum’, and the individual’s unity as the ‘fundus animae’, this inner unity of the human mind which we can only grasp in an intuitive way (as we can grasp the unity of number or, at least, all strict unities)¹⁷.

-
- 15 That it is just the Self’s own unity which is inaccessible for our own propositional approaches, is a strong position of Plotinus and later Neo-Platonists, and it is also present in Augustine, see *De trinitate* V 1,2; CCSL 60/1, p. 206: “Nam quo intellectus homo deum capit qui ipsum intellectum suum quo eum vult capere nondum capit”?
- 16 Augustine, naturally, always insists on the strict unity of God’s ‘essence’, following the Nicene ‘mia usia’-formula, see for example *De trinitate* V 2,3; CCSL 60/1, p. 208: “sola est incommutabilis substantia vel essentia quae deus est, cui profecto ipsum esse unde essentia nominata est maxime et verissime competit”; V 8,9; p. 215: “non tamen tres deos, sed unum deum dicimus eam ipsam praestantissimam trinitatem”; VI 4,6; p. 233-234; VI 3,5; p. 253: “quia (sc. illa imago = filius) *idipsum est* quod ille de quo est” (my emphasis); IX 1,1; p. 293: the Trinity is “trinitatem relatarum ad invicem personarum et unitatem aequalis essentiae”. The dogmatic difference between unity of essence and plurality of persons is systematically conceived by a “secundum quid”-argumentation, which means: ‘secundum substantiam dictum’ “una est igitur substantia patris et filii”; but the difference ‘ingenitum-genitum’ is not regarding the substance and also not accidental structures – it is co-substantial difference, see V 3,4; p. 208. What in Neoplatonism is hypostatically subordinated and different, became in Christian theological philosophy substantially coordinated. Nonetheless, as I see it, there are traces/residuals of ‘heretical’ strict-unity theory.
- 17 Cusanus, *Idiota de mente*, c. 7, n. 97; h V 146: “vividus numerus discretivus”; n. 98; 148: “vividus divinus numerus”. Here p. 147-148 it becomes also evident that mind-intellect as a vivid, productive, and powerful unity is dialectically composed out of the ‘megista genê’ of Plato and the Neoplatonic basic categories: eodem-diversum, unitas (identitas)-alteritas. The ‘mind’ as in its simplicity is absolutely non-communicable to matter or even non-unifiable to form, c. 7, n. 105; h V 157: “mens (...) ut est materiae incommunicabilis seu modo formae inunibilis (...) hac simplicitate utitur ut instrumento”. Reading this I’m inclined to identify this simplicity with the absolute primordial unity (beyond plurality) of the ‘I’ in the act of self-reflection. This

3. The mind-intellect in particular

Very much as in Augustine, Petrarch or Ficino, the ‘I’ is *co-present* to all its mental activities (the mind here in its broader sense), thus also the ‘I’ in Cusa is co-present to its activities. In all of these thinkers, this co-presence possesses a form of primacy or pre-eminence regarding the veracity and consequently, the confidence and conviction of its unity in the consciousness of every I that experiences this self-reflexive unity-in-plurality. Thus also – a fortiori and by analogy – the very unity of the divine principle in its three absolute essential moments possesses a form of priority over them resulting from the co-presence of the primordial unity to its own constitutive moments. Here I cannot discuss the historical presuppositions that the Latin tradition since Augustine took from the Neo-Platonic nous-speculations – formulated so precisely and fundamentally in Plotinus’s fifth and sixth *Ennead*. But I will try to discuss the Trinitarian structure of the mind – human and God’s mind – that is so important for the arguments in *Idiota de mente*. In the 11th chapter of *De mente*, Cusa not only introduces the Trinitarian character of being in general, derived from the three-fold and mind-analogue essence of divine being, but also the triadic structure of individual instantiations of the mind-intellect. He does so by pointing, firstly, at the logic of *categories*, that is at the propositional aspect of rationality¹⁸, and then, secondly, at the *modalities*, that is at the dynamic aspect of ontology as differentiated by

is confirmed by n. 106; 158-159 by that what the mind is doing when ‘using’ its own potentials “*altissimo modo*”, that is in absolute (transcending) unity.

- 18 Note that Cusanus, regarding the semantics of logical vocabulary as genus, species, individuals or universal, singular, accidental, is following Thomas Aquinas, as he makes quite clear by an important quotation from Thomas’s *In librum beati Dionysii De divinis nominibus expositio*, c. 5, lect. 1, n. 626, Ed. C. Pera, Taurini-Romae 1950, p. 233-234 in his *De venatione sapientiae* c. 33, n. 99; h XII 94-95: “Primum singulare, quod est Plato, ‘in se actu complectitur’ principia ultima et individualia. ‘Secundum est species vel genus, ut homo vel animal, in quibus comprehenduntur ultima principia in actu, singularia vero in potentia. Homo enim dicitur, qui habet humanitatem absque praecisione individualium principiorum’. Tertia ‘est ipsa essentia’, ut est humanitas, ‘in quo vocabulo solum comprehenduntur principia specie. Nihil enim individualium principiorum pertinent ad rationem humanitatis, cum humanitas praecise significat hoc quo homo est homo. Nullum individualium principium est huiusmodi. Unde in nomine humanitatis non concluditur neque actu neque potentia aliquod individuale principium; et quantum ad hoc, dicitur natura””. Thomas’ text is indicated by P. Wilpert and H. G. Senger in the bi-lingual edition of 1964: Nikolaus von Cues, *Die Jagd nach der Weisheit*, übersetzt und mit Vorwort und Anmerkungen herausgegeben von Paul Wilpert, Hamburg 1964, p. 195.

modes of being, a discussion that leads towards his later reflexions in *De venatione sapientiae*, *De possesset*, *Compendium* and *De apice theoriae*.

First approach [see diagram A]:

Cusa differentiates three ‘absolutes’, “tria absoluta”, that is three separate, isolated and independent factors or moments, which thinking is able to work out by reflecting on the structures of being. They are ‘absolute’, because there are *only three* and each of them is *necessarily* part of the triad and it is *impossible* to have one without the others. And they are ‘absolute’ insofar as they *reflect the transcendent divine Trinity* with its equally absolute (personal) moments. This conceptual triad consists of the moments A ‘posse fieri’, B ‘posse facere’ and C the ‘nexus utriusque’, and it is, so to say, the modal-logical complement of Cusa’s well-known triads like ‘unitas-aequalitas-connexio’ or ‘unitas-identitas-idemptitas’ or ‘principium-medium-finis’¹⁹. Cusa comes by what he calls – in a consciously paradoxical manner – ‘three absolutes’ by first reflecting on the propositional aspect of rationality, and then by pointing out that the categories we are using in our rational description of reality are necessarily divided in order to be able to fulfil their respective function in a description or definition. The “decem genera generalissima” of being (as derived from Aristotle and Porphyry) are precisely differentiated in their respective functions, that is in substantializing, qualifying, quantifying or temporalizing a being x. Being of such a quantity, of such and such a quality, or being an accidental determination instead of a substantial or essential one – all these rational determinations are different and divided (*divisa*) in their actual functionality. As he reflect on the inner unity of the categories and of the mind’s activity working with these categories, Cusa – within a single sentence – passes from Aristotelian propositional attitudes to Platonic dialectic and speculative intentions, and introduces a general axiom that must be presupposed, namely: ‘before all division or differentiation there is connection’ (“ante omnem divisionem connexio”)²⁰. This connection or synthesis, let’s call it

19 Unitas-aequalitas-connexio: *De docta ignorantia* I, cc. 7-9; h I 14-19; *Sermo* XXII, n. 16-17; h XVI 342-343; unitas-identitas-idemptitas: *De pace fidei* c. 8, n. 24; h VII 25; principium-medium-finis: *De ludo globi* II, n. 107, h IX 133-134. See the remarks of Senger in the apparatus ad locum. See also Werner Beierwaltes, *Identität und Differenz*, Frankfurt am Main 1980, p. 126-131; Thomas Leinkauf, *Nicolaus Cusanus. Eine Einführung*, Münster 2006, p. 128-132.

20 Cusanus, *Idiota de mente*, c. 11, n. 129 line 15s; h V 182. See also *De venatione sapientiae* c. 24, n. 71; h XII 68: „ante omnem divisionem nexum constitui”, the ‘ante’-position strictly regarding the divine unity of the three moments, p. 69: „nexus aeternus”; but also before to ‘praecedere’ c. 7, n. 16; h XII 17-18: „(...) non

S (in our diagram), is therefore “without division” (sine divisione) and presupposes a founding or grounding unity *before* the explicit plurality of the categorical operations. Structurally or systematically speaking – remember our analysis of the Trinity – this is the One before all multiplicity, but it is also the complex unity we had with regard to the realm of noetic being, the ‘one-many’. This unity of all categorical differences in the connection *before* all differentiation is what we can call ‘the mind’ or ‘the intellect’. In the substance of the mind-intellect of all rational beings the potential plurality (or: posse fieri) of all possible categories subsists in its essential unity. If we transpose this to the actual interests of Cusanus in *Idiota de mente* chapter 11, that is to the discussion of how the human mind is based in the divine mind and of how what is there, namely “all in a trinity” (omnia in trinitate), is also in us (in nobis), we can say: if the divine mind-intellect is the absolute power of categorical differentiation regarding created reality, then it is in this very mind as absolute unity that the presupposed connection S has to be located. Looking at the categories, as Cusa says, “before being begins” (ante incoationem essendi) is equivalent to looking at the categories before their being begins and that is, before categories are categories in rational acts. Categories, namely, as precisely separated modes of defining, judging, syllogizing in the articulated ‘mens explicata’ (or, as it is called by the later scholastics: ratio ratiocinans) – but also, to be clear, in God’s own being. Thus the unity of the absolute connected categories in the ‘mens complicata’ of God is the absolutely presupposed possibility of all categorical acts or of positions of being (creatio, positio) or of cognitions of being (cognitio). However, in the rigid perspective of Platonic ‘thinking of the One’, the complexity of the ‘tria absoluta’ demands, as a unity-in-plurality, an *absolute non-complex* unity that is even *presupposed* to or by articulated divinity – *the unity of God ‘before’ the self-unfolding of God*. It is easy to see how close these reflexions come to heretical positions which posit a unity in God before the Trinity, a Deity before the Trinity. Such positions were later taken by the Anti-Trinitarians as Michele Serveto, Fausto Sozzini or Giordano Bruno, who often ended at the stake²¹.

Beside all that he say about the essence and structure of the mind, in chapter 11 (and also in chapters 12 to 13) of *Idiota de mente*, Cusa prepares

est nisi una omnium causa creatrix posse fieri omnium et quod *illa omne posse fieri praecedat* sitque ipsius terminus; quae nec est nominabilis nec participabilis” (my emphasis).

21 Delio Cantimori, *Eretici italiani del Cinquecento*. Ricerche storiche, Firenze 1939 (Nuova edizione a cura di A. Prosperi, Torino 1992).

the ground for his introduction of modal logical and dynamic ontology in his later writings, particularly as he will develop them in *De venatione sapientiae*, *De possesset* or the *Compendium* with their reflections on ‘posse’ and ‘possibilitas’. In defining the ‘tria absoluta’ as ‘posse fieri’, ‘posse facere’ and their ‘nexus’ (nexus utriusque), he leaps from an Aristotelian starting-point (that is: the reflections on ‘dynamis’, ‘dynamei on’, ‘dynaton’ in the *Metaphysics* and other writings) to the notably Neo-Platonic speculative line of thought that develops Aristotle’s use of modal categories and his insights in the dynamic aspects of ontology. The ‘tria absoluta’ A, B and C are temporally and ontologically “before” (ante) the constitution of being in the process of creation: “Sed illa tria absoluta sunt ante omne tempus simplex aeternitas. Hinc omnia conspicis in simplici aeternitate triniter”²². If the *absolute* synthesis S of the first triadic complexity A-B-C is nothing else than the absolute unity of God as the absolute mind-intellect, then there must be a *relative* synthesis s of the second or created triadic complexity a-b-c, and that would be in Cusa’s own terms the human mind-intellect with its own inner core – or as the Latins in the medieval tradition had it (based evidently on Augustine’s concept of ‘abditum mentis’), its ‘fundus animae’, or, as we can read it in Meister Eckhart (an important author for Cusa), ‘das Seelen-Bürglein’ (bürgelîn) or the ‘Funken’ of the soul (vünelîn) or, perhaps more importantly, the “Grunt”²³. Proceeding in an Augustinian manner and stressing triadic affinities between God’s mind and the human mind, Cusanus detects in our mind the same modal-onto-

22 Cusanus, *Idiota de mente*, c. 11, n. 131 line 8-9; h V 185. See also *De possesset* n. 71 line 16-18; h XI/2, 83.

23 See Augustine, *De trinitate* XIV 7,9; XV 21,40; Meister Eckhart, *Predigt 2*, Deutsche Werke, Vol. I, ed. J. Quint, Stuttgart 1958, p. 44; Pr. 48, Deutsche Werke Vol. II, ed. J. Quint, Stuttgart 1971, p. 418; Pr. 101, Deutsche Werke Vol. IV/1, ed. G. Steer, Stuttgart 2003, p. 343s; on this (with more literature) Walter A. Euler, Schlaglichter auf die Einstellung des Nikolaus von Kues zu Meister Eckhart, in: H. Schwaetzer/G. Steer (Eds), *Meister Eckhart und Nikolaus von Kues*, Stuttgart 2010, p. 11-34, part. 26 ss. This concept has had its systematic strongest revival in Leibniz’s concept of the „propre fond(s) de l’âme”, see Thomas Leinkauf, Philosophische Implikationen des Begriffs Grund am Beispiel der Vorstellung eines „propre fond“ bei Leibniz, in: *Der Grund. Feld des Sichtbaren*, hgg. von Gottfried Böhm, Matteo Burioni, Basel 2012, p. 279-297, also in: Id., *Einheit, Natur, Geist. Beiträge zu metaphysischen Grundproblemen im Denken von Gottfried Wilhelm Leibniz*, Berlin 2012, p. 231-247. For Meister Eckhart and “grunt” (a concept later developed by Tauler) see f. e. Alois M. Haas, *Nim din selbes war. Studien zur Lehre von der Selbsterkenntnis bei Meister Eckhart, Johannes Tauler und Heinrich Seuse*, Freiburg (Schweiz) 1971, *Dokimion* Vol. 3, p. 29-35; Bernard Mc Ginn, *The Mystical Thought of Meister Eckhart*, New York (Crossroad) 2001, p. 35-52.

logical basic triad as in God's absolute unity: the dialectical unity of posse fieri, posse facere, and nexus utriusque. But this unity preserves a certain and distinct *sequence*: the posse fieri is a condition of the posse facere and both are the presupposition of their unity in the 'nexus utriusque', which will later be called 'posse factum'²⁴. It is manifest that in *Idiota de mente* the inner sequence of the moments of the divine triad is conceived as departing from the relative complex unity-in-plurality of human mind and its prominent 'speaker': human mind-intellect. From that perspective the possibility of any x must absolutely precede the possible actuality or realisation of this x, the posse fieri has to precede the posse facere – it is, sub conditione creaturae, only possible to do (facere) something if this is possible per se or could generally come into being (fieri)²⁵. If one thus draws bottom-up conclusions and transfers to the divine level 'our' pattern or sequence – that is the structure that our mind-intellect has detected (in contemplating its own structure) as a necessary and general structure of being

24 Cusanus, *Idiota de mente*, c. 11, n. 131; h V 185: "Unde cum ordo [!] dicat posse fieri praecedere, sibi attribuitur unitas, cui inest praecedere, et posse facere attribuitur aequalitas unitatem praesupponens, a quibus nexus". The sequence here is decisive and so is the transposition to the basic triad – from *De docta ignorantia* – of unitas-aequalitas-conexio. All this changes later in *De venatione sapientiae*, see c. 3, n. 7; h XII 9-10: praecedit enim posse fieri, particularly in chapter 39, n. 116, lines 7-9; h XII 108: "Quoniam autem posse fieri non est posse factum, non est posse fieri de posse fieri factum, sed ante posse fieri nihil est nisi posse facere"; c. 38, n. 114, lines 3-4; h XII 106: "non est posse fieri ante omnipotentem"; c. 39, n. 116, lines 11-12; h XII 108: "cum sit per posse facere productum [sc. posse fieri] ... creatum dicimus". But just in chapter 3 (n. 7) Cusanus insists that even the posse fieri has its principle: "Omne autem quod est factum aut fiet, cum sine posse fieri nec sit factum nec fiet, habet prinipium unum absolutum [!], quod est *prinicipium et causa ipsius posse fieri*" (my emphasis). One of the inspirations could have been, beside the texts of the School of Chartres and Thomas Aquinas's *De potentia*, a passage in Augustine's *De trinitate* IX 12,18; CCSL 60/1, p. 309: "primo itaque manifestum sit posse fieri ut sit aliquid scibile, id est quod sciri possit (...) illud autem fieri non posse ut sciatur quod scibile non fuerit".

25 Cusanus, *De venatione sapientiae* c. 3, n. 7; h XII 9: "cum impossibile fieri non fiat, nihil factum est aut fiet, quin potuit aut possit fieri"; p. 10: "non potest deficere posse fieri. Si enim deficeret, hoc fieri posset. Non igitur posse fieri deficeret. Posse fieri igitur initiatum in aevum manet et perpetuum est". Note: it is not 'eternal', but 'perpetual' – eternal is the absolute first unity, perpetual is the begotten-created second unity. See c. 3, n. 8; h XII 10: All that is created out of the posse fieri and is all that which it could have been (quod fieri possunt), is perpetual and stable (fixa), the intelligible and celestial being (in the world of Cusanus). All that is created out of the posse fieri and is not (all) that which it could have been (non id quod fieri potest), is never stable and always lacking, the temporal and sensible beings.

– it will result in the divine triad having its own ‘tria absoluta’ as ‘posse fieri’, ‘posse facere’ and ‘nexus utriusque’.

Cusa, however, changes direction and now argues – this time top-down – that as product of the divine creative activity, exactly this triadic structure must necessarily be found in all created being, “in omnibus (...) quae principiata sunt”. As in Plotinus and as in Augustine, the productivity of the divine unfolding or creating constitutes a reality that represents everywhere “hints” (ichnoi, vestigia) or “signs” (sêmeia, signa) of the divine origin – and particularly, as we find it in Proclus and Augustine, these hints-signs are themselves symbols of triads²⁶. If the world (mundus) is the expression of God’s absolute creative power “in things” (in rebus)²⁷, differentiated in a productive principle as ‘natura naturans’, as the possible world in its productive forces, and in a totality of products ‘natura naturata’, as the factually visible world, then all the forms and essential processes of this created unity necessarily mirror the triadic structure of the first principle. However, if the mind-intellect (mens) is the expression of God’s absolute power as its own and only image (imago), it is, in clear distinction from nature, analogously differentiated in a basic, presupposed and active unity (the ‘I’ or ‘self’) on the one side, and its triadic structures on the other side – for example mens, notitia and amor, or memoria, intellegentia and voluntas²⁸. Therefore, unlike the natura naturans (with its only executorial mode of being, see my other contribution to this volume on Cusa’s concept of nature), the mind-intellect has *conscious and free* access to the intelligible or rational forms as they are created but not produced (facta) in God. The mind-intellect thus has at its disposition *its own dynamic mental realm of productivity in sciences, arts and politics*. This is where Cusa locates what he calls freedom, spontaneity and ingenuity or ingeniousness – another highly interesting field where Cusanus’ thinking has been so innovative and – in a certain sense – modern.

26 Augustine, *De trinitate* VI 10,12; CCSL 60/1, p. 242-243: “vestigium”.

27 The distinction ‘in verbo’ and ‘in rebus’ represents a Platonic concept in Christian contexts, paradigmatically expressed by Augustine in his *De genesi ad litteram* VI, 9 (CSEL 28/1, p. 182): “in illa prima conditione mundi, cum deus creavit omnia simul (...) aliter in verbo dei, ubi ista non sunt facta, sed aeterna sunt (...), aliter in rebus”. See Thomas Aquinas, *S. th.* I, q. 115, a. 2: “rationes seminales, ut Augustinus dicit, sunt principaliter et originaliter in ipso verbo dei secundum rationes ideales”.

28 Augustine, *De trinitate* IX 5 to mens-notitia-amor; X 11: memoria-intellegentia-voluntas.

Let us recall the question at the beginning of chapter 11 of the *Idiota de mente*, was: ‘how are all things in our mind in a triadic or threefold way?’ By means of the interrogative ‘how’, it articulates two fundamental further sub-questions: (i) ‘how is it possible’, and (ii) ‘in which way or mode’ are these things in such a way in our intellect? It has now become clear that the (ii) *modality* of this ‘how’ consists in the *pre-categorical unity* of the factors *posse fieri*, *posse factum* and *nexus/connexion* – all propositional and categorical understanding and defining of natural beings by our mind-intellect *presupposes* this threefold *posse-structure*. Since all created factual being is nothing else than an expression of this very structure, our mental conceiving of beings fits precisely the structure of that reality, but because of the finite capacities of our mind-intellect only with ‘*impraecisa praecisio*’. The ‘things’ or, better, ‘all things’ are in our mind-intellect under the index of their own triadic substantial essence; they are all just a synthesis of their respective substantial or essential possibility (*posse esse*) and the current or actual realization of one of its aspects. The (i) *possibility* of the ‘how’, instead, rests in the fundamental analogy or similarity between God’s creating the world (the things) and mind’s producing concepts of these same things or between God’s producing reality and mind’s conceiving reality. Cusa argues thus: “the eternal mind (that is: God’s intellect) knows, conceives or thinks (for: intelligit) all in unity, in the equality of unity, and in the connection of both”²⁹. Transposed to the modal triad this means: God knows, conceives or thinks all in its *posse fieri*, in its *posse facere*, and the connection of both. Any reader of *Idiota de mente*, but also of certain essential parts of *De docta ignorantia* and *De coniecturis*³⁰

29 Cusanus, *Idiota de mente*, c. 11, n. 132, line 2-3; h V 185: “mens aeterna omnia in unitate, unitatis aequalitate et utriusque nexu intelligit”.

30 See for example *De docta ignorantia* I, c. 1 h I 5-6, II, c. 9, h I 89-96, III, c. 3; h I 125-129; *De coniecturis* II, c. 13; h III 130-138; c. 14, n. 143; h III 143-144: “regio igitur ipsa humanitatis [world 3] deum [world 1] atque universum mundum [world 2] humanali sua potentia ambit”; particularly the reflection of the divine triad *unitas-aequalitas-conexio* in humanity, n. 145; h III 145-146; *Idiota de mente*, c. 4, n. 74-79; h V 112-120; Thomas Leinkauf, Nicolaus Cusanus. Eine Einführung, Münster 2006, on *unitas-aequalitas-conexio* see p. 128-132, on human being (Bausteine des anthropologischen Grundgedankens) p. 182-192. General background for the analogy-similitude discussion is, surely, also Plato’s ground-breaking differentiation, in his *Sophist*, of *eikôn* and *phantasma* or, respectively, *eikastês* – as the artist which is reproducing the ‘truth’, and *phantastês* – as the artist or sophist which gives only an illusion or phantasy of what could be meant as being or real, see *Sophistes* 234 B-236 C, 264 C-265 E. Cusa is, here, naturally stressing ontological ‘similarity’ and not ‘artistic’ or artificial quasi-similarity. Ficino will discuss this in his ‘commentary’ on the *Sophistes*, see Micheal J. B. Allen, *Icastes*:

(where Cusa reflects on the capacities and operations of the human mind) knows that he insists on the fact that things created “after mind” (post mentem) are *not* images of the eternal divine being, but an unfolding or explication of the first principle (that remains in itself the enfolding of all) – a ‘positio realitatis’, so to say, mediated by the (executive) activity of nature as ‘natura naturans’ or ‘natura universalis’. *Only the mind is an image of the divine complicatio* (enfolding) because mind is in itself such an enfolding (of the ideas or forms of all beings), nature instead, as an “ars Dei”, is, in difference to the traditional idea of natura naturans, the immediate expression of God’s activity (see my contribution Cusanus’ Natur-Begriff in this volume, particularly part III, 2 and part IV). Accordingly, the human mind conceives the ideas of all possible explicable beings in its inner self as the dynamic unity of posse fieri, posse factum and their connection. It thus expresses the particular difference of any of these beings by the discriminating force of its mental, rational categories, and reflects the ‘propositional’ structure of natural processes and natural being on the level of rational propositionality.

In the end, the basic structure of the human and the divine mind is identical. This structure is essentially composed of three absolute moments or factors which constitute a unity, have been synthesized beforehand in an act we cannot anticipate, are eternal and pre-temporal – and which are as quasi-transcendental in the human mind. This leads to the fact that Cusa’s ontology is thoroughly structured by triadic items imposed onto it by mental acts, either by the divine act of creation or by the human acts of mental conceiving or skilful art-production.

The *Idiota de mente*’s major novelty consists in Cusa’s attempt to explain this ontological sub-structure in terms of the thinking of possibility or potentiality. This constitutes a kind of break or new orientation. We know that – up to his last works – this terminology of ‘posse’ constantly accompanies his ingenious speculations, culminating in *De possest* and in certain chapters of *De venatione sapientiae*. In this article we cannot go into details of this very interesting development of Nicolaus’s thinking³¹. Rather, we would like to em-

Marsilio Ficino’s Interpretation of Plato’s Sophist (Five Studies and a Critical Edition with Translation), Berkeley-Los Angeles-Oxford 1989, p. 117-204.

31 Nonetheless what one can say is that Cusa’s reflections on the modal and ontological implications of ‘posse’, ‘potentia’ and ‘potestas’ are going far ahead compared to what we can find in scholastic and renaissance thinking, in particular the School of Chartres (e.g. Thierry of Chartres), see now David Albertson, *Mathematical Theologies: Nicholas of Cusa and the Legacy of Thierry of Chartres*, Oxford 2014; Charles de Bovelles (Bovillus), *Libellum de nichilo*, in: [Opera] (note 2), c. 8, f. 70r-71r.

phasize how, while taking the triadic basic structure of the mind-intellect into account, he tries to synthesize his fundamentally Platonic approach with central categories of Aristotle's metaphysics, namely matter, form and the composition or connexion of both – hylê, eidos and the synholon (Diagram B I)³². Breaking down a highly complex speculative triadic unity like 'posse fieri-posse facere-nexus utriusque' (an abstract and purely notional tool of metaphysical or theological reflection – en psilêi noêsei), to the earth of real being – or at least, the attempt to achieve it – is admirable in itself. It also betrays the paramount importance to the *Idiota* dialogues of Cusa's intense fight for a non-abstract, non-scholastic, but – in his sense – realistic philosophy. To Cusa, it is only natural that this realistic philosophy should be inseparable from speculative dialectics – in much the same way, for example, as for Hegel 'das konkrete Sein' is only graspable by speculative thinking³³. Let me give an example of the application of our triadic items, that is of posse fieri, posse facere, and nexus, to the Aristotelian and Thomistic materia, forma, compositum-nexus terminology that concludes our chapter 11 of the *Idiota de mente*. In a certain way, this ties back to the overall objective of the 'idiotia' (and of all the three *Idiota*-dialogues) in contrast to learned schoolmen, namely the understanding of concrete or actual reality by philosophy. This text gives an impressive example of what I mentioned at the beginning of my argumentation: for Cusa, the human mind-intellect is a faculty that beholds reality through eye-glasses, like lenses or like a beryl, which sharpen its knowledge about the *inner structure* of the world. To see all things as an expression of a dynamic triadic unity gives insight, Cusa would say, in the foundations of reality. It enables us to see that there are strong ontological relations between universal ideas and singular beings – the latter representing instantiations of the former mediated through specific possibilities. Let me give an example (diagram B):

Starting from a kind of normative and general ontological law (adopted from Aristotelian tradition): "omnia, ut actu sunt, in materia, forma, et conexione esse", that is: "all that actually exists, consists of matter, form and

32 Cusanus, *Idiota de mente*, c. 11, n. 137; h V 189-190: "omnia ut actu sunt, in materia, forma, et conexione esse".

33 Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, I Die sinnliche Gewißheit, ed. J. Hoffmeister, Hamburg 1952, p. 85-89, 87: das „Dieses (...) als ein Allgemeines“; *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* 1830, ed. F. Nicolini, O. Pöggeler, Hamburg 1969, §§ 9-12, p.42-46 on „spekulatives Denken“; § 14, p. 47: „Der freie und wahrhafte Gedanke ist in sich konkret, und so ist er Idee, und in seiner ganzen Allgemeinheit die Idee oder das Absolute“.

connection”³⁴, Cusanus presents an application of his ‘absoluta tria’ with regard to the understanding of a natural being, in this case human being. There are two possible epistemic approaches: the first (diagram B, I) reflects on the universal and logical implications of ‘humanity’, the second (diagram B II) on the real and natural implications of singular human beings. We will see that the second presupposes the first intellectual operation, and both presuppose the universal triadic components of being in general. First example: The basic triad ‘posse fieri-posse facere-nexus’, as applied to *universal logical determinations*, is transformed into the categorical predicaments ‘genus, specific difference, species’, with an even more Aristotelian background: *materia, forma, compositum (synholon)*³⁵. This is true of genus or, since *posse fieri* is equivalent to matter, also of ‘matter’ in the sense that ‘animal’ or its conceptual generalization ‘animalitas’ is the *logical ‘matter’* (or material) of all living being. It is also true of form as ‘specific difference’, for example: ‘rationalitas’, which separates the species of ‘homo’ from all not-rational species of animals and which is the *logical ‘form’* or notion (notio) of the *humanitas*. Lastly, it is also true of the species, for example: ‘humanitas’, as the connection of genus and specific difference or matter and (respective) form³⁶.

34 Cusanus, *Idiota de mente*, c. 11, n. 137, lines 3-4; h V 189-190.

35 It is not without reason and reflects his own intentionality (not only that of *Idiota de mente*) that Cusanus, in trying to give examples of his speculative interpretations of the structures of being introduces in *De venatione sapientiae*, c. 4, n. 9-10; h XII 11-13 properly the “ars logica” (quomodo exemplo artis logicae se iuvat). It is not only the structure of syllogism, but also the insight that the ‘posse fieri’ has nature as its co-created instance and that this same ‘posse fieri’ is the “complicatio” of the world in the modal status of possibility, n. 10; h XII 12. And even closer to our interpretations below, the “posse fieri hominis” is a predetermined idea (ratio praedeterminata) of human being in the divine intellect that nature is supposed to unfold (explicare). ‘Nature’ is here to be compared with the “anima uniuersi” of *De docta ignorantia* II, c. 9-10; h I 89-91.

36 As Cusanus introduced the essence or substance of our mind-intellect as an “image” of the enfolding (complicative) mind of God, that is as analogously enfolding all being in itself, but only in the assimilative mode of conceptuality or nationality, it is clear that ‘universals’ or ‘notions’ or ‘concepts’ are the necessary *modus exprimendi* of mental activities, *Idiota de mente*, c. 3, n. 72; h V 109: “conceptio nostrae mentis est rerum notio (...) [et] entium assimilatio”. The categorical triads discussed here are notional representations of ontological triads. The capacity to operate with categorical items or with numerical proportions and so forth via acts of judgment is an a priori gift to our mind-intellect by God’s creative and providential power, c. 3, n. 77; 116-119: *vis concreata*. *Vis* is here referring to the “iudicium discretivum” by categories and syllogisms. *De venatione sapientiae* c. 28, n. 85; h XII 81: “Species igitur, cum sit specifica determinatio ipsius posse fieri, ostendit illa eiusdem specie, quorum posse fieri in idem, si fieret, terminaretur”.

From this perspective, ‘humanitas’ is the unity of genus and differentia specifica established by the human mind – the substantial *concept* of man³⁷. In the realm of the mind-intellect, this first result of the application of the ‘absoluta tria’ to some concrete reflections on possible being remains, as Cusa says, a pure ‘concept’ of possible being “ut in mente est”³⁸. This means that these categorical notions cannot exist outside the mind-intellect in the same proper and precise way as they have been posited into reality by God³⁹. It implies that the mind-intellect comprises all categories, qualities or quantities as essential concepts. They are not accidental as they would be outside the mind. For the purposes of thinking and reflecting, ‘quantity’ is, for example, a universal. The same goes for ‘quality’ and so forth. ‘One meter’ is the universal determination of exactly all ‘one meters’ that could ever exist, but does itself not ‘exist’ in this way; and ‘red’ is the universal determination of a colour that for all possible instances differentiates this colour ‘red’ from all other colours, but without defining this individual red on that table as exactly this one. ‘Man’ is the universal determination of all individual men as different from all other animals, but without principles of individuation, and so forth. Only the ‘contracted’ singular instantiation of one meter and red and man *exists* as a certain determination of a singular being (esse singulare)⁴⁰.

Not every man can be all what man-kind could be (omne quod homo fieri posset), but he necessarily is always a singular realization of the implications of the ‘posse fieri’ by the formal-principle.

- 37 In *De venatione sapientiae* c. 33, n. 99; h XII 95 we read, with reference to Thomas Aquinas (see above note 18), that “humanitas praecise significat hoc quo homo est homo”, without reference to principles of individuation. See also the important discussion in *Idiota de mente* c. 2, nn. 63-68; h V 96-105 on the difference of rational and intellectual concepts: the first are dependent on the existence of sensible beings from which ‘ratio’ abstracts the formal concept (‘humanitas’); the latter are independent from that and instead represent eternal ideal concepts (exemplaria, ideae), see n. 66; h V 101-102; n. 68; 105: “(humanitas) ut non cadit sub vocabulo, esse praecisionem veritatis, quam ineffabilem illam infinitam formam”. Since only God is the “cuiuscumque rei praecisio” and, consequently, the precise notion of any one being implies the notion of all being, it is evident that human science cannot be precise, c. 3, n. 69-70; h V 106-107. See the important reflections of Augustine in *De trinitate* VII 4,7-8; CCSL 60/1, p. 256-259.
- 38 Cusanus, *Idiota de mente*, c. 11, n. 136, lines 3-4; h V 189: “ut in mente sunt”. Here regarding the ten categories, the “decem genera generalissima” of Aristotle, *Categoriae* 1, 1 b 25-27; *Topica* 103 b 20-23.
- 39 Cusanus, *Idiota de mente*, c. 11, n. 136, lines 5-6; h V 189: “neque, si recte attendis, in se extra mentem modo formae et composite esse possunt”.
- 40 See Thomas Leinkauf, *Die Bestimmung des Einzelseienden durch die Begriffe contractio, singularitas und aequalitas bei Nicolaus Cusanus*, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 37 (1994), p. 180-211; *De venatione sapientiae* c. 22, n. 65; h XII

Second approach (diagram B II):

The second approach, however, regards not the universal-logical or mental representation of possible being, but the *real formal principles* of existent beings in the sense of “res singulares”, as they are intentionally reflected in human mind-intellect. But in contrast to the universal-logical ‘concepts’, where the synthesis or ‘nexus’ also has its *first* supposition in the conceptual realm, this application of the ‘prima tria’ regards its final moment, the synthesis or ‘nexus’, a *non-conceptual concrete being*: not ‘humanitas’, but this individual ‘homo’, representing humanity in him. The same basic triadic structure of ‘posse fieri-posse facere-nexus’ with its Aristotelian background ‘matter-form-compositum’ now works as if the mental eye-glasses did not enable us to deepen our view of the ‘inner’ conceptual or mental organisation of our self (reflecting on the *linea praedicamentalis*, for instance, or on suppositional logic), but to transcend this ‘inside’ with our (undoubtedly conceptual) gaze towards the ‘outside’, towards the “res ipsae”. As I tried to show before, this presupposes Cusa’s metaphysical hypothesis that the ‘prima tria’ primarily constitute the inner structure of the divine trinity, and then (post), in a quasi-symmetric unfolding, the structure of the mind-intellect, on the one side, and the structure of the nature or world, on the other side. So, if we would now start again with the same idea and concept of humanity (humanitas), this idea would ontologically no longer be reduced to a purely conceptual content (the *possibilitas cognoscendi et comprehendendi*). Instead, it would represent already in its first instance, in its ‘posse fieri’ or ‘matter’, a ‘real possibility’ or what Cusa calls in his Latin the “*possibilitas essendi hominem*”. That is, the material possibility (not the formal materiality) to be a (real) man. In the second triadic instance of this approach, the ‘posse facere’, we would have the possibility of the form or the ‘forma hominis’ as the real possible act corresponding to the former matter. And, lastly, we would have in the third, the ‘nexus’, the composite or synthesis of matter and form, of *possibilitas essendi* and *esse* or *actus formae*, the concrete singular man (homo). This second approach to reality through the lenses of our mind-intellect applies

62-65: the differentiation of ‘singulare’, ‘singularior’, ‘singularissimum’, corresponding to respectively individuals, species or genera and the first principle God; in this sense Cusanus is able to say n. 65; h XII 63: “gaudet igitur unumquodque de sua singularitate, quae tanta in ipso est, quod non est plurificabilis”. This means not that all these would be individual beings like ‘Sortes’ or ‘Peter’, but that they necessarily would be strict unities! And there is, consequently, as we can read n. 66, h XII 64: “una omnium singularium causa, quae omnia singularizat (...[et]) est singularorum singularissima causa”.

its inner threefold structure nearly automatically to all beings, be that the being of a substance as man, the being of a quality as colour, for example 'white' (diagram B II: album), or the being of a quantity and so forth.

To my mind, Cusa, in this highly interesting chapter of his *Idiota de mente* attempts to rework gradations and derivations of traditional logic, particularly regarding the "logica vetus", that is the categorical instruments of predicates, predicaments and syllogistic operations, and regarding classical Aristotelian ontology. He does so by means of his speculative logic (adopted early on, through his readings of Ramon Llull, Heymeric de Campo, the Chartrian authors and Proclus (see B III). What makes these things so difficult is not only the fact that speculative or dialectic thinking in itself is difficult – as we can easily infer from Johannes Wenck's degree of incomprehension in his critiques of Cusa's *De docta ignorantia* (the fatal 'tertium datur'). Rather Nicholas' specific applications, new derivations and transformations force us to leave even our well-known valley of speculative thinking (modo neo-platonico) and explore, together with his mind's eye, new perspectives. I can only focus on one of these astonishing new approaches, which at the same time sheds new light on classical debates in the tradition of metaphysical thinking, namely the concept of matter and the relation of matter to form and act. Now we are moving really top down, from the speculative unity of the highest intelligible being to its lowest possible instantiation or explication, namely matter:

Together with his application of the triad 'posse fieri-posse facere-nexus' on the categorical and modal basic structures of reality (our diagram B I), Cusa develops a heavily loaded concept of matter, that 'frees' matter from its traditional semantic, a semantic strictly coordinated to pure possibility or to a confused, indifferent and unclear mode of being – a quasi-non-being or, as Augustine has famously said, a "prope nihil"⁴¹. For Cusa, the human mind-intellect, looking through the lenses of its own triadic constitution as through a beryl, deflecting all information in assimilations⁴², is able to see the coincidence of the 'esse possibiliter' and the 'esse

41 Augustine, *Confessiones* XII 7,7.

42 That has been made clear for the reader of *Idiota de mente* just in c. 3, n. 72-73; h V 108-111.; *De filiatione Dei* c. 6, n. 86; *De principio* n. 21, (f. 16) h X/2 29-30: "Conditor est essentians, assimilator intelligens. Conditor in se omnia videt, hoc est se omnium videt conditivum sive formativum exemplar. (...) Assimilator intellectus, qui est conditoris similitudo, in se omnia videt, hoc est se omnium videt notionale sive figurativum exemplar, et eius intelligere est assimilare". For 'assimilatio' and its origins see Thomas Aquinas, *In librum de causis commentaria*, prop. X, n. 240.

actu' of a form. When a scholastic philosopher asks in our dialogue: 'how a being that is not yet existent can nonetheless be or exist in matter', Cusa's persona (the un-educated idiota) surprisingly replies: "I do not take the being actually existent [of a thing] as standing in contradiction to its being in matter", "non recipio esse actu, ut repugnet ei, quod est esse in materia"⁴³. Remembering that Cusa identified 'possibilitas essendi' shortly before with 'matter' (our diagram B II), we have the proposition: 'what is actually existent (esse actu) is not in contradiction [or exclusively different] to what is in its possibility to be (possibilitas essendi)'. This means: the being that is possible for something (posse esse) is only then a non-being or not-yet-being if we stress its *modal* difference to actual being (actu esse). Taken by itself or in its 'per se esse', it is also a kind of being (and not non-being). For example, in the wax (as a material substrate or matter) this very possibility to be a candle already subsists, in the copper the very possibility to be a pot, and so forth. To Cusa's mind, no abstract, purely conceptual possibility of anything can subsist in matter. Such a concept of matter, with which it is possible to say: "omnia ut actu sunt in materia quidem sunt", that is "all that is actual is in a certain matter", introduces in matter a kind of *ideal overall determinacy as a respective horizon of possibility inside a specific substrate*. For example, there is in a certain matter the sum total or the whole of all possible formal determinations that pertain to wax and its ontic capacities, to copper and to copper's capacities, to a certain surface as colour and to its capacities, or to being human and its capacities as, as we can read in our basic-text: the "possibilitas essendi hominem"⁴⁴. Moreover, Cusa also introduces a certain relation between the realms of the possible or "esse in materia" (a) and the real being or "esse in actu" (b): namely 'as it is in b, so it is in a'. For example: exactly as, in b, all candles possess the certain and definite quality of 'being-a-candle', thus also in matter as the ontological place of the possibility or the "posse fieri". The result is the following: the determined possibility (haec possibilitas) of the wax to be a candle, is already posited in matter (a). This has as its consequence that the transition from possibility to reality is not or is no longer

43 Cusanus, *Idiota de mente*, c. 11, n. 139, lines 5-6; h V 191; the question of the philosopher is directly before in lines 1-3.

44 This is prepared in our dialogue in chapter 7, where Cusanus introduced the concept of 'flexibilitas' (flexibility) regarding the formative undetermined capacity of mind-intellect to develop all possible forms, for example regarding the substrate of wax (cera), see *Idiota de mente*, c. 7, n. 100-101; h V 151, n. 101; 152: "unde si conciperetur cera mente informata, tunc mens intus existens configuraret ceram omni figurae sibi praesentatae. Sic de luto et omnibus flexibilibus".

dependent on the *formal determination* (esse formale). Traditionally, to a not yet existent form in an undetermined, formless substrate, a form, that constitutes the determined being of that substrate, has to accede (forma dat esse rei). But here in Cusa's argumentation it is only the consequence of a *change in modality* 'inside', sit venia verbo, of a determined being, not an act of positing being and perfection by a "forma substantialis" coming from 'outside'. In *De venatione sapientiae*, Cusa will formulate this more precisely as bringing or developing something into 'a different mode of being' (alio essendi modo), because the "posse fieri" and the "posse facere" are not different regarding the essence or the being that is possible⁴⁵. Besides some other implications, such as an indirect discussion with the School of Chartres, Cusa evidently presents here a reappraisal of the intriguing question of a "materia signata", exposed so dominantly by Thomas Aquinas⁴⁶. The modal change, the change of the "modus essendi", as Cusa calls it later and more precisely in his *De venatione sapientiae*⁴⁷, is not a matter of the difference between indifference (or: indistinction) and formal determination, but a matter of change from a non-perfect or imperfect mode of being to a more perfect or complete mode of being, from any possible x (xM) to a respective real x (xR). This leads Cusa to formulations

45 Cusanus, *De venatione sapientiae* c. 39, n. 116; h XII 107-108.

46 See f. e. Thomas Aquinas, *De ente et essentia* c. 2, ed. H.-F. Dondaine, Romae 1976, Leonina vol. 43, p. 371-372, see particularly p. 371: "sciendum est quod materia non quolibet modo accepta est individuationis principium, sed solum materia signata; et dico materiam signatam quae sub determinatis dimensionibus consideratur"; Id., *S. th.* I q. 75, a. 4, corpus articuli.

47 Cusanus, *De venatione sapientiae*, c. 39, n. 116, lines 1-3; h XII 107-108: "Sed posse fieri est in omnibus quae facta sunt id quod factum est, nam nihil factum est actu nisi id quod fieri potuit; sed *alio essendi modo*: imperfectiori modo in potentia et perfectiori in actu. Non [!] igitur posse fieri et posse factum in essentia sunt differentia" (my emphasis). The essence of the different posse-instances 'p. fieri' and 'p. factum' is just a "causatum", realized by the "causa essentiae", which is the 'p. facere'! See also c. 29, n. 88; h XII 84: "Posse fieri hominem licet in te sit actu *modo tali* [!], uti es, determinatum, quae determinatio est essentia tua; tamen posse fieri hominis nequaquam est in te perfectum et determinatum" (my emphasis). The singular individual instantiates only one aspect or modification of the general possibility of its species; c 37, n.108; h XII 101: "posse fieri, numquam est ita factum, quod posse fieri sit in eo penitus terminatum. Nam etsi posse fieri, secundum quod est actu, sit terminatum, tamen non simpliciter. Ut in Platone posse fieri hominem est terminatum, non tamen posse fieri hominem est penitus in Platone terminatum, sed tantum ille terminandi modus, qui dicitur Platonicus; et restant alii etiam perfectiores innumerabiles modi, neque etiam in Platone posse fieri hominis est terminatum. Multa enim homo fieri potest, scilicet musicus, geometricus, mechanicus, quae Plato non fuit".

such as, for example, ‘modus Platonicus’, in order to be able to express linguistically and conceptually the fact that the “*posse fieri hominem*” may well be limited or contracted in Plato. But then, in Plato, (a) the whole ambitus of what man could ever be is *not* limited in Plato (Plato, for example, was no musician or lawyer), and (b) the ‘being a man’ is limited or contracted to the mode of being Plato, “*ille terminandi modus, qui dicitur Platonicus*” (because only in him ‘to be a man’ is to be this exclusively as Plato)⁴⁸. As always with Cusa, this complex approach to ontological dynamic structures is already present in his earlier writings, though only in a kind of embryonic state. It also takes up presuppositions from traditional, specifically Aristotelian-scholastic thought, not destroying but transforming them. Accordingly, in *De docta ignorantia*, we find the idea of a ‘transitus’ of the modes of being (*modi essendi*) between the tension of possibility and actuality: “*transivit de uno modo essendi possibilitatis ad determinatum actum*”⁴⁹. The background, particularly the concept that actual being as such is a perfection, is perfectly Aristotelian and Thomistic: “*intantum est autem perfectum unumquodque, inquantum est actu*”⁵⁰. Cusa’s transformation of the whole complex relation between modalities, perfection-processes, actuality and power or dynamics, consists in a highly sophisticated transposition of Trinitarian speculative concepts into the basic ontological feature of created reality. Surely, for Cusa, being actual has a higher status than being only possible. This is in full line with the philosophical positions of classical antiquity and of certain medieval schools, for example Chartres, Albertus, Thomas. However, since he developed his new modal-theoretical approach he was forced to re-organize the whole picture: to be able to hold, on the one hand, that there is a triadic structure of different modal states of a being accompanied by different stages of intensity and perfection, and to insist, on the other hand, that perfection is intimately connected to actuality, Cusa had to synthesize these two basic concepts. His idea was, as I have tried to show: first, to separate, the triadic structure ‘*posse fieri, posse facere, posse factum* or *nexus*’ from its embodied natural instances and take it as a *presupposition* of all being. This means, as a kind of ontological ground, prior to all individual processes. And second, to insert precisely *in* the first instance of this triadic ground structure, in the ‘*posse fieri*’, the totality of all things whatsoever that could be and will be really existent (as ‘*posse factum*’). Lastly and third, to con-

48 See the quotation of *De venatione sapientiae* c. 37, n. 108 in the previous note.

49 Cusanus, *De docta ignorantia* II, c. 7, n. 131; h I 84.

50 Thomas Aquinas, *S. th.* I, q. 5, a 1 corpus articuli.

ceive and determine it as the result of a *positing or creation by God*. At the very beginning, so to speak, God created everything in the first ‘*posse fieri*’ – and we remember (see diagram B I) that the *posse fieri* inherited the position of matter and comes here, together with the expression ‘confused’ in *De venatione sapientiae*⁵¹, close to the ‘chaos’ of *Genesis* 1, 1-10. At the relative beginnings (of processes, developments or actions), then, inside the creation or nature, the ‘*natura naturans*’ creates its specific modes of ‘*posse fieri*’⁵². In both dimensions, at the first instance of the complex triadic structure every possible being is installed ‘*actu*’ in reality, but under the conditions of specified possibilities – we remember: the possibility of being this particular wax and not that other, this particular color red and not another, this particular person and not that other. Little wonder then, that, on trying to add some precision to the debate, Cusa’s vocabulary shifts from classical Platonic or Aristotelian features to late-medieval ones (see diagram B IV). The difference between the two instantiations of possible being in the ‘*posse fieri*’ was signified as a distinction between ‘*posse fieri simpliciter*’ (p1) and ‘*posse fieri contractum ad id, quod fit*’ (p2) – that is, a distinction between undetermined (p1) and determined possible (p2)⁵³. In the *Idiota de mente*, Cusa is also absolutely aware of the necessity of introducing a calculated demonstrative pronominal vocabulary such as ‘*hic, haec, hoc*’ in order to indicate the contraction or limitation of the general possibilities (p1) subsisting in matter vis-à-vis the determined possibilities (p2) of singular individual beings. In a candle, there is no general possibil-

51 Cusanus, *De venatione sapientiae* c. 9, n. 23; h XII 24: “omnia enim in posse fieri confuse et complicate create”, the context is interpretation of *Genesis* 1, 1-10.

52 We should not forget that Cusanus sees in nature a productive principle that works as an “ars Dei” or “instrumentum Dei” (technê tou theou) in the created contracted world. He compares it directly with the divine unifying unity in our basic text *Idiota de mente*, see c. 6, n. 95, lines 11-21; h V 141-142; c. 11, n. 138, lines 11-13; h V 191: the unity in the trinity results from the “true substance that unites” (in deo ab unitate uniente, quae est vera substantia), the unity in the world-creature instead results from the “unity of nature” (in aliis ab unitate naturae, quae est quasi imago unitatis unientis). For ‘unitas uniens’ see also *De coniecturis* I, c. 10, n. 49; h III 51-52; *De venatione sapientiae* c. 9, c. 23; h XII 25: “natura, quae est divini praecepti instrumentum”. See also my contribution to the debate on ‘nature’ in Cusa in this volume.

53 Cusanus, *De venatione sapientiae* c. 4, n. 10; h XII 12-13: God creates the ‘*posse fieri mundi*’ and in it all possible being necessary to world’s constitution “implicit”; c. 9, n. 23; h XII 24-25, lines 10-12: “omnia enim in posse fieri confuse et complicate create, quae postea facta et explicate leguntur”. See Hermann Schnarr, *Modi essendi. Interpretationen zu den Schriften De docta ignorantia, De coniecturis und De venatione sapientiae*, Münster 1973, p. 69s, 120.

ity of being a candle but only “this possibility” (*haec possibilitas*). This is not yet the possibility to be “this candle” (*haec candela*), but ‘this’ possibility to be ‘a’ candle⁵⁴. This means: it is a determined possibility to be a candle to an as yet undetermined possibility of (all) singular candles (ever possible). In reality there is a clear difference between *levels of intensity* expressing one and the same essence of a being through different stages of possibilities and modalities. Thus the triadic structure of every being preserves a basic feature, namely that it is one and the same essence or being that ‘exists’ or ‘subsists’ in three different forms or expressions or articulations. But in the paradigmatic divine triad, it is the one and same God that exists and subsists, *as this* same and one God, in three different divine persons or hypostatic manifestations. A created and limited finite being, however, cannot preserve this absolute status of the Trinitarian being as eternally realized in God’s essence. Nonetheless, in this typical approach of Christian Platonism, every being is the image or signature of that Trinity. The human mind as the highest or nearest image reflects this triadic basic structure even more intensively in its very self-constitution as a threefold basic unity in plurality (as we discussed at the beginning). In the determined ‘*posse fieri*’ or ‘*posse*’, however, we do not yet encounter singular beings (*res singulares*), but ‘singular determinations’, so to speak, or what Cusa calls “*haec possibilitas*”, in the sense that the universality that necessarily subsists in matter is contracted to a determined universality (*haec possibilitas essendi candelam*, and not: *possibilitas essendi hanc candelam*, or, specifically for Cusa: *haec possibilitas essendi Cardinalem*, and not: *possibilitas essendi hunc Cardinalem*). It is the determined possibility – this being-a-candle-possibility – in regard to the undetermined number of singular individuals – all possible singular candles as instantiations of the ‘being-a-candle-possibility’. It is only in this last step of realization, the contraction or participation⁵⁵, that the realm of trans-individual possibility is left behind and the horizon of concretely existent being with its own possibilities for the respective individuals is reached. In this last realm all beings have an “*actualis determinatio*”, but they cannot have their own absolute determination and perfection which resides a priori in the divine mind as its simple determination (*simplex, unconditioned*) and its simple maxi-

54 Cusanus, *Idiota de mente*, c. 11, n. 138, line 8; h V 190.

55 Cusanus, *De venatione sapientiae* c. 23, n. 69; h XII 67: “*nec ipsa humanitas potest a pluribus hominibus, quibus dat nomen quod sint homines, aequaliter participari. Homines enim sunt ex participatione immultiplicabilis humanitatis et inaequali participatione, quae facit eos esse plures*”.

mum⁵⁶. Thus, the singular individual being is at once perfect and imperfect: as a singular non-multipliable (*implurificabilis*) unity that is also a trinity of the interrelated ‘*absoluta tria*’, it is an image of the divine unity. As a contracted singular being, it is the limited materialization of its own unlimited idea in the divine mind. That every being that exists – *omne quod est* – is such a threefold contracted image of the first causal unity, is only object to the human mind-intellect thinking. Because of mind-intellect’s own triadic essence and nature, every being is at once an image of the God as its ontological principle, and an image of the human mind-intellect in its epistemological self-expression. The mind-intellect is not in its own possibilities if it reduces its capacities to purely logical operations, dividing and discriminating accidental, modal or also substantial determinations of its objects. It should, instead, concentrate on its own triadic essential structure, a structure that is essentially dynamic, operational and synthetically orientated. In general, this is the demanding position of the seemingly non-educated ‘*idiota*’: human mind-intellect should concentrate on what I introduced as the ‘*synthesis*’ S or s (see diagram A), that means, on its unconditioned and a-priory given triadic unity, in the light of which the being of any one thing x is not only a ‘*hint*’ or ‘*sign*’ of its Godly origin but also an immediate expression of the modal unfolding of its essential possibilities – as we could not grasp any aesthetic sense in reading a sonnet of Petrarch’s *Canzoniere* only in a letter-by-letter movement, putting some ‘*sense*’ *ex post* as the result of our hermeneutical approach, so we could not ‘*see*’ the essential substance of any being without putting the speculative eyeglasses on our noses, eyeglasses that explore another horizon as the ones the scholar of university education and the representative of humanist pedantry have on theirs. Cusa’s attempt to introduce a new possibility of understanding the relation between different levels of possibility in which the whole essence of a being x is as such transformed from one modal position to another position is, surely, not yet perfectly established. But it prepares the ground for later debates where the hierarchical architecture of the medieval world is transformed into a ‘*horizontal*’ or ‘*one-level*’ scenario with new problems to solve⁵⁷.

56 For Cusanus, therefore, the “*actu maximum*”, that which a singular being is able to realize as its best in this created world, is not identical to and the same as the “*maximum simpliciter*”, that preserves this and every individual in the divine mind as an absolute being; see *De docta ignorantia* I, c. 3, n. 9-10; h I 8-9; *De ludo globi* II, n. 96; h IX, 120-121; *De venatione sapientiae* c. 37, n. 108; h XII 101-102.

57 See Thomas Leinkauf, *Philosophie des Humanismus und der Renaissance 1350-1600*, Hamburg 2017, Vol. I, p. 6-12, 230s; II, p. 1635-1653.

Appendix

Diagram A		
I. unitas absoluta, God S (= synthesis as 'conexio')		
A	B	C
= absolute triadic unity of		
posse fieri	posse facere	nexus utriusque
(unitas)	(aequalitas)	(conexio)
(principium)	(medium)	(finis)
(unitas)	(iditas)	(idemptitas)
II. unitas relativa = imago, mind		
s		
a	b	c
= relative triadic unity of		
posse assimilari	posse assimilare	utriusque nexus
~ p. fieri	~ p. facere	~ nexus
III. s' = unitas creata, mundus, world		
a'	b'	c'
posse fieri	posse facere	nexus

Diagram B		
I.		
posse fieri	posse facere	nexus
genus	differentia specifica	species
materia	forma	compositum
-> animalitas	-> rationalitas	-> humanitas
II.		
posse fieri	posse facere	nexus
materia	forma	compositum
-> possibilitas essendi hominem	-> forma hominis	-> homo
-> possibilitas essendi album	-> forma albedinis	-> album
universale	particulare	singulare=contractum
III.		
posse fieri x	posse facere x	esse factum x
amabile	amans	amatum
cogitabile	cogitans	cognitum
IV.		
posse fieri indeterminatum (p1)	posse fieri determinatum (p2)	
->incontractum	-> contractum	
simpliciter	secundum quid	
aliquis, aliqua, aliquid	hic, haec, hoc	



GIANLUCA CUOZZO

LEONARDO DA VINCI
E LA FILOSOFIA DELLA NATURA

Un percorso per immagini

1. Lo sfumato e il paesaggio primordiale

Lo sfumato, come margine propriamente creativo delle congetture artistiche, si traduce in pittura in due motivi altrettanto essenziali dell'opera di Leonardo: il primo si esprime nelle figure in primo piano attraverso l'abolizione decisa dei contorni, a tutto favore del chiaroscuro e dei lineamenti soffici – quel “chiaroscuro un po' coloristico e un po' disegnativo”¹, tale per cui uno dei precetti di Leonardo sentenza “non far profili, non disfilare capelli”² (da cui derivano le ambiguità dei volti tratteggiati da Leonardo,

-
- 1 F. Caroli, *Il volto e l'anima della natura*, Milano, Mondadori, 2010, pp. 25-26.
- 2 Leonardo da Vinci, *Trattato della pittura*, condotto sul Cod. Vaticano Urbinate 1270, a cura di G. Milanese, Roma, Unione Cooperativa Editrice, 1890, cap. 477, p. 160. Per la storia del manoscritto e delle edizioni a stampa del *Trattato*, occorre ricordare che “Francesco Melzi compilò, verso il 1550, prima della dispersione e mutilazione dei manoscritti del maestro, un manoscritto intitolato *Libro di pittura*, servendosi di diciotto autografi leonardeschi”: M. V. Guffanti, *La fortuna di Leonardo nelle edizioni a stampa del Trattato della pittura e nei suoi estratti*, in *Leonardo. Dagli studi di proporzioni al Trattato della pittura*, a cura di P. C. Marani e M. T. Fiorio, Milano, Electa, 2007, p. 121b. Il manoscritto del Melzi è oggi noto come Cod. Vaticano Urbinate lat. 1270. Un'altra fonte per la circolazione delle dottrine sull'arte di Leonardo è la pubblicazione, nel 1584, del *Trattato dell'arte della pittura, scultura e architettura* di Giovanni Paolo Lomazzo, appartenente al filone della tradizione leonardesca centrale, amico del Melzi e in possesso di alcuni manoscritti leonardeschi: la sua opera accoglie quasi certamente una parte del famoso Paragone di Leonardo, “che non confluisce nel Codice Vaticano Urbinate lat. 1270 forse perché estranea all'eredità melziana e quindi inaccessibile”: M. V. Guffanti, Scheda 17, in *Leonardo. Dagli studi di proporzioni al Trattato della pittura*, cit., p. 81c. La prima edizione a stampa del *Trattato della pittura di Leonardo da Vinci* è piuttosto tarda, e la si deve a Raffaele Du Fresne, che la pubblica a Parigi nel 1651 sulla base del materiale raccolto da Cassiano dal Pozzo con l'aggiunta del *De statua* (col titolo *Trattato della statua*) di L. B. Alberti.

ambiguità date dallo sguardo sfuggente e dalle bocche velate, per cui è ben difficile capire se sorridano o se siano intrise di malinconia) (fig. 1); il secondo si manifesta nei paesaggi realizzati attraverso la prospettiva aerea (e dei colori), che è uno degli insegnamenti più innovativi del *Trattato della pittura* di Leonardo: esso si traduce, dal punto di vista della realizzazione degli sfondi, nel ritrarre le cose più lontane meno definite e più azzurre³, ovattando il tutto delle qualità coloristiche dell'atmosfera. E ciò in ragione della quantità d'aria (che è sempre di una data grossezza) interposta tra l'occhio e, ad esempio, il paesaggio montano in lontananza. Il pensiero va subito alla *Vergine delle rocce*, in particolare alla seconda versione (1494-1499): lo sfondo è qui caratterizzato da significativi perdimenti di colore, per cui esso acquisisce quella tonalità azzurrognola in cui il paesaggio diviene aereo, impalpabile e rarefatto. Si tratta, per così dire, di un'interpretazione atmosferica della realtà, che volge gli elementi naturali all'indeterminato e all'attenuazione dei lineamenti, circonfondendo il tutto di un alone impalpabile che dà continuità e indeterminatezza ai fenomeni ivi ricompresi. In quest'ambiente sfuggente "i contorni dell'oggetto rappresentato scompaiono, la definizione del corpo si sottrae al tentativo dell'osservatore di afferrarlo visivamente in modo univoco"; sicché, i tratti salienti delle cose raffigurate vengono restituiti nel "costituirsi di un'atmosfera" in cui esse, riformulate come immagini a livello tonale, sembrano risolversi nelle loro qualità cromatiche più proprie⁴.

Lo sfumato, in terzo luogo, avvolgendo il tutto in un elemento atmosferico "nebbioso, verdognolo, acqueo"⁵, permette di abolire il confine tra paesaggio naturale (fatto di rocce, acqua e atmosfera primordiale) e avvenimento trascendente, senza tempo, di cui la natura diviene riflesso, schematismo geologico. Di questo risultato, decisamente importante sul piano filosofico, faccio a tal proposito due esempi.

Il primo è la *Sant'Anna con la vergine e il Bambino* (1510) (fig. 2): Sant'Anna e Maria (ritratte quasi coetanee, con corpi che sembrano fondersi l'uno nell'altro) e il bambino Gesù (che trattiene per un orecchio l'agnello, quasi volesse salirvi su a cavalcioni: gesto ludico da cui si spigona un'ineguagliabile tenerezza) paiono affiorare da un paesaggio preistorico, che non ha tempo, emergendo dalle stratificazioni del territorio alla fine di un

3 Leonardo da Vinci, *Trattato della pittura*, cit., cap. 258, p. 95.

4 F. Zöllner, *Leonardo da Vinci. Tutti i dipinti e tutti i disegni* (2003), Köln, Taschen, 2010, p. 99.

5 A. Venturi, *Leonardo e la sua scuola*, Novara, Istituto Geografico De Agostini, 1942, p. XV.

inenarrabile processo di trasformazione della Terra, in cui la vicenda sacra sembra scomparire, essendo quasi riassorbita dal paesaggio ancestrale che l'avvolge come una cornice rocciosa (Leonardo, detto per inciso, non credeva alla datazione biblica della storia del mondo: esso, ai suoi occhi di scienziato, sembra di gran lunga più antico di quanto dicano i testi sacri). In quest'ora Leonardo riesce a rappresentare fisicamente la generazione divina “come un passaggio di energia e movimento che schiude tre figure”, per cui “Gesù procede fisicamente da Maria, che a sua volta procede da sant'Anna, tutti e tre avviluppati”⁷⁶ in un unico plesso di forze naturali che permeano il paesaggio in modo ultraterreno.

Il secondo è il già citato dipinto *La vergine delle rocce* (Parigi, 1483-1489; Londra, 1490-1508 ca.) (fig. 3), opera commissionata a Leonardo nel 1483 dai Confratelli della Concezione per la Cappella milanese in San Francesco Grande. In essa “ogni elemento naturale partecipa alla rivelazione divina assicurandone la massima protezione e intimità grazie sia alle rocce, che sembrano creare un antro ospitale, che al prato che, delimitato dalle acque che lo lambiscono, crea un giaciglio per la miracolosa apparizione”⁷⁷. Maria, l'Angelo, San Giovannino e Gesù bambino, personaggi di un “universo umano dove la parola sembra essere scomparsa (come quando si guarda un colloquio attraverso un vetro)”⁷⁸, sono sovrastati da uno scenario quasi extra-terrestre, le cui rocce appuntite (simili a monoliti di molto anteriori a ogni vicenda umana) rimandano stranamente alla prima scena di *2001: Odissea nello spazio* (fig. 4).

La vicenda sovranaturale ha un rapporto dinamico e speculare con lo sfondo paesaggistico: l'una è il riflesso dell'altro, l'originario si dà sia in senso geologico (paesaggio ancestrale), sia come evento trascendente e teofanico (la sacra Famiglia), evento in cui l'elemento femminile, attraverso l'evocazione della maternità, gioca un ruolo chiave. Vi è come un movimento di reciproca progressione (“admiranda in invicem progressione divina”⁷⁹, direbbe Cusano), per cui – come scrive anche Pico – le medesime ali con le quali l'amore intellettuale e divino discese nelle profondità della terra, “in lui essere quelle con le quali lui si è per elevare alla sublime contemplazione de' misterii amorosi”⁸⁰. La natura, dunque, non è solo esplica-

6 A. Forcellino, *Gli ultimi giorni di Leonardo. L'invenzione della Gioconda*, Milano, Rizzoli, 2014, p. 172.

7 S. Tagliagamba, *Leonardo e la natura*, Poggio a Caiano, CB Edizioni, 2010, p. 50.

8 A. Chastel, *Il gesto nell'arte* (2001), tr. it. di D. Pinelli, Roma-Bari, Laterza, 2008, p. 39.

9 Cusano, *De coni.* IV, 17: h III, n. 16, lin. 6.

10 G. Pico, *Commento sopra una canzone de amore*, Lodi, Arpeggio Libero Editore, 2019, Commento particolare, str. I, pp. 123-124.

zione del principio; colta nella sua originarietà (che si sottrae a ogni computo umano del tempo), essa è forza metafisica, centro d'irradiazione della vita multiforme del cosmo, nonché anello di conversione della catena degli esseri tale da favorire la risalita di ogni esplicazione creaturale verso quel principio d'irradiazione spirituale che è il divino (la divina "natura over necessità"¹¹). La mano di Maria, nel cui grembo inviolato generazione naturale e miracolo della nascita del Cristo si convertono vicendevolmente, è "posta in simbolica protezione"¹², configurandosi come un manto accudente-unificante grazie a cui la scena si raccoglie nel centro di gravità terrestre; mentre il dito dell'Angelo (il quale abbraccia il Gesù bambino benedicente) indica San Giovanni infante in preghiera, coetaneo di colui che dovrebbe annunciare quale venturo Messia: in una contrazione immane del tempo in cui nascita naturale ed evento soteriologico (discesa in terra del novello Adamo) risultano miracolosamente unificati. Il gioco circolare di scambi silenziosi, in sé chiuso nella cornice/sipario di una natura senza tempo, è come spezzato dallo sguardo sovraterreno dell'Angelo, che si rivolge a noi affinché diveniamo partecipi di questa vicenda cosmo-teandrica, la quale dalle profondità della tavola – dominata da un paesaggio preistorico, inospitale, tale da non poter recare traccia alcuna di vita umana – si sviluppa orizzontalmente verso il primo piano della raffigurazione, in cui la preistoria (o il primo caos genesiaco) si lascia infine decantare nella dolcezza di una materia spiritualizzata (nel senso di ciò che Pico definisce "gratia" dei volti).

Che vi sia un mutuo scambio continuo tra natura e sovrannatura è testimoniato dalla stessa mano di Maria, il cui gesto "evoca la riflessione analogica di Leonardo sul ramificarsi delle piante"¹³, come si può leggere nel *Trattato della pittura*: "le ramificazioni delle piante, alcune, come l'olmo, sono larghe e sottili ad uso di mano aperta in iscorto"¹⁴.

In fondo, la differenza più evidente tra le due versioni del dipinto sta tutta nella direzione dello sguardo dell'Angelo (che, nella versione più tarda, smette di additare, rimanendo chiuso nella propria autoreferenzialità irrisolta): in quella di Londra, "in cui le forme tendono a stagliarsi ada-

11 Leonardo da Vinci, Windsor, fol. 19074r.

12 C. Pedretti, *La bellezza secondo Leonardo e Pico*, Poggio a Caiano, CB Edizioni, 2014, p. 46.

13 Id., *I disegni più belli di Leonardo*, in *Leonardo. L'arte del disegno*, a cura di C. Pedretti, Firenze, Giunti, 2014, p. 13.

14 Leonardo da Vinci, *Trattato della pittura*, cit., cap. 823, p. 264.

mantine grazie alla luce lunare e agli accordi cromatici freddi¹⁵, il suo ruolo pare esaurirsi nell'immanenza della raffigurazione, alla stregua di un personaggio fra gli altri; in quella del Louvre, l'Angelo evidenzia invece, con la propria gestualità (anzitutto occhi e mani), l'apertura della scena pittorica verso il mondo dei riguardanti, mondo in cui – alla maniera di un sipario dispiegato verso l'esterno, come nella Monna Lisa – quella vicenda natural-metafisica si prolunga nel *mundus hominum*, traducendosi così in storia (di volta in volta, osservatore dopo osservatore, declinandosi nel nostro presente). Il tutto è saldamente legato a un fondamento gestuale che si sviluppa verticalmente, affidato al sovrapporsi delle mani e dei cenni: dal basso, la mano destra di Gesù (dove due dita spiccano su tutte, indice e medio), quella dell'Angelo (il solo indice proteso), in ultimo la sinistra di Maria – aperta come un impressionante artiglio ferino, quasi a voler custodire il bambino benedicente proteggendolo dalla visione profetica della croce di cui è portatore il piccolo Giovanni. Più che un arto, quello di Maria è un campo di forza che trattiene il tempo, sottraendo la storia – tanto quella entropico-naturale quanto quella della trascendente-salvifica, il cui cardine è la morte-resurrezione del Figlio di Dio – al proprio destino cenotico nel Cristo crocefisso: il suo “ripatriarsi o ritornare nel primo chaos¹⁶, da cui tutto ha avuto origine. Forse è una proiezione della stessa mano di Leonardo, il cui lieve pennello, educato alla divina proporzione e all'equilibrio garantito dal “retto contrario”, intendeva fissare in figura – incantandolo in forma – il divenire rovinoso del tempo, terribile “consumatore delle cose¹⁷”.

Laddove questa continuità ideale non sussista, continuità il cui dinamismo coinvolge lo spettatore, allora il sacro – per essere riconosciuto, a distanza, nel suo valore di eternità – non può rinunciare all'ornamento tradizionale dell'aureola (forse aggiunta nei secoli successivi alla versione più tarda), e della croce astile recata dal piccolo Battista, segni distintivi di una raffigurazione statica e tradizionalmente ieratica¹⁸; a ciò, nella versione

15 S. Tagliagamba, *Dal disegno al dipinto*, in *Leonardo. L'arte del disegno*, cit., p. 204.

16 Leonardo da Vinci, Cod. Ar. II, fol. 156v.

17 Id., Cod. Atl., fol. 71 r.a (nuovo 195r).

18 Prova di ciò, scrive C. Marani, è che “la copia fedelissima della versione di Londra, conservata all'Ambrosiana, dovuta al Vespino, e commissionata dal cardinal Federico Borromeo, non presenta assolutamente né le aureole, né la croce di San Giovanni Battista ed è ovviamente priva della mano destra dell'angelo”: Id., *La Vergine delle Rocce della National Gallery di Londra. Maestro e bottega di fronte al modello*, XLII *Lettura Vinciana* (13 aprile 2002), Firenze, Giunti, 2003, p. 11.

londinese, si aggiunge il nastro, a coronamento delle mani in preghiera del Battista, che cita dal Vangelo di Giovanni “ecce agnus Dei qui tollis peccata mundi” (Gv 1,29) – elemento decisamente poco leonardesco, come la croce dorata, dal lineamento troppo netto e definito per corrispondere alla precettistica pittorica dell’artista. La versione della *Vergine delle rocce* di Londra, allora, si fonda sugli studi di filosofia della natura di Leonardo solo esteriormente: più come citazione erudita, di scuola, che come autentica motivazione iconologica di cui il dipinto sarebbe profondamente intessuto. Che il miracolo “coincidenziale” qui si spezzi – quello in cui non solo sacro e profano devono andar congiunti, ma persino dimensione profetica e avvento del Cristo – si può rilevare nei tratti dei due giovani protagonisti: Gesù e San Giovanni non sono più figure speculari, bensì essi si distinguono tanto per fattezze (dove la capigliatura è il maggior tratto caratterizzante ciascuno dei personaggi), quanto per età ed espressione. Segno di uno iato tra le due natiuità, quella terrestre e quella celeste, su cui si regge la storia delle due *civitates* (*hominum et Dei*).

In questa vicenda, come in altri dipinti di mano certa di Leonardo, sacro e profano partecipano di una stessa forza primigenia, da cui dipendono tanto le formazioni rocciose e vegetali, quanto la nascita del Cristo, seduto su una natura lussureggiante fatta di fiori e piante, i quali traggono la propria linfa dalle acque verso cui le rocce digradano – ultimo esito dell’evoluzione di una realtà che tende a recuperare quel principio animatore di cui è esplicazione, suo riflesso geo-cronologico; sicché, “l’inaudito gioco tra umano e divino che caratterizza in senso proprio la religione cristiana sembra qui generato dalla stessa natura”¹⁹. Giovanni Pico direbbe che la mente angelica, da cui deriva l’anima razionale, è l’esito della prima discesa del principio divino nel mondo: spirito nobilissimo causato dalle idee che, dapprima unificate nel principio divino scevro d’ogni alterità e differenza, si sostanziano poi nell’intelletto angelico, prossimo al divino amore da cui tutto discende; “la natura angelica non è altro che esse idee”²⁰, anzitutto rapprese – nella discesa teofanica del principio – al modo di una “natura informe”, e ciò a causa della “opacità della natura ottenebrata” del mondo sublunare²¹. In seguito, grazie al desiderio di bellezza scatenato da amore per effetto angelico, questo giardino incolto in cui viviamo – “materia piena di tutte le forme, ma

19 M. Donà, *Miracolo naturale. Leonardo e la Vergine delle rocce*, Milano-Udine, Mimesis, 2019, p. 28.

20 G. Pico, *Commento a una canzone de amore*, cit., Libro II, cap. XII, p. 72.

21 *Ibidem*.

confuse e imperfette”²² – si trasforma negli “orti di Giove”, vero e proprio eden di vita intellettuale: in esso, pace e ristoro della mente angelica, “sono piantate esse idee, non altrimenti che gli arbori in un orto”²³.

Di qui nasce poi che essa mente angelica, adornata già di quelle idee, dagli antichi fu chiamata paradiso, che è vocabolo greco e significa quello che appresso a noi giardino; e coloro che tutti sono nella vita intellettuale e, sorti già sopra la natura umana, simili fatti agli angeli, del contemplare si nutriscono, fur detti essere in paradiso.²⁴

2. Angeli e umore acqueo: tra Leonardo e Pico

Dalle ruvide e aride rocce immerse in “colori quasi lunari”²⁵, ostili a ogni presenza dello spirito, alla natura lussureggiante in primo piano, con qualche accenno significativo alla dimensione edenica: ecco l’azione vivificante dell’Angelo, che come unità delle specie intelligibili rivolge il proprio viso – nel cui splendore si riflette il primo raggio della divinità – al cielo della *humana ratio* (“caelesti animus ratione pollens; angelicae mentis participatio”²⁶), azione simboleggiata nell’*Heptaplus* di Pico da quella apportatrice di vita delle acque. Qui, infatti, la terra merita il nome di *àrida*, mentre “il principio [...] al suo primo apparire genera erbe, frutti e alberi”: allora la terra rocciosa si fa fertile, “allora è feconda specialmente di quelle cose che appartengono alla natura vegetale i cui compiti sono: lo sviluppo, la nutrizione, la generazione”²⁷. L’Angelo, in effetti, quale messaggero e mediatore della feconda potenza del principio, merita come il “pianeta di Saturno [...] l’appellativo di acque”²⁸, mentre all’anima razionale spetta quello di circolo del cielo (o *orbis ratiocinationis*)²⁹. Acque che,

22 Ivi, cap. XIII, p. 76.

23 Ivi, cap. XII, p. 73.

24 *Ibidem*.

25 M. Donà, *op. cit.*, p. 26.

26 G. Pico, *Heptaplus*, Quinta esposizione, cap. VI, in Id., *De hominis dignitate, Heptaplus, De ente et uno*, a cura di E. Garin, Firenze, Vallecchi Editore, 1942, p. 304.

27 “Tunc fertilis, tunc fecunda eorum praesertim quae a vegetali natura sunt, cuius munera auctio, nutritio et generatio”: ivi, Seconda esposizione, cap. III, p. 232.

28 “Nam et nonus orbis et Saturni planetes, ut declaravimus, aquarum sibi appellationem vendicant”: ivi, p. 230.

29 Ivi, Quarta esposizione, cap. I, p. 270.

insinuandosi nelle “regioni basse e cavernose del mondo”³⁰, infondono nella macchina del mondo, dapprima secca arida e vuota, oltre alla vita vegetale, “vivam substantiam et rationalem, participem intellectus”³¹.

E di acqua, “vitale omore della terrestre macchina”³², il dipinto di Leonardo è colmo. Anzitutto un fiume che discende dalle montagne avvolte da nebbie, dal cui “vagabundo corso”³³ hanno preso forma gli argini di pietra, scavati e “segati” per forza di erosione – per cui “quelli cava e fa ruine grandi”³⁴ –, e le grotte – formatesi a seguito della forza del fiume: con il suo corso impetuoso l’acqua “consuma e cava allargando”³⁵ le diverse concavità delle ripe incontrate nel suo corso, argini che scava “in circolo”³⁶ a più riprese tramite “frusso e refrusso”³⁷. In ultimo, l’acqua, dopo essersi tanto insuperbita grazie all’apporto delle piogge, si raccoglie e quietata allargando nella pianura una fossa “in forma retonda”³⁸ e di “gran concavità”³⁹, come avviene con la pozza brunita ai piedi di Gesù ne *La vergine delle rocce*: acquitrino rupestre, punto di approdo di un processo di lenta trasformazione e levigazione del paesaggio per cui, esaurito l’impeto dello “scaricamento delle turbolenze”⁴⁰, il divenire si rasserena sulla superficie pittorica nelle forme apparenti in modo armonioso in una dolcissima penombra, forme appena riflesse nel bronzeo specchio lacustre.

Acque e cielo, per Pico, a questo livello del discorso, sono due sfumature di uno stesso principio metafisico: sono il primo e il secondo riflesso (intelligenza e razionale) della fonte divina di luce, ordine e bellezza che fa passare – per quanto sia possibile alla creatura – la vita informe del cosmo all’atto, la cui immagine più nitida è quella variegata e rigogliosa di vita dell’Eden. L’intelligenza angelica, la cui forza unificatrice si concentra nell’occhio e nella facoltà della visione – “mentes esse quasi oculos”⁴¹,

30 G. Busi, R. Egbi, *Giovanni Pico della Mirandola. Mito, Magia, Qabbalah*, Torino, Einaudi, 2014, p. 193.

31 G. Pico, *Heptaplus*, cit., Seconda esposizione, cap. VI, p. 240.

32 Leonardo, Ms. A, fol. 95r.

33 Id., Leic., fol. Iv; cfr. Id., *Delle acque*, a cura di M. Schneider, Palermo, Sellerio, 2001, p. 142.

34 Id., Ms. A, fol. 23A; cfr. ivi, p. 144.

35 Ivi, fol. 59r; cfr. ivi, pp. 145-146.

36 *Ibidem*; cfr. ivi, p. 146.

37 Ivi, fol. 55v.

38 Ivi, fol. 59B; cfr. p. 147.

39 Id., Ms. I, fol. 75 (27)r; cfr. ivi, p. 150.

40 Id., Cod. Atlantico, fol. 433 (160v.a.); cfr. ivi, p. 170.

41 “Quod enim est oculus in rebus corporeis, id ipsum est mens in genere spiritali”: G. Pico, *Heptaplus*, cit., Quinta esposizione, cap. I, p. 288.

scrive Pico –, è il cielo che sovrasta la scena del mondo come un mare di beltà denso e luminescente, “*quae sunt super caelum*” della umana ragione⁴²; mentre la pozza d’acqua ai piedi di Gesù assume tratti indeterminati, quasi atmosferici, confondendosi a livello cromatico con lo sfondo aereo e roccioso del paesaggio. Si tratta quindi, stando alle *Conclusiones nongentae* (1486), di *supercoelestis aquae*, che fanno cadere “*mirabilium virtutum super contemplativos homines bonae voluntatis*”⁴³; inoltre, riprendendo le dottrine dei Cabalisti, al di là di ogni principio di non-contraddizione “*coeli sunt ex igne et aqua*”⁴⁴: fecondano e illuminano la vita della terra.

La prospettiva aerea leonardesca, in fondo, sembra dipendere dall’ontologia ermetica pichiana⁴⁵ e dal suo anelito volto a identificare la bellezza con la “contrarietà unita” e la “discordie concordia”⁴⁶. Grazie a questo artificio gli elementi naturali – indeterminati nei loro contorni atmosferici – sfumano tra loro, ovattando Leonardo il tutto per mezzo d’impalpabili transizioni tonali. Questo senso d’indeterminatezza permette alla realtà di svilupparsi nel senso di un gradiente che – immerso in un oceano denso e viscoso come il cielo gonfio di pioggia nel fortunale, in cui l’acqua “non discende integralmente a terra, ma vapora in gran parte e s’infonde coll’aria”⁴⁷ convertendosi “in fumo, over nebbia”⁴⁸ – corre lungo l’asse ontologico di un’unica catena dell’essere che dalla materia greve (dello sfondo) sfuma insensibilmente nell’armonia spirituale (la Sacra Famiglia in

42 Ivi, Terza esposizione, cap. I, p. 274.

43 Id., *Conclusiones nongentae* (1486), *Conclusiones Magicae* numero XXVI, 6, a cura di A. Biondi, testo lat. a fronte, Firenze, Olschki, 1995, p. 118.

44 Ivi, *Conclusiones Cabalisticae* numero LXXI, 67, p. 141.

45 Anche C. Pedretti avverte che Leonardo si sarebbe accostato “alle complessità delle tesi di Pico proprio quando prende corpo la sua personale visione cosmologica espressa con tanta eloquenza visiva nello sfondo dei suoi dipinti più tardi, la *Gioconda* e la *Sant’Anna*, e negli ultimi disegni del cosiddetto Diluvio”: *La bellezza secondo Leonardo e Pico*, cit., p. 15. Altrove, lo stesso Pedretti ricorda come, per provare un rapporto fondato tra Pico e Leonardo, l’unico dato certo sia il riferimento nel *Manoscritto G* dell’*Institute de France*, fol. 34r, in cui si legge, a commento di alcune osservazioni sul Raggio della luna col simulacro del sole, “El Pico ne diè le sue opinioni” (1510 ca.): Id., “*El Pico ne diè le sue opinioni*”: *Leonardo e la “fenice degli ingegni”*, in *Leonardo e Pico. Analogie, contatti, confronti*, Atti del Convegno di Mirandola (10 maggio 2003), a cura di F. Frosini, Firenze, Olschki, 2005, pp. 2-3. Un possibile rapporto Leonardo-Pico fondato sul tema dell’acqua è stato suggerito da G. Ferri Piccaluga: cfr. *Leonardo, Pico e l’ambiente ebraico*, in *Leonardo e Pico. Analogie, contatti, confronti*, cit., p. 41.

46 G. Pico, *Commento sopra una canzona de amore*, cit., cap. VIII, p. 65.

47 Leonardo da Vinci, Leic., fol. 14r.; cfr. Id., *Delle acque*, cit., p. 135.

48 Ivi, 24r.; cfr. ivi, p. 174.

primo piano, la cui dinamica significante si esaurisce nel gioco degli sguardi, delle mani e dei mezzi sorrisi). Poiché, secondo Pico, “Deus autem unitas unde ad angelum et esse et vita et omnis perfectio derivatur”⁴⁹, mentre la schiera angelica più elevata è detta delle acque sopracelesti, la cui luminosità è prossima alla *fons ignis*: e questi Angeli più prossimi a Dio, tramite una vivificatrice pioggia di luce, “perficiunt et fecundant ad tantam saepe felicitatem, ut non salutes iam herbas, sed ipsum germinet Salvatorem, et non una virtus, sed Christus, plenitudo omnium virtutum, formetur in nobis”⁵⁰.

La vita delle piante e la virtù di Cristo sono prodotte all’unisono dalla forza angelica dell’acqua – un accostamento spregiudicato che ha tuttavia profonde ragioni metafisiche; esso affonda le radici in una complessa filosofia della natura, di cui il tema teologico non è mero accessorio. È un caso che il Bambino sia assiso su piante medicinali, anemoni (simbolo della Crocifissione per il loro colore rosso), morelle rampicanti, primule e aquilegia (o columbina), allusiva quest’ultima dell’unione della natura umana e di quella divina?⁵¹ Per non parlare del gelsomino, “associato alla Vergine per molti motivi: si candida a fiore mariano quasi al pari delle rose, perché sboccia nel mese di maggio; il suo colore candido, alludendo all’Immacolata Concezione, si accompagna alla sua forma stellata (chiaro rimando alle litanie che indicavano la Vergine come Stella Maris) ma anche cruciforme (allusione alla Passione e alla profezia ‘una spada ti trafiggerà l’anima’: (Luca 2,35b); inoltre il fiore allude alla grazia, all’eleganza e in particolare all’amore divino perché si apre e si chiude seguendo il tragitto del sole”⁵².

L’Angelo conosce i segreti del mondo. Il suo sguardo, invitando “alla scoperta di qualcosa di prodigioso”⁵³, trasmette a noi quel senso di profondità unitarietà delle forze che governano la totalità del reale, richiamando (con mani e sguardo) a quel gioco speculare in cui natura creata e natura in-creata, *creare et creari*, acqua (sopraceleste) e cielo (razionale), “corporis nocturna et mattutina animi natura”⁵⁴, profezia e dimensione messianica si richiamano vicendevolmente. Dove in tutte le cose risplende l’unica “natu-

49 G. Pico, *Heptaplus*, cit., Terza esposizione, cap. III, p. 250.

50 Ivi, cap. V, p. 262.

51 Cfr. V. Zucchi, *Ritratti di piante. L’anatomia vegetale*, in *La botanica di Leonardo. Per una nuova scienza tra arte e natura*, a cura di F. Capra, S. Mancuso e V. Mercati, Firenze, Aboca, 2019, pp. 137-138.

52 S. Tagliagamba, *Leonardo e la natura*, cit., p. 55.

53 Id., *Dal disegno al dipinto*, in *Leonardo. L’arte del disegno*, cit., p. 204.

54 G. Pico, *Heptaplus*, cit., Quarta esposizione, cap. I, p. 272.

ra over necessità⁵⁵, dimensione che unisce i diversi piani (in particolare sfondi entropici e grazia delle figure umano-divine) delle raffigurazioni pittoriche di Leonardo. Un grandioso cantico alla bellezza del creato, visto unificato in quella forza metafisica che giunge fino a noi attraverso gli ammiccamenti sottili di occhi, mani e sorrisi. E qualora la *ratio* umana raccolga con vero amore questi germi spirituali, nel mondo s'instaurerà il nuovo giardino dell'Eden: al suo centro spicca la Venere/Vergine celeste, immagine di una bellezza eterna e spirituale. Sicché, scrive Pico, nel giardino circondato da acque angeliche, "formata in prima dal divin volto", la Bellezza eterna crea il suo rigoglioso albergo; per cui, come recitano i versi di Benivieni commentati da Pico, "nasce Venere qua giù, la cui bellezza / splende in ciel, vive in terra, el mondo adombra"⁵⁶; e l'occhio, simbolo dell'anima umana, "come raggio di sol sott'acqua el vede"⁵⁷.

3. Natura oltreumana: sguardi dall'altro mondo

La vergine delle rocce di Leonardo, inoltre, per alcuni elementi qualificanti di ordine paesaggistico, potrebbe essere stata ispirata da alcune pagine del II libro della *Docta ignorantia* di Cusano, là dove questi afferma che nell'universo sono del tutto probabili altre forme d'intelligenza aliene, più o meno simili all'uomo (in ogni caso, questi esseri si distinguerebbero da noi solo per gradi quantitativi di sottigliezza intuitiva, e non per essenza). Cusano, a tal proposito, fedele alla propria *ars comparationis*, scrive che si potrebbe

supporre che [questi abitanti di stelle lontane: NdA] nella regione del Sole essi siano più solari, abitanti dotati di un'intelligenza chiara e illuminata, più spirituali anche di quelli della Luna, ove sono più lunatici, mentre gli abitatori della Terra sono più materiali e grossolani; e così gli intelletti di natura solare sono molto in atto e poco in potenza, quelli terreni più in potenza e poco in atto, e quelli della Luna oscillano in una posizione intermedia.⁵⁸

55 M. Kemp, *Leonardo da Vinci. Le mirabili operazioni della natura e dell'uomo* (1981), tr. it. di F. Saba Sardi, Milano, Mondadori, 1982, p. 272.

56 G. Benivieni, *Canzona de amore*, in G. Pico, *Commento sopra una canzona de amore*, cit., Stanza V, p. 18.

57 Ivi, Stanza VIII, p. 21.

58 Cusano, *De docta ign.* II, 171: h I, p. 108, lin. 13-19: "Minus autem de habitatoribus alterius regionis improportionabiliter scire poterimus suspicantes in regione solis magis esse solares, claros et illuminatos intellectuales habitatores, spirituales etiam quam in luna, ubi magis lunatici, et in terra magis materiales et gros-

Se così è, ci si può anche chiedere: è del tutto certo che l'incarnazione del Verbo si sia verificata storicamente sulla Terra e, in particolare, in quell'essere intelligente (ancora molto potenziale e di intelligenza opaca) che chiamiamo essere umano? Il Cardinale Cusano non arrivò a porsi una simile domanda. I dipinti religiosi di Leonardo, tuttavia, silenti ed enigmatici come le figure in essi ritratte, sembrano pervasi da un simile quesito, capace di scuotere ogni certezza acquisita. Non che la Terra ne sortisca umiliata; anzi essa, come già in Cusano, deve "essere una stella quasi simile alla luna, e così proverai la nobiltà del nostro mondo"⁵⁹. In tal senso il sacro, dalle sue opere pittoriche, emerge come rafforzato, creando una straordinaria simbiosi tra natura e divinità, di cui pochi autori – oltre al suo rivale Michelangelo e forse Giorgione di Castelfranco⁶⁰ – sono stati capaci. Il mondo è pieno di forza divina, che ha del misterioso; ma, d'altro canto, la storia sacra è solo un aspetto di questa vicenda cosmica di cui la natura, quale forza divina, è assoluta protagonista. Forse il celebre ritratto di *San Giovanni Battista nel deserto nelle vesti di Bacco* (o *Bacco su un precedente San Giovanni Battista*) (1510 ca., Museo del Louvre) è l'emblema di questa osmosi problematica tra livelli ontologici antitetici: sacro e profano sfumano l'uno nell'altro, mentre il deserto si trasforma in un paradiso di piante, alberi e animali selvatici colti in lontananza, verso un paesaggio che sfuma – come accade molto spesso in Leonardo – tra aria azzurrognola e acqua ai piedi delle montagne. Questo Bacco-Giovanni appare un'anticipazione immaginale del Dioniso-Crocifisso delle lettere della follia di Nietzsche, in cui l'ebbrezza per la vita cosmica dello scienziato (simboleggiata dalla vegetazione lussureggiante) si accompagna alla sensibilità metafisica del filosofo circa i fondamenti spirituali del mondo (momento rievocato dal gesto precursore del Santo, l'indice puntato verso una croce del tutto assente dalla raffigurazione: solo un nodoso bastone di legno ne fa le veci). In tal senso, com'è stato notato,

Leonardo da Vinci fu il meno pagano degli artisti del Rinascimento, per il fatto stesso che egli non si accontentò mai di accarezzare le cose in superficie, bensì egli cercò in ogni istante di penetrarne l'essenza stessa [...]. Leonardo vedeva

si; ut illi intellectuales naturae solares sint multum in actu et parum in potentia, terrenae vero magis in potentia et parum in actu, lunares in medio fluctuantes"; tr. it. di G. Santinello, in N. Cusano, *La dotta ignoranza. Le congetture*, cit., p. 179.

59 Leonardo da Vinci, MS G, fol. 56r.

60 Per questi aspetti rimando al mio *Etica dei resti*, Brescia, Morcelliana, 2020.



nella realtà non tanto la pienezza e la bellezza di un abbraccio carnale, quanto il suo mistero e la sua analogia con l'attività creatrice della natura.⁶¹

Lo sfumato, quindi, non soltanto abolisce la distanza tra natura e sovrannatura, tra sacro e profano, bensì attenua anche la distinzione qualitativa tra i pianeti, la cui differenza è solo relativa al loro grado (*quantum*) di lucenezza atmosferica: dal Sole all'infima Terra. I paesaggi di Leonardo, in fondo, non sono pienamente terrestri. I suoi angeli hanno qualcosa di enigmatico, i loro gesti sono da decodificare secondo una semantica che non pare esaurirsi in quella invalsa nel repertorio religioso tradizionale. Leonardo, per certi versi, dipinge un paesaggio conforme all'improvvisa dilatazione dei confini dell'universo sortita dalle dottrine filosofiche dell'epoca, inserendosi a pieno titolo in quel tratto di storia di cosmologia che va da Cusano a Bruno, da Keplero a Galilei. La sua arte riflette allusivamente, quasi *in aenigmate*, questa espansione dei limiti del cosmo, in cui la Terra diviene un pianeta fra gli altri – meraviglioso e straordinariamente antico, tale da involgere nelle proprie formazioni e sedimentazioni rocciose tracce dello spirito che sopravanzano, alla stessa stregua di fossili preistorici, ogni umana capacità di datazione.

La celebre *Lalde al Sole* di Leonardo, in particolare, rivela come fonte della sua concezione cosmologica proprio l'opera cusaniense (forse per la mediazione di Ficino, per cui il Sole è “*perspicuam Dei statuam in hoc templo mundano*”⁶²): astro del quale, in tutto l'universo, “*corpo non si vede di maggiore magnitudine e virtù di quello; il suo lume allumina tutti li corpi che per l'universo si compartano, tutte le anime discendono da lui, e nessun altro caldo né lume è nell'universo*”⁶³. Detto con Ficino, vi è una stessa luce, sensibile e intellegibile, da cui prende vita tutta la realtà: “*lux quidem intelligibilis in mundo supra nos incorporeo, id est, purissimus intellectus. Lux autem sensibilis in mundo corporeo, id est, lux ipsa solaris*”⁶⁴ – traiettoria di pensiero, questa, per cui ancora Robert Fludd inserirà il Sole

61 K. Clark, *Leonardo da Vinci: an Account of his Development as an Artist*, Harmondsworth, Penguin Books, 1967, p. 247.

62 M. Ficino, *De Sole (In librum de Sole ad magnanimum Petrum Medicem)*, cap. IX, in Id., *Opera & quae hactenus extitere & quae in lucem nunc primum prodierunt omnia, omnium artium & scientiarum, maiorumque facultatum multipharia cognitione refertissima*, Basel, Henricus Petri, 1561, p. 970.

63 Cfr. C. Vasoli, *La lalde del Sole di Leonardo da Vinci*, XII Lettura vinciana, Firenze, Barbera, 1973; E. Garin, *Copernico e i filosofi italiani del Rinascimento*, in “*Belfagor*” XXVIII (1973), n. 6, pp. 664-684.

64 M. Ficino, *De Sole*, cit., cap. X, p. 971.



nel punto di congiunzione tra due piramidi, della luce (o “*piramis lucida et formalis*”) e delle tenebre (che “ha la sua base nella terra”), quale dimora dell’anima del mondo dispensatrice di ogni vita⁶⁵ (fig. 5). In questo luogo intermedio, posto tra Luna e Terra, scrive Ficino, la luce increata “*posuit tabernaculum suum*”⁶⁶: “*imo haec sphaera aequaliter parte tum superiore tum inferiore, perfectionem consonantiae magis perfectae accipit*”⁶⁷.

La Terra, inoltre, prosegue Leonardo nella sua Lode, “non è nel mezzo del cerchio del Sole, né nel mezzo del mondo”, e se qualcuno potesse vederla da fuori “parrebbe e farebbe ofizio che la Luna a noi”⁶⁸: vale a dire, il nostro mondo splenderebbe a guisa di Luna, esso è un pianeta del tutto simile a molti altri presenti nello spazio sterminato dei cieli. D’altronde, non vi sono antichi paesaggi nel nostro mondo tali da ricordarci, per antichità e inospitalità rispetto a ogni presenza umana, l’arido suolo di stelle lontane? E non vi sono d’altra parte alcuni scorci, per esuberanza di miracolosa vita, da riportare la mente agli albori dell’esperienza edenica? E se così fosse, non potrebbe darsi che la stratificazione che portò Leonardo a raffigurare Bacco sulla figura di Giovanni Battista non corrisponda a una *duplex theoria* pittorica, capace di vedere uno stesso mondo dal punto di vista della *piramis lucis* e della *piramis tenebrae*?

4. Paesaggi atmosferici e transizioni ontologiche: la natura piena di Dio

Per vedere un’applicazione concreta del precetto della prospettiva aerea, capace di sfumare la distanza tra mondi, basta volgere l’attenzione, ancora una volta, allo sfondo paesaggistico della *Sant’Anna con la Vergine e il Bambino* (fig. 2): le cime montuose più remote dall’occhio sfumano insensibilmente nel chiarore azzurrognolo dell’atmosfera, creando un effetto di profondità che sembra poter far a meno di ogni conformità a rigidi schemi geometrici. Queste sfumature, per così dire, dissolvono “l’essere tangibile del mondo fisico, il mondo del momento e dei primi piani, in una *apparenza atmosferica*. Dal quadro, che si fa musica, la linea scompare”, e si di-

65 R. Fludd, *Utriusque Cosmi Maioris scilicet et Minoris Metaphysica, Physica atque Technica Historia in duos Tractatus divisa*, Openenheim, Hieronymus Galler et Johann Theodore de Bry, 1617, vol. I, p. 81.

66 M. Ficino, *De Sole*, cit., cap. IX, p. 971.

67 R. Fludd, *op. cit.*, vol. I, p. 82.

68 Leonardo da Vinci, Ms F, fol. 5r.



schiede allo sguardo l'“infinità pura della forma”⁶⁹: quest'ultima perde senz'altro in precisione, ma acquista in bellezza e suggestione. Qui, dunque, l'insipienza artistica, derivante dall'impossibilità di tradurre precisamente l'oggetto della percezione in termini quantitativi (secondo remozione-propinquità, nonché secondo i vari gradi di magnitudine offerti dalla *perspectiva artificialis*, al fine di “far parere remoto quel ch'è vicino, e grande quel ch'è piccolo”⁷⁰), diviene la *felix culpa* dell'arte leonardesca. Quest'ultima fa accedere il sapere pittorico a una nuova dimensione ontologica: dove lo sfumato è una conquista allo stesso tempo teorica e pratica, che trasforma la ristrettezza e il limite della “prospettiva lineale” – la quale “si estende nell'ufficio delle linee visuali a provare per misura quanto la cosa seconda sia minore che la prima, e la terza che la seconda, e così di grado in grado sino al fin delle cose vedute”⁷¹ – in nuova possibilità sul piano della rappresentazione proporzionata della forma. Ora, tale acquisizione estetica, fondata sulla scienza sensibile e sulla pratica, porta Leonardo “oltre ciò che egli è riuscito a esprimere in concetti”⁷².

Quello che in fondo sortisce dalle mani di Leonardo, grazie alla prospettiva aerea, è una realtà interstiziale, in cui umano e divino, natura e sovranatura – sfumando i loro contorni – s'incontrano al di là di ogni opposizione logica. Gli stessi corpi ritratti della Madonna, di Sant'Anna e del Bambino emergono dal suolo – rappresentato in una magnifica sezione che restituisce la puntuale stratificazione del territorio – come una straordinaria concrezione geologica a forma di “larga piramide”⁷³, in cui la natura trova il suo compimento nei termini di divina proporzionalità e armonia spirituale: estrema fioritura di quel *nisus formativus* intrinseco a essa⁷⁴. Bellezza e incanto dell'apparenza che si staglia tra le lontane e rarefatte montagne e le antichissime profondità del suolo in primo piano, dal cui

69 O. Spengler, *Il tramonto dell'Occidente. Lineamenti di una morfologia della storia mondiale* (1918-1923), tr. it. di J. Evola, Milano, Longanesi, 1957, IV, p. 401.

70 Leonardo da Vinci, *Trattato della pittura*, cit., cap. 39, p. 31.

71 Ivi, cap. 456, p. 151.

72 C. Luporini, *La mente di Leonardo*, Firenze, Le Lettere, 1997, p. 125.

73 A. Venturi, *op. cit.*, p. XV.

74 Per il concetto di divina proporzione o proporzionalità, il rimando va a Luca Pacioli, o “maestro Luca”, come era chiamato da Leonardo. Pacioli, che era un noto conoscitore degli scritti di Cusano, fu autore del *De divina proportione*, opera per la quale Leonardo raffigurò i solidi regolari con estrema concretezza prospettica, grazie al cui gioco di luci e ombre viene conferito il giusto rilievo alle figure di derivazione platonica. Faccio riferimento all'edizione veneziana del 1509, a cura di C. Wintenberg, testo italiano e tedesco, Vienna, Carl Graeser, 1889 (Riproduzione anastatica Nabu Public Domain Reprints, Brinigsville PA, del 2010).



grembo prende forma – grazie all’invenzione umana – il sacro stesso: alla stregua di un minerale prezioso, traslucido e puro in cui il cielo si riflette. Non a caso la veste di Maria è dello stesso colore diafano delle profondità dell’aere che spira dai monti e delle terse acque angeliche: costei, come il cielo, avvolge il bambino del proprio mistico affetto di madre, costringendolo a distogliere lo sguardo dall’agnello profetico che – con le zampe contratte – sembrerebbe voler sfuggire alla propria sorte cenotica.

Ancora una volta, nella struttura sincrona dell’*imago* si prospetta una tensione tra impulso alla vita (se non dionisiaco, tuttavia pervaso dalla potenza misteriosa di una natura antichissima) e vicenda sacra, la quale si squaderna nel gran teatro del cosmo come palcoscenico di un’unica vicenda cosmoteandrica, che coinvolge gli esseri umani, le piante, gli animali e persino le formazioni geologiche. Qui la realtà naturale acquisisce quella profondità attingibile solo da quel *guardar dentro* del pittore, il quale – al cospetto di ogni formazione naturale – sa come indirizzare “l’umano discorso alla contemplazione divina”⁷⁵.

L’ontologia dello sfumato, abolendo i confini tra le regioni ontologiche del reale, produce alcune conseguenze tangibili nell’opera di Leonardo, le quali poggiano tutte su motivazioni di metafisica della natura. Le più significative, a mio modo di vedere, sono le seguenti:

a) La ricerca della regola del caos e dell’informe, come potremmo definire questa vocazione dell’ingegno di Leonardo alla forma, è un esempio di questa osmosi tra piani ontologici determinata dal “dolce sfumoso”, tale da favorire casi di isomorfismo tra fenomeni naturali radicalmente distinti: alcuni ordinati e disposti secondo una regola, altri casuali se non distruttivi. Un esempio di ciò, dal punto di vista ontologico, è la stretta interdipendenza che si produce negli studi di Leonardo tra analisi morfologica delle piante, ad es. la cosiddetta Stella di Betlemme (*Ornithogalum umbellatum*)⁷⁶, e descrizione grafica dei diluvi⁷⁷ e della fine del mondo⁷⁸, studi presenti nel Cod. Windsor e databili tra il 1506 e il 1515 ca. In queste figure la *linea flexuosa*, o *linea spiralis*, suggerisce come formazioni naturali così diverse dipendano da una stessa legge in-

75 Leonardo da Vinci, Cod. Atl., fol. 345 v.b (nuovo 949v).

76 Id., Windsor, fol. 12424.

77 Ivi, foll. 12660b, 12380a.

78 Ivi, foll. 12378, 12380, 12383-12386; cfr. M. Meneguzzo, *L’astrazione*, in Leonardo da Vinci, *Disegni. L’invenzione e l’arte nel linguaggio delle immagini*, Note introduttive di A. Marinoni, Testi di M. Meneguzzo, Verona, Edizioni Futuro, 1981, pp. 296-298.

trinseca di formazione e di sviluppo, secondo cui i fenomeni osservati e descritti tendono a “incurvarsi in enormi volute, in gorgi e spirali dove gli elementi naturali vanno smarrendo il loro peso, le loro differenze fino a tornare nella buia uniformità del primo Caos”⁷⁹ (fig. 6). Il movimento vorticoso dell’acqua che trova ostacoli in un fiume, i mulinelli generati da una cascata in una piscina con i conseguenti impeti rotanti, la forza distruttiva dei turbini e dei venti, l’ira dei “gran diluvi” – tutto ciò, una volta fissato in figura, diventa assai simile dal punto di vista morfologico alle sinuose volute di alcune piante (studiate da Leonardo anche in relazione alla preparazione del paesaggio per la *Leda e il cigno*, come appare nello studio per la *Leda inginocchiata* del 1503-1506 ca.) (fig. 7), così come agli intrecci preziosi delle chiome delle dame ritratte. Nella rappresentazione di una pianta, nella sua staticità iconica, paiono allora fissarsi quelle forze spirituali e fisiche che, come pura energia, vincono la gravità della materia nella “oscura e nebulosa aria” che accompagna i cataclismi naturali – aria frammista all’acqua che, sollevata in turbini maestosi, infine sommerge “le moltissime terre colli loro popoli”, “richiudendo e incarcerando sotto di sé”, travolto tra schiuma e detriti, tutto ciò che incontra nella “arrabbiata sua ira”⁸⁰. Studiare quelle stesse leggi operanti in un diluvio nell’equilibrio formale offerto dalla cheta rappresentazione grafica di una pianta, si potrebbe dire, offre a Leonardo l’occasione di fissare l’immane dialettica naturale, che si esplica nel rivolgimento catastrofico degli agenti atmosferici, in uno stato di perfetto equilibrio immaginale: qui, al cospetto di questa figura in cui il movimento risulta rappreso nella fissità di uno schema grafico, per citare Walter Benjamin, “il pensiero si arresta di colpo in una costellazione carica di tensioni”⁸¹, costellazione che è tanto più seducente quanto più è sul punto di crollare (come nello sfondo della *Monna Lisa*, in cui il bacino d’acqua più in alto è sul punto di esondare) (figg. 8-9-10). Come conseguenza di tutto ciò, di enorme portata dal punto di vista morfologico, “le forme botaniche, le vie d’acqua e le chiome diventano [...] il risultato grafico e il tentativo teorico della riflessione sul dinamismo e sulle forze in continua trasformazione della natura”⁸².

79 M. Meneguzzo, *Il movimento*, in Leonardo da Vinci, *Disegni. L’invenzione e l’arte nel linguaggio delle immagini*, cit., p. 134B.

80 Leonardo da Vinci, *Trattato della pittura*, cit., cap. 65, p. 41; cfr. anche ivi, cap. 144, p. 62.

81 W. Benjamin, *Sul concetto di storia* (1950), a cura di G. Bonola e M. Ranchetti, Torino, Einaudi, 1997, p. 51.

82 S. Tagliagamba, *Dal disegno al dipinto*, cit., p. 202.

Un ultimo rilievo a tal proposito. L'abolizione di confini tra fenomeni naturali crea una nuova solidarietà, anche nella catastrofe, tra essere umano e mondo animale⁸³: con la precisa consapevolezza “del fluire ininterrotto della vita in tutte le sue forme umane, vegetali e animali”⁸⁴. Una solidarietà nel dolore, che avvicina le creature multiformi e varie in un abbraccio che sa di disperazione e angoscia, certamente; ma anche di quella simpatetica prossimità nel dolore e nella malasorte tra forme di vita differenti, che è uno dei principi di quel sapere che oggi va sotto il nome di ecologia profonda, secondo cui è “il campo totale e relazionale del vivente”⁸⁵ a determinare come “tutto dipenda da tutto”⁸⁶. Nei diluvi, ad esempio, si vedono “colli coperti d'uomini e donne e animali”⁸⁷, mentre le saette dalle nuvole illuminano le cose in modo spettrale; stormi di uccelli impauriti che cercano riparo sui corpi degli uomini morti, che riemergono dalle profondità enfi e terribili. Sicché “gran quantità di popoli, di uomini e d'animali diversi si vede scacciare dell'accrescimento del diluvio inverso le cime dei monti, vicini alle predette acque”⁸⁸, stringendoli in una convivenza disperata in cui trionfa la comune origine dalla natura prima e la generale soggezione al fattore distruttore del tempo.

b) Il paesaggio sfumato, indeterminato e sfuggente, assoggetta ogni dato di natura alla temporalità, per cui gli elementi si confondono, passano incessantemente l'uno nell'altro, dando luogo a trasformazioni continue e imprevedibili. La natura di Leonardo non è esattamente quella di Cusano, ma nemmeno quella di Ficino o di Botticelli (visioni, queste ultime, che si fondano in gran parte su una concezione greca della *physis*, quale forza divina plastica e imperitura): nel tempo, quale processo di trasformazione continua, le cose perdono i loro contorni precisi, si trasformano l'una nell'altra, in una metamorfosi continuativa di ogni cosa in ogni altra e nel tutto. La natura, detto altrimenti, dal punto di vista pittorico, diviene transizione tonale, processualità, puro dinamismo, entropia fissata in forma. Basta guardare lo sfondo della *Monna Lisa* per inten-

83 Cfr. Leonardo da Vinci, Windsor, fol. 12376.

84 S. Tagliagamba, *Leonardo e la natura*, cit., p. 10.

85 Cfr. A. Naess, *Ecosofia. Ecologia, società e stili di vita* (1976), tr. it. di E. Recchia, Milano, Red, 1994, p. 29.

86 Ivi, p. 41.

87 Leonardo da Vinci, Windsor, fol. 12665b.

88 Ivi, fol. 12665a.

dersi. A tal proposito occorre citare un passo di Leonardo, che sembra descrivere proprio il paesaggio retrostante alla dama ritratta (fig. 9):

Le figure dei monti [...] sono generate dalli corsi de' fiumi nati di piove, neve, grandine, diacci resoluti dalli solari razzi della stade, la qual risoluzione è generazione d'acque ragunate da molti piccoli rivi concorrenti da diversi aspetti alli maggiori rivi; crescono in magnitudine, quanto essi acquistano di moto, isin che si convocano al grande mare oceano, sempre togliendo da l'una delle rive e rendendo a l'altra, insin che ricercano la larghezza delle lor valli; e di quel non si contentano: consumano le radici de' monti laterali, li quali ruinando sopra essi fiumi chiudano le valli, e, come se si volessino vendicare, proibiscono il corso di tal fiume e lo convertono in lago, dove l'acqua con tardissimo moto pare raumiliata, insino che la generata chiusa del ruinato monte fia di nuovo consumata dal corso della predetta acqua.⁸⁹

c) Lo strumento per questa reinvenzione della natura, in cui la deità dell'artificio è data dal lavoro (anche manuale) sui fenomeni accidentali di transizione, è una originale rielaborazione della Figura Paradigmatica di Cusano, tratta dal *De coniecturis* (1445) (fig. 11): essa, scrive Cusano, è costituita da due piramidi, quella della luce e quella delle tenebre, compenetrantisi vicendevolmente e aventi altezza comune. Il vertice dell'una cade al centro della base della piramide a essa contrapposta, tagliandola in due parti di eguale grandezza. Questa figura risulta dal punto di vista euristico esemplare anche per la descrizione dei vari gradi del sapere, dal molteplice della percezione sensibile all'unità dell'apprensione intellettuale, fino al terzo cielo della visione mistica. Di fatto, come scrive Pico, “*quae in mundo sunt inferiores, in superioribus sunt, sed meliore nota; quae itidem sunt in superioribus in postremis etiam visuntur, sed degeneri conditione et adulterata, ut sic dixerim, natura*”⁹⁰. La Figura P, scrive inoltre Cusano,

89 Id., *Trattato della pittura*, cit., cap. 793, p. 251.

90 G. Pico, *Heptaplus*, cit., Secondo proemio, p. 188. Il tema pichiano è chiaramente ripreso da Anassagora, a cui si ispirò anche Leonardo in alcuni passi nel Codice Atlantico: “Anassagora. Ogni cosa vien da ogni cosa, e d'ogni cosa si fa ogni cosa, e ogni cosa torna in ogni cosa; perché ciò che è negli elementi è fatto da essi elementi”: ivi, fol. 385v-c (nuovo 1067r). Tuttavia, la particolare accezione di questa dottrina articolata in gradi ontologici distinti, incluso il dinamismo che permette di congiungere l'uno agli altri con un movimento di reciproca progressione-regressione, potrebbe anche giustificarsi come una ripresa, piuttosto fedele, della Figura Paradigmatica cusaniiana.

ti servirà per tutti i modi della visione e per ciascuno: per la vista sensibile, se considererai come luce l'unità della sensibilità e come ombra l'alterità dei sensi; per la visione della ragione, se chiamerai luce il potere discorsivo, ossia l'unità della ragione; e ti servirà parimenti per la visione dell'intelletto, considerando come luce l'unità intellettiva.⁹¹

La rielaborazione fattane da Leonardo nel *Trattato sulla pittura* svolge una funzione determinante sul piano delle transizioni tonali, sicché – come già osservato – i dati di natura volgono all'indeterminato, mentre la bellezza si nutre di quella vaghezza che è tipica della sua pittura: in modo tale che “li dolci lumi finiscano insensibilmente nelle piacevoli e dilettevoli ombre, e di questo nasce grazia e formosità”⁹². Quest'arte della coincidenza, incentrata nel concetto mediano del dolce sfumoso, implica che il pittore debba prestar attenzione a far sì che “quella parte che è illuminata, sicché termini in cosa oscura, e così la parte del corpo ombrata termini in cosa chiara”, con considerazione e gusto per le sfumature e per l'attenuazione dei contrasti, poiché “questa regola darà grande aiuto a rilevare le figure”⁹³.

Il chiaro e l'oscuro, cioè il lume e le ombre, hanno un mezzo, il quale non si può chiamare né chiaro né scuro, ma egualmente partecipante di esso chiaro e scuro; ed è alcuna volta egualmente distante dal chiaro e dallo scuro, ed alcuna volta più vicino all'uno che all'altro.⁹⁴

Con questo strumento geometrico il pittore saprà quindi collocare abilmente la figura da ritrarsi, vale a dire nel punto intermedio delle due piramidi; egli favorirà così quei luoghi in cui piramide della luce e piramide dell'oscurità convergono in una zona interstiziale: *medius locus* dell'apparire dell'immagine rilevata tramite il gioco delle ombre e il perfetto equilibrio generato dal chiaroscuro. L'artista, in particolare, deve ritrarre il proprio oggetto in modo che esso sia “interposto infra la piramide dell'ombroso e quella del luminoso”, sicché “quell'obietto abbia le sue ombre e lumi in termini più insensibili”⁹⁵.

91 Cusano, *De coni.* II, 17: h II, n. 73, lin. 5; tr. it. di G. Santinello, in N. Cusano, *La dotta ignoranza. Le congetture*, cit., p. 291.

92 Leonardo, *Trattato della pittura*, cit., cap. 288, p. 106.

93 Ivi, cap. 412, p. 138.

94 Ivi, cap. 660, p. 207.

95 Ivi, cap. 653, p. 206.

Grandissima grazia d'ombre e di lumi s'aggiunge ai visi di quelli che seggono sulle porte di quelle abitazioni che sono oscure, e gli occhi del riguardatore vedono la parte ombrosa di tali visi essere oscurata dalle ombre della predetta abitazione, e vedono alla parte illuminata del medesimo viso aggiunta la chiarezza che le dà lo splendore dell'aria: per la qual aumentazione di ombre e di lumi il viso ha gran rilievo, e nella parte illuminata le ombre quasi insensibili, e nella parte ombrosa i lumi quasi insensibili; e di questa tale rappresentazione e aumentazione d'ombre e di lumi il viso acquista assai di bellezza.⁹⁶

5. Monna Lisa: della “natura over necessità”

Quel che sorprende è che uno degli sfondi più suggestivi dal punto di vista dello sfumato, della concezione entropica della natura e, per quanto riguarda la figura in primo piano, dell'assenza di contorni del volto ritratto sia una singolare applicazione *capovolta* di questo schema geometrico, così com'è esposto nel *Trattato della pittura*. La *Gioconda*, in effetti, al contrario di altri celebri dipinti di Leonardo (figg. 13-14), è posta *en plein air*, mentre il suo sguardo è fisso su di noi che emergiamo a stento dalla camera oscura.

Questa immagine, poco convincente come ritratto, dipende dallo sfondo, e nel suo insieme si offre come un trattato di filosofia naturale: dove un bacino d'acqua in alto è sul punto di collassare, riversandosi sul paesaggio sottostante con quella forza immane che “conquassa e ruina” ciò che incontra⁹⁷. Il ponte alla nostra destra è il segno di questa precarietà del paesaggio, il quale, per il resto, reca poche tracce della presenza umana. Mentre assoluta protagonista è l'acqua, “agente principale della forza naturale”⁹⁸, “vitale omore di questa arida terra”⁹⁹, i cui corsi, nei secoli, “mutano il mondo di centro e di figura”¹⁰⁰.

L'immagine della dama, così come a noi ora si presenta, quasi risultato di un processo di “magica astrazione”¹⁰¹, più che un vero ritratto pare la fis-

96 Ivi, cap. 90, p. 48.

97 Cod. Ar. I, fol. 57r; cfr. C. Vecce, *Leonardo*, con Presentazione di C. Pedretti, Roma, Salerno Editore, 2006, pp. 116-117.

98 C. Pedretti, *Arte e scienza*, in *Leonardo*, a cura di C. Pedretti, Firenze, Giunti, 2006, p. 148A.

99 Leonardo, Ar. I, fol. 210r.

100 Id., Leicester, fol. 5r.

101 F. M. Bongioanni, *Leonardo pensatore. Saggio sulla posizione filosofica di Leonardo da Vinci*, Piacenza, Soc. Tipografica Ed. Porta, 1935, p. 44.

sazione in figura dello scorrere del tempo, dei lenti ma implacabili processi di trasformazione geologici, della caducità naturale nonché del potere di erosione delle acque sulle formazioni rocciose¹⁰² – acqua che, in analogia con la finzione del sangue nel corpo umano, “per vitale omore di questa arida terra è dedicata; e quella causa che la muove per le sue ramificante vene contro al natural corso delle cose gravi, è proprio quella che muove li omori in tutte le spezie de’ corpi animati”¹⁰³.

Difficile dunque scindere il volto della dama dal paesaggio da cui essa spicca, assumendo senso e rilievo. Com’è stato osservato, “occorre convenire sul fatto che il paesaggio si adatta in modo particolare alla figura che l’accompagna, come la sinfonia accompagna il canto del virtuoso”¹⁰⁴. La figura femminile, nonché provenire da quell’elemento caotico e selvaggio, ne rimane intimamente legata; è come un angelo che, anziché il *καρπός* salvifico, annuncia l’imminente caos genesiaco a cui tutta la realtà, adempiuto il proprio ciclo vitale, deve far ritorno agognando la propria morte: la buia uniformità del primo Caos¹⁰⁵. Essa, da questo punto di vista, ci parla della sfida tra l’artista e la necessità naturale: dove il primo, quale divino apportatore di forma (alla stregua di un secondo Dio), deve distillare la proporzione dal caos genesiaco delle origini. Lo sfumato, come si è detto, è ciò che permette all’arte di salvare i fenomeni; in questa sfida l’unica arma a disposizione dell’uomo è quella di *sfumare i contrasti, rarefacendo – all’insegna del retto contrario – le contraddizioni distruttive che si intravedono nel paesaggio retrostante*.

L’artista-filosofo, vincendo ogni necessità – e questo è il compito precipuo della pittura –, deve spiritualizzare l’espressione enigmatica della dama ritratta, incantandola in un durevole sorriso che sa di redenzione dal

102 Leonardo aveva in mente di scrivere un testo sulle acque: “quando tu metti insieme la scienza de’ moti dell’acqua, ricordati di mettere di sotto a ciascuna proposizione li sua giovamenti, acciò che tale scienza non sia inutile”: Ms. F, fol 2v. Una raccolta di frammenti leonardeschi sull’argomento fu preparata nel 1643 da Luigi Maria Arconati, trascrizione finalizzata all’edizione a stampa che oggi si conserva nella Biblioteca Apostolica Vaticana. Si veda Leonardo da Vinci, *Del moto e misura dell’acqua*, Libri nove editi sul Codice Barberiniano lat. 4332, a cura di E. Carusi e A. Favaro, Bologna, Zanichelli, 1983. I nove libri sulle acque, originariamente ordinati nel 1643 da F. Luigi Arconati per il Cardinale Francesco Barberini (Codice Vat. Barberiniano lat. 4332 e Codice della Biblioteca Nazionale di Napoli XII, D. 80), sono stati ripubblicati, in ristampa anastatica, nel 2018 (Bologna, Zanichelli) con un saggio introduttivo di F. P. Di Teodoro e con l’aggiunta di 29 tavole.

103 Id., Cod Ar. III, fol. 236r.

104 L. Roger-Milèt, *Leonarde de Vinci et les Jocondes*, Parigi, H. Floury, 1923, p. 85.

105 M. Meneguzzo, *Il movimento*, cit., p. 134b.

fato. A tal fine, al posto di lineamenti marcati e definitivi, si ha in Leonardo “una serie di transizioni tonali che denotano mutamenti di contorno [...]”. Le superfici non hanno una caratteristica di realtà tangibile, ma fluttuano in una bruma di pigmenti levigati [...]. Leonardo ha costruito la testa a partire da una serie di membrane traslucide [...] e sfumature velanti”, che recano agli occhi e alla bocca della dama quell’impareggiabile magia¹⁰⁶.

Il *risus*, poi, è definito da Pico – sulla scorta di Alberti¹⁰⁷ e Ficino¹⁰⁸ – come *gratia*: ornamento spirituale della bellezza che non dipende soltanto dalla disposizione quantitativa del corpo (la “proporzione del tutto conveniente”) – per quanto esso faccia sì che “il riflesso immediato dell’Uno (del Bene)”, nella forma della proporzione, dell’armonia e della simmetria, permei di sé la molteplicità degli elementi materiali tra loro coordinati (“ex multis coacervatum unum”)¹⁰⁹. Si tratta, in effetti, di un *surplus* qualitativo, che “necessariamente si abbia ad attribuire alla qualità dell’anima, la quale quando in sé è molto perfetta e lucida credo che insino nel corpo terrestre qualche razzo del suo splendore trasfonda”¹¹⁰. L’anima, raggiunto un certo livello di perfezione spirituale, rende la materia del corpo traslucida, conferendo grazia ai tratti del volto. Cosa sia la grazia in sé e per sé è difficile da definirsi; e, tuttavia, è tale da conferire all’essere umano quell’eleganza e quella beltà che rappresenta Venere celeste nei limiti del mondo sublunare. Un barlume di verità che si traduce in bellezza, che incanta e fa innamorare in modo spirituale. Ardore della fiamma che consuma il corpo, “che nella luce si manifesta”¹¹¹: quest’ultima “depinge nella materia inferiore quelle forme delle cose che ha in sé [l’anima: *NdA*] concette, dalle quale forme, raggi dello intelligibile sole, è illuminata”¹¹². Qualora ci s’innamori in ragione della grazia, l’uomo – come nel *Fedone* platonico – muore “di binsaca”, ovvero di bacio: cioè “quando l’anima nel ratto intellettuale tanto alle cose separate si unisce, che da corpo elevata in tutto abbandona”¹¹³. Ma si tratta non di amore carnale, bensì di quel “san-

106 M. Kemp, *op. cit.*, pp. 247-248.

107 T. Leinkauf, *Der neuplatonische Begriff des ‚Schönen‘ im Kontext von Kunst- und Dichtungstheorie der Renaissance*, in *Neuplatonismus und Ästhetik. Zur Transformationsgeschichte des Schönen*, a cura di V. Olejniczak Lobsien e C. Olk, Berlin-New York, de Gruyter, 2007, p. 93.

108 Ivi, p. 98.

109 *Ibidem*.

110 G. Pico, *Commento sopra una canzone de amore*, cit., Commento particolare, str. VI, p. 154.

111 Ivi, p. 152.

112 Ivi, str. V, p. 148.

113 Ivi, str. IV, p. 145.

to e sacratissimo amore”¹¹⁴ che, come santissimo olocausto, attraverso l’ombra terrestre dell’amata (effigie della Venere celeste) “trasforma el amante nella cosa amata”¹¹⁵.

Stando così le cose, l’aneddoto raccontato da Vasari – secondo cui Leonardo, per far sorridere Monna Lisa, bellissima ma tendente alla complessione melanconica, “teneva mentre che la ritraeva chi sonasse o cantasse, e di continuo buffoni che la faccessino stare allegra” –, può racchiudere un più alto significato filosofico. Ogni riguardante, al cospetto della dama, si trova a dover sfidare quel suo sembiante che, sulle prime, appare minaccioso e tetro, quasi essa fosse dipinta “d’una maniera da far tremare e temere ogni gagliardo artefice”. Anziché strumenti musicali, canti e buffoni, le sue armi, come quelle del pittore, sono le forme armoniose e le divine proporzioni da intuirsi nel quadro, capaci di sciogliere il nesso fatale che lega l’immagine allo sfondo tenebroso alle sue spalle; sicché, così facendo, ogni volta, Lisa assume “un ghigno tanto piacevole che era cosa più divina che umana a vederlo”¹¹⁶.

Monna Lisa, quindi, diventa il ribaltamento assiale delle regole che, secondo Leonardo, dovrebbero sovrintendere al ritratto: la donna, raffigurata al balcone con le spalle che danno verso l’esterno del paesaggio, è sì posta su una soglia, ma essa guarda verso la stanza oscura anziché emergere con dolce contrasto. In tal senso, “gran parte del cielo”, il lugubre paesaggio immerso nel “lume universale”¹¹⁷, si dispiega dietro la figura femminile, che ne emerge – pensosa e distratta – col suo capo velato in cui sembrano “convenute le finalità del mondo”: la dama raffigurata, scriveva Walter Pater, “è più vetusta delle rocce tra le quali siede; simile al vampiro, fu più volte morta e conobbe i segreti della tomba”, come antica vita che accoglie “tutte insieme migliaia di esperienze”¹¹⁸ che hanno lasciato un segno tangibile sulla crosta terrestre.

Si tratta allora di un capovolgimento prospettico secondo cui la pittura, come osserva Oswald Spengler, “riprende lo spettatore nella sua

114 Ivi, p. 144.

115 Ivi, str. III, p. 134.

116 G. Vasari, *Le vite de’ più eccellenti architetti, pittori, et scultori italiani, da Cimabue insino a’ nostri tempi*, nell’edizione per i tipi di L. Torrentino (Firenze, 1550), vol. II, p. 552.

117 Leonardo da Vinci, *Trattato della pittura*, cit., cap. 152, p. 66.

118 W. Pater, *Leonardo da Vinci. Homo minister et interpres naturae* (1869), in Id., *Il Rinascimento. Studi d’arte e di poesia*, tr. it. di A. De Rinaldis, Napoli, Ricciardi, 1912, p. 117.

sfera”¹¹⁹; essa, per così dire, respinge noi – ogni osservatore – nella posizione di figure ritraibili nel loro spiccare dal campo umbratile dello sfondo di un’abitazione, *intérieur* in cui la Natura ci vorrebbe fissare col suo sguardo magnetico. Uscire, campeggiare dalla penombra della camera posta “dentro pareti laterali, le quali sieno oscure” – meandro tenebroso in cui Dama Necessità, incantandoci col magnetismo del suo sguardo, ci trattiene come in un *avatar* appena addomesticato della caverna platonica –, vuol dire sortire al mondo per dar forma all’informe, vincere il destino, esorcizzare il mito, “porre la realtà cosmica nello sviluppo dello Spirito”¹²⁰. Passare insomma dal terrore al cospetto del caos minaccioso al desiderio demiurgico che muove l’arte per ciò che è forma informante, l’“armonica proporzionalità, la quale è composta di divine proporzioni”¹²¹. In altre parole, ciò significa conferire “armoniosa bellezza” all’effetto caotico e distruttivo prodotto dal demone che aleggia sul paesaggio preistorico; esso sta davanti a noi con aria di sfida, attirandoci verso quella remota origine che non ha nome, là dove inizio e fine, nascita e morte si convertono l’uno nell’altra: “tutti li elementi fori del loro naturale sito desiderano a esso sito ritornare, e massime foco, acqua e terra”¹²²; o ancora: “ogni parte ha inclinazion a ricongiungersi <al su>o tutto per sfuggire dalla sua imperfezione”¹²³.

Leonardo, in questo gioco performativo messo in atto dalla dialettica della reciprocità della visione sollecitata dalla *viva imago* ritratta – gioco cui la dama, quale idea in figura “lì presente ed in vita”¹²⁴, richiama ogni riguardante –, fissa in immagine il grande compito della deità della pittura, l’ottava arte liberale vista nel suo intimo legame con l’atto creativo divino e, dunque, come compito demiurgico che ricrea, con le forme artistiche cavate dallo spirito, il mondo intero nel suo incessante processo di trasformazione. Addomesticare il caos, “risolvere il *processus* in *forma*”¹²⁵, saper distillare la bella proporzione, la “natura benigna” che a tutto provvede dalla materia riottosa, è tanto il compito del creatore,

119 O. Spengler, *op. cit.*, V, p. 519.

120 F. M. Bongioanni, *Leonardo pensatore. Saggio sulla posizione filosofica di Leonardo da Vinci*, cit., p. 21.

121 Leonardo da Vinci, *Trattato della pittura*, cit., cap. 18, p. 30.

122 Ms. C, fol. 26v.

123 Cod. Atl., fol. 59 r.b (nuovo 166r).

124 Leonardo da Vinci, *Trattato della pittura*, cit., cap. 4, p. 5.

125 F. M. Bongioanni, *Leonardo pensatore. Saggio sulla posizione filosofica di Leonardo da Vinci*, cit., p. 23.

quanto quello dell'artista, il quale, nel "rappresentare in figura"¹²⁶, riproduce l'atto creativo sul piano bidimensionale delle congetture pittoriche. Se, in questa sfida eterna tra spirito e materia, risuliamo sconfitti, la dama ci rivela il suo volto lugubre e melancolico; se, con Leonardo, riusciamo ad immergerci nel caos primigenio uscendone – al fianco del sommo artefice – quali concreatori, apportatori di armonia e bellezza nel nostro universo simbolico fatto di figure proporzionate e belle forme, la Monna Lisa ci regala un labile e impercettibile sorriso, perché anche lei sortirà da questa osmosi tra arte e natura, forma e materia, come rigenerata, pacificata e benevola, offrendo infine a noi il suo volto solare e provvidente. Comprendere il dipinto, allora, è un atto rischioso, che ci pone in gioco chiamando in causa la nostra libertà; come scrive Cusano in relazione all'*icona Dei*,

chi ti intuisce con viso amoroso, troverà che anche il tuo volto lo guarda amorosamente. E quanto più amorosamente si sforzerà di guardarti, troverà altrettanto più amoroso il tuo volto. E chi ti guarda con viso indignato, troverà parimenti indignato il tuo volto.¹²⁷

Lo stesso fenomeno di rispecchiamento di caratteri e temperamenti, scrive Leonardo, può capitare in effetti anche al pittore: "se sarai bestiale le tue figure parranno il simile e senza ingegno, e similmente ogni parte di bono e di triste che hai in te si dimostra in parte in nelle tue figure"¹²⁸.

Oltretutto, la melancolia – sinonimo dell'acedia – in Charles de Bouelles (Carolus Bovillus), rispetto alla *virtus rationale* che, allo stesso tempo, "est, vivit, sentit et intelligit"¹²⁹, semplicemente *est*, condizione

126 G. P. Lomazzo, *Trattato dell'arte della pittura, scultura et architettura* (1584), in Id., *Scritti sulle arti*, a cura di R. P. Ciardi, 2 voll., Firenze, Marchi & Bertolli, 1973, Libro V, cap. VII, p. 230.

127 Cusano, *De vis.* 25: h VI, 19, lin. 6-9; tr. it. di G. Santinello, in N. Cusano, *Scritti filosofici*, vol. II, cit., pp. 279-281.

128 Leonardo, Ms. A, fol. 23r.

129 C. de Bouelles, *Liber de intellectu*, in Id., *Liber de intellectu. Liber de sensu. Liber de nichilo. Ars oppositorum. Liber de generatione. Liber de sapiente. Liber de duodecim numeris. Epistole complures. In super mathematicum opus quadripartitum De numeris perfectis*, Parigi, ex officina Henrici Stephani, 1510, Tavola I regni della natura e le possibilità dell'uomo, fol. 119v. Secondo A. Chastel e R. Klein, si tratta dell'umanista "forse più rappresentativo della concezione 'stratificata' del cosmo, nel quale l'uomo occupa, come nel discorso famoso di Pico della Mirandola, una posizione centrale per natura, ed esterna per intelletto": *L'Umanesimo e l'Europa della rinascita* (1963), tr. it. di M. Donvito e C. Pirovano, Milano, Editrice Electa, 1964, p. 44.



inerziale che è propria del regno minerale (*petra*) (fig. 15). L'osservatore che non s'impone con forza ordinatrice, in fondo, regredisce a livello del paesaggio primordiale, dove acqua e rocce dominano su tutto, riassorbendo in sé il tempo esteriore nei processi distruttivi della natura. Da qui lo sconforto dell'*homo melancholicus*, in cui si riflette quello della Dama Natura "instaccurata" nonché "crudelissima e dispietata matrigna"¹³⁰, senza traccia di benevolenza rispetto al mondo umano e chiusa nella necessità erosiva delle sue leggi (allo stesso tempo creative e distruttive): dal suo grembo, dunque, non emerge alcun *nisus formativus* per il pittore che voglia ritrarla, contribuendo così – con la sua opera "divina" – all'armonia del creato. Sembra quindi che all'artista e alla sua tecnica siano affidate le chiavi del paradiso e dell'inferno (rispettivamente, la base della piramide della luce e di quella della piramide delle ombre): che sono poi le stesse chiavi che pendono dalla cintola della Dama melanconica dell'incisione di Albrecht Dürer del 1514, la celebre *Melencolia I* (fig. 16). Queste potrebbero essere simbolo di un'antinomia, la quale rappresenta il cuore in se stesso ambiguo di una figura che – in quanto autoritratto dell'artista colto nel suo operare creativo¹³¹ – risulta in se stessa duplice, dialettica, in qualche modo irrisolta: giusto a metà strada tra il *Sogno del dotto*, altra incisione düreriana del 1498 (in cui è raffigurata la resa accidiosa del sapiente ai pensieri di piombo instillati dal diavolo), e il putto alato, a fianco della Dama/Angelo assorto e con capo reclinato; putto che scribacchia in uno spasmo di concentrazione, assiso su una grande mola di pietra (allegoria di un tempo lapidario e chiuso in se stesso, forse vinto dal parossismo dell'attività artistica).



130 Cod. Atl., fol. 145 r.b (nuovo 393r). La profezia citata reca il titolo *Delli asini bastonati*: "O natura instaccurata, perché ti se' fatta parziale, facendoti ai tua figli d'alcuni pietosa e benigna madre, ad altri crudelissima e dispietata matrigna? Io veggio i tua figlioli esser dati in altrui servitù, senza mai beneficio alcuno, e in loco di remunerazione de' fatti benefizi esser pagati di grandissimi martiri; e spender sempre la lor vita in beneficio del suo malefattore": Leonardo da Vinci, *Scritti letterari*, nuova ed. accresciuta con i Manoscritti di Madrid, a cura di A. Marinoni, Milano, Rizzoli, 1974, p. 132.

131 Questa, almeno, è l'interpretazione di E. Panofsky: "alata, ma accovacciata al suolo, incoronata ma offuscata da ombre, munita degli arnesi dell'arte e della scienza, ma chiusa in un'oziosa meditazione, essa dà l'impressione di un essere creativo ridotto alla disperazione dalla consapevolezza di barriere insormontabili che la separano da un più alto dominio del pensiero": Id., *La vita e l'opera di Albrecht Dürer* (1955), tr. it. di C. Basso, Milano, Abscondita, 2006, p. 218.



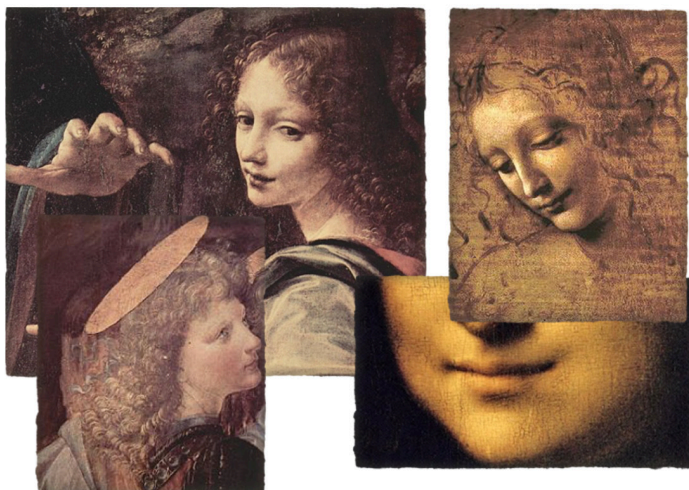


Fig. 1. Leonardo da Vinci, *La vergine delle rocce* (1483-1489 ca., particolare, Musée du Louvre, Paris); *La scapigliata* (1506 ca., Galleria Nazionale, Parma); Andrea del Verrocchio (e Leonardo), *Il battesimo di Cristo* (1475-1478 ca., particolare, Galleria degli Uffizi, Firenze); *La Gioconda* (1503-1516 ca., particolare, Musée du Louvre, Paris)



Fig. 2. Leonardo da Vinci, *Sant'Anna con la vergine e il bambino* (1510-1513 ca., Musée du Louvre, Paris)



Fig. 3. Leonardo da Vinci, *La vergine delle rocce* (1483-1489 ca., Musée du Louvre, Paris)

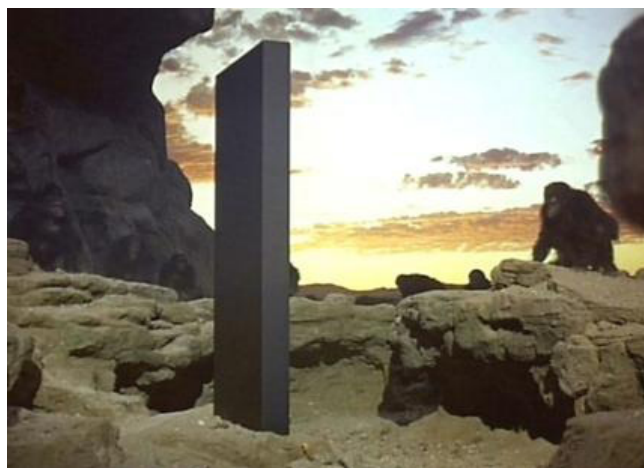


Fig. 4. *2001: Odissea nello spazio*, 1968, regia di Stanley Kubrick

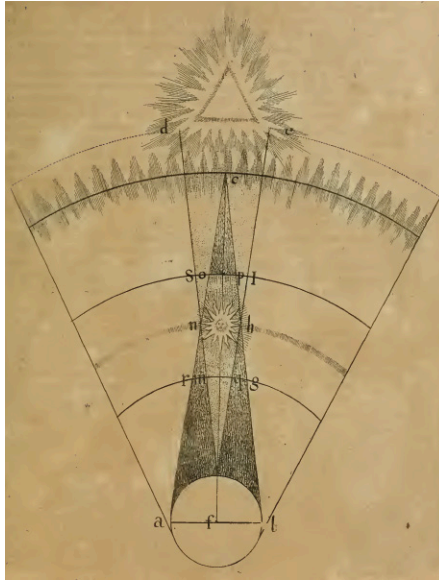


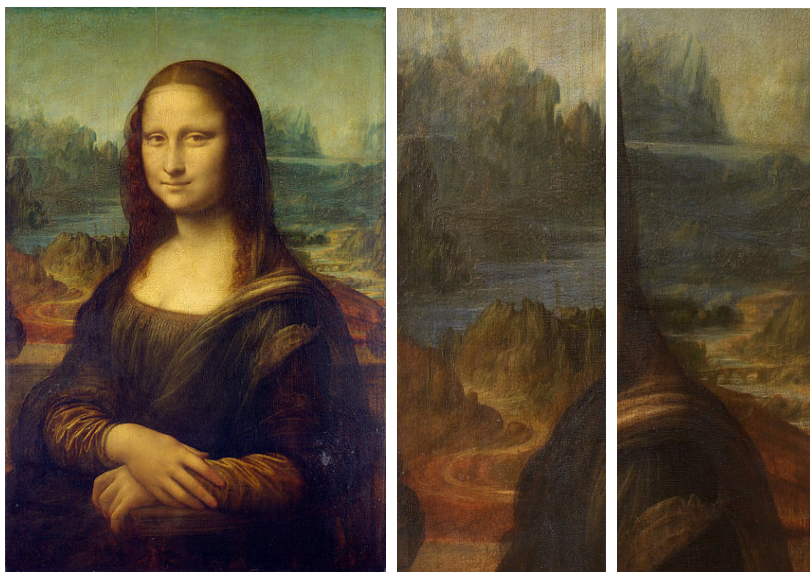
Fig. 5. Robert Fludd, *Utriusque Cosmi Maioris scilicet et Minoris Metaphysica, Physica atque Technica Historia in duos Tractatus divisa* (1617)



Fig. 6. Leonardo da Vinci, *Ornithogalum umbellatum* (1506-1512, Royal Library, Windsor)



Fig. 7. Leonardo da Vinci, *Leda col cigno* (1503-1505 ca., Museum Boijmans Van Beuningen, Rotterdam)



Figg. 8-9-10. Leonardo da Vinci, *Monna Lisa* (1503-1516 ca., Musée du Louvre, Paris)

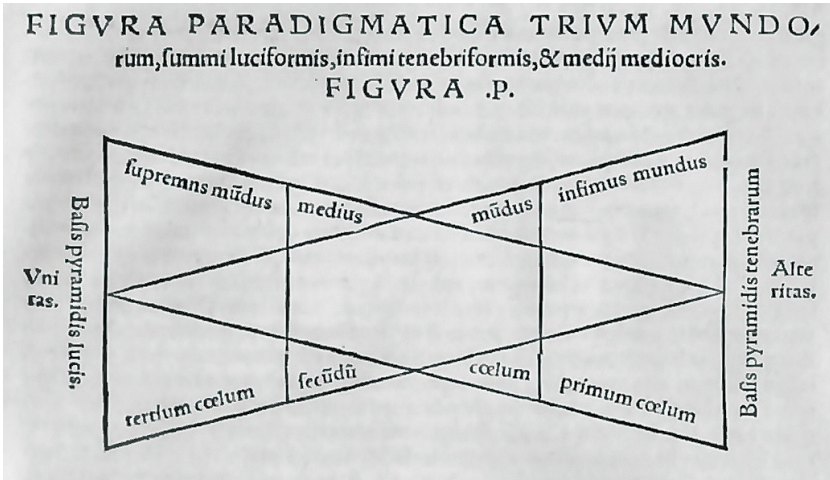


Fig. 11. Cusano, *De coniecturis* (1440-1445)

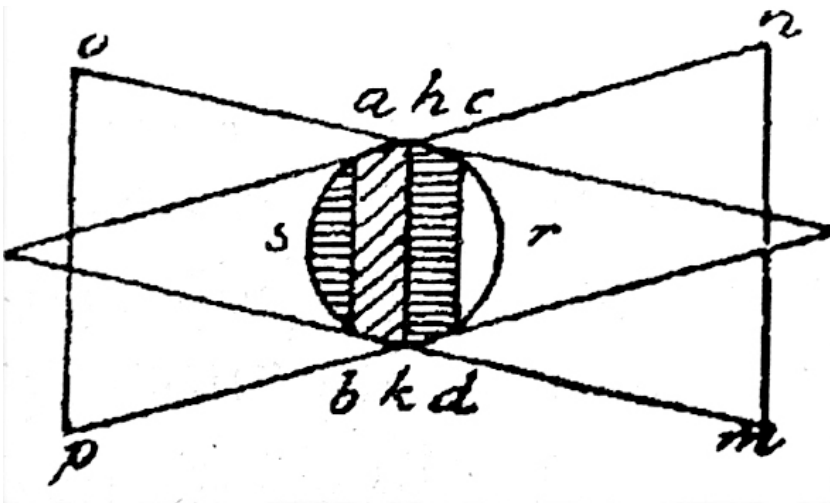


Fig. 12. Leonardo da Vinci, *Figura per disegnare le ombre nel fare ritratti* in *Trattato della pittura*



Fig. 13. Leonardo da Vinci, *Ritratto di musico*
(1485 ca., Biblioteca Ambrosiana, Milano)



Fig. 14. Leonardo da Vinci, *La belle ferronière*
(1490-1495 ca., Musée du Louvre, Paris)



THOMAS LEINKAUF

CUSANUS' NATUR-BEGRIFF. EINE ANALYSE IM AUSGANG VON *DE VENATIONE SAPIENTIAE*

I. *Natura universalis und natura individui*

„Magna diversitas immultiplicabilitatem melius exprimit“ – ‚eine große Verschiedenheit drückt die Nicht-Vervielfältigbarkeit besser aus‘, so Cusanus in einer griffigen, einem allgemeinen Grundsatz nicht unähnlichen Formulierung in seiner ersten Idiota-Abhandlung, dem *Idiota de sapientia* von 1451¹. Schaut man näher hin, so hat es dieser Satz in sich. Er ist, wenn man so will, programmatisch für den Bereich, den Cusanus mit den Begriffen ‚Entfaltung‘ bzw. ‚Entfaltetes‘ oder mit ‚Ausdruck‘, ‚Vielheit-Andersheit‘ und eben auch mit ‚Natur‘ verbindet. Er betrifft also in einem all-

1 Cusanus, *Idiota de sapientia* I, n. 25,11; h V 53; meine Übersetzung. Aussagen, wie diese, dass die Einheit oder die „unendliche Macht/Mächtigkeit“ Gottes nur in der Verschiedenheit erscheinen und auch partizipiert werden können, sind wie ein basso continuo durchgängig im Oeuvre des Kardinals präsent, z. B. ib., n. 39,12-15; h V 72; *De coniecturis* II, c. 1, n.72,1-10; h III 72: „varietas modi (...) ex entium diversitate exurgens“; *De dato patris luminum* IV, n. 108,10-11; h IV 80: „quomodo enim infinita virtus aliter quam in varietate apparere posset“? n. 109,5-7; 80: „cuius virtutis (sc. principii numeri) apparitio non nisi in varietate numerorum ab ea virtute descenditium ostenditur“; *De genesi* II, n. 154,3-5; h IV 111: „(...) infinitatem, quae cum idem absoluto (=Deus) inattingibili coincidit, in innumerabili multitudine particularium entium clarius resplendere“; siehe *Cod. Cus.* 96, f. 85rb (zu Albertus Magnus, *In Dionysii de divinis nominibus* V n. 15 [Opera omnia XXXVII, Monasterii 1972, 311]): „deus voluntate causat quae est et virtus naturalis“. *De venatione sapientiae* c. 16, n. 48,2-5; h XII 45: „in non aliud (...) non cadit varietas. Ideo in li aliud omnem cadere varietatem videt (sc. intellectus). Varietas igitur modorum essendi ipsius aliud alia et alia sortitur nomina“. Zum Begriff Natur bei Cusanus siehe Karl Jaspers, *Nikolaus Cusanus* (1964), München 1968, Teil II, 2. Die Welt, S. 104-126, bes. 114 f; Hermann Schnarr, *Modi essendi. Interpretationen zu den Schriften De docta ignorantia, De coniecturis und De venatione sapientiae des Nikolaus von Kues*, Münster 1973, § 5: *Der Begriff der Natur*, S. 120-137; Thomas Leinkauf, *Nikolaus Cusanus. Eine Einführung*, Münster 2006, III, B: *Die Welt*, S. 154-181.



gemeinen Sinne, der Ontologie, Logik, Erkenntnistheorie, die Wissenschaften und die Naturphilosophie umfasst, den Horizont alles dessen, was aus einem ersten, an und für sich/in sich nicht vervielfältigbaren Prinzip *schon hervorgegangen ist*, im radikalen Unterschied zu der *im* Prinzip selbst sich vollziehenden „processio“, die christlich, allerdings auf der Basis vor allem neuplatonischer Vorgaben, als innergöttliche, dreifache/dreifältige Vervielfältigung ohne Vervielfältigung zu denken ist oder als eine in der Einheit verbleibende ‚Ausdehnung‘ (extensio) des Einen in seine zu ihm gleichen Momente². Im Kontext von *Idiota de sapientia* bezieht der anfangs zitierte Satz die eine, nicht vervielfältigbare Weisheit und die diese Weisheit in Vielfältigkeit partizipierenden Formen des Seins aufeinander. Die *eine* Weisheit erfährt, wie es heißt, eine „*varia receptio*“, eine *vielhäutliche, unendlich abgestufte* Schichtung von Partizipationsformen oder – modi. Ist die Weisheit in der Tradition des klassischen metaphysischen Denkens das letzte, höchste Formprinzip oder das absolute ‚Urbild‘ (exem-

2 Cusanus, *De docta ignorantia* I, c. 9; h I 18: „Quemadmodum generatio unitatis ab unitate est una unitatis repetitio, ita processio ab utroque est repetitionis illius unitatis, sive mavis dicere unitatis et aequalitatis unitatis ipsius unitas. Dicitur autem processio quasi quaedam ab altro in alterum extensio; quemadmodum cum duo sunt aequalia, tunc quaedam ab uno in alterum quasi extenditur aequalitas, quae illa coniungat quodammodo et connectat“. Die Verwendung der Ausdrücke ‚quasi‘, ‚quemadmodum‘ und ‚quodammodo‘ signalisiert die Ungenauigkeit der dialektischen Präzision: der Hervorgang im Einen ist eigentlich keine ‚Ausdehnung‘, sondern er ist eine Selbst-Wiederholung *ohne* Vervielfältigung, die in der Gleichheit zur Einheit verbleibt. Ein Verbleiben, das Cusanus mit der Schule von Chartres auch als „connexio“ bezeichnet: „(...) et quamvis ab unitate gignatur unitatis aequalitas et ab utroque connexio procedat, unum tamen et idem est unitas et unitatis aequalitas et connexio procedens ab utroque“. In diesem Zusammenhang kann Cusanus auch von der „natura communis“ (h I 19) von Vater und Sohn sprechen, die die Ko-Essentialität zum Ausdruck bringt: Natur ist hier also als „essentia“ einer Sache gedacht, wobei auch hier im Blick auf das super-essentielle Sein Gottes ein „quaedam“ vorgeschaltet werden muss. Für unsere Interpretation des posse fieri ist es wichtig, dass Cusanus in I, c. 16; h I 32 festhält, dass Gott die Wesenheit aller Wesenheiten (omnium essentiarum simplicissima essentia) sei und dass in ihm alle „essentiae“ absolut aufgehoben seien (actu semper et aeternaliter sunt in ipsa sua essentia): ist die Natur vor allem als Wesen der Dinge zu verstehen, dann ist jede dieser Einzelnaturen in Gott in ihrer absoluten Form (omnis essentia in ipsa maxima sit ipsa maxima) gesetzt. Ist das ‚posse fieri‘ die ideal-idelle Antizipation aller Naturen im Status des Möglich-Seins, dann ist dieser Status die zumindest ontologisch zweithöchste Form, in der das wesentliche Sein eines x subsistieren kann (also analog: omnis essentia in posse fieri sit ipse posse fieri). Hierzu siehe unsere Deutung des posse fieri unten Abschnitt II.



plar³) alles dessen, was ist – im christlichen Denken seit Augustinus mit dem Verbum Dei als einem ‚mundus intelligibilis‘ gleichgesetzt⁴ –, so ist das, was ist, nichts anderes als der Ausdruck und die Entfaltung eben dieser Einheit. Nichts, was ist, ist ohne Form (nach dem traditionellen Grundsatz: forma dat esse rei), alles, was ist, ist in unterschiedlicher Weise Form (nach dem (neu-)platonischen Grundsatz gestufter Teilhabe, aber auch nach Aristoteles' Grundgedanke, dass die denkbare Form, τὸ νοούμενον, und die Form der jeweilige „realen Dinge“, τὸν πραγμάτων ἡέκαστον, dasselbe sind oder von der gleichen Beschaffenheit)⁵. In der Schrift *De venatione sapientiae*, die unseren Überlegungen als Ausgangspunkt und durchgehender Bezugspunkt zugrundeliegt, wird dies gleichsam als Summe langen Nachdenkens so formuliert: die unerschöpfliche, jedoch nicht un-

-
- 3 Cusanus, *Idiota de sapientia* II; h V 33: „unum exemplar: tanta varietas rerum“. Zu ‚participatio‘ siehe *De docta ignorantia* I, c. 18; h I 35-37; *Idiota de sapientia* I, n. 25,6-14; h V 52-53.
- 4 Cusanus, *De docta ignorantia* I, c. 24, n. 80; h I 51,3-9: „Ex hoc enim est filius, quod est aequalitas essendi res, ultra quam vel infra res esse non possent. Ita videlicet quod est filius ex eo, quod est aequalitas entitatis rerum, quas deus facere poterat, licet eas etiam facturus non esset (...). Quare, si subtilius consideras, patrem filium gignere, hoc fuit omnia in verbo creare“; *De venatione sapientiae* c. 38, n. 110,14-15; h XII: „Patet posse fieri mundum se referre ad mundum archetypum in aeterna mente dei“.
- 5 So Aristoteles, *De motu animalium* 7, 701b19-22, die Übersetzung von πράγματα ἡέκαστα mit „reale Dinge“ schlägt Klaus Corcilius in seiner Übersetzung vor, Aristoteles, Über die Bewegung der Lebewesen, Hamburg 2018, S. 29. Der Gedanke, dass das Sein der Dinge und ihr Erkennbar-Sein die identische Struktur oder Form besitzen, ist für Platon und Aristoteles verbindlich, ebenso wie für ihre späteren Interpreten bis hin zu Niculus Cusanus und Marsilio Ficino. Cusanus, *De venatione sapientiae* c. 5, n. 11; h XII 14: „imago variabilis“. Zu ‚forma dat esse rei‘ siehe z. B. Boethius, *De trinitate* 2,81-83; 169 Moreschini: „ipsam inspicere formam, quae vere forma neque imago est et quae esse ipsum est et ex qua esse est. Omne namque esse ex forma est“; Albertus Magnus, *Physica*, Pars I, librum 1, tract. 3, c. 5; *Opera omnia* IV/ 1, ed. Paulus Hossfeld, Monasterii 1987, p. 48/2: „talis ergo forma, quae pars esse rei est, qualitas rei est essentialis et est in subiecto primo, quod est materia, cui dat esse et facit ipsum actu esse“; c. 11, p. 57/2: „forma (...) naturae, quae dat esse simpliciter vel secundum quid“; c. 17, p. 74/2-75/1. Cusanus, *Idiota de sapientia* I, n. 23,2-3; h V 48: „forma enim dat formatum esse rei“; Cusanus spießt diese Formel in *De dato patris luminum* aber auch ingenüös kritisch auf, II, n. 98,2-12; h IV 72-73: nach ihm kann man eigentlich nicht sagen, dass die Form einer Sache (res) das Sein verleihe, denn es ist ohnehin nichts, was irgendwie ist, ohne Form: „nihil (...) nisi per formam“: „non est igitur res a forma esse capiens. Esset enim, antequam esset. Sed forma dat esse rei, hoc est: forma est ipsum esse in omni re quae est, ut esse datum rei sit forma ipsa dans esse“; Cusanus, *De possessis* n. 64; h XI/2, 75-76.



endliche Verschiedenheit (*varietas*) der Dinge ist komprimierter, kontrahierter Ausdruck der unendlichen, implikationsreichen und mächtigen Einheit des Prinzips: „Alle Dinge nämlich, von denen man (sc. in der Heiligen Schrift) liest, dass sie *nachträglich* als geschaffen und entfaltet existieren, sind *zuvor* im Werden-Können vermischt und eingefaltet erschaffen“ (m. H.)⁶. In den Horizont dieser Verschiedenheit fällt nun – und damit kommen wir zum Gegenstand dieser Ausführungen – insbesondere das, weil für den Menschen sozusagen primär palpabel, was Natur im weitesten Sinne des Wortes heißt, also die *natura rerum* oder *universitas rerum*, um es im lateinischen Vokabular der für Cusanus wichtigen Autoren wie Boethius, Eriugena, Albertus Magnus auszudrücken⁷. Zudem gilt für Cusanus (mit Pau-

- 6 Cusanus, *De venatione sapientiae* c. 9, n. 23; h XIII 24-25: „Omnia enim in posse fieri confuse et complicate creata, quae postea facta et explicata leguntur“ (meine Übersetzung), ähnlich c. 24, n. 72; 70: *confusa fluxibilitas des posse fieri*. *De docta ignorantia* I, c. 22, n. 67; h I 44,17: „totum in Dei providentia implicitum fuit“. Ein zentraler Satz für das Verständnis des ‚posse fieri‘ ebenso wie für dasjenige des Natur-Begriffs. Hierzu gehört natürlich auch *De venatione sapientiae* c. 27, n. 80; h XII 77: „(...) *radix omnipotentiae in sua virtute omnia continens cuncta explicat universaque determinat*. (...) *Terminus, qui est omne id quod esse potest* [= Gottesdefinition], *est ante omnem terminum eorum qui fieri possunt* [= entia, creata]. *Determinat igitur cuncta diffinitque singula*. *Est enim terminus ipsius posse fieri utique interminus* [= possibilitas als unbestimmte ‚Materie‘], *omnia in se determinate, quae fieri possunt, ante habens* [= Verbum divinum bzw. sapientia als mundus intelligibilis]“. Hier, wie auch p. 78, unterscheidet Cusanus zwischen einem ‚posse fieri vagum/interminus‘ und einem ‚posse fieri ad finem/terminum‘ also zwischen (noch) unbestimmter Möglichkeit (= mundi possibles?) und bestimmter Möglichkeit (= mundus intelligibilis, exemplaris). Grundsätzlich gilt, dass schon das aus Gott (dem Absoluten) hervorgegangene All oder Universum eine „unitas in pluralitate contracta“ ist, d. h. die absolute Einheit des Seins oder die „universalis unitas essendi“ auf einen bestimmten, determinierten modus essendi ‚zusammenzieht‘, vgl. *De docta ignorantia* I, c. 2, n. 6; h I 7. Ebenso ist zu beachten, dass für Cusanus alles, was als ‚Natur‘ oder ‚natürliches Sein/Ding‘ bezeichnet wird, in den Bereich desjenigen gehört, „das ein Mehr oder Weniger zulässt“ (quae excedens admittit et excessum) und daher in Bezug auf sein absolutes Urbild (Idee, Begriff, ratio) kontrakt und individuiert ist, ebd., c. 4, n. 11; h I 10,4-16. Siehe den Beitrag *Mind or intellect* p. 34-41.
- 7 Boethius, *Consolatio philosophiae* I, metrum 2, vv. 22-23 Moreschini: „*latentis naturae varias reddere causas*“ (die verborgene Natur entspricht dem Wesen, essentia, oder der Substanz eines Seienden); vgl. I, prosa 6, n. 10-20 Moreschini: die „*intentio totius naturae*“ ist auf das generelle Ziel des rationalen Regiments Gottes ausgerichtet (*divinae rationi subdita*, auch III prosa 12, n. 17: *omnia ad bonum naturali intentione festinent*) – hier spiegelt sich sicherlich das platonische Diktum von der Natur als einer „*technê theou*“ (*Sophistes* 265 C-E; Ficino, *Commentaria in Philebum* c. 2, Opera Basileae 1572, f. 1209); was ‚Natur‘ heißt, ist klar gegen



lus, Augustinus, Eriugena): wenn die Welt oder die vorliegende Natur dem

das wendige „Rad“ (rota) der Fortuna oder des Zufalls gerichtet (II, prosa 1, n. 8-9 Moerschini) und orientiert sich an der konstanten (im Sinne von ‚constantia‘, vgl. II prosa 3, n. 12 gegen ‚instabilitas‘, prosa 4, n. 25; III prosa 8, n. 8) Vektorialität des aus Gott entspringenden Rational-Essentiellen (III, metrum 2, vv.1-5, vor allem metrum 9 passim; IV prosa 6, n. 7: causa, ordo und forma „ex divinae mentis stabilitate sortitur“). Wenn „beatitudo“ das „summum naturae bonum“ ist, ib. II, prosa 4, n. 25; III, prosa 10, n. 10 Moerschini, dann ist ‚Natur‘ eine Funktion der allgemeinen Realisierung des Rationalen oder, christlich, der göttlichen Intention; die geordnete, schöne Natur ist somit splendor boni (=divini), II, prosa 5, n. 10-12; zum ‚bonum (naturale)‘, ib. III, prosa 2, n. 2-5, 10-11; metrum 2, v. 2: natura potens. Als solche ist sie aber eine Einschränkung des absoluten Göttlichen und Vollkommenen sowie ein ‚Abgefallenes‘, III, prosa 10, n. 5: „ab integris absolute procedens in haec extrema atque effecta dilabitur“; die „Natur eines Seienden“ (natura rei) kann daher unmöglich ‚besser‘ (melior) als dessen Ursprung und Prinzip sein, III, prosa 10, n. 16 Moerschini; Eriugena, *De divisione naturae* I, 443 A-445 B: Gott kann sowohl in „secretissimis naturae sinibus“ (444 C, auch 443 B) als auch in sich selbst (in se ipso) jeweils als Nicht-Sein und Sein betrachtet werden, als absolut super-eminent und als ebenso absolut super-immanent (letzteres führte sowohl für Eriugena als auch dann für Cusanus zum Pantheismus-Vorwurf), ‚Natur‘ steht hier für das ‚Wesen von x‘; für Eriugena ist die ‚Natur‘ (oder sind die verschiedenen ‚naturae‘) im Wesentlichen Theophanien, d.h. dynamische Entfaltungen der produktive göttlichen Einheit. Die Natur schlechthin ist daher der Mensch, insofern er komplexeste Theophanie, d. h. eine selbstreflexive, aktive Natur ist, die die Gesamtheit der Naturen/Theophanien dialektisch-spekulativ in sich aufheben kann. Siehe M. Cristiani, Nature-essence et nature-langage. Notes sur l'emploi du terme Natura dans le Periphyseon de Jean Erigène, in: Sprache und Erkenntnis im Mittelalter, hg. von P. Beckmann Berlin-New York 1981, S. 707-717; grundlegend zu Eriugena ist W. Beierwaltes, Eriugena. Grundzüge seines Denkens, Frankfurt/M 1994. Avicenna, *Metaphysica* VI, sect. 5, ed. P. Porro, Milano 2002, p. 644-647 (334-336 Va Riet): natura universalis-particularis; Albertus Magnus, *Physica* lib. II, tract. 1, c. 5; Opera omnia IV/1, ed. Paulus Hossfeld, Monasterii 1987, p. 83-84 zur ‚natura universalis‘ als „intentio universalis“, deren Sein (esse) ausschließlich im Einzelnen ist, mit deutlicher Kritik an der platonisch-hermetischen Auffassung einer Allgemeinnatur (vis absoluta, virtus), die aus sich herausfließt (egrediens, diffunditur) und im Einzelnen unterschiedlich partizipiert wird, auch c. 7; p. 86/2: „non est vis separata a naturalibus diffusa in ipsis (...), sed, si separatur, hoc erit secundum rationem“; tract. 2, c. 2; p. 98/2-99/2: formae naturales „habentur (sc. in materia) aliquando [im Gegensatz zu den immateriellen Ideen] et non nisi per motum“; wenn es aber dann heißt, dass die ‚natura universalis hominis‘ „in omni genere perpetuitatem hominis intendit consequi“ (lib. II, tract. 2, c. 4; p. 104/2, m. H.), so scheint dies nicht mehr nur aus einer begrifflichen (ex post-) Abstraktion erklärbar; *Ethica* liber I, tr. 7, c. 5, ed. A. Borgnet, Paris 1891, Vol. VII, S. 114b: „nec nos in naturalibus habemus inquirere, qualiter Deus opifex secundum suam liberrimam voluntatem creatis ab ipso utatur ut miraculum, quo declaret potentiam suam, sed potius quid in rebus naturalibus secundum causas insitas fieri possit“ – man könnte, aus meiner Sicht, hier



Suchenden, d. h. nach dem Prinzip des Seins oder nach Gott Fragenden (quaerenti), in nichts nützte oder diente (nisi serviret hic mundus), dann wäre sie auch selbst (und nicht nur der in ihr existierende Mensch) von ihrem Ursprung und jedem möglichen Sinn abgeschnitten. Also gilt, umgekehrt: „oportet igitur hunc mundum praestare adminiculum quaerenti“, die Natur, die Welt und das Universum sind, neben ihrer scheinbar eigenständigen Verfasstheit, ihrer essentia et natura ipsa, vor allem Indikatoren des sie transzendierenden Prinzips⁸. Es geht um die Vorstellung einer Welt, „in welcher die göttliche Kraft als Form-wirksame (in komplexer Form-gebender Zusammenwirkung) verbogen ist“ – mundus ubi vis divina configurata latet⁹. In den Augen des Mittelalters und der Renaissance ist ein Na-

direkt das posse fieri des Cusanus anschließen, in dem das, was gemäß Ursachen „geschehen könnte“ (fieri possit), in der Form absoluter Möglichkeit (posse fieri) antizipiert ist, siehe unten Absatz III, 4. Andererseits weist Albertus Magnus den immediaten Wirkort der ‚natura universalis‘ dem Bereich des Himmels (caelum) zu, so etwa *Physica*, lib. V, tract. 3, c. 7; Op. omnia IV/2, ed. P. Hossfeld, p. 441/1: „movetur a natura universali (...) quae est in caelo et stellis naturam particularem omnis rei ordinantibus“, den mediaten Wirkort hingegen der Gesamtheit der geordneten (ordinata) Naturprozesse, lib. VIII, tract. 1, c. 8; p. 560/2: „vocamus naturam universalem cursum naturae ab universali natura ordinatum, quae regit omnem naturam“. Albertus de Saxonia, *Quaestiones Aristotelis De caelo*, Liber I, q. 1, ed. Benoît Patar, Louvain-Paris (Peeters) 2008, p. 12: „natura est principium et causa movendi et quiescendi eius in quo est primum per se et non secundum accidens“ (nach Aristoteles, *Physica* II,1, 192 b); p. 28: „natura proprie dicitur nisi de materia et forma substantiali“. Wichtig ist, dass für Albertus Magnus, im Anschluß an Albertus Magnus u. a., die Natur grundsätzlich eine ‚qualitas motiva‘ ist, so ib., p. 31, d. h. eine Kraft, die innerlich oder äußerlich an einem natürlichen Sein zu gradueller, nach Intensität abgestufter Wirkung kommt, wie z. B. die Wärme (caliditas, calor) und zwar entweder als ‚formale‘ Kraft durch Kontakt oder als ‚virtuelle‘ Kraft durch ein Medium, so q. 2; p. 41-42. Vgl. auch lib. III et IV, q. 10; p. 511: „nam totale agens istum motum (sc. naturalem) est ista forma substantialis et ista gravitas; et prima causa est cuius totalis aggregati quaelibet illarum formarum est pars; totale autem recipiens est ista forma, vel saltem aggregatum ex illis formis ambabus, quarum una concurrat sicut agens principale, aliae autem sicut instrumentale“. Kandidaten für „agens principale“ oder „agens primum“ (als causa prima) sind klassischer Weise Gott oder – in puris naturalibus – die Bewegung des Himmels, siehe Albertus Magnus, *Physica*, lib. II, tract. 2, q. 10; ib., p. 114/1.

8 Cusanus, *De quaerendo Deum* I, n. 18,11-15; h IV 14; n. 19,12-14; 15: „oportet igitur, ut naturam sensibilis visionis ante oculum visionis intellectualis dilatemus et scalam ascensus ex ea fabricemus“.

9 Cusanus, *De genesi* IV, n. 172,1; h IV 122. Die ‚vis divina‘ wird im direkten Kontext nn. 172-173 der ‚ars ipsa‘ gleichgesetzt, welche Ursprung der ‚ars essendi‘, der ‚ars identificandi‘ etc. sei; V, n. 176,9; h IV 125: „unde in virtute rei reluct divina virtus [=ars] quasi rei inspirata“.



turgegenstand daher zumindest bi-valent: er bringt (i) sich selbst, sein eigenes Sein, seine Wesensform und ‚Natur‘ (natura individui), gebrochen durch die Umstände (circumstantiae, accidentia), zum Ausdruck und er verweist (ii) durch sein eigenes Sein auf den Ursprung dieses Seins, auf die All-Natur (natura universalis) und Gott als deren Schöpfer. Kann kein einzelnes Sein aus seiner Natur und aus den Grenzen seiner Art und Wesensform „heraus“ (ex sua natura moveri), so ist es doch zugleich Indikator (signum, index) eines über es und seine zeitlich-kontingente Existenz hinausgehenden, wesentlichen Zusammenhanges¹⁰. Diesen letzteren Zeichen- oder Verweis-Aspekt, dass es eine „vis divina“ in sich trägt und entfaltet, hat jedes einzelne Sein ausschließlich für das wissende (philosophisch geprägte) Auge des Menschen: nur dieses ‚sieht‘ die Einfaltungen des Allgemeinen im Einzelnen, ‚sieht‘ sozusagen durch die flirrende, permanent sich wandelnde Oberfläche des Phänomens ‚hindurch‘ auf den Grund der Wesensnatur und deren göttlichen Ursprung (siehe hierzu die Bemerkungen zum ‚beryll‘ und zur philosophischen ‚Brille‘ im Beitrag Mind or intellect, oben p. 31, 34-35). Für Cusanus ist, im Sinne eines unvorgeflichen Bandes oder einer Verknüpfung, die „forma formarum“ (vis divina, essentia divina) in der Eigennatur eines einzelnen Seins gegenwärtig, das dadurch in unendlicher Annäherung durch die Einzelform die „forma formarum“ zum Ausdruck zu bringen strebt: „nititur enim quaelibet creatura deum suum intra limites suae naturae definire. (...) Sufficit autem omnia naturae, quod in sua specie deum modo, quo potest attingat. Tunc enim quiescit, quando extra speciem suam eum nec quaerit nec esse apprehendit“¹¹. Aus der Sicht des Cusanus ist die „natura universalis“ die Einheit

-
- 10 Cusanus, *De circuli quadratura* n. 31,7-10; h XX 64: „Unde ad interitum suum nulla species ex natura sua, qua habet esse et sic esse, moveri potest, quare in terminis suae specificae naturae quiescit. Et haec quies est sua, quia infra peripheriam suae perfectionis vim divinam sia habet modo, in qua amoroso nexu deliciatur“.
- 11 Cusanus, *De circuli quadratura* n. 36,5-4 und n. 37,1-3; h XX 66; siehe auch n. 32,1-8; h XX 64; 32,8-9; 64: „haec est igitur habitudo specierum sensibilibum ad formam formarum, quae est polgonarium ad circulum“; n. 33,7-10; h XX 65: „Et sicut in nostra mente verius esse habet trigonalis forma quam in variabili materia, ita in aeterna mente seu verbo verius se habent omnes rerum species ubi sunt ipsa aeterna veritas, quam in individuali varietate“; *Idiota de sapientia* I, n. 18; h V 37-41, n. 18,3-4; 38: „non quietatur imago nisi in eo, cuius est imago, a quo habet principium, medium et finem“. Das ‚Ruhens‘ (quiescere) im Wesen oder Sein einer Sache ist ein Gedanke, der von Augustinus auf Platonischer Basis entwickelt worden ist; er verknüpft den teleologischen Natur-Prozess (das vorbewusste Streben nach dem bestmöglichen Zustand, der durch das Wesen vorgegeben ist) mit dem perfektions-logischen Prozess der Einzelseele, die in ihrem Ursprung ‚ruhen‘ will.



aller in sie eingefalteten nachgeordneten Naturen (*natura intellectualis, rationalis* oder *humanalis, sensibilis, materialis*), hingegen ist die „*natura individui*“ Kontraktion aller ihr vorgeordneten Naturen und vor allem ihrer eigenen Art-Natur auf ein singuläres Sein hin¹². Zwischen den Naturen und ihren Bereichen (*regionen*) gibt es aus der Sicht des Cusanus ein komplexes Geflecht an graduellen Übergängen, Mischformen und Verschränkungen, das zu der Dichte des Natürlichen führt, die uns Menschen direkt vor den Augen steht. Eine Dichte, die wir aber auch in der rationalen Rekonstruktion des *in situ*-Befundes unvermeidlich begrifflich entfalten müssen (hierzu ist der zweite Teil von *De coniecturis*, insbesondere die Kapitel 13-14, vielleicht die komplexeste Darstellung)¹³. In dieser Entfaltung entpuppt sich die Naturwissenschaft als Theologie in anderer Gestalt. Es ist nicht von der Hand des geschichtlich informierten Wissens zu weisen, dass die ganze Entwicklung einer vermeintlich zu sich selbst kommenden Naturwissenschaft in der frühen Neuzeit begleitet ist von einer zunehmenden Theologisierung der Natur und des Natürlichen, deren späte Ausformung die Physiko-Theologie des 18. Jahrhunderts ist, mit der sich dann Kant und die Aufklärung auseinandersetzen werden. Ein Phänomen, das bis heute und bis in die neuesten Forschungen zur Anthropologie und Embodiment-Theorien hinein, von einer suggestiv-metaphorischen Personalisierung der Natur (als einem Gott-oder Demiurgen-gleichen Agens) begleitet wird¹⁴.

Siehe Augustinus, *Confessiones* VI, c. 11, n. 16; Boethius, *De consolatio philosophiae* III, metrum 9; Meister Eckhart, *in Joh.*, n. 204; LW III 171-172.

- 12 Cusanus, *De coniecturis* II, c. 5, n. 96,1-2. 5; h III 92-93: „*inevacuabilis igitur atque inexplicabilis est omnis speciei individualis explicatio. (...) Quare ipsa individuorum infinitas est specifica unitas*“; c. 13, n. 134,3-5; h III 130: „*Natura autem universalis, ut universi circulus, in se primo tres regionum atque naturarum intellectualium, rationalium atque sensitivarum complicat orbes*“ und die weiteren Ausführungen in diesem Kapitel 13; h III 130-138. Es zeigt sich hier, dass es mit dem Nominalismus des Cusanus nicht weit her ist, denn die verschiedenen ‚Naturen‘ fungieren nicht als bloß begriffliche oder notionale Seinsformen, sie konstituieren und instantiieren eigene Seinsbereiche (*regiones*), siehe etwa c. 14, n. 143-144; h III 143-146 zur „*regio ipsa humanitatis*“.
- 13 Cusanus, *De coniecturis* III, c. 14, n. 142,1-6; h III 141: „*Mirabile est hoc dei opificium, in quo gradatim ipsa virtus a centro sensuum usque in supremam intellectualem naturam supervehitur per gradus quosdam organicosque rivulos, ubi continue ligamenta tenuissimi spiritus corporalis lucidificantur atque simplicificantur propter victoriam virtutis animae, quousque in rationalis virtutis cellam pertingatur*“.
- 14 Dieses Phänomen verdiente eingehendere Untersuchung, siehe etwa Andy Clark, *Natural born Cyborgs. Minds, Technologies and the Future of Human Intelligence*, Oxford UP 2003, S. 6: „*We have been designed [!] by Mother Nature [!]*“.

In all seinen durchaus eigenständigen, durch eine individuelle Perspektive geprägten Überlegungen steht Cusanus dabei doch mit beiden Beinen in der Tradition des christlichen Mittelalters und der späteren, vor allem neuplatonischen Antike, die ihm durch Dionysius Areopagita, Johannes Scotus Eriugena sowie die lateinischen Übersetzungen des Proklos und viele Zitationen und Kommentare des *Liber de causis* bei Albertus Magnus, Thomas von Aquin, Meister Eckhart u. a. vermittelt ist¹⁵. Es kann nicht überraschen, dass sich dies auch in seinem Begriff von Natur niederschlägt. Es ist dabei nicht von der Hand zu weisen, dass der Natur-Begriff des Cusanus, durchaus im Gegensatz zu demjenigen des Albertus Magnus und des Thomas von Aquin, auf klar platonischer Grundlage sich bewegt. Da Cusanus, nach allem was wir wissen, keinen Text verfasst hat, der einer der mittelalterlichen Natur-Abhandlungen oder Kommentare zu den einschlägigen aristotelischen Schriften gleichkäme, muss man sich seinen Begriff von Natur mit Vorsicht und gegen vorschnelle Dogmatisierung eingestellt aus verschiedenen Texten rekonstruieren. Es zeigt sich hierbei, dass in seinem synthetischen Zugriff Natur ausnahmslos *sub specie theologiae* diskutiert wird und die präzise Unterscheidung – die gerade dem hochscholastischen Diskurs so wichtig gewesen ist – zwischen einem rationalen, rein aus den Möglichkeiten des menschlichen Denkens sich legitimierenden Zugriff, *in puris naturalibus* und einer theologischen Ableitung der Natur ‚per creationem‘ und aus göttlicher, all-mächtiger Intentionalität *nicht* zur Vor-

to exploit deep neural plasticity in order to become one with our best and most reliable tools“. Siehe die Analyse und Diskussion von Matthias Jung, *Der bewusste Ausdruck. Anthropologie der Artikulation*, Berlin 2009, S. 277-289; Der Geist als Gerüstbauer: Andy Clark.

- 15 Hierzu siehe die Arbeiten vor allem von Rudolph Haubst, *Das Bild des Einen und Dreinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues*, Trier 1952, Herbert Wakkerzapp, *Der Einfluß Meister Eckharts auf die ersten philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues (1440-1450)*, Münster 1962, Kurt Flasch, *Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues. Problemgeschichtliche Stellung und systematische Bedeutung*, Leiden 1973, Werner Beierwaltes, *Visio absoluta. Reflexion als Grundzug des göttlichen Prinzips bei Nicolaus Cusanus*, in: *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*, Heidelberg 1978, *Identität und Differenz als Prinzip cusanischen Denkens*, in: *Identität und Differenz*, Frankfurt/M 1980, S. 105-143, Gerhard Senger, *Ludus sapientiae. Studien zum Werk und zur Wirkungsgeschichte des Nikolaus von Kues*, Leiden-Boston-Köln 2002. Insbesondere hervorzuheben sind die hellsichtigen Analysen von Beierwaltes zur Bedeutung von Eriugena im Denkansatz des Cusanus, siehe Werner Beierwaltes, *Eriugena und Cusanus*, in: *Eriugena redivivus. Zur Wirkungsgeschichte seines Denkens im Mittelalter und im Übergang zur Neuzeit*, hg. von W. Beierwaltes, Heidelberg 1987, S. 311-343 (auch in Id., *Eriugena*, siehe Anm. 7).

aussetzung einer reinen Naturwissenschaft gemacht wird. Cusanus versteht Natur grundsätzlich aus einer komplexen metaphysischen Perspektive heraus, deren alles leitendes Prinzip sein aus neuplatonischen Voraussetzungen gespeister, christlicher Gottesbegriff ist. Die Natur oder das Natürliche im Sinne der *essentia rerum* erstreckt sich als „datum naturale“¹⁶, das durch die göttliche Kunst (*ars, sapientia*) ausgeprägt ist (siehe III, 2), durch die ganze Breite der ontologischen Entfaltung hindurch, vom Allgemeinsten (universale) bis hin zum Einzelnen (singulare; zu dieser Präsenz siehe IV). In keiner seiner Schriften finden wir ein „*procedere per rationes physicas*“, das haarscharf abgetrennt wird von einem metaphysischen oder theologischen Zugriff, wie wir es in der Albert- oder Thomas-Schule immer wieder finden können¹⁷. Das heißt natürlich nicht, dass

- 16 Cusanus, *De dato patris luminum* I, n. 93,17-21; h IV 69; *De visione Dei* c. 22, n. 98,9-10; h VI 77; c. 23, n. 101,9-13; 79: „*divina enim natura non est mutabilis aut alterabilis in aliam naturam (...) neque natura quaecumque propter unionem ad divinam transit in aliam naturam*“. Wenn Cusanus von *natura humana intellectua*lis oder *natura divina* oder allgemein der Natur eines *x* spricht, dann bezieht er sich auf die ontologische Linie der Wesensformen, der ‚Naturen‘ (von der ‚*natura creatrix*‘ Gottes bis zur untersten *natura creata*; *De coniecturis* I, c. 1, n. 5,5; h III 7), die eine Parallele hat in der *latitudo* der Begriffe und Kategorialbestimmungen. Natur im Sinne von wesentlich, gesetzmäßig oder normativ kann von Cusanus auch verwendet werden, wenn es um wesentliche, sachlogische Ordnungen geht, die sich in einem *prius-posterius* etwa ausdrücken, so *Idiota de sapientia* I, n. 6,14-16; h V 11-12: „*sicut enim simplex prius est natura composito et compositum natura posterius*“; *Idiota de mente* c. 2, n. 66,1-4; h V 101-102: „*primo ordine naturae (...) deinde (...), deinde ...*“; *De coniecturis* I, c. 3, nn. 10-11; h III 15-17 bezüglich der „*natura numeri*“ mit ihren „*progressiones*“.
- 17 Siehe etwa Albertus Magnus, *Physica*, lib. VIII, tract. 1, c. 1; *Opera omnia* IV/2, ed. Paulus Hossenfeld, Monasterii 1987, p. 550/2-551/1, p. 551/1: „*non procedemus nisi per rationes physicas, quae sunt, quod generando incipit, quicquid incipit, et quod per corruptionem finitur, quicquid finitur; non enim possumus in physicis probare, nisi quod sub principiis est physicis*“. Der Bereich von *generatum* bzw. *factum*, von Natur und Kunst (*technê-ars, poiêsis-praxis*) wird getrennt gehalten vom Bereich der Schöpfung (*creatio*) und *Setzung* (*positio*). Der Naturtheoretiker kann aus Gründen rationaler Disziplinenreflexion dasjenige, was der Metaphysiker oder Theologe *apriori* weiss (oder zu wissen glaubt), nur *a posteriori* und aus den Effekten zur Kenntnis nehmen und auf seine Gründe hin analysieren, p. 553/2: „*est enim hoc nobis prae opere utile, non solum ut sciamus in naturalibus motibus veritatem considerare, sed etiam ad sciendum primum principium, eo quod nos ipsum non possumus scire nisi ex posterioribus se; et ideo etiam metaphysicus in hoc primum motum perpetuum a physico accipiens per motum probat motorem esse*“. Dass überhaupt etwas ist und nicht vielmehr nichts, läßt sich nur theologisch ableiten und zwar mit der Negation des Theorems *ex nihilo nihil*, c. 4, p. 556/2: „*dico ego, quod ex nihilo nihil fit per generationem, sed ex nihilo*

die klassischen Bestimmungen von Natur, die dort und schon zuvor im antiken Denken gewonnen worden sind, in seinen Überlegungen nicht vorkämen oder dort keine Bedeutung bekämen; es ist vielmehr so, dass genau diese Erkenntnisse der hochdifferenzierten Schultradition von ihm in einem ingeniosen Zugriff mit denjenigen der neuplatonischen Tradition und der spekulativ-mystischen Tradition synthetisiert werden. Der Natur, die „sich selbst zu erhalten strebt“ (quae seipsam conservare nititur, *De docta ignorantia*, praefatio, h I, 2,1-2) und die in autarker Selbstgenügsamkeit dem Wissen vor Augen zu stehen scheint, wird eine Natur vorgeschaltet, die, in der Tradition des schon antiken Gedankens einer „ars Dei“ (τέχνη θεοῦ, Platon *Sophistes* 265 C-E, siehe unten III, 2) stehend, die Existenz der ersteren zum Ausdruck einer trans-natürlichen Intentionalität macht und damit in eine ontologisch-theologische Dependenz stellt. Das natürliche Streben zur Selbsterhaltung wird unmittelbar einem ebenso ‚natürlichen‘ Streben zur Meliorisierung und zur Vervollkommnung des jeweiligen eigenen Status untergeordnet, dessen Maßstäbe nicht im Natürlichen (id est Physikalisch-Materiellen) selbst liegen, sondern im trans-natürlichen Horizont des Ideell-Intelligiblen (den noetischen Bestimmungen des jeweiligen Ein-Etwas-Seins). Das „desiderium naturale“ ist für Cusanus schon seit *De docta ignorantia* ein mental-kognitives, epistemisches Streben, das die Natur (im Sinne von Wesen, essentia) des Menschen zum Ausdruck bringt und dessen Ziel (finis) letztlich die Gotteserkenntnis ist. An anderer Stelle habe ich darauf hingewiesen, dass Cusanus hier der natürlichen Selbsterhaltung eine „geistige Selbsterhaltung“ zur Seite stellt und systematisch in der Weise vorordnet, dass der Reproduktion und Erneuerung der Naturwesen (reficiatur) eine Vollendung (perficiatur) der Geistwesen durch das „Studium der Wahrheit“ parallelisiert wird¹⁸. Eine zentra-

aliquid fit per actum creantis“. Das ist natürlich auch die Grundstruktur der indirekten Gottesbeweise (Gott als primum principium = primus motor) der sogenannten ‚quinque viae‘ im ersten Teil der großen theologischen Summe, *S. th.* I, q. 2, a. 2: „unde Deum esse, secundum quod non est per se notum quoad nos, demonstrabile est per effectus nobis notos“.

- 18 Thomas Leinkauf, Nicolaus Cusanus 2006 (Anm. 1), S. 29-45, hier 30-31. Siehe auch Cusanus, *De docta ignorantia*, praef. h I 2,1-4: „ut sic natura (...) reficiatur (...) intellectus, cuius intelligere est esse, studio veritatis perficiatur“; I, c. 1, n. 2; h I 5,3-8: „Divino munere omnibus in rebus [größtmögliche Allgemeinheit] naturale quoddam desiderium inesse conspicimus, ut sint meliori quidem modo, quo hoc cuiusque naturae patitur conditio [individuelle Kapazität], atque ad hunc finem operari instrumentaque habere opportuna, quibus iudicium connatum est conveniens proposito cognoscendi, ne sit frustra appetitus et in amato pondere propriae naturae quietem attingere possit“. Der Eintrag der Begriffe ‚iudicium‘

le Diskussion dessen, was er selbst unter ‚natura‘ verstanden wissen wollte, finden wir in der späteren Schrift *De venatione sapientiae*, wohl im Jahre 1462 vollendet¹⁹, der ich mich jetzt näher zuwenden möchte:

Cusanus geht, wie gesagt, von einem schöpferlogischen Grundzusammenhang aus. In diesem ist, wie es im Kapitel 1 heisst, allen Dingen oder Wesen eine *primordiale Idee* zugeordnet, mit der die „natura individui“, d. h. das Wesen oder die Substanz des individuellen Seienden, „verein“ ist und aus welcher (a qua) jedes Seiende „auf natürliche Weise“ (naturaliter) seine spezifische Bestimmtheit erhält: „natura individui cum ipsa idea unitur, a quae habet haec omnia naturaliter“ (c. 1, n. 3,5-6; h XII 5-6). Die Wesensprinzipien einer Sache, so Cusanus mit Rekurs auf Proklos, seien dieser „innerlich“ (intrinsic) und konstituierten eine Art „Berührung“ (contactus), die die genannte Einung des Einzelseienden mit seiner Idee zum Ausdruck bringe²⁰. So, wie es in der Rational-Seele des Menschen eine „natura logica“ gibt, mittels derer der Mensch sein genuines ‚proprium‘ der propositionalen Rationalität realisieren kann, so gibt es analog in der Natur der Einzeldinge eine je spezifische ‚Natur‘ (natura individui, na-

und ‚cognoscere‘ hebt den zunächst rein natürlichen Vorgang der über reine Selbsterhaltung hinausgehenden Optimierung, der durch angeborene instinkthafte Steuerungsmomente erreichbar ist (wie es schon die Stoiker klar ausgesprochen hatten), auf die Ebene epistemischer Prozesse, die in letzter Instanz den ‚mundus humanus‘ betreffen und vor allem das hier agierende Individuum. Die „Ruhe“ (quies), die hier erreicht werden soll, transzendiert ebenso die rein physikalische Ruhe der Bewegungslosigkeit und ist sicherlich auch Anklang an die Ruhe, die die Seele im letzten mystischen Erkenntnisakt erlangt. Der Zurückgriff auf das Fledermaus-Beispiel in Aristoteles, *Metaphysica* a, 993 b (*De docta ignoranta* I, c. 1; h I 6), zeigt genau diesen Transitus von natürlichen Instinkt-gesteuerten zu epistemischen Willens-gesteuerten Prozessen: der Mensch verhält sich zwar Natur-analog, die die Natur fundierenden Strukturen sind jedoch letztlich selbst trans-natürliche, den ambitus der Natur sprengende Grundstrukturen des Seins.

- 19 Vgl. Raymund Klibansky, Johannes Gerhard Senger, Praefatio, in: Cusanus, *De venatione sapientiae, De apice theoriae*, Hamburgi 1982 = h XII, x-xiii, xiii: „itaque librum De venatione sapientiae scriptum esse autumno anni 1462 vel Chianciani vel Castro Plebis concludimus“.
- 20 Cusanus, *De venatione sapientiae* c. 1, n. 3,11-16; h XII 6: „Proclus latius explanat quomodo principia essentialia sunt intrinsic et non extrinsec, et quomodo per cont[r]actum illum, quo individuum ideae suae iungitur, per ipsam ideam intelligibilem divinitati connectitur (...)“. Das ‚r‘ in contractum hier richtig „ab editoribus delatum“. Die Stelle berührt selbst einen neuralgischen Punkt der ganzen frühneuzeitlichen Naturtheorie, den ich an anderer Stelle etwas ausführlicher diskutiere, siehe Thomas Leinkauf, *Philosophie des Humanismus und der Renaissance 1350-1600*, Hamburg 2017, Bd. II, S. 1531-1540 zum „Zusammenhang des Unterschiedlichen“.

tura entis), die sie zu ihren eigentümlichen Tätigkeiten – Bewegungsform, Territoriums-Abgrenzung, Nahrungsaufnahme, Fortpflanzung – und damit, wie wir es oben schon für *De docta ignorantia* festgehalten haben, zur Selbsterhaltung befähigt²¹. Deutlich stehen diese Gedanken in der Tradition antiken Denkens, vor allem des stoischen, dem Mittelalter und der beginnenden Renaissance durch Cicero, Seneca, Plinius, Ovid und, seit der Wiederentdeckung durch Poggio Bracciolini im Jahr 1417, auch durch Lukrez vermittelten Ansatzes²². Für Cusanus tritt als Quellentext wohl noch hinzu *De vitis philosophorum* des Diogenes Laertios, das auf seine Veranlassung 1433 ins Lateinische übersetzt worden ist²³. Den Gedanken einer

- 21 Cusanus, *De venatione sapientiae* c. 1, n. 4-5; h XII 6-7 zu „conservatio ipsius in se“. *De mente* c. 4, n. 78; h V 61 zur „natura conata“. Zur Selbsterhaltung (mit Blick auf das Wissen des Menschen) in *De docta ignorantia* siehe Leinkauf, Nicolaus Cusanus 2006, (Anm. 1) S. 29-45.
- 22 Vgl. etwa *De concordantia catholica* III, prooem., n. 268; h XIV 313: „Omnia autem generi animantium primum a natura tribuitur, ut tueatur se, corpus vitamque, declinet nocitura, acquiratque necessaria“ (m. H.); *De docta ignorantia* II, c. 12, n. 166; h I 106,4-6: „Ita quidem Deus benedictus omnia creavit, ut dum quodlibet studet esse suum conservare quasi quoddam munus divinum, hoc agat in communione cum aliis“ mit I, c. 1, n. 2; h I 5,3: „naturale desiderium“ zur Selbst-Vervollkommnung, „ut in amato pondere propriae naturae quietem attingere possit“. Für den im Hintergrund stehenden aristotelisch-stoischen Natur-Begriff siehe SVF I 497; II 367, 458, 549, 555-556, vor allem Cicero, *De officiis* I 4,11; *De finibus* IV 7, 16; V 9, 24. Zu Lukrez in der Renaissance siehe etwa Alison Brown, Reinterpreting Renaissance Humanism: Marcello Adriani and the Rediscovery of Lucretius, in: Angelo Mazzocco, *Interpretations of Renaissance Humanism*, Leiden-Boston 2006, S. 267-291; Thomas Leinkauf, *Philosophie des Humanismus und der Renaissance 1350-1600*, Hamburg 2017, II, S. 1673 f, 1680 f und s.v. Die – mögliche – Lektüre von Senecas *Quaestiones naturales* könnte, neben Ovids erstem Buch der *Metamorphosen*, durchaus Einfluss auf den Natur- und Welt-Begriff des Cusanus gehabt haben, vgl. etwa *Quaestiones naturales* I, praefatio 13: „quid est Deus? mens universi. Quid est deus? Quod vides totum [= omnia in omnibus] et quod non vides totum [nihil omnium]. sic demum magnitudo illi sua redditur, qua nihil maius cogitari potest [= Anselm, *Proslogion*, c. 2, Opera ed. Schmidt p. 101; Cusanus, *Docta ignorantia* I, c. 6, n. 15], si solus est omnia, si opus suum et intra et extra tenet“, siehe Thomas Leinkauf, Nicolaus Cusanus 2006, S. 29-45, 164-181; *Naturales quaestiones* II, 3, 1: „omnia, quae in notitiam nostram cadunt aut cadere possunt, mundus complectitur“.
- 23 Hierzu Kurt Flasch, Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung, Frankfurt/M, 2. Aufl. 2001, S. 603, 620f. Als Beispiel siehe *De venatione sapientiae*, Prologus, n. 1; h XII 3: „nunc vero cum in Diogenis Laertii De vitis philosophorum libro varias philosophorum legissem sapientiae venationes“; c. 1, n. 3; h XII 6: „dicebat Laertius“; c. 2, n. 6; h XII 8: „dum in Laertio legerem“; c. 9, n. 24; h XII 26: „ut in Laertio legitur (...) haec in Laertio latius“; c. 10, n. 28; h XII 29: „tradit Laertius“.

spezifischen, individuellen Natur eines jeden Seienden bewahrt Cusanus also und ordnet dieser Natur bestimmte Funktionen zu, vor allem diejenige der Erhaltung der Art durch die Selbsterhaltung des Individuums. Deutlich wird hier, dass die ‚natura individui‘ beziehungsweise die ‚natura singularis‘ das wirkliche Ziel ihrer Entwicklung ‚außerhalb‘ ihrer selbst, nämlich in der exemplarischen Art-Natur (species) besitzt – dies zeigt sich auch in der Art und Weise, wie Cusanus den Form-Begriff, der direkt auf Aristoteles zurückgeht, verwendet: auch hier ist die Form als Allgemeines, also als Gattungs- oder Art-Form, zwar kontrahiert auf die individuell-singuläre Subsistenz, ihr ‚natürliches‘ Streben jedoch geht, wie Cusanus mehrfach, auch hier in *De venatione sapientiae* c. 5, einschärft, auf ein sie selbst transzendierendes Erhalten der Art wie auch auf ein möglichst bestes Existieren ihrer selbst als Teil eines übergreifenden, organischen Ganzen, das als Welt oder Universum bezeichnet wird²⁴. Diese apriorische, jedenfalls für das Einzelseiende unvorgreifliche Verbindung zu einem trans-individuellen oder universalen Sein bezeichnet Cusanus, wie haben das schon gehört, als ‚Kontakt‘ mit der Idee oder aber auch immer wieder, und zwar in bewusststem Rückgriff auf die platonische Tradition, als ‚Teilhabe‘.

Die Frage nach dem Natur-Begriff im Denken des Cusanus führt also sofort nach der ontologisch weiteren Frage nach dem Verhältnis von Allgemeinem und Individuellem. In dieser Hinsicht ist terminologisch festzuhalten, dass ‚Natur‘ (i) einmal im Sinne der metaphysischen Tradition als sy-

24 Cusanus, *De venatione sapientiae* c. 5, n. 12; h XII 14: es gilt grundsätzlich bei der Entstehung einzelner Seiender, dass die Natur immer nur nach der „Artform“ (species) sich richtet oder „schaut“ (respicit), wenn sie ein einzelnes Sein hervorbringt – z. B. nach der Menschennatur oder Idee des Menschen und nicht danach, ob es Mann oder Frau ist, da in beiden die ganze Menschennatur realisiert ist. In Bezug auf eine Artform ist es indifferent, kontingent oder nicht wesentlich, ob diese geschlechtliche oder andere akzidentelle Ausprägungen annimmt. Siehe auch *De docta ignorantia* III c. 8, n. 227; h I 142. Boethius, *De consolatione philosophiae* V, prosa 6, n. 36 Moreschini: „(...) omne quod sensibus patet, si ad rationem referas, universale est, si ad se ipsa respicias, singulare“. Der epistemologische Hintergrund, den Cusanus vor allem in *De coniecturis* I differenziert entfaltet, ist ebenfalls der Grundstruktur nach von Boethius schon vorgelegt worden (vermutlich im Rückgriff auf *De anima* II-III von Aristoteles), *De consolatione philosophiae* V, prosa 4, n. 24-39, n. 31: „superior comprehendendi vis amplectitur inferiorem, inferior vero ad superiorem nullo modo consurgit“. Siehe die ‚klassische‘ Bestimmung bei Albertus Magnus, *Physica* Lib. II, tract. 1, c. 4; *Opera omnia* IV/1, ed. Paulus Hossfeld, Monasterii 1987, p. 82/1: „dicitur autem individua substantia, secundum quod est in eo collectio individuantium, quae non possunt in alio reperiri; sic enim singulare est incommunicabile“. Hier auch die Unterscheidung von natura individua, substantia, suppositum, res singularis.

nonym mit Wesen (*essentia*) oder auch Substanz verwendet wird – in diesem Sinne kommt auch Gott eine ‚Natur‘ zu: so etwa, wenn gesagt werden muss, dass er „*ex sua natura*“ nicht erkennbar sei (*De venatione sapientiae* c. 30, n. 89,9-10; h XII 85), zum anderen hingegen (ii) in der Bedeutung, die im Griechischen durch das Wort ‚*physis*‘ und im Lateinischen durch die Wurzel des Nomen ‚*natura*‘ in dem Verbum ‚*nasci*‘ angezeigt ist, nämlich als selbständiges, selbsttätiges, spontanes, geordnetes Wachsen von Etwas²⁵. Dieses ‚Aus-Sich‘ hat schon immer und bis auf den heutigen

25 Hierzu Thomas Leinkauf, *Der Naturbegriff des 17. Jahrhunderts und zwei seiner Interpretamente: ‚res extensa‘ und ‚intima rerum‘*, in: *Berichte zur Wissenschaftsgeschichte* 23 (2000), S. 399-418. Die Verwendung von Ausdrücken wie ‚der Natur nach‘ oder ‚natürlich‘ setzt immer schon eine Konnotation von Wesen, Sache und Natur voraus, so etwa, wenn Cusanus sagt, ein *x* sei, der Natur nach früher oder später‘ als ein *y* oder *z*. Diese Verwendung von ‚*natura*‘ oder ‚*naturalis*‘ zeigt an, dass es *ein aus der Sache herkommendes*, nicht ‚von uns‘ eingerichtetes (also etwa logisches) Verhältnis zwischen zwei Größen gibt, z. B. „*aequalites naturaliter praecedat inaequalitatem*“, „*unitas prior natura est alteritate*“, *De docta ignorantia* I, c. 7, n. 18-21; h I 14-16. In Wendungen wie ‚*natura intellectualis et rationalis nostri spiritus*‘ setzt Cusanus ganz ohne Zweifel *natura* und *essentia* bzw. *substantia* gleich, *De docta ignorantia* II, c. 1, n. 93; h I 62, aber auch ganz klar I, c. 9; h I 18-19. In *De dato patris luminum* V, nn. 116-118; h IV 84-85 zur Bandbreite von „*essentia*“, die von der „*absoluta essentia*“ Gottes bis zum Wesen oder der Natur der Einzeldinge reicht, jedesmal jedoch ist das Wesen von *x* dasjenige, was selbst nicht Teil oder Moment von *x* ist, n. 118,7-8; 85: „*humanitas igitur nihil eorum est, quae in quocumque homine possunt apprehendi*“; n 116,8-10; 84: „*Cum igitur omnis creatura sit aliquid contracte, essentia omnium non est aliquid, sed nihil omnium incontracte. Sic vides varietatem formarum. Essentia igitur nihil talium est*“. Roger Bacon setzt in seiner einflußreichen Abhandlung *De multiplicatione specierum* (vor 1267) zwar *essentia*, *substantia*, *natura*, *potestas*, *potentia*, *virtus* und *vis* grundsätzlich gleich (*significant eandem rem*), unterscheidet sie dann jedoch bezüglich der Hinsichtnahme (*differunt comparatione*), siehe Pars I, cap.1, in: *Roger Bacon's Philosophy of Nature. A critical edition, with english translation, introduction and notes, of De multiplicatione specierum and De speculis comburentibus*, edited by David C. Lindberg, Oxford 1983 (Indiana 1998), S. 2: „*Nam essentia dicitur secundum se considerata, substantia respectu accidentis, alia respectu operationis eliciende. Sed natura dicit aptitudinem operandi, cetera ulteriorem inclinationem*“ (m. H.). Bacon unterscheidet hier auch – möglicherweise mit Einfluß auf Cusanus – zwei Arten von *virtus* (im Kontext des Ternares *essentia-virtus-operatio*): eine primäre *virtus/vis*, die Tätigkeiten hervorbringt (*elicit*, eigentlich: *hervorrufft*, *-lockt*), und eine sekundäre *virtus/vis*, die diese Tätigkeiten realisiert (*expedit*). Letztere ist synonym (*habet multa nomina*) mit *similitudo agentis*, *imago*, *species*, *idolum*, *simulacrum*, *fantasma*, *forma*, *intentio*, *passio*, *impressio*. Bacon selbst bevorzugt den Ausdruck ‚*species*‘ für „*die erste Wirkung jedes beliebigen natürlichen Tätigen*“ (ebd.: *ad designandum primum effectum cuiuslibet agentis naturaliter*), deren nominale, sachspezifische Ausdiffe-

Tag dem Begriff ‚Natur‘ eine Semantik des Objektiven, Für-sich-Seienden, Selbständigen gegeben und ermöglichte die Verbindung mit der ersten, eher ontologischen Bedeutung. Fasst man beide Semantiken zusammen, so erhält man als allgemeine Grund-Bedeutung von ‚Natur‘ diejenige einer dynamischen, sich aus sich entfaltenden, übergreifenden wesentlichen Einheit, die seit Platon, Aristoteles und der Stoa mit einer strikten Logos-Konformität konnotiert ist. Es lässt sich zeigen, was ich hier nicht tun kann, dass es genau diese Bedeutung ist, diese Logos-Konformität, die die Herauslösung eines selbständigen, Prinzip-haften Begriffs von Natur – gegen die und teilweise mit der Tradition der platonischen Konzeption der Welt-Seele – als „natura naturans“ ermöglicht hat. Ein Begriff, der vom 12. Jahrhundert an bis ins 19. Jahrhundert von herausragender Bedeutung gewesen ist, ich nenne nur Autoren wie Giordano Bruno, Baruch de Spinoza, Friedrich Wilhelm Josef Schelling²⁶. Im Abschnitt III, 2 wird über die bis

renzung dann zu Licht, Farbe, Spiegelungen, Vorstellungsbildern etc. geht (S. 4 f). Diese sind also Ausprägungen der virtus im Produkt, vgl. s. 4 (finis): „et sic de omni agente dicimus quod facit virtutem in patiens“. Wir haben also die Sequenz: essentia – natura = aptitudo operandi = virtus primaria, operatio = species = virtus secundaria. Die aptitudo operandi dürfte dem traditionellen Begriff des ‚secundum naturam‘ oder ‚officium naturale‘ entsprechen, das sicherlich auch aus stoischen Quellen gespeist worden ist, siehe Boethius *Consolatio philosophiae* IV, prosa 2 n. 17-23 Moreschini.

- 26 Thomas Leinkauf, Implikationen des Begriffs ‚natura naturans‘ in der Frühen Neuzeit, in: N. Adamowsky, H. Böhme, R. Felfe (Hg), *Ludi naturae. Spiele der Natur in Kunst und Wissenschaft*, München 2011, S. 103-118; S. 107 f zur Logos-Konformität; siehe auch Id., Der Natur-Begriff des 17. Jahrhunderts und zwei seiner Interpretamente: ‚res extensa‘ und ‚intima rerum‘, in: *Berichte zur Wissenschaftsgeschichte* 23 (2000), S. 399-418. Der Hintergrund der Unterscheidung von ‚natura naturans‘ und ‚natura naturata‘ ist Aristoteles, *Physica* II 1, 193 b 17 f und die Übersetzung von τὸ φύσιον bzw. φύσις durch Michael Scottus, in: *Aristotelis Opera cum Averrois commentaria*, Venetiis (Junta) 1562, Tom. IV, col. 52 A-C mit ‚naturatum‘ bzw. ‚naturare‘. Von unabsehbarer Bedeutung ist es eben gewesen, dass Averroes diese Übersetzung adaptiert hat. Es ist festzuhalten, dass sich der Sache nach bei Cusanus die Begriffsfelder ‚natura naturans‘, ‚intellectus conditor‘ und ‚verbum (divinum)‘ überlagern, vgl. *De venatione sapientiae* c. 9, n. 24; h XII 25 (mit Cod. Cus. 185, f. 162v-163r, 186r zu Proklos, *Theologia Platonica* V 14; Cod. Cus. 186, f. 125r zu Proklos in *Parm.* VII, 1168: „si (...) unum est fons deitatis, erit intellectus verbum et anima spiritus sanctus/ fontem deitatis nominamus patrem. licet platonici sic non nomen. sed potius verbum sic nominant quia deus conditor“); c. 19, n. 54; h XII 51. Auch Cusanus bezieht sich immer wieder mit dem Ausdruck ‚natura‘ auf eine vorgreifende „Natur der Sache“ (natura rei) oder ein „Wesen der Sache“ (essentia rei), vgl. *De docta ignorantia* I, c. 9, n. 26; h I 19,1-2: „in patre et filio est quaedam natura communis quae una est“; 19,5: „amor naturalis“; c. 11, n. 30; h I 22,13-14: „maximam imaginem, quae



auf Platon zurückgehende Vorstellung von der Natur als einer „Kunst“ oder als einer „Kunstfertigkeit“ Gottes zu sprechen sein, deren Produkt eben die Weltwirklichkeit ist die wir in einem ganz unspezifischen Sinne als Natur bezeichnen können, die eben alles umfasst, was ist, sich bewegt, wächst etc. Diese Natur in einem umfassenden Sinne ist in der christlichen Tradition seit der Patristik, z. B. bei Basilios in seinen *Homilia in Hexaemeron*, als *paideutêrion* oder als *schola* bezeichnet worden²⁷, deren quasi curriculärer, nach Disziplinen aufgefächerter Durchgang neben der überwältigenden, intuitiven Direkterfahrung den Menschen gleichsam zur Gotteserkenntnis hin-bilden sollte. So sieht es auch Cusanus, wenn er etwa von der „*schola sensibilis mundi*“ spricht (man könnte eben auch sagen: ‚*schola naturae*‘), in welcher „auf Weise vielfältiger modaler Differenzen das Eine gesucht wird, das [sc. in über-oder trans-modaler Weise] Alles ist“ (*De filiatione Dei* VI, n. 85,1-4; h IV 61). Die ‚*natura universalis*‘ ist, wie auch immer sie im Einzelnen gedacht sein mag, grundsätzlich auch als zwingende

est hoc ipsum quod exemplar in unitate naturae“ – hier wird ‚Natur‘ als der ganze Bereich dessen vorausgesetzt, was ‚außerhalb‘ oder ‚jenseits‘ des ‚Urbilds‘, d. h. Gottes oder des absolut Größten ist. An anderer Stelle (c. 16, n. 45; h I 32,3-4) unterscheidet Cusanus die „*omnium essentialium simplicissima essentia*“ von allen anderen eingeschränkten Wesensbestimmungen, m. E. kann man dies ebenso auf die Verwendung des Begriffs ‚Natur‘ übertragen. *De docta ignorantia* I, c. 22, n. 68; h I 44,22sq zur „*natura humana*“, die alle Möglichkeit des Mensch-Seins antizipiert und in sich umfasst. Dem Möglich-Sein wird dort eine eigene Wirklichkeit, ein ‚*actu esse*‘, zugewiesen, das aber nicht mit wirklicher Existenz des kontrakten Einzelseins gleichgesetzt werden darf. Ein Beispiel aus dem frühen 17. Jahrhundert: Franciscus Sylvesteris, *Quaestiones luculentissimae in octo libros Physicorum Aristotelis*, Venetiis (Scotus) 1601, II, q. 1, f. 47 b: „est enim natura principium, ex quo res naturalis constituitur“, f. 52ab: „natura sumitur quatuor modis 1. pro generatione viventium, 2. pro principio intrinseco cuiuscunque motus, 3. pro materia & forma, 4. pro essentia cuiuscunque rei, vide S. Th. I. par (I, 2, q. 6, a. 4). Natura sumitur dupliciter, scilicet pro natura naturans, quae est Deus ordinans naturas omnium, 2. pro natura naturata, quae est eius instrumentum, vide Auct. [oritates] quo modo intentio naturae semper est aliquod certum. [marg. 4. *Contr. Gent.* 83 & cap. 23; Aver. 2. *Phys.* Comm. 3, vide Aver. 2 *caeli.* Comm. 39].“

27 Siehe etwa Basilios *Homilia X in Hexaemeron* I; PG 4, 13 B: der *kósmos* ist *didaskaleïon kai paideutêrion*; 17 A-B: er ist auch ein *technikôn kataskeuêma* (als Interpretation von *Gen.* 1,1: *epoiêsen*), das „allen vor Augen liegt, damit durch es die Weisheit des es hergestellt Habenden (d. h. Gottes) erkannt werde“, *prokeimemon pâsin eis theôrían, hôste di'autoû tèn toû poiêsantos autôn sophían epiginôsthai* (17 B); siehe auch 27 AB. Siehe Thomas Leinkauf, *Mundus combinatus*. Untersuchungen zur Struktur der barocken Universalwissenschaft, Berlin 1993, 2. Auflage 2007, S. 38 f, 349-375; Id., *Beobachtungen zur Rezeption patristischer Autoren in der frühen Neuzeit*, in: G. Frank, Th. Leinkauf, M. Wriedt (Hg), *Die Patristik in der Frühen Neuzeit*, Stuttgart-Bad Cannstatt 2006, S. 191-207.



„natura necessitans“ oder als „necessitas complexionis“ zu denken, die quer steht zu jedem Einschlag von Freiheit und die in ihrer radikalen (letztlich auf die Stoa zurückgehenden) Fassung auch noch das *quoad nos* Zufällige oder Kontingente determiniert. Das Nezesitierende steckt hier in dem schon angesprochenen Wesenskern einer Sache: die Natur als „essentia“ ist in *puris naturalibus* auch das Zwingende im Sinne einer Macht, die die Selbsterhaltungs-, Fortpflanzungs- und Sozialisationsprozesse regelt. Natürlich kennt auch Cusanus diesen Grundgedanken, den er etwa mit dem der „lex indita“, der – aus Chartres übernommenen – „necessitas complexionis“ oder eben „natura necessitans“ verknüpft und dem „spiritus noster regius et imperialis“ entgegenstellt, dessen Freiheit in den Bewegungsmodi der Rationalseele bestehe (*De ludo globi* I, nn. 34-36; h IX 39-41)²⁸. Die *natura universalis* der nicht-rationalen Wesen determiniert diese bis in die Akte der einzelnen, singulären Vollzüge, deren durch Instinkt und eingeborene Gesetze bestimmte Instantiierungen gerade keine wirklichen Unterschiede aufweisen; die *natura universalis* der rationalen Wesen läßt diese hingegen ‚frei‘ agieren und ermöglicht eine Differenz zwischen den Individuen, die die biologisch-natürliche Einheit (die Gattungs- oder Art-Identität) aufsprengt und transzendiert: jeder Mensch kann aus der Sicht des Cusanus *sua natura* sich eine menschliche, unter seinem Blickpunkt stehende Welt erschaffen. Der Individualitäts-Index gehört dabei zum Wesen selbst. Grundlage ist die – metaphysische – Überzeugung, dass dem „spiritus“ des Menschen in seiner Freiheit keine von außen kommende Einschränkung oder Konditionierung auferlegt werden kann²⁹. Sofern dieser *spiritus* zur

28 Cusanus, *De ludo globi* I, n. 40,2-15; h IX 45-46 mit den Quellenhinweisen ad locum von Senger. Anima, natura, spiritus universorum und necessitas complexionis stehen für eine Natur, die den elementaren, vegetativen und sensitiven Bereich abdeckt und bestimmt. Hier gilt Notwendigkeit (*fatum*) und feste Ordnung (*ordinate explicans*), es ist das „universale regnum magni mundi“, ib., n. 43,9-11; h IX 49.

29 Cusanus, *De ludo globi* I, n. 36,1-10; h IX 41: „Quando advertis in nobis aliqua (i) naturaliter cogitari, considerari et determinari, quae nostra animalitas deposcit, et alia (ii), quae sine corpore spiritu tamen conveniunt ut illa praedicta, experimentaliter cognoscis in primis (i) nos non libere moveri, sed ex necessitate naturae sensibilis et corporeae. Sed in aliis (ii) libere, cum liber spiritus seipsum moveat. Natura vero spiritui nostro nullam umquam (!) necessitate imponere potest. Sed bene spiritus naturae, ut patet in bono, in abstinentiis et castitate et in malo, quando contra naturam peccamus et desperati in seipsum manus iniciunt et interimunt“. Das dialektische Ineinander und Zusammen des Verschiedenen transzendiert die essentiellen Modi des Natürlichen insofern dort das durch Gattungs-, Art- und Individuums-Unterschiede Ausgeprägte auch selbst nicht jeweils ‚in dem Anderen‘ sein kann; in den rationalen Kräften der Seele hingegen gilt nach Cusanus, dass das Unterschiedliche, Gegensätzliche oder Differenten – wie etwa in der spekulati-



Wesensform des Menschen gehört, gehört er auch zu seiner Natur. Natur zerfällt so in zwei grundsätzliche Aspekte: einen weiteren Begriff (*sensu lato*), der in seinem Wesen die Freiheit integriert, und in einen engeren Begriff (*sensu stricto*), dessen Ambitus mit der landläufigen (*sensus communis*) Vorstellung von Natur als konkret vorliegender Einzelding-Mannigfaltigkeit und vom menschlichen Willen unabhängiger Naturprozessualität koinzidiert. Beide sind mit dem Wesensbegriff verbunden und parallel zur *latitudo essentialium* zu sehen: in demjenigen Seienden, das dem weiteren Naturbegriff zugehört, z. B. im rationalen Sein der Seele, kann jedoch die aktive Natur des engeren Verständnisses (sei es als *natura naturans*, sei es als Prinzip der Bewegung im klassischen Sinne) nicht vollständig neccessitierend wirken, es bleibt grundständig „frei“; in demjenige Seienden hingegen, das dem engeren Naturbegriff zugehört, ist die Individualnatur (*natura naturata*) der Notwendigkeit (*necessitas*) unterworfen und ihr Wesen ist schlechthin determiniert.

II. Natur als posse fieri

Die kreationslogische Ordnung des Hervorgangs aus dem ersten Seins-Prinzip, in den Cusanus eben auch seinen Natur-Begriff prominent einbaut, stellt sich aus der Sicht von Cusanus' später *Philosophie des Möglichen* folgendermaßen dar (siehe unten Schema I)³⁰:

(A) an erster Stelle steht das „*principium unum absolutum*“, das auch als ‚*possest*‘, vor allem aber als ‚*posse ipsum*‘ bezeichnet wird (*De venatione sapientiae* c. 3, n. 7,10-11; h XII 10; *De apice theoriae* n. 4; h XII 119),

ven Geometrie das Dreieck und das Viereck oder wie die Seelenkräfte in der *virtus intellectiva* – einen Modus des Ineinander-Seins besitzen kann, siehe *ib.*, n. 38,2-12; 43, mit Aristoteles *De anima* II 3, 414 b. In der Natur muss das Dreieck auch die Form des Dreiecks besitzen – im Unterschied zu anderen Dreiecken und zu jedem Viereck; in der Rationalseele kann das Dreieck im Viereck sein, hat dort allerdings die Form des Vierecks, siehe *ib.*, n. 39; 44 und *De docta ignorantia* I, c. 11, n. 32; h I 23,17. Zur Freiheit *De ludo globi* I, n. 43,20-24; h IX 49: der Mensch ist sein eigenes Herrschaftsgebiet (*regnum proprium*), er ist frei und von adel (*liberum et nobile*), sofern er „*seipsum cognoscens*“ ist! Auch *ib.*, n. 55,11-56,12; 61-63 mit identischer Begrifflichkeit: *voluntas, potestas nostra, regnum liberum, nobilis. De venatione sapientiae* c. 20, n. 58,1-8; h XII 55; c. 26, n. 82,10-15; 79.

30 Zur Philosophie des Möglichen im Sinne von reiner Möglichkeit, Kraft, Potential oder Potenz siehe auch Josef Stallmach, *Sein und Können-Selbst bei Nikolaus von Kues*, in: *Parusia*, Festgabe für Johannes Hirschberger, hg. von K. Flasch, Frankfurt/M 1965, S. 407-421; Mancini, *Congettura* (Ann. 32), S. 103-164.



(B) an zweiter Stelle das, was Cusanus das „*posse fieri*“ nennt, das ‚Werden-/Geschaffen-Werden-/Können‘. Das absolute eine Prinzip als *possest* geht dem Werden-Können „voraus“ (*antecedit*), es ist dasjenige, „das alles ist, was sein kann“ (*est omne quod esse potest*, *De venatione sapientiae* c. 3, n. 7, 18; h XII 10) oder das „in absoluter Aktualität alles ist“³¹. Das Wer-

- 31 Cusanus, *De docta ignorantia* I, c. 4, n. 12; h I 10, 27-11, 11: „quia igitur maximum absolute est omnia absolute actu quae esse possunt. (...) Aliter enim non esset maximitas absoluta omnia possibilis actu, si non foret infinita et terminus omnium et per nullum terminabilis“. Dass das *possest/posse absolutum* „terminus“ des ‚*posse fieri*‘ ist, ist ein zentraler Gedanke in *De venatione sapientiae*, c. 27. Den Gedanken, dass das höchste Prinzip als „höchste Genügsamkeit“ zugleich auch „höchste Mächtigkeit“ sein müsse, konnte Cusanus etwa bei Boethius deutlich ausgesprochen finden, siehe *De consolatione philosophiae* III, prosa 10, n. 30 Moreschini: „nam eadem sufficientia summa est, eadem summa potentia“ mit der Konsequenz prosa 11, n. 5, dass das „plenum absolutumque bonum“ auch in eins und zugleich absolute Mächtigkeit, Vermögen oder Kraft sein muss; prosa 12, n. 26-27: „deum, inquit, esse omnium potentem (...). Qui vero est, inquit, omnium potens, nihil est quod ille non possit“. Auch beim rein physikalischen Begriff ‚unendlicher Mächtigkeit/Potenz‘ gilt, dass diese uneingeschränkt sei, siehe etwa Albertus de Saxonia, *Quaestiones Aristotelis in De caelo, liber I*, q. 14; ed. Benoît Patar, Louvain-Paris 2008, p. 155-183, p. 160: „potentia infinita (...) in qualibet potest“. Damit sprengt diese unendliche Kraft jede definite physikalische Bindung und Relation und fällt somit gleichsam durch ihren Seinsmodus aus dem Bereich des Natürlichen – der im Wesentlichen ein Bereich stabiler Relationalität ist – heraus. Der ‚*excessus absolutus*‘ einer solchen Größe ist durch nichts zu kontrollieren (im Sinne einer *resistentia*), ihr faktisches Sein ist nur auf den Horizont des Göttlichen zu applizieren. Auch die absolute Mächtigkeit Gottes (*absoluta potentia Dei*) kann nicht im Blick auf das endliche Sein des Geschaffenen auf unendliche Weise ‚in actu‘ gesetzt werden, so dass gelte: „quod quodlibet creabile Deus creet“ (ib.: p. 173). Die widersprüchliche Konsequenz – die dann erst Giordano Bruno mit der Äquivalenz von Möglichkeit/Mächtigkeit und Wirklichkeit bezüglich des existierenden ‚*mondo infinito*‘ ziehen wird – wäre, „dass die Macht/Kraft Gottes erschöpft wäre“ – „*potentia Dei esse exhaustam*“! Auch nicht-steigerbare, absolute Größen (Intensitäten) im Sinne „schnellster Bewegung“ (*velocissime moveri*) sind innerhalb des Natürlichen auszuschließen, ihre nicht-metaphysische Möglichkeit ist in den Bereich mathematischer Vorstellung (*imaginatio mathematicorum*) zu setzen (aber auch hier mit Vorsicht), deren Größen eben unteilbare Punkte, Linien etc. sind, ib.: p. 179-180, oder eben in den Bereich nicht-natürlicher Realitäten (p. 182: *potentia supernaturalis*), hierzu auch q. 17; p. 207; q. 18; p. 214. Mit klarer rationaler Konsequenz müssen dann auch die Kräfte (*potentiae*) der (immateriellen) Intelligenzen begrenzt sein und können auch völlig Widerstands-freie Substrate nicht ad infinitum durchdringen, ib., lib. II, q. 17; p. 362. Grundsätzlich gilt im scholastischen Diskurs, dass das ‚*posse fieri*‘ ein Potential ausdrückt, das nicht actu in jeder Hinsicht auch wirklich oder verwirklicht ist. Im Unterschied zu einer Möglichkeit, die direkt in „einem reinen Akt“ (*actum unum purum*) terminiert, gibt es eine Möglichkeit (ein Potential), die in einem Akt termi-



den-Können hingegen, das als gleich-ewig zu denken ist, ist dasjenige, das alles, was werden oder entstehen oder geschaffen werden kann, ins Sein setzt oder Entstehen lässt: „ipsum posse fieri fit actu omne quod fit“ (*De venatione sapientiae* c. 3, n. 7, 12-13; h XII 10) – oder das zumindest dem aktiven Schaffensprinzip das Substrat des Möglichen zu Verfügung stellt. Das Werden-Können geht allem Geworden-Sein schlechthin voraus, es selbst ist zugleich Voraussetzung seiner selbst, denn sein eigenes Sein als „factum“ setzt sein Möglich-Sein im Sinne des Werden-Könnens voraus. Der Ausdruck ‚posse fieri‘ weist semantische Schwankung auf: einmal ist er dem Begriff der Materie als reiner Möglichkeit (im Sinne der Unbestimmtheit) zugeordnet, einmal – wie vor allem in *De venatione sapientiae* (und zuvor schon in *Idiota de mente*), dem Potential des absoluten Sein-Könnens, wie es in Gott anzusetzen sei³². In dieser Perspektive ist

niert, „qui semper claudit in se potentiam ad actum eundem“. Nach Albert sind es Dinge dieser Art, „deren Sein in einem Werden besteht“ (quorum esse est in fieri), d. h. deren Wirklichkeit immer in der repetierten Instantiierung desselben, das Potential nie ganz erfüllenden Aktes besteht, so etwa ib., lib. III, tract. 2, c. 10; p. 187/2-188/1. Auch im Ansatz des Cusanus muss zum ‚posse fieri‘, selbst wenn dies eben metaphysisch-primordialen Status besitzt, ein (absoluter) Akt hinzutreten, eben in Gestalt des ‚possest‘ oder des ‚posse ipsum‘ – dies war schon in *De docta ignorantia* als „maximum absolutum“ gedacht worden, das „omnia absolute actu (sc. est), quae esse possunt“ (I, c. 4; h I 11,1). Schon hier war also das Absolute (Gott) zugleich das absolute Können (posse), das alles das wirklich ist, was sein kann (omnia possibilia actu). In der Natur hingegen, so Albert (und mit ihm Cusanus), „schließt [je]der Akt andauernd in sich eine Möglichkeit ein“ (actus continue in se claudit potentiam), weshalb ebenso permanent die Möglichkeit in Akt übergeht (potentia exit in actum) und der Akt permanent Möglichkeit reduziert: ein unendlicher Prozess (Quaestiones in *De caelo*, ib., p. 189/1). Diese ‚schlechte‘ Unendlichkeit will Cusanus in Syntonie mit der klassischen metaphysischen Tradition (zu der auch Albert gehört), für die gilt: „in rebus aeternis universalibus idem est posse et esse“ (ib., c. 13; p. 192/2; vgl. Thomas von Aquin, *Summa contra gentiles* II, c. 37; S. th. I, 15, a. 1; *De potentia* I, 3), durch seine Nobilitierung des ‚posse fieri‘ in divinis et metaphysicis ausschließen. Neben das ‚posse fieri‘ tritt die nähere Bestimmtheit der ‚possibilitas determinata‘, die etwa die reine Möglichkeit eines Kreises zu einem tatsächlich (actu) bestimmten Kreis macht (*De ludo globi* I, n. 49,1-8; h IX 54-55). Das allgemeine Kreis-Werden-Können wird zu einem partikular-bestimmten Kreis-Sein eingeschränkt. Siehe auch ib. I, n. 45, 17-20; h IX 51-52 im kreations-logischen Zusammenhang: „voluit autem deus pulchritudinem conceptus sui manifestare et visibilem facere. Creavit possibilitatem seu posse fieri mundum pulchrum et motum, per quem de possibilitate duceretur, ut fieret hic mundus visibilis, in quo possibilitas essendi mundum est sic, ut deus voluit, et fieri potuit actu determinata“.

32 Cusanus ist hier nicht vollständig klar: einmal ist das ‚posse fieri‘ selbst Prinzip des Werden-Könnens, ein andermal ist es dasjenige, was erst durch das possest be-



auch in Gott, sofern seine Trinität sich auch als Dreieinheit von posse fieri, posse facere und nexus utriusque darstellen läßt, diese komplexe Einheit der sachlogischen Ordnung und Folge unterworfen: „et ordine prius est posse fieri quam posse facere“ (*Idiota de mente* c. 11, n. 131; h V 185). Ist dies so, dann entspricht das posse fieri der Einheit (unitas) im Ternar unitas-aequalitas-connexio – n. 131,16-17; 185: et cum ordo dicat posse fieri praecedere, sibi attribuitur unitas, cui inest praecedere – und der Möglichkeit oder Materie in Gott selbst, welche seit der späteren Antike als paternum profundum oder býthos patrikós gedacht worden ist. Gott setzt zwar – von außen gesehen – nichts als eine ihn bedingende Materie voraus (n. 132,5-6; 185: non quod deus aliquid praemittat modo materiae), von innen gesehen jedoch muss es eine Form der Möglichkeit geben (ein posse fieri), die selbst in absoluter Gleichheit und Identität mit derjenigen der Wirklichkeit oder des Setzens (facere) und der Verbindung aus beiden steht, die aber systematisch ‚vorausgeht‘ und funktional ‚Voraussetzung‘ des absoluten Tuns/Setzens (facere) ist. Diese quasi-Materie (n.133,14-15; 187: aliquo modo materiae; 134,14; 188: quasi materiam) definiert Cusanus in Gott als Ableitung (descensio) der „virtus infinita unitatis absolutae“ (n. 132,12-13;

stimmt wird, etwa *De venatione sapientiae* c. 37, n. 108; h XII 102: „posse fieri non determinatur simpliciter nisi in possess, suo principio pariter et fine“. Cusanus unterscheidet mit der Scholastik ‚simpliciter‘ und ‚secundum quid‘. Das Mögliche ist bedingt bestimmt z. B. in einem einzelnen Seienden, in dem Menschsein Platons ist die Menschheit (humanitas) secundum quid bestimmt. Schlechthin (simpliciter) kann das Mögliche nur durch das Absolute Prinzip selbst bestimmt werden, so dass in ihm die Menschheit vollständig das ist, was sie sein kann – in Platon ist sie nur individuell, wenn auch in hohem Maße, was sie sein kann. Die Scholastik konnte das ‚simpliciter‘ auch mit dem Wahren (verum) gleichsetzen, siehe Albertus Magnus, *Physica* lib. II, tract. 2, q. 21; Opera omnia IV/1, ed. Paulus Hossfeld, Monasterii 1987, p. 129/1: „quia si verum opponitur non ad falsum, sed ad ‚secundum quid‘, et convertitur verum cum simpliciter, et idem est vera causa et simpliciter causa“. In diesem Sinne wäre das „posse fieri simpliciter“ (siehe unten Schema III) äquivalent zum ‚wahren‘ posse fieri. Als reine Möglichkeit oder Materie kann das posse fieri auch gesehen werden, so im *Compendium* c. 7, n. 19,41-43; h XI/3 16: „dicitur tamen hyle, materia, chaos, possibilitas sive posse fieri seu subiectum“; *Idiota de mente* c. 11, n. 130; h V 184: „cum impossibile non fiat, nonne vides eam (sc. rerum universitatem) ab aeterno fieri potuisse? Philosophus: Mens assentit. Idiota: Igitur omnia in posse fieri mentaliter vides“. Zur Problematik siehe Schnarr, *Modi essendi* 1973 (Anm. 1); Gianluca Cuozzo, *Mystice videre. Esperienza religiosa e pensiero speculativo in Cusano*, Milano 2012, S. 174-177; Sandro Mancini, *Congesture su Dio. Singolarità, finalismo, potenza nella teologia razionale di Nicola Cusano*, Milano 2014, S. 103-164, 114 f, 124 f, zu posse fieri S. 143-148. Zum Problem des ‚posse fieri‘ und der Individualisierung, d. h. des unbestimmten und des bestimmten Möglichen, siehe oben p. 38-41.

186). Diese *theologische* oder Prinzipien-logische Bestimmung des posse fieri und, indirekt, auch der Materie hat aus meiner Sicht Konsequenzen für die naturtheoretische Bestimmung der selben Begriffe: auch hier wird Materie nicht mehr nur als Substrat und unbestimmte Möglichkeit gedacht, sondern als Potential und Kraft oder Vermögen (bestimmte Unbestimmtheit)³³. In *De venatione sapientiae* wird allerdings diese Einheit von erstem Prinzip und posse fieri aufgesprengt und dem posse fieri ein principium absolutum vor-zeitlich vorangesetzt, das schon alles „ist“, was überhaupt sein kann und zwar in Form der absoluten Ein-Faltung (*De venatione sapientiae* c. 3, n. 8,10-11; h XII 10: in ipso (sc. actu simpliciter) mente intueor omnia ut in causa absoluta complicate). Das posse fieri ist jetzt explizit „kein (...) ewiges Prinzip“ (c. 7, n. 17,5-6; h XII 18) und „folgt der ersten Ursache (nach)“ (ib., n. 17,9; 18) und im posse-fieri selbst ist dann alles oder, genauer, die „Natur von Allem und von den einzelnen Dingen“ (naturam omnium et singulorum) in „vollkommener Entfaltung“ (secundum perfectam explicationem), d. h. im idealen Zugleich der Ideen oder „rationes praedeterminatae“ (c. 4, n. 10,9-10.11; 13), gegeben. Die Binnenstruktur der Welt oder der Natur ist ihrer faktischen Realisierung ebenso als deren ‚posse fieri‘ vorausgesetzt, wie die Binnenstruktur der Kunst oder Wissenschaft der Logik in der ‚mens magistri‘ ihrer Anwendung durch einzelne Schüler vorausgesetzt ist.

Natürlich hatte auch die Diskussion des Verhältnisses von posse und esse, von posse esse oder posse fieri und faktischer Weltkontur in der scholastischen Tradition etwa die Differenzierung zur Verfügung gestellt, dass das posse nicht notwendig in allen Entstehungsprozessen dem esse vorausgehen muss (als Bedingung von dessen Sein), sondern dass dies, wie es etwa Albertus Magnus in seinem wichtigen *Physik-Kommentar* herausarbeitet, nur bei den Dingen oder Formen Geltung habe, „quae fiunt per motum et mutationem physicam“, dass hingegen bei denjenigen Dinge, die „a creante causa“ entstünden, „das Möglichsein *zusammen* mit dem Sein hergebracht werde“ (posse *cum* esse producitur; m. H.)³⁴. Es gäbe hier also

33 Cusanus, *Idiota de mente* c. 11, n. 139,4-7; h V 190: „hoc ipsum enim, id est humanitas, illa scilicet natura, ut est possibilitas essendi hominem, materia (!) est, sicut enim humanitas est, forma est, ut autem homo est, ex utroque compositum“. Hierzu siehe oben p. 34 und 36.

34 Albertus Magnus, *Physica* lib. VIII, tract. 1, c. 14; Opera omnia IV/2, ed. Paulus Hossfeld, Monasterii 1987, p. 577/2-558/1. Cusanus selbst führt Thomas von Aquin, *De aeternitate mundi* n. 38 sq; ed. Leonina XLIII, Romae 1976, p. 85 an mit dem Grundsatz: es sei haeretisch anzunehmen, dass eine „potentia passiva“ schon oder für immer existiert habe, *De venatione sapientiae* c. 7, n. 17,7-8; h XII

kein ontologisches Gefälle zwischen Präexistenz des Formalen und Existenz des aus Form und Materie Zusammengesetzten. Es ist sachlich nicht abwegig, den letzteren Modus der Ko-Existenz von posse und esse dem „posse fieri“ des Cusanus zuzuordnen, sofern er diesen Modus, wie wir zu zeigen versuchen, als Ausdruck der vollständigen idealen Antizipation möglichen Seins ansetzt und vor allem als Ausdruck des „ex nihilo factum“. Es scheint in der Entwicklung des cusanischen Denkens so, dass Cusanus zunächst – von *De docta ignorantia* bis *De venatione sapientiae* – das ‚posse fieri‘ changierend zwischen erster und zweiter Instanz des innertrinitarischen Prozesses gesehen hat und dann danach auch die erste Person selbst als ‚posse ipsum‘ näher zu bestimmen sucht, in welchem absolute Möglichkeit und absolutes Sein koinzidieren; dass er aber durchgehend, sofern es um den Bereich ‚extra Deum‘ und somit um schöpfungstheoretische Zusammenhänge geht, das ‚posse fieri‘ als idealen Potentialraum gesehen hat, „aus dem“ (ex quo, a quo, de quo) heraus Gott die Welt erschaffen hat – dann jedoch konnte trinitätslogisch dieses ‚posse fieri‘ nur der zweiten Person als mundus intelligibilis oder Ideen-Ort zugewiesen werden (sozusagen praeter und noch nicht extra Deum) und zwar so, dass es in Bezug auf Gott qua Verbum als „participabilis similitudo“ des Göttlichen zu denken ist (c. 6, n. 15,16; h XII 17). In einer – platonischen – Analogie, die das Sonnengleichnis voraussetzt (hierauf, *Politeia* VI 507 B sqq, verweisen auch richtig die Herausgeber von h XII ad locum): so wie die Farbe die „participabilis similitudo“ des Lichtes ist und somit „alles, was gesehen werden kann, in sich (sc. als dessen posse fieri) einfaltet“ (c. 6, n. 14,11-3; h XII 15), so ist der Ideen-Horizont die teilhabbare Ähnlichkeit des göttlichen Wesens und faltet somit ‚alles, was überhaupt ins Sein gesetzt werden kann‘ in sich als dessen posse fieri ein. Gott als das esse ipsum, das „alles das ist, was (es) sein kann“, ist der „actus fieri posse omnis esse“ oder ‚omnium entium‘, so wie die „pulchritudo, quae id est quod esse potest“ (mit Dionysius Areopagita als nomen divinum genommen) „est actus posse fieri omnis pulchri“ (c. 7, n. 18,12-15; h XII 19; Dionysius, *De divinis nominibus* IV 7; 704 B). Die aequalitas oder das Verbum (aequalitas est verbum illius ipsius non aliud) ist in Bezug auf das posse fieri „vorausgehend“ (praecedens, ante), ebenso wie alle anderen trinitarischen Instanzen-Personen (zu aequalitas-verbum, *De venatione sapientiae* c. 23, n. 70; h XII 67; zu nexus-spiritus c. 24, n. 71; 68), das posse fieri ist

18: „quidam doctor sanctus“. Der Bezug auf *De aeternitate mundi* nn. 71-75; ib., p. 86 des Aquinaten im Zusammenhang mit dem Möglichkeits- und Omnipotenz-Begriff ist explizit c. 26, n. 77; h XII 74-75.

gleich-andauernd (perpetuum) mit seinem Prinzip. Auch Cusanus kann die innere Selbstbestimmung Gottes zur Schöpfung nur dadurch fassen, dass er Gott sich in seinem Begriff (intra suum conceptum) dazu bestimmen lässt – und dies kann nur meinen: im Logos oder seinem Sohn als Wort – und dass er in der freilich zeit-losen Folge das ‚posse fieri‘ erschafft und dessen ideales Potential (die Ideen, Wesensformen) zur Welt (mundus) bestimmt (ib., c. 26, nn. 81-82; h XII 78). Hier zeigt sich auch, dass das, was Cusanus mehrfach dem posse fieri vindiziert, dass in ihm nämlich alles „in confusione“ oder „confuse“ gesetzt sei, nicht negativ zu verstehen ist (siehe oben Anm. 6 und Abschnitt III, 2), sondern im Sinne der vorgreifenden Einfaltung: „non enim posse fieri vagum et indeterminatum, sed ad finem et terminum, ut fieret mundus iste et non aliud, creatum est“ (n. 82,4-6; 78).

(C) An dritter Stelle steht dasjenige, das aus dem Werden-/Geschaffen-Werden-/Können *faktisch* entsteht oder geschaffen wird (fit, factum est), die Welt. Während das ‚posse fieri‘ nicht geschaffen wird – wie eben auch das Verbum divinum nach dem verbindlichen Nizänischen Bekenntnis ein ‚genitum, non factum‘ ist (gennêthénta ou poiêthénta) –, ist das, was wirklich ist, ein „Geschaffenes aus dem Werden-Können“, ein „factum est ex posse fieri“ (*De venatione sapientiae*, c. 3, n. 7,13; 10). Das posse fieri kann durch das, was aus ihm und nach ihm kommt und entsteht, nicht begrenzt werden (c. 77, n. 18,20-22; 20): „non potest terminari per aliquid, quod ipsum sequitur seu fieri potest“. Dem Sinnlich-Palpablen, das Gegenstand unserer meso-skopischen Primärerfahrung ist, kommt daher auch der Charakter der Instabilität zu, die durch den selbst im Unbestimmten bleibenden aber ganz bestimmt vorherrschenden Überfluß an „materieller Möglichkeit“ in ihm generiert wird³⁵.

35 Cusanus, *De docta ignorantia* I, c. 11, n. 31; h I 22,20-21: „Sunt autem omnia sensibilia in quadam continua instabilitate propter possibilitatem materiales in ipsis habundantem“. Dies gilt auch für das All der Dinge oder das Universum, auch dieses kann nicht aktual unendlich sein aufgrund des materiellen Substrates, das zwar eine zu einem beliebigen Zustand Z immer noch größeren Zustand Z+1 annehmen könnte, jedoch niemals, aufgrund der limitierenden Kraft der Materie, einen letzten größten Zustand Z_{max}, siehe ib., II, c. 1, n. 97; h I 64,18-19: „non enim potest (sc. universum) esse maius quam est; hoc quidem ex defectu evenit; possibilitas enim sive materia ultra se non extendit“; I 65,3-4: „resistente possibilitate essendi aut materia, quae in infinitum non est actu extendibilis, maius esse (sc. quam est) nequit“. Eine positive „habundantia“ ist für Cusanus in der unendlichen Mächtigkeit/Möglichkeit Gottes gegeben: die „infinitas“ Gottes ist nicht aus Mangel, sondern aus Überfluß „quoniam omnia in ipso ipse actu“, II, c. 8, n. 135; h I 87,18-19. Die ‚sensibilia‘ sind allerdings zugleich, trotz ihrer Instabilität und ihrer materiellen Ungenauigkeit (quorum esse est in instabili fluxu), da Produkte der

Diesen drei Stufen werden drei, vielleicht auf Boethius' *Consolatio* und deren Wirkungsgeschichte oder auf Augustinus' *Confessiones* XII zurückgehende *Zeitmodi* zugeordnet: Das (A) Prinzip ist ewig (aeternum), siehe *De venatione sapientiae* c. 23, n. 68,13-14; h XII 66: „cum aeternum sit ipsum possest“, das (B) Werden-Können ist andauernd (aevum, perpetuum), (C) das faktisch Geschaffene ist (a) dauernd und (b) zeitlich. Das Werden-Können ist also ungeschaffen, aber nicht ohne Anfang, es ist, wie Cusanus sagt, „initiatum“ oder „es hat einen Anfang“ (habet initium; *De venatione sapientiae* c. 3, n. 7,19; n. 8,1; h XII 10). Das Werden-Können dient kreations-logisch oder entstehungs-logisch als Mittleres zwischen dem Prinzip und dem Prinzipiierten³⁶; trinitäts-logisch hingegen kann es, wie wir gesehen haben, auch an die erste Stelle rücken und gleichsam das noch unentfaltete, quasi-materielle Sein des Vaters ausdrücken, dessen ‚entstandenes‘ Sein dann der Sohn durch die Vermittlung (conexio) des Geistes ist. In *De venatione sapientiae* liegt der Schwerpunkt der Analysen des Kardinals allerdings auf dem posse fieri in seiner Analogie zum göttlichen Wort und zum mundus intelligibilis der Tradition. Es dient, wie sich herausstellt, als Reservoir der Ideen und stabilen Wesensformen, „aus dem“ heraus (de ipso) Gott die Welt extra Deum erschafft. Es ist von grundsätzlicher Bedeutung, dass Cusanus sagt, dass die Natur dem ‚posse fieri‘ „zu-erschaffen“, lateinisch: ‚concreata‘ sei³⁷. *Werden-Können/Geschaffen-Werden-Können und Natur sind aus dieser Perspektive, d. h. aus der Perspektive der „magna speculatio“, die alles Endliche „translative“ auf das Unendliche überträgt, eine sachlogische Einheit und ich plädiere*

‚ars divina‘ (siehe Abschnitt III, 2) auch „aenigmatica signa“ des Wahren und d. h. des Intelligiblen und der onto-theologischen Grundtatsache, dass sie als Produkte des göttlichen Ursprungs auf diesen zurückverweisen, siehe *De filiatione Dei* II, n. 60-61; h IV 45-46. Zur Problematik der Individualität oder ultimativen Kontraktion des Universums, die systematisch gesehen aus den eigenen Vorgaben in *De docta ignorantia* widersprüchlich ist, siehe Mancini, *Congetture su Dio* (Anm. 32), S. 214-219, S. 215: „Cusano viene a elevare infondatamente il cosmo a primo e più eccellente individuo, nonostante che esso sia qualificato come intrinsecamente indefinito, e dunque a rigore, in quanto indefinitivo, non possa costituire un'individualità propriamente detta“.

- 36 Cusanus, *De venatione sapientiae* c. 3, n. 8; h XII 10: „omnia igitur quae post ipsum sunt, a creatore de ipso posse fieri producta sunt“.
- 37 Cusanus, *De venatione sapientiae* c. 4, n. 10; h XII 13: „Hoc divinum opificium (id est: mundum intelligibilem sive praedeterminatas rationes) deus oboedienti scilicet naturae ipsi posse fieri concreatae tradidit, ut posse fieri mundi secundum iam dictas praedeterminatas divini intellectus rationes explicaret“. Schon Schnarr, *Modi essendi* 1973 (Anm. 1), S. 122-124 hat den Bezug zur zweiten göttlichen Person klar gesehen.



dafür, dem hier einzusetzenden Natur-Begriff denjenigen der ‚natura naturans‘ zuzuordnen³⁸. Dafür steht aus meiner Sicht auch, dass Cusanus in *De visione Dei* Gott explizit als „natura naturarum omnium“ bezeichnet also als prinziphafte Natur (natura naturans) aller anderen Formen von Natur (naturae naturatae) in der Welt (*De visione Dei* c. 7, n. 24, 13; h VI 26). Im Zusammenhang von *De venatione sapientiae* führt Cusanus jetzt zusätzlich auch eine weitere für seinen Natur-Begriff wichtige Unterscheidung ein: die aus dem Werden-Können durch das Prinzip hervorgebrachten Dinge sind entweder (a) als intelligible oder ‚himmlische‘ Seiende zu betrachten, sofern in ihnen *genau das* verwirklicht wird, was sie sein oder werden *können* – in dieser Hinsicht sind diese intelligiblen himmlischen Seienden auch, wie das ‚posse fieri‘, als „andauernd“ (perpetua) zu bezeichnen, oder (b) als irdische und zeitliche Seiende, insofern in ihnen *nicht* (alles) das verwirklicht ist, was sie sein können (temporalia). Hier, in diesem sozusagen defizienten Seinsmodus endlicher sinnlicher Dinge, kommt es zu einer ontologischen Ungenauigkeit, die sich – im Unterschied zu der epistemischen Ungenauigkeit (impraecisa praecisio) – als *im Sein selbst* liegende Unbestimmtheit, Nicht-Fixiertheit oder Instabilität zeigt³⁹. Cusanus geht so weit, dass er diesen Seienden abspricht, jemals den Status der Selbstgenügsamkeit, Bestimmtheit und Vollkommenheit der intelligiblen Seienden zu erreichen, vielmehr existieren sie ausschließlich in einem andauernden Nachahmungs- und Defizienz- und Strebe-Verhältnis zu diesen (imitantur perpetua, non attingent umquam). Auf der anderen Seite scheut sich Cusanus auch nicht, den Himmelskörpern in gleicher Weise wie den intelligiblen Sachgehalten ein „dauerhaftes“, dem ‚posse fieri‘

38 Der Anmerkungsteil von Klibansky-Senger zur Stelle verweist auf *De docta ignorantia* I, c. 9-10; h I 89 f und den dort herausgestellten Begriff der „anima universi“, dies deckt sich mit dem, was ich hier intendiere, denn ‚natura naturans‘ ist ja, wie aus der Aristoteles-Stelle *Physica* II, 1, 193 b mit phytai oder naturare deutlich wird (siehe oben Anm. 26), selbst Resultat einer Auseinandersetzung mit Platons *Timaios*; siehe auch meine Ausführungen in Thomas Leinkauf, Implikationen des Begriffs ‚natura naturans‘ in der Frühen Neuzeit, in: N. Adamowsky, H. Böhme. R. Felfe (Hg), *Ludi naturae. Spiele der Natur in Kunst und Wissenschaft*, München 2011, S. 103-118. Zu „magna speculatio“ siehe *De docta ignorantia* I, c. 16; h I 30.

39 Cusanus, *De venatione sapientiae* c. 3, n. 8; h XII 10: „Quae autem facta sunt (i) id quod fieri possunt, haec caelestia et intelligibilia nominantur. Quae autem sunt, sed (ii) non id quod fieri possunt, numquam fixa sunt et deficiunt. Imitantur igitur perpetua et non attingent umquam illa. Temporalia igitur sunt et terrena sensibiliaque vocantur“; c. 5, n. 11; h XII 13-14: Zusammenfall von ‚non praecise attingere‘ des Urbildes/der Idee mit ‚imago variabilis‘ des Abbildes.



gleichgestelltes Sein zuzuschreiben (B und C, a sind sachlich, soweit ich sehen kann an dieser Stelle nicht getrennt). Die ‚natura naturata‘ der einzelnen Dinge kann also niemals die dynamische Wesenseinheit der in der ‚natura naturans‘ aufgehobenen Ideen oder ‚rationes rerum‘ erreichen⁴⁰. Grundsätzlich kann alles, was dem Bereich des Seienden, Endlichen, Geschaffenen angehört (omnia quae extra Deum sunt), keine Genauigkeit erreichen: „praecisio manet inattingibilis“ (*Idiota de staticis experimentis* n. 173,16; h V 228), ebenso grundsätzlich gilt epistemologisch, dass diese nicht-berühmbare Genauigkeit in negativer Gegenwärtigkeit das durchweg leitende Mass allen Erkenntnisstrebens ist.

III. Aspekte des Natur-Begriffs

Für die Frage nach dem Natur-Begriff des Cusanus ist also ein intensiver Rekurs auf *De venatione sapientiae* unabdingbar. Ich diskutiere einige meines Erachtens zentrale Stellen, die erste aus Kapitel 3 lautet: „Wenn ich das permanent Dauerhafte – aevum et perpetuum – betrachte [sc. als das ‚posse fieri‘], dann sehe ich auf geistige (vernunftvolle) Weise das Werden-Können selbst und *in diesem (in ipso) die Natur aller Dinge* und aller einzelnen (individuellen) Seienden und zwar so, wie sie entsprechend der vollkommenen Entfaltung der Vorsehung des göttlichen Intellektes geschaffen/realisiert werden mußten“ (m. H.)⁴¹. Wir hatten schon gesehen, dass ‚posse fieri‘ und Natur ‚zusammen erschaffen‘ sind, dass also die ideale oder intelligible Natur der Dinge sozusagen den Sach-Horizont dessen absteckt, was Cusanus meint, wenn er sagt, das ‚posse fieri‘ oder in dem ‚posse fieri‘ sei alles genau das, was es sein kann im Stadium der Möglichkeit oder des Potentials. Natur ist hier als äquivalent zu Wesen (essentia) zu verstehen und zu demjenigen, was mit Aristoteles-Boethius als ‚quod erat esse quid‘ (ti ên êinai) oder ‚quid(d) itas‘ bezeichnet worden ist – Boethius hatte in *De hebdomadibus* das ‚to

40 Zu diesem Begriff, der wohl an die durch Augustinus in die Diskussion eingespeisten ‚rationes seminales‘ der stoischen Tradition anknüpft, äußert sich Cusanus ausführlicher in *De venatione sapientiae* c. 28, n. 84;85 h XII 80-81; *De mente* c. 2, n. 67-68; h V 54-55. Hintergrund ist auch Albertus Magnus, *Super Dionysium De divinis nominibus* c. 5, n. 38-40; Opera XXXVII/1, 326sq.

41 Cusanus, *De venatione sapientiae* c. 3, n. 8; h XII 10-11: „Cum in aevum et perpetuum intueor, intellectualiter video ipsum posse fieri et *in ipso naturam omnium et singulorum*, ut secundum perfectam explicationem praedestinationis divinae mentis fieri debent“ (m. H.).

ti ên ênai' des Aristoteles in dieser Weise übersetzt⁴². Die Form einer Sache bezeichnet hier ihre wesentliche Natur, das, was einem x das Sein verleiht (dat esse rei). Albertus Magnus sieht in dem (philosophischen) Imperfekt des ‚erat‘ einen ontologischen Sinn dergestalt, dass hierdurch die „prioritas formae ad esse“ bezeichnet würde, d. h., sofern gilt ‚forma dat esse rei‘, die Priorität des Aktes gegenüber der Potenz⁴³. Das Sein ist hier als Akt verstanden, Cusanus wird diesem Akt sein ‚posse fieri‘ vorschalten und damit dem aristotelisch-scholastischen Akt-Begriff einen (neu)platonisch inspirierten Begriff von Wirklichkeit, in dem posse, posse facere, posse fieri eine absolute ternarische Einheit bilden. Ist das ‚posse fieri‘ dabei aus seiner Sich mit dem Naturbegriff konnotiert, *so ist ‚natura‘ hier selbst wesentliches Moment innergöttlicher Selbstentfaltung, das nicht mit dem schöpferischen Explikat verwechselt werden darf*. Diese Natur als Horizont oder Möglichkeits-Raum des Seienden ist – im Rückgriff auf eine alte Tradition, die bis auf Platon zurückgeht – für Cusanus als „Werkzeug des göttlichen Schöpfungsvorhabens“ (instrumentum divini praecepti) zu verstehen: die Natur ist eine „ars Dei“, eine Kunst Gottes oder Ausdruck der Kunstfertigkeit Gottes (wir diskutieren dies näher unten III, 2), sie ist das, was sich durch die Entfaltungstätigkeit des Verbum Dei zeigt⁴⁴. Die natura naturans ist deren dyna-

- 42 Boethius, *Quomodo substantiae*, ed. Stewart-Rand (II) p. 40: „diversum est esse et id quod est“; (VI) p. 42: „omne quod est participat eo quod est esse ut sit“; Cusanus, *De beryllo* n. 48,7-9; h XI/1 54-55; n. 51,1-4; 57; n. 54,16-20; 62; n. 61,10-11; 70 immer mit Blick auf Aristoteles, *Metaphysica* VII 1, 1028b; VII 17, 1041b.
- 43 Albertus Magnus, *Physica* lib. II, tract. 2, q. 2; *Opera omnia* IV/1, ed. Paulus Hossfeld, Monasterii 1987, p. 99/2: „et ideo forma dicitur ratio eius, quod erat esse quid“, et dicitur ‚quod erat‘ melius quam ‚quod est‘, ut notetur prioritas formae ad esse, quod est actus eius. ‚Esse autem quid‘ est esse in forma determinante rei quiditatem“. Dass die Form dem Wesen oder der Natur einer Sache entspricht, wird kurz zuvor deutlich herausgestellt, ib., p. 98/2-99/1: „forma enim proprie loquendo est essentia, quae quando fuerit in materia, tunc constituit speciem secundum esse in rebus naturalibus. Dico autem, quod ipsa est/proprae loquendo in se essentia, quia eius actus et effectus et operatio propria in materia est esse actuale compositi, quod fluit ab essentia, quae est forma rei, sicut lumen fluit a luce“; ib., c. 22; p. 132/1: „et oportet scire, quod sicut ‚propter quid‘ intreroganti (sc. dem Wissenschaftler) physicus reddit has causas (sc. efficiens, materialis, finalis), ita considerat formam, quae est quiditas rei, quae aliquid erat esse; haec enim est in physici finis et cuius causa fit hoc quod fit“.
- 44 Siehe auch *De docta ignorantia* II, c. 9, n. 143; h I 91,8 die Funktion der „Weltseele“ (anima mundi) als „explicatio mentis divinae“ in der Tradition Platons und der Schule von Chartres (Thierry, *Lectiones* II 10 und 66): alles, was im Intellekt/Geist Gottes Eines ist (unum exemplar), ist in der Weltseele „Vieles und Unter-

misch-explikativer Aspekt: „Das Wort Gottes, zu dem die Natur zurückblickt, damit alles entstehen kann, ist selbst Gott (oder: Gott selbst)“ – *Verbum autem dei, ad quod natura respicit, ut fiant omnia, deus est*⁴⁵. Auch hier wieder ist – zumindest sprachlich – die Natur als quasi autonomes Agens verstanden, als *natura naturans*, die das Mass ihrer produktiven Akte im idealen *topos eidōn* besitzt. Im Unterschied zu der im ‚*posse fieri*‘ versammelten Natur, deren ‚*essendi unitas in trinitate [id est: tri-unitate] consistit*‘, stehen wir hier auf dem Boden faktischer Na-

schiedenes“ (*plura et distincta*). Aus der Weltseele als Inbegriff möglicher idealer Formen geht die Bewegung hervor, die als Instrument der zeitlichen Entfaltung dieser Formen als Dinge zu denken sei. Diese Entfaltung folge einem „*ordo naturalis*“, der sich im Wesentlichen auf die Idealität der Zahlstruktur gründet, vgl. n. 145; I 92,15-21: die Weltseele als zugleich „*prima explicatio circularis*“ und „*complicatio naturalis omnis temporalis ordinis rerum*“ ist für diese Platonische Denkschule „*numerus se movens*“, siehe *Timaios* 35 A, 37 A; Xenokrates nach Aristoteles, *De anima* I 2, 404b. Für Cusanus hingegen hat die Weltseele *kein* von der Möglichkeit, die sie einschränkt, *unabhängiges* Sein wie bei den Platonikern, ebd., n. 148; 74: „*anima mundi non habet esse nisi cum possibilitate, per quam contrahitur, et non est, ut mens, separata a rebus aut separabilis*“; sie ist vielmehr eine Art universalen Form (n. 150; h I 95,21: *quaedam forma universalis*), die in sich zwar alle Formen einfaltet, jedoch tatsächlich nur als je kontrakte Form im Einzelseienden existiert (*quae in qualibet re est forma contracta rei*) – insofern kann es, da es kein Mittleres zwischen Gott und der Welt der Einzeldinge geben kann, keine hypostasierte Weltseele und auch keine selbständig agierende ‚*natura naturans*‘ für Cusanus geben. Ebenso kann es keine Götter-Vielfalt vor dem ‚*posse fieri*‘ der Welt geben, Cusanus hält hier mit harter Kritik an dem ansonsten verehrten Proklos nicht zurück, siehe *De venatione sapientiae* c. 21, n. 62; h XII 59: „*supervacuus ebim fecit Proclus labores in sex libris De theologia Platonis*“! Zur Intention und zum ‚*imperium*‘ Gottes siehe vor allem auch *De docta ignorantia* II, c. 13, n. 175-176; h I 110-111 sowie *De genesi* III, n. 162; h IV/1, 116-117: „(...) *ita a deo purissimo intellectu penitus atque perfectissime in actu existente formas naturales rerum imperio voluntatis oriri, sicuti imperio architectonici, cui instrumenta oboediunt, forma domus*“, zur unmittelbaren gestaltenden Tätigkeit Gottes als ‚*artifex*‘, Hintergrund wohl Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus* VII 3, 870 C-872 B; Dionysiaca I 402-408. Vgl. auch *De beryllo* n. 23, h XI/1, S. 29. Zur Sache vgl. C. Riccati, *Processio et explicatio. La doctrine de la création chez Jean Scot et Nicolas de Cues*, Napoli 1983, S. 153-156; Gianluca Cuzzo, *Mystice videre. Esperienza religiosa e pensiero speculativo in Cusano*, Milano 2012, S. 275-278, der S. 277 eine „*duplice riduzione dell’anima del mondo*“ konstatiert, „*verso l’alto (il Verbo consustanziale) e verso il basso (il mondo esplicato)*“. Dies Beobachtung, so intelligent sie ist, steht aber in deutlichem Gegensatz zu der von uns herausgestellten, auf die *De docta ignorantia*-Stelle zurückgehende Deutung, die sozusagen ‚*verso il basso*‘ zeigt.

45 Cusanus, *De venatione sapientiae* c. 9, n. 23; h XII 25; siehe auch c. 10, n. 28; h XII 29.



tur-(oder: Seins)Entfaltung, d. h. aller derjenigen Dinge, „quorum essendi unitas consistit in pluralitate“⁴⁶. Der Bereich, dessen Wesens-Einheit in Vielheit besteht, ist aber selbst wesentlich durch Bewegung (in allen ihren Modalitäten) geprägt.

III, 1: Natur als Bewegung

Cusanus definiert in diesem Kontext von *De venatione sapientiae*, der für seinen Natur-Begriff so wichtig ist, auch das Adjektiv ‚naturalis‘ im direkten Hinblick auf das ‚posse fieri‘: „Diese Bewegung, durch welche das Können (posse), damit es wirklich werde, bewegt wird, wird als natürlich bezeichnet. Sie kommt nämlich von der Natur her, die das Werkzeug des göttlichen Schöpfungsvorhabens ist“ – „Hic motus, quo posse, ut actu fiat, movetur, naturalis dicitur. Est enim a natura, quae est divini praecepti instrumentum“⁴⁷. Eine natürliche Bewegung (motus naturalis), zum Begriff des ‚instrumentum‘ kommen wir im nächsten Absatz III, 2, ist also eine Bewegung – oder besser: eine Veränderung oder ein Prozess – durch die

46 Cusanus, *De docta ignorantia* I, c. 20, n. 61; h I 41,23-24: „unitas essendi est trinitas“; n. 62; I 42,2: „essendi unitas consistit in pluralitate“. Auch hier zeigt sich, wie überall, dass die ‚trinitas‘ eben keine ‚pluralitas‘ ist. Für plurale Einheiten in Naturprozessen gibt Cusanus hier einen ganzen Katalog an: visiones, intellectiones, volitiones (für das Mentale), similitudines, dissimilitudines, pulchritudines, proportiones, correlationes, appetitus naturales (für das Naturale, Kosmologische).

47 Cusanus, *De venatione sapientiae* c. 9, n. 23; h XII 25. Das Diktum des Aristoteles aus *Physica* VII, 1, 241 b 24: „omne quod movetur, ab alio movetur“, war in diesen Kontexten absolute ‚auctoritas‘, siehe Albertus de Saxonia, *Quaestiones in Aristotelis De caelo*, libri III et IV, q. 10; ed. Benoît Patar, Paris 2008, p. 511: „auctoritas de VII° Physicorum“, so dass auch bei scheinbarer Selbstbewegung jederzeit die „causa prima“ als immediat mitwirkend postuliert werden konnte, p. 510: „agens principalissimum in isto motu, sicut etiam in aliis, est Cause Prima“. Zu ‚motus naturalis‘ auch *De ludo globi* I, n. 21,18; h IX 25: „Ideo, si super se movetur (sc. forma rotunditatis), ut sit centrum sui motus, perpetue movetur. Et hic est motus naturalis; quo motu ultima sphaera movetur sine violentia et fatiga; quem motum omnia naturalem motum habentia participant“. Siehe auch die Nachweise zu Albertus Magnus *De caelo*-Kommentar ad locum. Der ‚motus naturalis‘ des Menschen, der aus seiner Wesensform (essentia, natura) resultiert, ist eben keine natürliche Bewegung, sondern die Kraft der Selbstbewegung, die der Seele eigen ist, ib., nn. 22-24; h IX 26-28 mit explizitem Verweis auf die Platonicis, vor allem Proklos, *Elementatio theologica* prop. 20 (22,4-12 Dodds) mit Bemerkung von Nicolaus CT III, 2, 1; S. 113: „anima per se mobilis secundum substantiam/corpora ob anime presenciam per se mobilia secundum participationem“.



ein schon vorliegendes Möglichsein eines x vermittelt seiner Natur in die Aktualisierung dieses x überführt wird. So ist es dem Menschen in diesem Sinne ‚natürlich‘, durch seinen Intellekt das Wesen der Dinge wissen zu wollen und das Lobenswerte Gottes, d. h. die Wesensmomente und wesentlichen Namen Gottes, erkennen zu können⁴⁸. Diese natürliche Bewegung als Selbstvollzugsform ist für Cusanus grundsätzlich geprägt durch die Intention der Selbsterhaltung – hier verbindet sich der klassische, vor allem aristotelisch-stoische Gedanke der Selbsterhaltung mit demjenigen, dass die ‚Absicht‘ (intentio) der Natur „immer gewiss“ oder definit sei⁴⁹. In einem weiteren Sinne allerdings ist Bewegung natürlich aufgefächert in die klassischen Modi der natürlichen, d. h. physikalischen Bewegungsformen (Ortsbewegung, Veränderung, Entstehen-Vergehen, Zunahme-Abnahme etc.), der psychisch-biologischen Selbstvollzüge, d. h. der Lebens-Bewegung (Ernährung, Selbst-Bewegung, Orientierung, Selbsterhaltung etc.)

- 48 Zur durchaus auffälligen Verwendung von ‚natura‘, ‚naturalis‘ und ‚naturaliter‘ vgl. etwa einen Passus wie Cusanus, *De venatione sapientiae* c. 19, n. 57; h XII 54: „Mirandum autem, unde hmo vigens intellectu naturaliter habet scientiam laudis et laudabilium et vituperabilium. Nisi enim illi naturae haec scientia necessaria esset ad sui pascentiam et conservationem, non haberet plus homo ipsam quam asinus. (...) Quare cum homo secundum intellectualem animam laudabilia naturaliter cognoscat et amplectatur delicieturque in illis tamquam cibo naturae suae conformi, hinc scit se de his naturaliter esse, quae ob conformitatem naturalem ad suum esse laudat et amplectitur“; vgl. auch c. 25, n. 73; 70-71. Zu ‚conformis‘ siehe etwa *De beryllo* n. 25,7-9; hXI/1 28: „omnia sunt formaliter in ipso, qui omnia format, ut formata in tantum sint, in quantum sunt suo conceptui conformia“.
- 49 Thomas von Aquin, *Summa contra gentiles* IV, c. 83 (Darmstadt 1996, S. 498): „intentio autem virtutis naturalis moventis numquam est ad infinitum, sed semper est ad aliquid certum“, mit Aristoteles, *De anima* II 416a; Cusanus, *De docta ignorantia*, Prologus n. 1; h I 2,1-2: „natura, quae se ipsum conservare nititur“. Zur Selbsterhaltung bei Nicolaus siehe meine Bemerkungen in Thomas Leinkauf, Nicolaus Cusanus 2006 (Anm. 1), S. 29-45. Für Albertus Magnus, einen anderen möglichen Gewährsmann des Cusanus, ist die ‚intentio‘ im Horizont der Naturtheorie immer ein Indikator des Seelischen oder Mentalen, siehe *Physica*, lib. II, tract. 1, c. 5, Opera omnia IV/1, ed. Paulus Hossfeld, Monasterii 1987, p. 83/1; c. 7; p. 87/2: „illa (sc. forma) quae est in anima medici, potius est intentio formae quam forma, illa autem quae est in re extra, vera est forma“. Albertus kann aber durchaus (im übertragenen Sinne) von einer „intentio naturae“ sprechen, so etwa lib. II, tract. 2, c. 17; p. 125/1, insofern es etwa um die einer Gattung oder Art gemässe Entwicklung eines x geht, dessen monstruöse Deformation (Fehlbildungen: digitus sextus, duo capita) somit ‚contra intentionem naturae‘ seien. Durch diese Intentionalität wird die Natur als rational sich entfaltende ‚natura naturans‘ herausgestellt – ein Gedanke, der klarerweise auch in der Wurzel des cusanischen Naturbegriffs steckt. Es ist diese potentiell ‚intelligente‘ Natur, die wir in III, 2 als „instrumentum Dei“ diskutieren.

und der mentalen Bewegungen wie Reflexion und Wissensakkumulation. Alle diese Formen von Bewegung werden von Cusanus dynamisch, d. h. als Entfaltungen (explicationes) oder Ausdrucksmodi (expressiones) von Potentialen gedacht, die auch in einem einzigen Träger (Substrat, Suppositum, Subjekt) in Mischform vorliegen können, z. B. als Verbindung von Bewegungen der allgemeinen Natur (natura communis) und der jeweils „eigenen“ Natur (natura propria)⁵⁰. Jedoch gehören nur die faktischen physikalischen und biologischen Bewegungen zum Gegenstandsbereich der „inquisitio physica“, die die nicht-abstrahierten, sondern konkreten For-

50 Vgl. Albertus de Saxonia, *Quaestiones in Aristotelis De caelo* lib. III et IV, q. 12; ed. Benoît Patar, Louvain-Paris 2008, S. 519: „(...) alicui corpori simplici inesse naturaliter plures motus intelligitur dupliciter. Uno modo quod ambo insint illi corpori secundum naturam propriam illius corporis; alio modo quod unus illorum motuum insit illi corpori secundum naturam propriam et aliter secundum naturam communem illi et aliis corporibus naturalibus“. Unter der Bewegung gemäß der natura communis ist z. B. zu verstehen die Tendenz, ein Vakuum zu füllen, allgemein die den Elementen zukommende Bewegungsform; der Eigennatur hingegen entsprechen Bewegungen, die nur diesem bestimmten Körper (Subjekt) zukommen abhängig von dessen individueller Beschaffenheit, die auch durch seine akzidentellen So-und-So-Bestimmungen charakterisiert ist. Die Differenz natura communis-natura propria ist natürlich geprägt durch Albertus Magnus und Thomas von Aquin, siehe Albertus, *Physica* lib. II, tract. 2, q. 8; Opera omnia IV/1, ed. Paulus Hossfeld, Monasterii 1987, p. 110/1: „propria autem est, quae de sua forma causalitatem dicit huius effectus, praeter hoc quod aliquid addatur ei. Communis autem est, quae indiget aliquo addendo sibi, ut propria efficiatur“. Ihr kann diejenige an die Seite gestellt werden, die die Form als secundum essentiam und secundum esse auffasst, so etwa *Physica* lib. II, tract. 2, q. 3; p. 103/1: „essentia quidem una est in omnibus moventibus, esse autem ipsius secundum quodlibet moventium esse aliud et aliud“, so ist etwa die essentia lucis als „essentia formalis“ (p. 103/2) für alle Lichtwerte=Farben identisch, entsprechend dem „unterschiedlich Sein“ (propter esse diversum) jedoch „efficiuntur contrariae species colorum“. Auch die Unterscheidung in causae ‚propinquae‘ und ‚longinquae‘ basiert auf dem Grundunterschied von Einzel-Universal, ib., q. 8; p. 109/2: „propinquae (sc. causae) sunt sicut singulares et longinquae sicut genus et species continens illud“. Zu explicatio et evolutio mit Blick auf Prozesse in der Natur siehe etwa *De ludo globi* I, n. 10,10-12; h IX 12; n. 49,1-8; 54-55: „(...) omnia sunt in deo et ibi sunt veritas, quae nec est plus nec minus. Sed ibi sunt complicitate et involute sicut circulus in puncto. Omnia sunt in motu. Sed ibi sunt, ut evolvuntur, sicut cum punctus unius pedis circini super alio evolvitur. Tunc enim punctus ille explicat circulum prius complicatum. Omnia in posse fieri sicut circulus in materia, quae in circulum duci potest. Et omnia sunt in possibilitate determinata sicut circulus actu descriptus“; *Idiota de mente* c. 4, n. 76; h V 116: die nicht-mentale natürlichen Seienden sind nur Entfaltungen des ursprünglichen Prinzips und nicht auch schon per se „Bilder“ (imagines); dies sind sie erst, sofern sie – mit Hegel gesprochen – auf den Begriff gebracht worden, also Momente des Geistes (mens) geworden sind.

men, die „der Bewegung unterstehen“ (quae subsunt motui), betrachtet und analysiert⁵¹.

Schon in *De docta ignorantia*, einem Text, dem wir jetzt kurz folgen wollen, hatte Cusanus dem Begriff der Bewegung zwei interessante Kapitel gewidmet (II, c. 10-11), in denen er Bewegung im allgemeinsten Sinne von Veränderung vor allem als Prinzip der „Verbindung von Form und Materie“ (connexio formae et materiae) bestimmte und dieser Prinzip-Funktion die Bezeichnung „spiritus“ gegeben hatte, der – in analoger Weise – die „Mitte zwischen Form und Materie“ sei⁵². Auf dieser ‚Mitte‘ begegnen sich sozusagen aus der Sicht des Cusanus zwei Strebebewegungen: diejenige der Materie, die ihren Mangel an Form und Bestimmtheit zu überwinden strebt (appetitus), und diejenige, komplementäre, der Form, die ihren Mangel an Wirklichkeit, Aktualität und Existenz aufzuheben strebt und ihre, sit venia verbo, unbestimmte Allgemeinheit (in potentia) in eine bestimmte (=kontrahierte) Allgemeinheit (actu) transformieren will. Die Synthese aus beiden Strebungen ist das, was Bewegung in einem allgemeinen Sinne und vor allem als ‚Mitte‘ dynamischer Prozesse ist. Explizit wird diese Bewegung als „spiritus connexionis“ bezeichnet, also als ein synthetisch-komplexes Prinzip sui generis, das – wie die Seele im Körper – im Universum als Ganzem und in allen seinen Teilen verbreitet und kontrahiert ist⁵³. Cusanus bezeichnet dieses Bewe-

-
- 51 Cusanus, *De possess* n. 62,11-16; h XI/2 73-74: „Infima (speculative inquisitio) est physica, quae circa naturam versatur et considerat formas inabstractas, quae subsunt motui. Nam forma in materia est natura et ideo inabstracta est atque in alio, ideo aliter. Secundum igitur instabilitatem materiae (die der stabilitas intentionis der natura naturans entgegengesetzt ist, siehe Anm. 74 und 99) continue movetur seu alteratur. Hanc inquirat anima sensibus et ratione“. Siehe den Einfluß von Chartres Theodericus Carnotensis, *Commentum super Boethium De trinitate* II 8, ed. Haring, Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age XXXV, Paris 1960, p. 93; *Lectiones in Boethii librum De trinitate* II 21, ed. Haring, ib. XXXII, 1958, p. 159.
- 52 Cusanus, *De docta ignorantia* II, c. 10; h I 96,15; *De beryllo* n. 35-36; h XI/1, 39-41.
- 53 Cusanus, *De docta ignorantia*, II, c. 10; h I 97,17-28: „(...) materia cum habeat ex aptitudine sui recipiendi formam quandam appetitum (...) et cum forma desideret esse actu et non possit absolute subsistere (...) descendit, ut sit contracte in possibilitate; hoc est, ascendente possibilitate versus actu esse descendit forma, ut sit finiens, perficiens et terminans possibilitatem. Et ita ex ascensu et descensu motus exoritur connectens utrumque (...). Est igitur hic spiritus per totum universum et singulas eius partes diffusus et contractus; qui natura dicitur“. Die Präsenz des Spiritus-Bewegungs-Prinzips im All (universum) scheint analog derjenigen der anima rationalis in ihrem Körper-Substrat gedacht zu sein: anima est tota in toto

gungs-Prinzip, das sui generis dialektisch-synthetisch opposite Strebungen, Tendenzen, Neigungen verknüpft, nicht nur als „spiritus“, sondern vor allem – und das ist für unsere Analysen grundlegend – als Natur: „hic spiritus (...) qui natura dicitur“ (II, c. 10; h I 97,27-28). Dadurch wird (in der Tradition von Platon-Aristoteles) die Polysemie von Natur kontrahiert auf ihren innerweltlichen und physikalisch-biologischen Bewegungs-Aspekt: „natura est quasi complicatio omnium, quae per motum fiunt“. Auch hier wiederum wird – das zeigt die systematische Grundstruktur des cusanischen Ansatzes – die Bewegung „ab universali usque in particulare“ kontrahiert (I 98,1-2; analog *Idiota de mente* c. 13, n. 146-147; h V 198-202) und zwar abgestuft nach Intensität: „per gradus suos“⁵⁴. Diese universale Entfaltungsbewegung des spiritus motivus wird auch als „motus amorosae connexionis omnium ad unitatem“ bezeichnet – damit verlässt Cusanus den bislang immer noch durchscheinenden aristotelischen Hintergrund, in welchem physikalische und noetische Prozesse systematisch getrennt sind, und betritt platonisch-neuplatonischen Boden⁵⁵: die Summe aller singular-individu-

corpore (=per totum) et tota in qualibet parte corporis (=et singulas partes), hierzu siehe Thomas Leinkauf, *Mundus combinatus* (Anm. 27), S. 56-66.

- 54 Cusanus, *De docta ignorantia* II, c. 10; h I 98,5-6: „Ita quidem motus (= natura, spiritus) gradatim de universo in particulare descendit et ibi contrahitur ordine temporali aut naturali“.
- 55 Cusanus, *De docta ignorantia* II, c. 10; h I 98,18-19. Dies ist kein hapax, sondern war schon in II, c. 7; h I 83,12-19 vorbereitet worden und wird dann im dritten Teil, mit Blick auf die absolut-universal vermittelnde Instanz Christi (homo maximus), in der eben die Potenz des Spiritus mit-wirkt, nochmals diskutiert III, c. 5; h I 133,17-22: „Omnis autem operatio ex spiritu et amore quodam procedit uniente activum passivo (...). Et hinc maxima operatio supra omnem naturae proportionem, per quam creator unitur creaturae, ex maximo uniente amore procedens, non dubium a sancto Spiritu, qui absolute amor est, necessario existit“. Der platonische Hintergrund ist natürlich das *Symposium* Platons (vor allem 210 A sqq), dann aber etwa Plotins Abhandlung über den Eros *Peri tou erotos* (III 5), in welcher die ‚erotische‘ Bewegung als eine universale, das ganze Sein des Kosmos durchdringende explikativ-komplikative Dynamik herausgestellt wird, deren Hauptfunktion allerdings – und das transzendiert die inner physikalisch-biologischen Selbsterhaltungsprozesse – die allgemeine Rückführung ins und Rückbindung an das Eine (als Prinzip) ist: epistrophê/reditus, vgl. III 5, 1, 38-46; 3, 26-38; 9, 39-57. Zu Aristoteles, der systematisch Denkvollzug und physikalische Bewegung trennt und nur in der menschlichen Handlung verknüpft sieht, siehe Klaus Corcilius, *Philosophische Einleitung*, in: Aristoteles, *De motu animalium*/Über die Bewegung der Lebewesen, Historisch-kritische Edition Oliver Primavesi, Deutsche Übersetzung Klaus Corcilius, Hamburg 2018, S.cxlvi-ccxl, hier clxxxvi-cxcviii. Ein substan-

ellen Bewegungsvollzüge in der Wirklichkeit der Welt bildet eine einzige komplexe Gesamtbewegung, die die Einheit des Alls als zusammengesetzt aus unendlich verschiedenen Momenten konstituiert. Diese synthetisch-restituierende Bewegung ist Natur als Ausdruck der genuinen, vermittelnden (connexio) Aktivitätsform der dritten trinitarischen Person, des Spiritus sanctus. Damit hebt Cusanus sozusagen die stoische wie auch magisch-hermetische Verwendung von pneûma in der Natur auf in eine theologisch fundierte, letztlich durch Liebe im Sinne des aktiven „spiritus connexionis“ bestimmte Perspektive (es ist sachlich nicht von der Hand zu weisen, dass hier Plotins weite Bestimmung von erôs in der Natur, wie etwa in III 8, in ihrer durch Proklos, Dionysius Areopagita, Eriugena gebrochenen Form durchscheint). Natur als Bewegung ‚ist‘ nichts anderes als der vermittelte Ausdruck der Präsenz des spiritus in der materiell-stofflichen Welt. Alle Einzelbewegungen vollziehen sich dabei ausschließlich in dieser ihrer singulären Form und Modalität, alle zusammen bilden dennoch eine Universalbewegung, die die Einheit des Alls in der und durch die Verschiedenheit der Einzelbewegungen in gradueller Annäherung an die vollkommene Selbst-Bewegung zu realisieren strebt – ja Cusanus geht, wie später Leibniz, so weit, dass in diesem aktuellen Prozess jede singuläre Bewegung sich nicht besser vollziehen könne als sie es genau jetzt tut: „et per hunc motum sunt res meliori quidem modo, quo possunt“ (*De docta ignorantia* II, c. 10; h I 98,24-25). Natur als Bewegung ist zwar auch Ortsbewegung oder graduelle Intensitätsveränderung, aber sie ist, aus der Perspektive der belehrten/gelehrten Unwissenheit, vor allem der Ausdruck der Gegenwart des universal vermittelnden Prinzips des Spiritus sanctus (divinus) in der Selbstorganisation der geschaffenen Wirklichkeit. Cusanus, sich seines innovativen Zugriffs durchaus bewusst, bezeichnet diese durch Kontraktion und Explikation bestimmte Deutung von Natur als Bewegung und als Ausdruck der Potenz und Akt, Materie und Form vermittelnden Gegenwart des Geistes als „ista prius inaudita“⁵⁶ – damit läßt er die gesamte Tradition, auf dieser freilich aufbauend, hinter sich, Platon, Aristoteles, Hermes (Asclepius), Albert, Thomas und auch Chartres! Man kann zusammenfassend sagen: Bewegung in der Natur oder im All ist grundsätzlich eine

tieller ‚Kontakt‘ beider Bereiche, des noetischen und physischen, entsteht ausschließlich im Vermögen der prohairesis (Entschlusses, Entscheidung, Vorauswahl) als eine ‚denkender Strebung‘ bzw. ‚strebendem Denken‘ (EN VI 2, 1139ab).

56 Cusanus, *De docta ignorantia* II, c. 11; h I 99,15.

strukturparallele Funktionseinheit, die die geistige (spirituelle) Kraft der Verknüpfung des Gegensätzlichen (siehe unten III, 4) in jedem einzelnen Naturvorgang instantiiert (der ‚spiritus naturalis‘ induziert die Grundaktionsform des ‚spiritus mentalis divinus‘: „omnis autem operatio ex spiritu et amore quodam procedit uniente activum passivo“ (*De docta ignorantia* III, c. 5, n. 2; h I 133,17-18). In *Idiota de mente* c. 8, nn. 112-115 (h V 165-170: dicunt physici quod anima est immixta spiritui tenuissimo ita quod spiritus ille vehiculum sit animae) wird der spiritus zwar als körperliches Instrument gedacht, er ist selbst jedoch im Bereich des materiellen Substrates die – sit venio verbo – Verlängerung des trans-materiellen, geistigen Prinzips in die faktische Substratmasse. Der körperliche spiritus ist die Kontraktion des seelischen spiritus, letzterer diejenige des göttlichen spiritus – alle ‚spiritus‘ jedoch sind dem Wesen nach Verbindungen (connexiones) von Unterschiedlichem: der göttliche von Einheit und Gleichheit im Göttlichen, der seelische von Einheit und Gleichheit im Intelligiblen, der körperliche von Einheit und Gleichheit im Materiellen. Diese strukturanalogen Ausprägungen von Wirklichkeit machen das Theoriemodell des Cusaners so flexibel, transgressiv und dynamisch. Während im Denken des Kardinals das Mentale immer ein Symbol der innergöttlichen Gleichheit (aequalitas) ist (*Idiota de mente* c. 9, n. 125,10-11; h V 178: mens est viva et incontracta infinitae aequalitatis similitudo), ist das Spirituelle immer ein Symbol der innergöttlichen Verbindung (connexio) und das Sein, konsequenterweise, immer ein Symbol der innergöttlichen Einheit (unitas). In der Natur dominiert das Spirituelle, also das verknüpfend-synthetische Prinzip (esse connectivum, adhaesivum, unitivum), das Differenzen, Alteritäten, Unterschiede, Gegensätze, Niveau-Ungleichheiten auf der Ebene des Materiellen durch Bewegung (motus) im weitesten (aristotelischen) Sinne ausgleicht – sicherlich auch anknüpfend an die kritischen Überlegungen zu Platons Begriff der Welt-Seele. Insofern durch diese Aktivität Wirklichkeit entsteht, die aus ihrer unentschiedenen, konfusen Möglichkeit entlassen wird, ist jede solche Aktivität ein Modus von Bewegung (noch ganz im Sinne der aristotelischen Bewegungs-Physik), den Cusanus ganz explizit als „motus naturalis“ und als „divini praeceptu instrumentum“ bezeichnet (*De venatione sapientiae* c. 9, n. 23,17-18; h XII 25). Natur als aktives Prinzip innerhalb der Welt als Summe aller Einzeldinge ist die Instanz, die das passive posse fieri, das Werden-Können, der Ideen in dieser Welt realisiert.

III, 2: Natur als instrumentum oder ars Dei

In *De venatione sapientiae*, wozu wir jetzt wieder zurückkommen, heisst es im Kapitel 9: „Alles ist im ‚posse fieri‘ ineinander (confuse) und eingefaltet geschaffen, was danach als erschaffen und entfaltet bezeichnet wird“ (c. 9, n. 23, 10-12; h XII 24-25). Der Übergang vom Eingefaltet-Sein ins Entfaltet-Sein ist die Bewegung (motus) oder der Übergang vom Können (posse) zur Wirklichkeit (actus) als „motus naturalis“: „denn er kommt aus der Natur, die das Werkzeug der göttlichen Intention ist“. So schließt Cusanus systematisch Natur als Bewegung mit der Natur als Werkzeug Gottes zusammen: die ‚natürliche Bewegung‘ als permanenter Übergang von Möglichkeit zu Wirklichkeit, von Können zu Akt etc., ist identisch mit dem Werkzeug-Charakter. Etwas später heisst es dann: Gott greift jeder Verwirklichung des ‚posse fieri‘ vor (excedere, praecedere, antecedere), er ist vor jeder Verwirklichung durch die „natürliche Bewegung“ immer schon alles das, was sein kann – er ist, wie es im Rückgriff auf *De possesset* (h XI/2) hier heisst, das „possest, quia est actu quod esse potest“ (c. 13, n. 34, 12-13; h XII 35). Das durch sein Wort und die als Natur fungierende Kraft gesetzte Werden-Können hingegen, ist nicht alles das, was sein kann⁵⁷. Innergöttlich ist es das Verbum Dei, auf „das die Natur zurückblickt“ (respicit) in ihrer instrumentellen Realisierungsbewegung. Die Natur fungiert hier (aber auch in anderen Texten) sprachlich in manchen Passagen, die direkt auf Giordano Bruno vorauszuweisen scheinen, zum einen als dieses aktive hervorbringende Wort selbst – das ist die Grundlegung des späteren Deus sive natura-Gedankens⁵⁸ – und zum anderen, wie wir jetzt

57 Cusanus, *De venatione sapientiae* c. 12, n. 33, 1-4; h XII 33: „Adhuc attente quomodo deus posse fieri excedens praecedat omne quod potest fieri. Nihil igitur potest fieri perfectius, quod non praecedat. Est igitur omne id quod esse potest, omne perfectibile perfectumque“. *De docta ignorantia* I, c. 5, n. 4; h I 12, 27-31: „Deus (...) est omne id quod esse potest. (...) deus ita est unus, ut sit actu omne id quod possibile est“. Gleichgesetzt ist also im Absoluten ‚omne id quod esse potest‘ und ‚omne id quod possibile est‘, beide nennt Cusanus später das ‚posse fieri‘; hingegen ist die aktuelle Wirklichkeit alles Möglichen, die durch das vorgeschaltete ‚est‘ ausgedrückt wird, jenseits aller erst aus dem Möglichen zur Wirklichkeit kommenden Wirklichkeit. Hierzu ganz klar *De venatione sapientiae* c. 16, n. 42; h XII 58: „quidquid enim possibile est, hoc est actu ipsum maximum maxime, non [!] ut ex possibili est, sed ut maxime est“. Diese wird auch hier schon als „possibilitas absoluta“ bezeichnet.

58 Vgl. Giordano Bruno, *De la causa, principio, et uno*, dialogo 3, in: Bruno Werke, hg. von Thomas Leinkauf, Hamburg 2007 f, Bd. III, Hamburg 2007, S. 170: „uni-generata natura“, vgl. dort den Kommentar S. 412, 416, 422.



explizit gelesen haben, als Werkzeug (instrumentum) des Wortes. Im Kern, und wohl auch mit Blick auf das immer wieder zitierte Diktum ‚opus naturae est opus intelligentiae‘, das wahrscheinlich auf Avicenna zurückgeht, aber auch bei Albertus Magnus, Thomas von Aquin oder Meister Eckhart verwendet wird⁵⁹, vertritt Cusanus natürlich den letzteren Gedanken der Natur als Werkzeug oder auch als Kunst (ars) Gottes. In manchen Passagen allerdings gibt es die Tendenz, immer natürlich vor dem Hintergrund der systematischen, aus christlicher Perspektive unvermeidlichen Ausscheidung eines hypostatistischen, selbständigen Naturprinzips (Weltseele)⁶⁰, die durchaus auf Vorgaben großer mittelalterlicher Denker zurückgreifen kann⁶¹, Verbum und natura (naturans) in Eins zu setzen, so in *De possesset*:

-
- 59 Cusanus, *De docta ignorantia* II, c. 9; h I 93,19; *Compendium* c. 11, n. 35,8; h XI/3 28; zu Albertus Magnus siehe James A. Weisheipl, *The Axiom ‚opus naturae est opus intelligentiae‘ and its Origin*, in: Albertus Magnus. Doctor universalis 1280-1980, ed. G. Meyer, A. Zimmermann, P. B. Lüttringshaus, Mainz 1980, S. 441-463; Ludwig Hödl, ‚Opus naturae est opus intelligentiae‘. Ein neuplatonisches Axiom im aristotelischen Verständnis des Albertus Magnus, in: Friedrich Niewöhner, Loris Sturlese (Hg), *Averroismus im Mittelalter und in der Renaissance*, Zürich 1994, S.132-148. Siehe auch Thomas von Aquin *I sent.*, dist. 35, q. 1, a. 1; *II sent.* dist. 25, q. 1, a. 1; Eckhart, *Quaestiones Parisienses* I, n. 5; LW V 42,3; in *Genesi* I, n. 6; LW I 189,9-13.
- 60 Drastisch in *De beryllo* n. 37,12-18; h XI/1 42-43: „non esse necessarium universalem esse creatum intellectum (= Plotins Nous) aut universalem mundi animam (=Platons Weltseele) (...) cum (sc. Gott) non sit principium contractum ut natura, quae ex necessitate operatur, sed sit principium ipsius naturae (!) et ita supernaturae, liberum, quod voluntate creat omnia“. Siehe Ende III, 2 und die dortige Anmerkung.
- 61 Der Ursprung dieser Verbindung von göttlichem Wort (verbum divinum) und der produktiven Natur (natura naturans) liegt vermutlich in der „verbum mentis“-Lehre, die Augustinus vor allem in *De trinitate* entwickelt hatte, siehe *De trinitate* XV 10,19; 11,20: das ‚ausgesprochene‘ Wort ist das, was zuvor (in einem nicht zeitlichen Sinne) im Wissen und in der Wahrheit ist; hier ist natürlich (noch) keine Identität von Wort und natura naturans gegeben (eine Formulierung, wie diejenige des Cusanus, ist bei Augustinus nicht zu finden), vielmehr eher eine sach-logische Affinität. Das ideale Sein im göttlichen Wort drückt sich in den idealen Strukturprinzipien der Natur als Manifestation des ersteren aus. Siehe Thomas von Aquin, *Summa contra gentiles* IV, c. 11, ed. Wörner, 4, p. 90-102: Differenz von divina generatio und creatio, natura Dei et natura creata; S.th. I, q. 13, a. 1: die Schöpfung besitzt eine Wort-Struktur; q. 34, a. 1. Sofern Gott als „allgemeine Natur“ (natura communis) gelten könne (aber auch das sei kritisch zu sehen, sofern diese natura communis als abstrahierte, intelligible Artnatur zu denken sei, so S. th. I, q. 76, a. 2; q. 119, a. 1), könnte er auch als „natura naturans“ bezeichnet werden, siehe S. th. I/II, q. 85, a. 6, aber es sei angemessener, diesen Aspekt von Natur auf die ordnende Kausalität innerhalb der Sternensphäre zu beschränken (da



„ars divina (...) est verbum Dei docens et imperans“⁶². Dann sind der göttliche Intellekt, das göttliche Wort und die göttliche Kunst das Produktionszentrum der Wirklichkeit, in der sich das inkontrakte Sein des Ursprungs auf – abgestuft – kontrakte oder ‚gekrümmte‘ (im Spiegel-Beispiel) Weise in den „modi theophanici“ offenbart und manifestiert⁶³. Das ‚posse fieri‘ im eminenten Sinne ist für Cusanus allerdings gleichgesetzt mit der innergöttlichen Einheit als Schaffensprinzip und es kann genau deswegen keines von den Elementarprinzipien oder auch Dingen sein, die erst später – durch den schöpfungsgeschichtlichen Hervorgang – ins Sein oder in die Exis-

steht sicher Avicenna im Hintergrund). Die Sachlage ist für das Mittelalter offensichtlich terminologisch inkonsistent. Dennoch ist das, was Cusanus macht, hier ebenso offensichtlich angelegt.

- 62 Cusanus, *De possess* n. 34,4-6; h XI/2 42 (und die Verweise im Apparat von Renate Steiger) – das „imperans“ ist zu vergleichen mit dem „imperium“ in *De ludo globi* und *De beryllo* unten Anm. 74 und 99; *De dato patris luminum* II, n. 93,17-21; h IV 69: die „unendliche Allmächtigkeit“ Gottes besitzt eine derartige ‚ars‘ und ‚sapientia‘, dass sie die „allerhinreichendste Formkraft“ (sufficiatissima virtus formativa) ist – mehr kann eigentlich zum Sachgehalt des Topos der ‚ars Dei‘ nicht gesagt werden. Aufschlußreich ist, dass Cusanus im Kontext, ib., n. 95,12; 70, Avicennas Begriff des „dator formarum“ anführt, Avicenna, *Metaphysica* (Anm. 7) IX sect. 5, p. 944 (490 Van Riet) im Plural dadores formarum, Avicenna kennt auch den Ausdruck „dare rei esse“, so VI, sect. 1, p. 585 (300 Van Riet), sect. 2, p. 590 (303 Van Riet) für creare oder „dator essendi“, z. B. VIII, sect. 3, p. 776 (396 Van Riet); Meister Eckhart, in *Joh.*, n. 150 (LW III 124,9). Siehe auch ib., n. 111,1; 81: das Wort (verbum) Gottes ist die „aeterna ars“; *De filiatione Dei* II, n. 57-58; h IV 43-44, insbesondere n. 58,6-11; 44: „quietatur igitur studium vitae et perfectionis atque omnis motus intellectus, quando se comperit in ea regione esse, ubi est magister omnium operum operabilium, scilicet filius dei, verbum illud, per quod coeli formati sunt et omnis creatura, et se (sc. intellectum) similem illi. Est enim tunc in ipso (sc. intellectu) ipsa dei filiatio, quando in eo est ars illa“. Augustinus, *De trinitate* VI 10,11; Anselm, *Monologion* n. 34 (I 53): „(opus) semper est in ipsa arte non aliud quam est ars ipsa“; Bonaventura, in *Sent.* I, d. 10, a. 1, q. 1: „ante creaturarum productionem ponere fuit in divinis emanationem Verbi ab aeterno, in quo Pater omnia fienda (=posse fieri) disposuit“; Eckhart, in *Joh.* nn. 9, 11, 13, 37; LW III 10,5; 11,1; 12,55;32,2.
- 63 Cusanus, *De filiatione Dei* III, n. 62,5; h IV 47 „modi theophanici“; n. 65,5-6; 48: „sintque omnes creaturae specula contractiora et differenter curva (sc. quam in speculo rectissimo)“. Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus* IV 22; 724 B. Dass die ars divina und damit der Ursprung der Natur mit dem göttlichen Wort identifiziert wird, ist für Cusanus systematisch auch darin begründet, dass der Sohn selbst der „erste Spiegel der Wahrheit“ ist. Diese „erste Andersheit“ ist radikal getrennt zu halten von allen anderen Andersheiten, Differenzen und Defekten, daher bezeichnet Cusanus sie als „filiatio“, als ursprüngliches Sohn-Werden oder Geworden-Sein, n. 69,3-4; 50. Siehe auch *Compendium* c. 8, n. 24,7-15; h XI/3 20 und Bormanns Hinweise im Apparat ad locum.

tenz treten. Daher weist Cusanus etwa vorsokratische oder auch stoische Vorstellungen eines materialen oder dinghaften ‚posse fieri‘ entschieden zurück (*De venatione sapientiae* c. 9-10; h XII24-30)⁶⁴. Zudem haben wir in Abschnitt III,1 gesehen, dass die gesamte komplexe Bewegungsform der Welt und des Universums im Ganzen der Potenz der dritten trinitarischen Person zugewiesen worden ist. Die Bewegung, die mit der Natur als „instrumentum“ oder einer „ars“ Gottes verbunden ist, ist demnach als eine ganz andere, nicht-physikalische oder trans-physikalische zu denken, als Selbst-Manifestation des göttlichen Prinzips im Sinne der Verwirklichung oder Realisierung idealer Vor-Entwürfe und Potentiale. Im allgemeinsten, alles umgreifenden Sinne ist dies die Umsetzung des posse fieri durch das posse facere in das posse factum, eine Umsetzung, die auf der Grenzlinie des Ideellen und Rellen steht und nur zum Teil oder in ihrem vizissitudinalen Endakkord in einem „motus physicalis“ oder „naturalis“ besteht, wesentlich aber als eine Einprägung der Form oder Idee in materiale Substrate zu denken ist oder auch, mit Avicenna oder Albertus Magnus, als ein „fluxus formae“, eine Art Selbst-Mitteilung (propagatio) des Definiten und Präzisen in indefinite, konfuse Resonanzräume (für Cusanus der Bereich der Aufnahme des ‚magis et minus‘) oder eben als Verlebendigung (vivificatio) des Lebensfähigen durch den „spiritus“⁶⁵.

Das allerdings, was aus dem ‚posse fieri‘ und aus der natura naturans ins Sein entfaltet wird – das „factum“ –, ist „immer einzigartig und nicht ver-

64 Cusanus, *De venatione sapientiae* c. 10, n. 28; h XII 29: „Oportet ut intelligas nostrum principium, scilicet posse fieri, aquam et cuncta elementa et quae facta sunt praecedere, sive sint sive vivant sive intelligant. Neque hic humor – de quo Zeno – est pura aqua, etiam si aqueus. Cum enim detur aqua una purior et simplicior alia, omnis dabilis aqua purior esse potest simpliciorque“.

65 Avicenna, *Metaphysica* (Anm. 7) VIII, sect. 4, ed. P. Porro, p. 788 (402 Van Riet): „fluit esse ab eo“, sect. 7, p. 822-839 (423-433 Van Riet): fluxus formarum, fluit esse a(b); IX, sect. 4, p. 922-926 (476-479 Van Riet), p. 924 (478): „primo placuit ut ex sua essentia fluere (sc. sine intentione) omne quod est“, u. ö.; Albertus Magnus siehe die Stellen in Anm. 44 oben; Cusanus, *De ludo globi* I, n. 18,16 ; h IX 21: tempus qui ab aeternitate fluit, vgl. auch Boethius, *De consolatione philosophiae* III, metrum 9 ; I, n. 42,19-21 ; h IX 48 : fluere im Zusammenhang mit explicare. Die Aufnahme von Mehr und/oder Weniger kennzeichnet seit *De docta ignorantia* den Bereich des Geschaffenen, Endlichen, Ungenauen und Instabilen von demjenigen des Idealen und Intelligiblen, *De docta ignorantia* I, c. 4, n. 11; h I 10,4-6; *Compendium* c. 5, n. 12,1-2; h XI/3 10: signa „quae magis et minus recipiunt“; n. 14,1-7; 10-11: die „formae informantis“, d. h. diejenigen Formen, die eine Ähnlichkeit von Seiten des Gegenstandes (obiectum, siehe ib., c. 11, n. 35) transportieren, nehmen aufgrund ihrer material-quantitativen Seinsform ein Mehr und Weniger auf. Zu vivificare *Compendium* c. 13, n. 40,3-9; h XI/3 31.

vielfältigbar, wie jedes Individuum“, so heißt es im Kapitel 37 von *De venatione sapientiae*, „factum autem semper est singulare et implurificabile, sicut omne individuum“ (n. 109; h XII 102)⁶⁶. Im Unterschied zum ersten, einen Prinzip, das Cusanus ebenfalls – und nicht ohne Risiko – als „singulare“ und als „nicht vervielfältigbar“ bezeichnet, ist das Geschaffene oder Hervorgegangene, darauf hatte ich weiter oben schon hingewiesen, entweder (a) „unvergänglich“ und somit andauerndes (perpetuum) Bild des Prinzips – wie aus der Sicht des Cusanus (mit Aristoteles, Eriugena, Albertus Magnus u. a.) die Gestirne und Planeten –, oder (b) „vergänglich“ (corruptibile) – wie der ganze sublunare Bereich. Im Kosmos des Cusanus, dessen Grundstruktur eben trotz der faszinierenden, experimentellen und visionären Ansätze im zweiten Buch von *De docta ignorantia* (siehe oben III, 1 finis), immer noch aristotelisch-ptolemäisch ist und eine strikte Unterscheidung zwischen supralunarem und sublunarem Bereich kennt, gibt es in der natura ipsa unvergängliche, beständige Bilder des ersten Prinzips, d. h. die Sterne, die Planeten, die Sonne, insgesamt das Himmlische. Die sublunaren Einzeldinge hingegen, die „individua sensibilis naturae“ können unangesehen ihrer strikten Einzelheit (singularitas) dennoch ihre idealen Urbilder (Ideen, rationes) nur auf unvollkommene Weise partizipieren und sind daher wesentlich als „variabiliter et temporaliter“ zu denken (c. 37, n. 109; h XII 103)⁶⁷. In diesem Bereich kann und muss es daher auch (siehe III,4) immer wieder zu Auflösungen, Vernichtungen oder schlichtem Zugrundgehen von singular zu Ende-geformtem

66 Zu Cusanus' Begriff des ens singulare vgl. Thomas Leinkauf, Die Bestimmung des Einzelseienden durch die Begriffe ‚contractio‘, ‚singularitas‘ und ‚aequalitas‘ bei Nikolaus Cusanus, in: Archiv für Begriffsgeschichte 37 (1994), S. 180-211. Siehe *De ludo globi* I, n. 6,3-8; h IX 7: „Nihil enim bis aequaliter fieri possibile est. Implicat enim contradictionem esse duo et per omnia aequalia sine omni differentia. Quomodo enim plura possent esse plura sine differentia? Unde, quamvis peritior semper nitatur eodem modo se habere, non est tamen hoc praecise possibile, licet differentia non semper videatur“. Der Unterschied kann, wie bei den petites perceptions des Leibniz, zwar faktisch da sein, kognitiv-aktual jedoch ‚verborgen‘ in einem Rauschen (bruit de la mer), siehe *Nouveaux essais*, Préface; AA VI/6, S. 53-55; II, c. 1, §§ 15-16; S. 115-116. Zentraler Text: *De venatione sapientiae* c. 22, nn. 65-67; h XII 62-64: hier verbindet Cusanus singularitas und implurificabilitas auf der einen und varietas und accidentia. Somit sind substantielle, wesenhafte Einheiten – Gattung, Art, Individuum – nicht vervielfältigbar und Vielheit und Varianz auf die Seite des Nicht-Einen, des Akzidentiellen und der (kontingenten) Umstände geschoben (so vor allem n. 66; XII 64).

67 Vgl. Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus* VII 3, 869 D; Albertus Magnus, *Super Dionysium De divinis nominibus* c. 7, n. 35 sq; Opera XXXVII/1, 363 ~ Cod. Cus. 96, f. 194va.

Einzelseienden geben, muss immer wieder das Geformte auf das ungeformte Substrat der Materie und die „possibilitas universalis“ zurückgeführt werden, um daraus Neues, Anderes, Differentes entstehen zu lassen, das innerhalb der Gattungs- und Art-Grenzen die in diesen begriffenen Potentiale zum Ausdruck bringen kann. Wie Gott allgemein sich aktiv-schöpferisch zum Sein verhält und wie der Spiritus sich aktiv-gestaltend zur Natur verhält, so verhält sich der Mensch (als actor und artifex) produktiv-gestaltend zur ‚Materie‘ seines mundus humanus. Dieselbe Materie, die der Natur zur Hervorbringung von x dient, etwa mineralische Substrate, aus denen Glas-ähnliche oder gläserne Steinarten entstehen, dient dem Menschen zur Hervorbringung von y, etwa Gläsern oder Vasen oder Fenstern oder Brillen. Die strukturelle Ähnlichkeit (similitudo), die hier zwischen den Produktiv-Instanzen Gott, Spiritus (mundi), Mensch (artifex) besteht, reflektiert Cusanus immer wieder⁶⁸.

Zusätzlich hebt Cusanus hervor, dass jedes „factum“ eine Darstellung des „ungeschaffenen Ewigen“ sei – „infactibilis aeterni repraesentatio“, dies steht, neben vielen anderen Stellen im Oeuvre des Kardinals, in der Tradition des Gedankens der manifestatio, ostensio oder affirmatio des ersten Prinzips, wie wir ihn etwa bei Johannes Scotus Eriugena finden können⁶⁹. Die Selbstbekundung des Prinzips im Prinzipiierten ist eine Exemplifikation der herausgehobenen, über-seienden Wahrheit des Prinzips in einer partizipierten, aber dennoch subsistierenden Seinsweise (subsistentes et veritatem participantes)⁷⁰. Das einzelne natürliche Seiende, das den Bereich der natura naturata ausmacht, ist also eine Entfaltung des exemplarischen, idealen Potentials, das in der natura naturans oder im posse fieri durch die primordiale Selbstentfaltung des Prinzips antizipiert ist, in einen Horizont zugleich stabiler und flexibler Teilhabe und Repräsentanz dieses

68 Cusanus, *De genesi* III, n. 164,1-6; h IV 118: „Tali licet remota similitudine deus, scilicet non colligat ex aliquo quod non (sc. sicut homo qua vitrifex) creavit possibilitatem rerum, omnia in esse producit. Si attendis, et calore solis ita utitur natura in sensibilibus formis, sicut vitrificator igne, et agit natura uti spiritus virtificatoris, et dirigitur natura a mente summi opificis sicut spiritus magistri a mente eius“.

69 Cusanus, *De dato patris luminum* IV, n. 111,29-33; h IV 82: „Sic plane videmus quomodo filius divinis est ostensio vera patris secundum omnipotentiam absolutam et lumen infinitum. Sed omnis creatura est ostensio patris participans ostensionem filii varie et contracte; et aliae creaturae obscurius, aliae clarius ostendunt eum secundum varietatem theophaniarum seu apparitionum dei“. Zu Eriugena siehe Werner Beierwaltes, *Negati affirmatio. Welt als Metapher*, in: *Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft* 83 (1976), S.237-265.

70 Cusanus, *De venatione sapientiae* c. 38, n. 112; h XII 105; *De docta ignorantia* I, c. 18, n. 52-54; h I 35-37.

Potentiales als Wirklichkeit des mundus sensibilis. In *De docta ignorantia* II, c. 13 bindet Cusanus schon früh diese Selbstentfaltung des göttlichen Prinzips, sofern sie praeter (in mente divina, in Verbo) oder extra Deum (in universo, in mundo) stattfindet, an die ‚mathematischen‘ Operationen des Quadriviums zurück, also an Arithmetik, Geometrie, Musik und Astronomie. Die produktive Differenzierung des Schaffenspotentiales der potentia ordinata Dei zeigt sich in den Gestaltungsformen (der ‚admirabilis ars divina‘) als ‚Vereinheitlichen‘ oder Zusammen-ins-Eine-Fügen (coadunare) durch Arithmetik, als ‚Gestalten‘ (figurare) durch Geometrie und als ‚Verhältnissetzung‘ (proportionare) durch Musik – erstaunlicherweise fehlt in der Durchführung die zuvor angekündigte Astronomie. Dies scheint Kalkül, denn Cusanus ordnet die kategorialen Parameter numerus, pondus, mensura aus *Sap.* 11,21 respektive der Arithmetik, Musik und Geometrie zu. Agens der Anwendung dieser Parameter auf das Welt-Substrat, in welchem ja auch, wie wir wissen, die durch die dritte Person induzierte, gegenseitig verschränkte Bewegung (der Natur) des Aufstieges des Ungeformten zur Form und des Abstieges des Möglichen zur Wirklichkeit (Aktualität) stattfindet, ist hier die ‚sapientia Dei‘, also die zweite göttliche Person⁷¹. Das Hauptinstrument, um es so zu sagen, der göttlichen Weisheit in der Konstitution und Erhaltung der Natur-Dynamik ist das Feuer zusammen mit dem Licht: ‚ad ignem terram se habet quasi ut mundus ad Deum‘ (II, c. 13; h I 112,1). Die Aktivitäten (operationes) des Feuers sind penetratio, illustratio, distinctio und formatio – es scheint, obgleich Cusanus diesen Bezug zu II, c. 10-11 nicht explizit herstellt, dass die universale Bewegung (motus), die als vermittelnden Verschränkung von Form-Genese und Existenz-/Wirklichkeits-Genese bestimmt wurde und als ‚Natur‘ bezeichnet wurde, hier eine nähere Bestimmung ihres dynami-

71 Cusanus, *De docta ignorantia* II, c. 13; h I 111,16: ‚dum haec aeterna sapientia ordinaret, proportionem inexpressibili usa est‘. Diese ‚unaussprechliche‘ oder ‚nicht ausdrückbare‘ Proportion besteht in der umfassenden, vollständigen Verbindung (21: invicem connexio) aller natürlichen Prozesse zu einem lebendigen Ganzen, das Cusanus Universum (manchmal auch machina mundi) nennt und das er in die – durch Philon, Calcidius und andere überlieferte – Tradition Platons stellt: ‚terra quasi animal quoddam – ut ait Plato‘! Auch wenn der Kosmos als theòs aisthêtòs in Platons *Timaios* 92 C nicht nur die Erde meint (Hoffmann-Klibansky S. 111 ad locum: similitudo non est Platonis), Cusanus sieht die Sache, wie *De dato patris luminum* II, n. 102,13; h IV 77 zeigt, ganz richtig: ‚mundus (est) deus sensibilis, ut et Plato voluit‘. Zur Bedeutung der artes liberales bei Cusanus siehe Thomas Leinkauf, *Sein und Denken. Die Bedeutung und Funktion der artes liberales im Denkansatz des Cusanus*, Trierer Cusanus Lecture, Heft 21, Institut für Cusanus-Forschung, Universität Trier 2017.

schen Vollzuges erhält: vollständige innere Ausdifferenzierung und gegenseitige Durchdringung aller formalen Möglichkeiten zu dem quasi-organischen Natur/Welt-Ganzen, das eine *concordia discors* und *discordia concors* darstellt⁷². Ohne Unterschied, Differenz und Andersheit, so Cusanus, gäbe es kein Sein außerhalb der absoluten göttlichen Einheit, Selbigkeit und Identität⁷³ – die Natur (insofern sie als Bewegungsprinzip und Instrument Gottes gedacht wird) ist der Ort dieser Latenz des Einen und der prägnanten Präsenz des Vielen als durch Einheit vermittelter Vielheit: „So (sc. wie die feste, selbst unbewegliche Intentionalität der Seele den Körper bewegt) bewegt die Natur, die manche als Welt-Seele bezeichnen, alles indem sie in feststehender und stabiler Intentionalität die Herrschaft/den Befehl des Schöpfers ausführt“⁷⁴ – so könnte die Natur als universales Bewegungsprinzip zugleich als Werkzeug Gottes im Sinne der genannten Tradition erscheinen. Aber: Cusanus, der diesen Gedanken nicht absolut

72 Cusanus hat diesen Wortgebrauch des 16. Jahrhunderts noch nicht, aber der Sache nach ist er hier präzise vorbereitet, siehe II, c. 13; h I 112,16-17: „ut sine omni praecisione [die praecisio absoluta findet sich nur in Gott] cum omnium diversitate sit omnium concordantia“.

73 Cusanus, *De docta ignorantia* III, c. 1; h I 119,8-27.

74 Cusanus, *De ludo globi* II, n. 98,7-9; h IX 123, der lateinische Text unten Anmerkung 98. Wichtig ist Cusanus hier die feste und unveränderliche „intentio“, die er Gott, der Seele und eben auch der Natur (als quasi agens im Sinne der Weltseele) zuschreibt. Im folgenden Text nn. 99-101 fällt signifikanter Weise die Natur als selbständiges Agens weg und die Intentionalitäts-Stabilität wird nur noch den beiden Prinzipien Gott und Rational-Seele zugeschrieben. Ein weiteres Indiz dafür, dass Natur von Cusanus als „instrumentum“ oder als „ars“ Gottes gedacht wird. Darauf deutet auch hin *De beryllo* n. 26,3-5; h XI/1 29: „(...) et quomodo natura sit omnia ut instrumentum complicans et in se omnem omnium membrorum motum et naturam praehabens“; hier unterscheidet Cusanus zwischen einer Natur, die alles als Instrument in sich einfaltet und im Voraus besitzt (*praehabere*) und einer Natur, die selbst, analog zur Bewegung, eingefaltet wird. Ich schlage, meiner Grundüberzeugung folgend, vor, die erste Natur als *natura naturans* und direktes Werkzeug Gottes zu verstehen, die zweite hingegen als *natura naturata* im Sinne des Lebens und der Bewegungsformen. Cusanus hat Natur mit Proklos, *Elementatio theologica*, prop. 21, 62, 109 als „vis vitalis“ verstehen können; siehe auch die Marginalie im Cod. Cus. 96, f. 117rb zu Albertus Magnus *In Dionysii De divinis nominibus* IV: „vita non influit nisi in naturam“ (so die Adnotatio 12, von Senger/Bormann in h XI/1 108). *De beryllo* n. 38,6-7; h XI/1 44: „natura seu instrumentum necessitatum per superioris imperium“; n. 68,19-20; h XI/ 80: „(...) ea, quae lex naturae imperat, in qua lege non nisi intellectus ille (sc. Dei) vigeat ut omnium auctor“. Es ist nur konsequent, wenn die Natur dann auch als Instanz der Vorsehung (*providentia*), ebenfalls eine klassische Prärogative Gottes, auftreten kann, so im *Compendium* c. 4, n. 8,12; h XI/3 7: „mirabili providentia naturae ad bene esse ordinata sunt“.

wegdrängen will, gibt doch, auch im Sinne seines epistemischen Grundgedankens der Sparsamkeit und der Bedeutung der Begriffe (notiones) und Zeichen (signa), zu bedenken, dass die Vorstellung Gottes als einer „ars architectonica“ oder der Natur als „ars divina“ im Wesentlichen ein „modus intelligendi“ und nicht ein modus essendi sei – quoad nos stellt sich das Verhältnis von Gott und Welt zunächst so dar (und auch völlig zurecht), der tieferen gedanklichen Durchdringung jedoch zeigt sich die Unangemessenheit dieses Gedankens: „weil dem allmächtigen Willen (sc. im Unterschied eben zu unserem Willen) alles notwendigerweise gehorcht, bedarf der göttliche Wille keines anderen ausführenden Organes“ – „voluntas dei alio exsecutore (sc. instrumento, alia arte) opus non habet“ (*Idiota de mente* c. 13, n. 146,12-14; h V 199). Das lebendige Prinzip der Weltgestaltung, der „spiritus divinus“, ist direkte Entfaltung göttlichen Seins, wie der Hauch des Glasbläasers direkt in die Gestaltung des Glases, ohne zwischengeschaltetes Medium (ars divina, natura naturans) eingeht – die „potentia et conceptus vitrificatoris“ sind „in spiritu“ (n. 146,16-17; 200). Deutlich wird hier, wie etwa zeitgleich bei Marsilio Ficino oder später auch bei Giordano Bruno, die Intention auf eine Reduktion der Prinzipien-Vielfalt (mit ihren systematischen Folgen auch in theologicis), obgleich in der Diktion häufig genug, wie wir gezeigt haben, die traditionellen modi loquendi et dicendi beibehalten werden⁷⁵. Wenn wir das richtig verstehen wollen, so müssen wir die Verwendung des Ausdrucks „ars divina“ bei Cusanus (wie z. B. *Idiota de mente* c. 13, n. 148; h V 203) als direktes nomen divinum verstehen und nicht als Denomination einer extra-göttlich hypostasierten Instanz wie der Weltseele oder einer für sich seienden natura naturans.

III, 3: Einzelseiendes

Das, was als Natur von etwas aus dem ‚posse fieri‘ entfaltet oder ‚erzeugt‘/ ‚erschaffen‘ wird, ist jeweils zu verstehen als eine „Bestimmung des posse fieri, die auf einzigartige Weise auf dasjenige zusammengezogen ist, das die Natur und Substanz dessen ist, das so geschaffen ist“ – est determinatio ipsius posse fieri *singulariter ad hoc contracta*, quae est ipsius,

75 Cusanus, *Idiota de mente* c. 13, n. 147; h V 200-202: in der Kritik, wie schon *De docta ignorantia*, die Weltseelen-Lehre der Platoniker, n. 147,14-18; 202: „hunc nexum, spiritum seu voluntatem ignorarunt Platonici, qui hunc spiritum non viderunt deum, sed a deo principiatum et animam mundi“. Hierzu siehe den Beitrag Mind or intellect, oben S. 41 und die Anmerkung 57.

quod sic factum est, *natura* et *substantia*⁷⁶. Im Werden-Können ist *dieselbe* Natur von x auf nicht kontrakte Weise, die auf kontrakte Weise im Geschaffen-sein-Können ist. Und eben dieselbe Natur von x ist im absoluten Schaffen-Können auf absolute oder erstrangige (= prioriter) Weise. Für Cusanus gibt es so eine Linie eines x oder eines y oder eines z oder von allem, das irgendwie eine Wesensform (*forma substantialis, essentia*) besitzt, die sich durch *drei Instanzen* zieht, die Cusanus auch als „*triplex posse*“ bezeichnet⁷⁷: (i) auf absolute Weise ist es im absoluten ‚*posse facere*‘, (ii) auf inkontrakte Weise des Möglichseins im ‚*posse fieri*‘ als Potential einer Wirklichkeit außerhalb des absoluten Prinzips, (iii) auf kontrakte Weise schließlich als je individuell bestimmtes einzelnes Seiendes, dessen Individual-Natur zugleich an der transindividuellen Natur (= *essentia, substantia*) teilhat und diese in partizipativer Variabilität instantiiert⁷⁸. Es ist genau diese Linie, die eine substantielle Stabilität im dynamischen Entfaltungsbereich des Möglichen zum Ausdruck bringt – es ist dasselbe x, das in den Instantiierungen i-iii gegeben ist, es ist dasselbe y, dasselbe z etc. –, die es dem Denken gestattet, auch vom Einzelseienden auf das transzendente oder eminente Prinzip zurückzuschließen oder doch zumindest metaphysische Erkenntnisse zu „begräftigen“: „*per particularia firmiter solidamur*“ – daher inseriert Cusanus immer wieder in strikt metaphysischen Basisdiskursen einen Rekurs auf sinnliche Exempla in seine dichten Texte ein: „*applicemus*“, so heißt es im synthetisierenden Epilog von *De venatione sapientiae*, „*hanc formam venationis ad aliquod sensibile*“ – läßt uns diese Form der Jagd auch auf irgendein sinnliches Sein anwenden⁷⁹.

An anderen Stellen insistiert Cusanus auf dem ursprünglich aus der sog. Satz-Lehre oder ‚*De interpretatione*‘ des Aristoteles und dem dort ausführ-

76 Cusanus, *De venatione sapientiae* c. 38, n. 114; h XII 107.

77 Cusanus, *De venatione sapientiae* c. 39, n. 115-117; h XII 107-109.

78 Wichtig ist, dass für Cusanus ‚Wirklich-Sein‘ oder ‚Existieren‘ ausschließlich auf die entfaltende oder ‚setzende‘ Kraft des ersten absoluten Prinzips zurückgehen! In diesem Sinne kann nichts unmittelbar aus der Möglichkeit oder dem ‚*posse fieri*‘ in die Aktualität übergehen, vgl. *De docta ignorantia* I, c. 23, n. 70; h I 46,17-21: „*Quare omnis [!] actualis existentia ab ipso (sc. ipsum unum maximum) habet, quicquid actualitatis existit, et omnis existentia pro tanto existit actu, pro quanto in ipso infinito actu est. Et hinc maximum est forma formarum et forma essendi sive maxima actualis entitas*“; *De genesi* I, n. 147,4-7; h IV 107.

79 Cusanus, *De venatione sapientiae* c. 39, n. 118; h XII 109: „*et quia idem absolutum est actu omnis formae formabilis forma, non potest forma esse extra idem. Quod enim omnis res est idem sibi ipsi, forma agit [sc. forma dat esse rei, siehe Anm. 5], quod autem est alteri alia, est, quia non est idem absolutum, hoc est enim omnis formae forma*“.

lich diskutierten Satz-logischen Verhältnis von konträren oder kontradiktorischen Gegensätzen gezogenen Grundsatz, dass die Wahrheit oder Sacheinheit eines komplexen x in markanterer Weise aufleuchtet, wenn sie durch oder in einem Gegensatz ausgedrückt wird. Denn ‚im Gegensatz‘ oder in der direkten Nebenstellung der Gegensätzlichen ‚leuchten diese selbst (sc. in ihrer Bestimmtheit) stärker auf‘⁸⁰. Dies ist sachlich auch schon im ersten Zitat durch die Zusammenstellung von ‚magna diversitas‘ und ‚melius exprimit‘ angesprochen, in der Abhandlung *De genesi* präzisiert Cusanus diesen Gedanken mit Blick auf die innere Struktur natürlichen Seins, deswegen wenden wir uns jetzt diesem Text zu, in folgender Weise: ‚infinitas seu inattingibilitas in maxima oppositione participantium, quanto clarius patitur condicio participantium, explicetur‘ – ‚die Unendlichkeit oder Unberührbarkeit (sc. des idem absolutum) wird durch die größte (vielleicht auch: größtmögliche) Gegensätzlichkeit der Teilhabenden ausgedrückt und zwar um wieviel deutlicher/klarer es die Bedingtheit der Teilhabenden zuläßt‘⁸¹. In der Theorie des Gegensatzes, die wir bei Aristoteles finden können (*De interpretatione* VII-XII), formuliert dieser eine der möglichen Bedeutungen von ‚konträr‘ als dasjenige, das innerhalb einer Gattung den größtmöglichen Gegensatz oder die größtmögliche Differenz zum Ausdruck bringt. Übertragen auf eine Ontologie, die sich aus einem Prinzip ableitet, heißt dies: nach dem Prinzip, das entweder selbst höchstes Sein ist oder Seins-transzendentes Eines, ist das Seiende anzusetzen, dessen Ambitus folglich zwischen den größtmöglichen seienden Gegensätzen liegt – also gerade nicht zwischen Sein und Nicht-Sein, denn Nicht-Sein kann nicht zum Bereich des hervorgegangenen oder partizipierten Seins gehören, es ist kontradiktorischer Gegensatz, bei welchem es kein gemeinsames Drittes geben kann. Schöpfungs-logisch kann hier nur ein trans-logischer, spekulat-

80 Der Bezugsrahmen der mittelalterlichen Referenzen ist Aristoteles, *Peri Hermeneias* XI-XIV, auf Basis von *Katēgoriai* VII-XI, vermittelt zunächst über Boethius (und dessen logische Diagramme). Die klassische Version der lateinischen Tradition lautet: ‚opposita iuxta se posita magis elucescunt‘, vgl. Thomas von Aquin, *De malo* q. 1, a. 1, n. 14; *Commentaria in De coelo* II, 9e; Meister Eckhart, LW I 149,8-9; Cusanus, *De beryllo* nn. 40-42; h XI/1 46-49; vor allem über die Rechtstheorie (ius canonicum, ius civile) vermittelt, siehe etwa Wilhelm Ockham, *Dialogus* III, 2, 1: Prologus, hält sich dieser Grundsatz bis in die Zeit des Idealismus, vgl. Kant, Anthropologie in pragmatischer Absicht § 66, AA VII 238. Vgl. Mario Aschori, Le ‚differentiae inter ius canonicum et ius civile‘, in: Orazio Condorelli, Franck Roumy, Matthias Schmoekel (Hg), *Der Einfluß der Kanonistik auf die europäische Rechtskultur*, Bd. 1: Zivil- und Zivilprozessrecht, Wien 2009, S. 67-70.

81 Cusanus, *De genesi*, n. 152; h IV71, 110-111.

tiver Gedanke eingreifen, der sowohl Sein als auch (relatives) Nicht-Sein, sowohl Identität als auch Differenz, sowohl Selbigkeit als auch Andersheit aus einem über-seienden, herausgehobenen Prinzip entstehen lässt. Auch sagt Cusanus: die Unendlichkeit oder das absolute Selbe „leuchtet in der unendlichen Vielheit der besonderen (sc. partizipierenden) Seienden klarer oder heller“ – *clarius resplendere*⁸². Die Vielheit, wie Cusanus sie im Blick hat, hat also die positive Funktion, den Ursprung oder das Prinzip des Seienden der menschlichen Fassungskraft deutlicher zu vermitteln. So, wie die Absolutheit des ersten Prinzips nicht steigerbar oder universalierbar ist – es ist wahrhaftig „*incontractum*“, so ist auch die Einzelheit des Existierenden nicht weiter kontrahierbar als auf das Faktum der „*singularitas*“ – die Kontraktion selbst ist dagegen nicht kontrahierbar⁸³. Eine besondere Rolle nun scheint im Horizont des Einzelseienden und dessen *modi contractionis* et *contrahendi* der gegensätzliche und (fast herakliteisch) in sich widerstrebig-ge Aspekt des Vielheitlichen zu spielen.

III, 4: Die ‚Kampf‘-Struktur als Dialektik der Natur (zu *De genesis* I)

Für den Bereich des Natürlichen, in welchem die *natura universalis* oder *natura naturans* Prinzip allen natürlichen Seins ist, stellt sich der *Ambitus* als größtmöglicher Gegensatz zwischen natürlichen Prinzipien oder Agentien dar, die als qualitative, quantitative oder relationale Bestimmungen an einem umfassenden Substrat fungieren, also etwa Bewegung-Ruhe, Aus-

82 Cusanus, *De genesis* II, n. 154; h IV/1, 111: „*Et iam mihi notam fecisti infinitatem, quae cum idem absoluto inattingibili coincidit, in innumerabili multitudine particularium entium clarius resplendere*“; *De dato patris luminum* IV, n. 108-109; h IV 79-80.

83 Cusanus, *De visione Dei* c. 1-2, n. 6-7; h VI 10-11: die höchste Zusammenziehung im Einzelseienden koinzidiert mit der höchsten Extension im Absoluten oder n. 7,15-16; 11-12: „*coincidit igitur simplicissima contractio cum absoluto*“; c. 14, n. 59,15-16; 50: „*esse simplex Socraticum est incommunicabile penitus et incontrahibile ad esse cuiuscumque membri*“ (siehe unten Anhang VI). Die ‚*contractio*‘ selbst hingegen, als Prinzip aller Zusammenziehungen im Seienden, ist Nicht-Zusammenziehbar: „*contractio enim est incontrahibilis*“. In dieser Hinsicht ist sie im Absoluten/Gott als dem schlechthin In-Kontrakten, wie alles auf absolute und daher, so kann man sagen: nicht-zusammenziehbare Weise im Absoluten das Absolute selbst ist. Als das schlechthin Inkontrakte, c. 6, n. 17,11; 20: „*(facies vera Dei) ab omni actione absoluta*“, ist Gott zugleich das schlechthin Sich-selbst-Mitteilende ‚*bonum diffusivum sui*‘, c. 4, n. 10,11-12; h VI 14: „*Sed scio, quod visus tuus est bonitas illa maxima, quae se ipsam non potest non communicare omni capaci*“; *Idiota de sapientia* I, n. 25,6; h V 52.

dehnung-Punkt, Wärme-Kälte etc. Das, was wir ‚Natur‘ nennen, erscheint so als ein Horizont von vermittelten oder sich vermittelnden Gegensätzen⁸⁴. Und hier setzt ein nächster Text aus *De genesi* ein:

Das Unendliche oder Unberührbare selbst, das Cusanus hier vermittelt über den Gottesnamen ‚idem absolutum‘ mit Gott gleichsetzt⁸⁵ und damit auch, wie wir aus *De docta ignorantia*, *De coniecturis* und *Idiota de mente* wissen, als absolute Einfaltung aller möglichen Wirklichkeit, dieses Unendliche-Unberührbare „wird entfaltet“ (explicetur) im Endlichen und Berührbaren, d. h. im und durch die als Schöpfung zu denkende Wirklichkeit, deren Seinsweise als ein komplexes Insgesamt oder eine Welt (mundus) aus Einzelseiendem zu denken ist⁸⁶. In diesem Horizont der Entfaltung

- 84 Ich habe das in einigen Untersuchungen als ‚Gegensatz-Ontologie‘ bezeichnet, vgl. Thomas Leinkauf, Absolute Einheit und unendliche Vermittlung im Denken Jean Bodins, in: Ralph Häfner (Hg), Bodinus Polymeres. Neue Studien zu Jean Bodins Spätwerk, Wiesbaden 1999, S. 39-51; Id., Einheit und Gegensatz. Der Traktat *Philosophus sive de prima causa et natura mali* des Eilhard von Lubinus, in: Martin Mul-sow (Hg), Spätrenaissance-Philosophie in Deutschland 1570-1650, Tübingen 2009, S. 87-121. Ein für Cusanus sicherlich zentraler Referenzpunkt könnte hier etwa Boethius sein, *De consolatione philosophiae* III, prosa 12, n. 5-6.8 Moreschini: „Mundus hic (=natura) ex tam diversis contrariisque partibus in unam formam minime convenisset, nisi unus esset qui tam diversa coniungeret; 6 coniuncta vero naturarum ipsa diversitas invicem discors dissociaret atque divelleret, nisi unus esset qui quod nexuit contineret. (...) 8 Hoc, quicquid est, quo condita manent atque agitantur, usitato cunctis vocabulo deum nomino“. Zu Feuer, Wärme, Licht als klassischen natürlichen Agentien siehe Bacon, *De multiplicatione specierum* I, c. 1; Lindberg S. 6 mit Bezug auf Aristoteles *De generatione et corruptione* I, 7, 323b-324a; II, 8, 334b; *Physica* III 3: „(...) quod agens (...) universaliter est in potentia tale quale agens est actu (...). Et in principio est de se dissimile agenti ante actionem, et per actionem fit simile, ut dicit (sc. Aristoteles); et agens statim quando operatur in patiens assimilatur illud ei et facit illud patiens esse tale quale est ipsum agens in actu (...). Et ideo si ignis est agens facit ignem; si calor calorem; si lucem, et sic de omnibus“. Dann heißt es, ganz cusanisch: „Item omnis diversitas ad idemptitatem reducitur; et dualitas ab unitate descendit et non econtrario“. Bacon geht davon aus (I, c. 1; S. 10-12), dass ontologische Formen schwächerer Natur in ihrer natürlichen Entfaltung „starke Entfaltungs-Spezies“ (fortes species) hervorbringen können, so etwa Wärme und Licht, hingegen Formen stärkerer oder vollkommenerer Natur nur „unvollkommenere“ (incompletior) Entfaltungs-Spezies hervorbringen können; vgl. I, c. 6; S. 82 f. Dass (ein) Feuer ‚Feuer‘ genannt wird ist also von der Signifikations-Leistung her angemessener als dass ein Mensch ‚Mensch‘ genannt wird, obgleich die kategoriale Zuweisung richtig ist!
- 85 Siehe *De genesi* I, n. 144-147; h IV, 104-107; Proklos, in *Platonis Parmenidem* VII (139 D), 1168-1188 Cousin.
- 86 Cusanus, *De genesi* I, n. 151-152; h IV/, 109-111. Siehe auch *De docta ignorantia* I, c. 1; h I 5.

wird die Selbigkeit, Identität oder Einheit Gottes als Andersheit, Differenz oder Vielheit partizipiert – hierzu nur ein Belegsatz aus *De coniecturis*: „identitas igitur inexplicabilis varie differenter in alteritate explicatur, atque ipsa varietas concordanter in unitate identitatis complicatur“ – „die unentfaltbare Identität wird auf verschieden unterschiedliche Weise in Andersheit entfaltet und die Verschiedenheit selbst zusammenstimmend in der Einheit der Identität eingefaltet“⁸⁷. Man sieht, das Vokabular ist nahezu konstant, ebenso die Dialektik des Einfaltens-Ausfaltens und die spekulative Verschränkung der Gegensätzlichkeit. Cusanus diskutiert die verschiedenen Entfaltungsbereiche, den ontologischen, naturtheoretischen, epistemischen, disziplinspezifischen etc. grundsätzlich als ein homologes Feld, das in gleichen kategorialen Grundstrukturen strukturiert ist. In *De genesi*, wo es um die Schöpfung der Wirklichkeit und damit eben auch um diese Grundverfasstheit des Entfalteten gegenüber seinem unentfalteten Einheitsgrund geht, wird das Eine-Selbe, das ‚idem absolutum‘, das selbst im Sinne des neuplatonischen Denkens, vor allem des Proklos, als nicht teilhabbar oder ‚imparticipabilis‘ gedacht wird – da von ihm gesagt werden muß: „omni diversitati et oppositioni suprapositum“ (*De genesi* I, n. 145; h IV/1, 106)⁸⁸ –, vom Nicht-Einen-Verschiedenen in unendlicher Abstufung der Intensität „partizipiert“ (n. 147; 107: ab omnibus participari) und zwar, gemäß dem ebenfalls platonischem Denken folgenden Grundsatz: „secundum capacitatem participantis“ – entsprechend dem Vermögen des Teilhabenden (quanto patitur condicio)⁸⁹. Der Grundgedanke, den Cusanus hier

87 Cusanus, *De coniecturis* I, c. 11, n. 55; h III 56.

88 Hierzu gehört auch das neuplatonische „superexaltatum“ in *De genesi* I, n. 147,11; h IV, 107; n. 148,2; 108, hierzu Proklos, in *Platonis Parmenidem* I (128 B), 710,36-39 Cousin. *De possess* n. 13,13-14; hXI/2 17: „deum esse absolutum ab omni oppositione“; n. 20,9-11; 26: „supra omnem (...) oppositionem“; *De visione Dei* c. 13, n. 54; h VI 46 mit Eriugena *De divisione naturae* I 72; Sheldon-Williams I 206. Zur Sache Werner Beierwaltes, *Deus oppositio oppositorum. Nicolaus Cusanus De visione Dei XIII*, in: Salzburger Jahrbuch für Philosophie 8 (1964), S. 175-185; Id., Eriugena. Grundzüge seines Denkens, Frankfurt/M 1994, S. 271 ff.

89 Ursprünglich angelegt bei Platon, *Theaitetos* 176 DE (kata to dynaton), wird dies vor allem bei Porphyrios (*Aphormai* 33; p. 344-346 Brisson; 37,5-7; p. 354) und bei Proklos zu einem Grundmodell dynamischer dialektischer Ontologie und Epistemologie, siehe etwa *Elementatio theologica*, prop. 103; p. 92 Dodds, wobei das oikeiōs en hekástoi (auf besondere, eigentümlich Weise in jedem Einzelnen) der Sache nach die „capacitas individui“, eben katà tò dynatón, zur Aufnahme der mit dem pánta en pásin verbunden Gesamtimplikation zum Ausdruck bringt. Z. B. *De docta ignorantia* II, c. 2, n. 104; h I 68,23-24: „communicat enim piissimus Deus esse omnibus eo modo, quo percipi potest“; *De venatione sapientiae* c. 7, n. 18; h

skizziert und an anderen Stellen aufnimmt, ist folgender: die Einheit des Prinzips tritt auseinander in eine Zweiheit oppositer Prinzipiate, die einen Gegensatz im Sinne des von Aristoteles formulierten Verhältnisses größtmöglicher Differenz vor dem Hintergrund einer verbindenden Gattungseinheit ausbilden, und das Spannungsverhältnis zwischen den Gegensätzen artikuliert den Möglichkeits- und Wirklichkeitsraum des Prinzipiierten⁹⁰. Diesen abstrakten Grundgedanken macht Cusanus mit Blick auf die Natur in der Weise konkret, dass aus der Einheit des Prinzips zunächst, ebenfalls gut platonisch, ein Vermögen oder eine Kraft hervorgeht – in unserem Text: aus der absoluten Einheit des *idem absolutum* eine potentiell komplexe

XII 19: „quantum capacitas recipit“. Diese (Aufnahme-)Fähigkeit markiert den individuellen oder eigentümlichen Aspekt der All-Präsenz, Marsilio Ficino, in *Timaeum* c. 40; Opera omnia, Basiliae 1576, f. 1463/1: „quaelibet sphaera mundi quasi totum sit mundus, cuncta [=omnia] videlicet sua quadam proprietate [=capacitate] complectens“. Die Teilhabe kann, wie Cusanus *De genesi* I, n. 149-150 verdeutlicht, nur in einer ‚Annäherung‘ (assimilatio) und daraus folgende ‚Zusammenstimmung‘ (consonantia, harmonia) bestehen, die durch das Absolute Selbe selbst bewirkt wird: in dem es das Nicht-Selbe (Nicht-Sein?) „zu sich ruft“ (ad se vocat, n. 150; 109) entsteht zugleich Vielheit, Verschiedenheit, Andersheit dadurch, dass das Selbe „identifiziert“ (quia *idem* identificat). Umgekehrt ist, wie Cusanus festhält, alles Nicht-Selbige oder Nicht-Absolute einerseits im Selben oder Absoluten selbst nichts Anderes als dieses Selbe-Absoluten selbst, *De genesi*, n. 145,10-11; h IV, 106: „Universale et particulare in *idem ipsum idem*, unitas et infinitas in *idem idem*“; andererseits ist es, sofern es mit sich selbst ein Selbes (sibi ipsi *idem*) ist, zu jedem Anderen ein Anderes und daher eben selbst kein „*idem absolutum*“, ib., n. 146,2-6; 106-107. Diese metaphysische Grundstruktur secundum capacitatem recipientis ist von platonischen Teilhabe-Teilgabe-Modellen auch auf naturtheoretische Prozesse übertragen worden, siehe Bacon, *De multiplicatione specierum* I, c. 1; S. 18 Lindberg: „Et quia sic est quod agens naturale agit a parte sua uno modo, et omne agens quod est agens naturaliter et per modum naturae, ideo cum calidum diversas operationes facit in frigidum et in tactum, hoc erit propter diversitatem recipientium, sicut sol per eandem virtutem dissolvit ceram et constringit lutum“.

- 90 Hier muss mit Blick auf die Naturtheorie selbstverständlich ein Unterschied zur allgemeinen Ontologie und dem mit dieser verbundenen, weiter gefaßten Gegensatzbegriff festgehalten werden, bei dem es nicht nur um ‚konträre‘ Gegensätze gehen kann, die immer ein ‚tertium quid‘ aufweisen, auf das die Gegensatzglieder zu beziehen sind, sondern um ‚kontradiktorisch‘ Entgegengesetztes, das kein solches Drittes kennt. Hier allerdings wird auch die Zuweisung eines Gegensatz-Prinzips prekär und transzendiert (ante) die Grenzen der propositionalen Logik: nur ein Absolutes kann Gegensatz-Prinzip des kontradiktorischen Gegensatzes ‚Sein-Nicht-Sein‘ sein, vgl. *De principio*, n. 36; h X/2 50-51: „dum video per contradictoria principium, omnia in ipso video; esse enim et non esse omnia ambit, quoniam omne, quod dici aut cogitari potest, aut est aut non est. Principium igitur, quod est ante [!] contradictionem, omnia complicat, quae contradictio ambit“.



Einheit der „vis/virtus identificativa“, der ‚identifizierenden‘ oder besser vielleicht ‚in Selbigkeit oder Identität aktiv zurückführenden‘ Kraft. Ist das absolute Selbst immer schon mit sich selbst in Einheit gesetzt, so kann die identifizierende Kraft solche Einheit immer nur aus einer Vielheit herstellen (*De genesi* I, nn.148-150; h IV 108-109: idem facere, identificare, vocare in idem).

Ich ziehe jetzt, um die Grundstruktur verdeutlichen zu können, aus hermeneutischen Gründen ein Interpretament hinzu, das ich an anderer Stelle auch für Cusanus als Form seiner dialektisch-dynamischen Wirklichkeitsdeutung nachgewiesen habe: es handelt sich um den neuplatonischen Ternar ‚essentia-virtus-operatio‘, der spätestens seit Proklos, in Ansätzen aber eben schon bei Plotin und Porphyrios, zur dynamischen Explikation des Seins herangezogen worden ist, indem er den Begriff des Wesens (usia, essentia) um es mit Hegel zu sagen ‚verflüssigt‘ in eine Zerlegung dreier Momente⁹¹. Schauen wir uns mit diesem Schlüssel den Text in *De genesi* an, so sehen wir: (i) das idem absolutum entspricht der essentia, (ii)

91 Cusanus, *De venatione sapientiae* c. 31, n. 93; h XII 88-89: „principiatum sine antiquiori principi[at]o est essentia, principium de principi[at]o est virtus, principiatum ab utroque procedens est operatio. Illa quidem in omnibus reperiuntur, ut cuncta divinum ordinem participant“. Cusanus bezeichnet, wohl mit Blick auf das zuvor über die Natur und das Natürliche Gesagte, die drei Teilmomente des Ternares selbst als ‚intellectualis natura‘, ‚vitalis natura‘ und ‚existens natura‘. Zu den Voraussetzungen bei Augustinus, Proklos, *Liber de Causis*, Albertus Magnus siehe die Hinweise im Apparat von h XII ad locum. Vgl. auch *De docta ignorantia* I, c. 20, n. 62; h I 42,2 alles das, dessen „essendi unitas consistit in pluralitate“, und dazu gehören vor allem auch die Naturen der einzelnen Dinge (wohl aber auch diejenige der natura naturans), weist eine in sich ternarische Struktur auf, zu der auch ‚esse‘ und ‚operatio‘ bzw. ‚actio‘ gehören, sowie „actiones in potentia“, was wir dem zweiten Moment der ‚vis‘ oder ‚virtus‘ zuordnen können. Dieser Ternar essentia-virtus/vita-operatio/actio findet sich mehrfach in den Texten des Cusanus, seine Ursprünge, das war Cusanus durchaus bekannt, liegen im Denken der Neuplatoniker und stellen dort auch eine Synthese von dessen integrierend-synthetisierendem Zugriff auf Platon und Aristoteles dar, siehe Thomas Leinkauf, Der Ternar essentia-virtus-operatio und die Essentialisierung der Akzidentien, in: Arbogast Schmitt, Gyburg Radke-Uhlmann (Hg), Philosophie im Umbruch. Der Bruch mit dem Aristotelismus im Hellenismus und im späten Mittelalter, Stuttgart 2009, S. 131-153. Vgl. *De dato patris luminum* V nn. 112-113; h IV 82-83, insbesondere n. 113,1-3; 83: „ab esse autem et posse procedit operari. Operatur autem spiritus perfectionem ipsius esse in entibus, perfectionem vitae in viventibus, perfectionem notitiae in intelligentibus“. In den Marginalien zu Proklos' *Parmenides-Kommentar* VI 1106,28-31 Cousin, *Cod. Cus.* 186, 110r heißt es: „ubicumque autem plato et alii theologi operationes a virtutibus, virtutes autem a substantiis dependere dicunt“.



die vis/virtus identificativa entspricht der virtus, es fehlt also (iii) noch das korrespondierende Moment zu operatio oder actio. Dies finden wir nun, wenn wir den Text weiterlesen, und wir können sogar, das ist meine These, eine doppelte Verschränkung des Ternares konstatieren. Zunächst korrespondiert zu (iii) das Auseinandertreten der vis identificativa in zwei gegensätzliche, interagierende Prinzipien, nämlich Warm und Kalt (*De genesi* I, n. 152; h IV 110-111). Der erste Ternar besteht also aus dem Einen, aus der Kraft der Vereinheitlichung und aus dem Gegensatz des Vereinheitlichens durch Interagieren. Cusanus stellt nun aber die Linsenschärfe noch etwas genauer ein und präsentiert uns einen zweiten, in diesen hineingeschobenen Ternar, den ich als einen im engeren Sinne natur-theoretischen Ternar bezeichnen möchte. Hierbei fungiert das dritte Moment des ersten Ternares als erstes Moment des zweiten: die Basisopposition Warm-Kalt wird zu einer wesenhaften, zu einer, das ist wichtig, naturtheoretisch substantiellen Opposition (es ist klar, dass es hierzu Vorbilder in der Tradition seit den Vorsokratikern gibt). Cusanus konstruiert die Sache wie folgt: es gibt den (i') wesentlichen Grundgegensatz Warm-Kalt, aus diesem entstehen oder in diesem sind wesentlich angelegt (ii') Basisvermögen oder Potentiale, die als ‚vis calefacitiva‘ oder ‚vis frigefacitiva‘, die (iii') Aktivitäten, nämlich ‚calefacere‘ bzw. ‚frigefacere‘ aus sich entlassen, die in einer apriorischen dialektischen Gegenstellung zueinanderstehen: die eine Tätigkeit kann nur durch Gegenstellung gegen die andere selbst aktiv werden. So heißt es: „calidum vocat non-calidum ad suam identitatem“ und „frigidum vocat non-frigidum ad suam identitatem“, es kann etwas nur erwärmt werden, wenn das Kalte in die Identität der Wärme aufgehoben wird und umgekehrt⁹². Diese dritte Stufe der ‚operatio‘ der gegensätzlichen Wesensformen bildet aus der Sicht des Cusanus sozusagen die Struktur der ganzen Physis ab, einen „Kampf“ (pugna), dessen Strukturmerkmale die klassische, seit Platon und Aristoteles kodifizierte Typologie des Natürlichen anzeigen: Entstehen und Vergehen (generatio-corruptio), Zeitlichkeit (mit Flüssigkeit und Instabilität) sowie Verschiedenheit (varietas) und Wechselseitigkeit (mutuum). Aus der ontologischen Großperspektive, die wir vorhin schon angesprochen hatten, kann man sagen, dass in (iii'), also auf der Entfaltungsstufe der konkreten Tätigkeit und Operativität, alle in diesem dynamischen Prozess und ‚Kampf‘ eingebundenen Seienden in ihrer endlich-unendlichen Varietät unmittelbar an der Wesenhaftigkeit des wesentlichen Grundgegensatzes (i') und mittelbar an der absoluten Selbigkeit der ersten Instanz (i), dem

92 Cusanus, *De genesi* I, n. 152,11-15; h IV 111.

‚idem absolutum‘ auf je verschiedene Weise partizipieren⁹³. Ich denke, dass hiermit durchaus ein allgemein gültiger Grundriss der Naturauffassung des Cusanus gegeben ist, den wir auch in anderen Schriften nachweisen können. So kann man besser verstehen was es heißt, wenn Cusanus in *De docta ignorantia* geradezu apodiktisch davon spricht, dass die menschliche Kunst oder Technik niemals die ‚Genauigkeit‘ der Natur in ihrem operativen Selbstvollzug und dessen Ausdrucksformen (= *formae naturales, motus naturales, oppositiones naturales* etc.) erreichen könne⁹⁴. Oder wenn es dort auch schon klar angesprochen wird, dass der ‚natürliche‘ Selbstvollzug des Seins, nicht nur der Natur, in einem kontinuierlichen Überwinden des einen Relates eines Gegensatzpaares durch das andere (*opposita*) besteht: „Alles besteht aus Gegensätzen in je unterschiedlicher Intensität, vom einen (Gegensatzrelat) mehr, vom anderen weniger besitzend, wodurch die Natur des einen der Gegenteile dadurch verwirklicht wird, dass der eine über den anderen siegt“ – hier haben wir mit ‚victoria‘ den korrespondierenden militärischen Ausdruck zu dem schon erwähnt Begriff ‚Kampf‘ oder ‚Gefecht‘ (*pugna*)⁹⁵. Neben dem Grundgedanken des ‚Kampfes‘, der letztlich auf eine vorsokratische Gegensatz-Ontologie zurückgeht, die vor allem auch in der Renaissance und Frühen Neuzeit wieder zu Beachtung kommen wird, ist für Cusanus aber vor allem derjenige – platonische – der ‚Aus-/oder Entwicklung‘ zentral, den er auf Basis seines metaphysisch-geisttheoretischen Entfaltungsbegriffs vorstellt: „Die

93 Cusanus, *Idiota de sapientia* II; h IV 33: „unum exemplar“ und „tanta varietas rerum“.

94 Cusanus, *De docta ignorantia* II, c. 1, n. 94; h I 63,4-6, „ars etiam naturam imitatur quantum potest, sed nunquam ad ipsius praecisionem poterit pervenire“; Hintergrund ist Aristoteles, *Physica* II, 194a; *Metaphysica* VII 7, 1032a. Dafür aber realisiert die menschliche Kunst ‚Freiheit‘ innerhalb einer durch Notwendigkeit bestimmten Welt (Natur), *De ludo globi* I, n. 44,5-9; h IX 50 zur „libera facultas“ der mens humana. Geradezu kategorisch unterscheidet Cusanus die Natur von der (menschlichen) Kunst: Prinzip der ersteren ist Gott, Prinzip der letzteren der (menschliche) Intellekt, siehe *Compendium* c. 3, n. 7,9; h XI/3 7: „intellectus, qui est ceator artium“, ausführend c. 6, n. 18; 13-14. Zum Verhältnis Kunst-Natur siehe auch Kurt Flasch, *Ars imitatur naturam. Platonischer Naturbegriff und mittelalterliche Philosophie der Kunst*, in: Parusia. Studien zur Philosophie Platons und zur Problemgeschichte des Platonismus (Festschrift für Johannes Hirschberger), Frankfurt/M 1965, S.265-306; Thomas Leinkauf, *Nicolaus Cusanus 2006* (Anm. 1), S. 207-212; Id., *Der Bild-Begriff bei Cusanus*, in: Johannes Grave, Arno Schubbach (Hg), *Denken mit dem Bild*, München 2010, S.99-129.

95 Cusanus, *De docta ignorantia* II, c. 1, n. 95; h I 63,14-17: „omnia igitur ex oppositis sunt in gradus diversitate habendo de uno plus, de alio minus, sortiundo naturam huius oppositorum per victoriam unius supra aliud“.

Bewegung der Planeten ist zu denken wie eine Aus-/Entwicklung (evolutio) der ersten Bewegung, und die Bewegung der zeitlichen und irdischen Dinge wie eine Aus-/Entwicklung der Bewegung der Planeten“, so in *De docta ignorantia* II, c. 10, n. 151; h I 97)⁹⁶. Dies denkt Vorgaben des Aristoteles aus der *Physik*-Abhandlung und *De caelo* weiter. Schaut man auf den direkt anschließenden Verweis auf die ‚samenhafte‘ Einfaltung zukünftiger Entfaltung oder Auswicklung in den ‚irdischen Dinge‘, so wird deutlich, dass Cusanus die ‚evolutio‘ tatsächlich als ‚explicatio‘ und – im raum-zeitlichen Bereich – auch als ‚extensio‘ des im Samen oder Kern antizipierten Potentials versteht. Dasjenige, das diese Evolution oder Explikation eines formalen potentialen Sachgehaltes in ein materiell hierzu bereites Substrat leistet, bezeichnet Cusanus mit den Alten (veteres) als „Geist der Verknüpfung“ (spiritus connexionis), der natürlich aus seiner Sicht direkt die dritte trinitarische Person adressiert⁹⁷. Sofern diese Aktivität der Entfaltung jedoch Welt-immanent betrachtet wird, wird sie von Cusanus auch als Natur bezeichnet. Was zuvor als Weltseele und Geist der Verbindung mit Blick auf die antike Tradition bezeichnet und auch kritisiert worden ist (hinsichtlich der Hypostasierung eines Mittleren zwischen Gott und Welt/Schöpfung), das wird jetzt als ‚Natur‘ bestimmt und mit der aristotelischen Bewegungs-Physik synthetisiert: „Est igitur hic spiritus per totum universum et singulas eius partes diffusus et contractus, qui natura dicitur. Unde natura est quasi complicatio omnium, quae per motum fiunt“⁹⁸. Cusanus inokuliert dabei (wie wir schon weiter oben verdeutlicht haben oben III, 1) der platonischen und hermetischen Weltseele, deren Hypostasierung rückgängig zu machen war, den christlichen Geist-Begriff der dritten innergöttlichen Person und zwar als aktives, nicht hypostasiiertes Explikat, als „spiritus creatus (...) sine quo nihil est unum aut subsistere potest“, vielmehr – und dadurch wird sachlogisch dieser

96 Cusanus, *De docta ignorantia* II, c. 10, n. 151; h I 97,1-2: „Motus planetarum est ut evolutio primi motus, et motus temporalium et terrenorum est evolutio motus planetarum“. Im zweiten Halbsatz fehlt bezeichnenderweise das relativierende ‚ut‘, hier scheint eine inner-natürliche Bewegungsmittelung im Blick zu stehen, die sich anders verhält als diejenige, die vom ‚primum motus‘ (oder auch primum mobile) ausgeht.

97 Dies wird ganz klar *De docta ignorantia* II, c. 10, n. 153; h I 98,7-11: „Hic autem motus sive spiritus descendit a spiritu divino, qui per ipsum motum cuncta movet (...) deus, qui est spiritus, est a quo descendit omnis motus“.

98 Cusanus, *De docta ignorantia* II, c. 10, n. 153; h I 97-98; *De filiatione Dei* V, n. 80-81; h IV 58. Vorgaben hierzu finden sich bei Johannes von Salisbury, *De septem septenis* VII, PL 199, 960 C, 961 C, 962 A mit Blick auf Hermes Trismegistus (CH II 315s Nock-Festugière).



„geschaffene Geist“ mit der „Natur“ (*natura naturans, natura universalis, anima mundi*) gleichgesetzt – wird alles Seiende durch die aktive verknüpfende Gegenwart diese „Geistes“ zu einem Einen und einem Universum, in dem ein jedes Sein „auf natürliche Weise als verbundenes das ist, was es ist“ – „naturaliter id sunt conexive quod sunt“. Hier ist „Natur“ die aktive Präsenz des transzendenten göttlichen Geistes, der seine innertrinitarische Verknüpfungstätigkeit sozusagen extra-trinitarisch fortsetzt und zwar als in den einzelnen Dingen wirkendes, deren gegenseitige Verschränkung und Einschränkung (Kontraktion) in einem komplexen wechselwirkenden Kraftfeld den *status iste mundi* erzeugt⁹⁹. Analog ist, wie Cusanus am Beispiel des Glasbläfers in *De genesi* III ausführt, die Präsenz des Atems (=spiritus) des *vitrifex* in dem *Matriesubstrat* des durch Feuerkraft verflüssigten potentiellen Glases zu sehen: auch der Atem bleibt der durch ihn geformten und dadurch zum Sein gebrachten Vase transzendent, obgleich ohne seine Präsenz die Form nicht Gestalt gewinnen könnte. Was dort – im Kampf der Elementarstoffe und –kräfte – Natur ist, ist hier – in der Expressivität des Glasbläfers – Kunst. So kann, in diesem vielschichtigen analogischen Denken, die menschliche Produktivität ebenfalls als eine *natura naturans* aufgefasst werden, die sich in keinem einzigen ihrer Produkte ein-eindeutig erschöpfte. In einem weiteren Schritt ist die *ars humana* sogar die höherstufige, weil durch Rationalität und Reflexivität vermittelte Form solcher Expressivität und Gestaltung: sie ist, durch die Kraft (*virtus*) der Intellektualseele (*anima intellectiva*) eine „*vis inventiva artium et scientiarum novarum*“ (*De ludo globi* I, n. 28,13; h IX 33)¹⁰⁰. Der Status, der auf der Seite des Natürlichen durch solche Tätigkeit (*operatio*) zum Ausdruck gebracht wird, ist vor allem – ganz aristotelisch-stoisch – durch Selbsterhaltung der Individuen und vor allem

99 Cusanus, *De docta ignorantia* II, c. 10, n. 154; h I 98,19-24: „Nam dum omnia moventur singulariter, ut sint hoc quod sunt meliori modo, et nullum sicut aliud aequaliter, tamen motum cuiuslibet quodlibet suo modo contrahit et participat mediate et immediate – sicut motum caeli elementa et elementata et motum cordis omnia membra –, ut sit unum universum“; *De ludo globi* II, n. 98,6-9; h IX 122-123: „Intentio videtur in anima immutabiliter persistere et movere corpus et instrumenta. Sic natura (!), quam mundi animam quidam appellant, stante immobili et <instabili> intentione exsequendi imperium creatoris omnia movet“; *De beryllo* n. 37,18-22; h XI/1 43: „Illa vero, quae voluntate fiunt, in tantum sunt, in quantum voluntati conformantur, et ita eorum forma est intentio imperantis. Intentio autem est similitudo intendentis, quae est communicabilis et receptibilis in alio. Omnis igitur creatura est intentio voluntatis omnipotentis“.

100 Siehe auch *De ludo globi* II, n. 93,1-11; h IX 115-116; n. 95,3-10; 118-119; *De coniecturis* II, c. 17, n. 178,1-7; h III 178-179; *De beryllo* n. 7,2-3; h XI/1 9.



der Arten bestimmt. Die Natur ‚ist‘ so aus der Sicht des Cusanus genau diese zwischen den einzelnen Seienden aktive Kraft der Einschränkung und Begrenzung, die die je verschiedenen Potentiale der einzelnen Dinge oder Wesensformen in einem gegenseitigen Verhältnis der Spannung bestimmt. In diesem komplexen, letztlich einem Organismus gleichenden Wechselspiel von Kontraktion und Explikation-Evolution setzt diese ‚Natur‘, das Wie bleibt hier aber ungeklärt, die Intention des göttlichen Gestaltungswillens zu einer möglichst vollkommenen Ein-Vielheit als Universum um – vieles greift hierbei durchaus Gedanken von Leibniz vor, so etwa das ‚meliori modo quo possunt‘ (*De docta ignorantia* II, c. 10, n. 154; h I 98,24-25) oder die schlechthinnige Einzigkeit des Einzelseins (c. 11, n. 156)¹⁰¹. Auf der Seite der Kunst ist der zentral zu erreichende Status ebenfalls Selbsterhaltung, aber auf der Ebene des komplexen ‚mundus humanus‘ – dort ist sie nur Teilmoment der menschlichen Ausdrucksformen wie Handel, Politik, Wissenschaft. Hier ist Erhaltung des mundus humanus gebunden an die möglichst umfassende Realisierung des Möglichen und, im Rahmen dieses Möglichen, des Besten oder Vollkommensten¹⁰².

101 Hierzu habe ich mich geäußert in *Diversitas identitate compensata*. Ein Grundtheorem in Leibniz' Denken und seine Voraussetzungen in der Frühen Neuzeit, in: *Studia leibnitiana* 28 (1996), S. 58-83; 29 (1997), S. 81-102. Zur Intentionalität der Natur, die im Kern nichts Anderes ist, als die ad extra verlagerte, objektivierete Intentionalität Gottes, siehe oben Anm. 6.

102 Cusanus, *De genesi* III, n. 163,15-22; h IV 117 der alles andere als nebensächliche, eindringliche Hinweis auf die Intention des Glasbläser-Meisters (intentio magistri), sein Werk zu verändern und zu verbessern, und die mit der notwendigen Kontraktion zum individuell-Singulären ontologischen Status eines Artefaktes verbundenen Probleme: letzteres kann nicht beliebig transformiert und alteriert werden, n. 163,18-19: „cum quolibet sit totum et perfectum (im Sinne von abgeschlossen) et eius partes sint illius totius partes“! Eine ‚andere‘ oder ‚neue‘ Vase verlangt die radikale Auflösung des Kompositums in seine indifferente „materia prima“, seine Rückführung (reductio) auf den Status der „universalis possibilitas“, aus dem dann in einem neuen Ansatz künstlerischer Gestaltung das neue Gefäß entstehen kann. Hier besteht, wie es explizit n. 164,1; 118 heisst, eine „remota similitudo“ zu Gott. Es ist festzuhalten, dass für Cusanus der ‚mundus humanus‘ unmittelbarer Selbst-Ausdruck der Vernunft und des Rationalen ist, Hauptbeispiel ist, natürlich neben der philosophischen Dialektik, die Mathematik: „kein Tier“, so Cusanus in *De ludo globi* I, n. 3,6-7; h IX 5, „bringt die Kugel(form) und deren Bewegung in ihrer (wesentlichen) Begrenzung hervor“ – „nulla enim bestia globum et eius motum ad terminum producit“! Noch deutlicher I, n. 31,4-6; 36, wo den Tieren auch generell die Erfindung von Spielen abgesprochen wird. Ebenso gilt dies natürlich von der nicht-natürlichen, künstlichen, aus zwei divergenten Oberflächen zusammengesetzten, kompositen Form der Kugel des Globusspieles, n. 4 passim; h IX 5-6. Zum Spiel bei Cusanus siehe auch Hans Gerhardt Senger,

Aber, und das ist neu im Ansatz des Cusanus, der Kardinal sieht schon in der Natur als Ausdruck einer ‚göttlichen Kunst‘ diese Bewegung und Dynamik zur Selbstvervollkommung – gegenüber bloßer Selbsterhaltung – gegeben. In deren Ein-Vielheit als Universum sind in jedem Moment und auf jeder Entfaltungsstufe Potenz, Akt und konnektive Bewegung sozusagen ‚ad optimum‘ entsprechend den Grundalternativen des Seins esse, vivere, intelligere synthetisiert – also anders beim einfachhin etwa mineralischen Sein, beim komplexeren Lebendig-Sein verschiedenstufiger Pflanzen und Tiere und beim intelligenten Sein reflektierender Individuen¹⁰³. So entwirft Cusanus auf Basis dieser komplexen Theorie einer universalen feld-artigen Vernetzung aller Seienden untereinander auch das – der wirklichen astronomischen Entwicklung vorgreifende – Bild eines stellaren Universums in welchem sich jeder Stern von jedem anderen in Bezug auf die gleichen Grundparameter seines Seins, also Licht, Wärme, Influxus, graduell in seiner Ausprägung unterscheidet und gerade durch seine aktive Selbst-Erhaltung und durch seinen Selbstvollzug das Ganze mit-konstituiert, stabilisiert und vervollkommnet. Selbst-Tätigkeit ist hier überhaupt nur in Gemeinschaft mit (allen) anderen möglich, „in communiione cum aliis“ (c. 12, n. 166; 98). Die komplexe ‚machina mundi‘ stellt sich so als ein Feld permanenten dialektischen Gegensatzes oder permanenten Kampfes dar, in welchem ursprüngliche oder wesentliche (essentielle) elementare Bestimmungen – Erde, Wasser, Luft, Feuer – in einem dynamischen Austausch stehen ohne dass irgend je eines dieser Elemente vollständig durch ein anderes resorbiert oder aufgehoben werden könnten¹⁰⁴. Es kann nur eine „resolutio mutua“ geben, die anscheinend, nach dem, was wir jetzt wissen, die materiale ‚flache‘ Basis der ‚vertikal‘ auf die Seienden wirkenden evolutiv-explikativen Kräfte bilden. Immer, so

Globus intellectualis. Geistsphäre, Erkenntnisssphäre und Weltsphäre bei Plotin, Nikolaus von Kues und Francis Bacon, in: *Concordia discors. Studi su Niccolò Cusano e l'umanesimo europeo*, a cura di G. Piaia, Padova 1993, S. 275-307; Thomas Leinkauf, Nicolaus Cusanus zu Kunst, Spiel und Denken: über menschliche Produktivität, in: Tilmann Borsche/Harald Schwaetzer (Hg), *Können-Spielen-Leben. Cusanus 2014*, Münster 2016, S. 301-319.

- 103 Cusanus, *De docta ignorantia* II, c. 10, n. 155 finis; h I 99; auch c. 11, n. 156; h I 99,17-18: „et nihil universorum esse, quod non sit unum ex potentia, actu et connexionis motu“, wobei diese natürlich, in der Tradition des Augustinus und dessen Kommentierung und Deutung ein Bild der Trinität darstellen.
- 104 Cusanus, *De docta ignorantia* II, c. 13, n. 175; h I 111,3-6: „Et licet pars unius in aliud resolvi possit, numquam tamen totus aer, qui est permixtus aquae, in aquam converti potest propter aerem circumstantem hoc impediens, ut elementorum semper sit permixtio“.

sieht es Cusanus, *stellt sich in dieser Wechselwirkung eine Gleichgewicht her, das der dynamischen, aber eben nicht monotonen Existenz eines Organismus gleicht* – eine Eloge aus dem 15. Jahrhundert für Platons unsterbliches Bild vom Kosmos als „Lebewesen“ und sinnlich manifestem „sichtbaren Gott“¹⁰⁵. Die Struktur dieser organischen Welt gleicht zusätzlich derjenigen eines Kunstwerks, bei dem man keinen Teil wegnehmen oder verändern kann, ohne dass das Ganze sein spezifisch Kunstwerk-Qualität verlöre¹⁰⁶.

IV. Was ist die ‚natura oboediens‘?

Relativ zu Beginn seines letzten großen, gleichsam Vermächtnis-Charakter aufweisenden Werkes *De venatione sapientiae* findet sich ein für unsere Natur-Thematik zentraler Passus, den ich an den Anfang dieser abschliessenden, bewertenden Reflexionen stellen möchte: „Hoc divinum opificium deus oboedienti scilicet naturae ipsi posse fieri *concreatae* tradidit, ut posse fieri mundi secundum iam dictas praedeterminatas divini intellectus rationes *explicaret*“ – „Diesen göttlichen Bauplan (opificium) hat Gott der gehorsamen Natur, die *zugleich* mit dem Werden-Können *erschaffen* ist, übergeben, *damit sie* das Werden-Können der Welt entsprechend der schon erwähnten vorherbestimmten Ideen (rationes) des göttlichen Intellektes *entfalte*“ (*De venatione sapientiae* c. 4, n. 10,12-14; h XII 13, m. H.)¹⁰⁷. These ist nun, dass die „gehorsame Natur“ identisch ist mit der Natur als „Werkzeug“ Gottes, wie wir sie im Abschnitt III, 2 diskutiert haben,

105 Platon, *Timaios* 30 B: zôon empsychon ennoun, 38 E, 39 E: ho estin zôon; 92 C: theos aisthêtos.

106 Cusanus, *De docta ignorantia* II, c. 13, n. 178; h I 112,15-21: „(...) hunc opificem, qui etiam tali arte (...) usus est, ut sine omni praecisione cum omnium diversitate sit omnium concordantia, in uno mundo magnitudine stellarum, situm et motum praeponderans (...), ut, nisi quaelibet regio ita esset sicut est, nec ipsa esse nec tali situ et ordine esse nec ipsum universum esse posset“; auch in der Natur muss das Agens – die natura naturans, der spiritus mundi, die natura essentialis, die forma etc – um eine neue, andere, modifizierte Form eines zuvor Existierenden hervorbringen zu können, immer wieder, wie beim Herstellen von künstlichen Gebilden durch den Menschen, das Vorhandene aufgelöst werden bis hin zum reinen Materiestratur, zur possibilitas universalis materiae.

107 Hierzu habe ich eine mögliche Referenzstelle gefunden, die in h nicht angegeben wird: Avicenna, *Metaphysica* IX, sect. 1 (Anm. 7), p. 877 (446 Van Riet): „oportet autem ut causa propinqua primi motus sit anima, non intelligentia, et quod caelum est animal oboediens Deo“.

und dass das ‚Material‘, das diesem Werkzeug zu Verfügung steht, das „posse fieri“ ist, wie wir es im Abschnitt II aus verschiedenen Perspektiven beleuchtet haben. Schauen wir zu, ob dies sich halten läßt und wie die bislang gewonnen anderen Einsichten hiermit übereinstimmen:

‚Natur‘ ist nicht nur bei Cusanus ein schillernder Begriff, der im Denkansatz der metaphysischen Tradition verschiedene Seinsweisen oder verschiedene Manifestationen des wesentlichen, substantiellen Seins zum Ausdruck bringen kann. Wir haben immer wieder darauf hingewiesen, dass Cusanus hier durchaus in einer langen Traditionslinie steht, in welcher diese semantische Vielfalt ebenfalls thematisch gewesen ist. Zugleich jedoch sollte auch deutlich geworden sein, wo das produktive Weiterdenken des Kardinals die traditionellen Deutungslinien erweitert und bereichert hat. Ist sicherlich die Gleichsetzung von ‚natura‘ und ‚essentia‘ der wohl grundlegendste Sockel auf dem auch die Architektur des cusanischen Systems ihren Stand gefunden hat, so bilden doch die Verbindungen dieses Binoms mit den dynamisch-oppositen Kategorien complicatio-explicatio, maximum-minimum, processio-recessio (progressio-regressio) oder absolutum-contractum die Interpretationslinien aus, mit denen Cusanus die Wirklichkeit in ein neues Licht zu stellen suchte (ista prius inaudita¹⁰⁸). Natur wird durch die

108 Hierzu siehe Thomas Leinkauf, *Renovatio und unitas. Nicolaus Cusanus zwischen Tradition und Innovation – die ‚Reformation‘ des Möglichkeitsbegriffs*, in: Thomas Frank/Norbert Winkler (Hg), *Renovatio et unitas – Nikolaus von Kues als Reformator*, Göttingen 2012, S. 87-103. Nur ein Beispiel: in *De quaerendo Deum* I, n. 20-31; h IV 15-23 diskutiert Cusanus das Verhältnis von Sehsinn (visio) und Farben (colores) und kommt zu dem Ergebnis n. 30,7-9; 21: „sed id omne, quod est in regno sensibulum explicate, et vigorosiori modo complicate et vitaliter atque perfectiori modo in regno sensuum“. Dies gerade deswegen, weil beide Instanzen nicht dasselben sind und, in ihrer Andersheit opposit, dennoch wesentlich auf einander bezogen sind. Die Farbwirklichkeit wäre ohne den Sehakt nur potentialiter oder virtualiter vorhanden, als Oberflächenstruktur von Dingen oder als spektraler Brechungsunterschied im Licht aber eben nicht als ‚Farbe‘! Die Farbunterschiede sind ebefalls nicht als solche im Auge, sondern in der unterscheidenen „ratio discretiva“, vgl. II, n. 33; 24,3-5, n. 34 passim; n. 35; 25,8-13. Was hier unter Dynamik verstanden werden soll, macht Cusanus selbst klar in seinem Gedanken der gegenseitig verschränkten, synchronen Bewegung von Entfaltung und Einfaltung oder Hervorgang und Rückgang (wie im Intellekt Plotins und des Proklos gilt hier allgemein): „unitatem autem in alteritatem progredi est simul alteritatem regredi in unitatem“ (*De coniecturis* I, c. 10, n. 53,1-2; h III 54). In höchster Weise manifestiert sich diese Gleichzeitigkeit im Intellekt, dann in der Seele (Rationalseele), dann aber eben auch ganz allgemein für jede Form: „Ita de

mens flexibilis des Kardinals zu einem selbst flexiblen Begriff¹⁰⁹, der sowohl die sich dem aus den Palastfenstern des Palazzo Ducale in Urbino oder den Arkadenöffnungen des Palastgartens in Mantua ins Freie schauenden Auge präsentierende Naturlandschaft mit ihren Perspektiven¹¹⁰, oder die fundamental aristotelisch geprägte Natur als den Horizont einer am Begriff der Bewegung orientierten Analyse der Phänomene, als auch den wissenstheoretischen Naturbegriff einer aristotelisch geprägten Ontologie umfasst, der sowohl die innergöttliche Natur des Kontraktions-freien trinitarischen Selbstvollzuges als auch die spielerische Natur des Menschen, der seine rationale Wesensnatur in freier Selbstorganisation entwirft, im Blick hat¹¹¹. Dennoch: der Natur-Begriff des Cusanus bleibt grundsätzlich zentriert im Wesens-Begriff der Tradition, die Natur ist und bleibt „essentia“, die sich entsprechend den modi essendi expliziert¹¹², selbst in ihren scheinbar spielerischen Ent-

forma: quaelibet, quanto unior atque perfectior fuerit, tanto eam progredi est plus alteritatem regredi“ (ib., n. 53,5-7; 54).

- 109 Zum Begriff der ‚flexibilitas‘ bei Cusanus siehe Klaus Kremer, Praegustatio naturalis sapientiae. Gottsuchen mit Nikolaus von Kues, Münster 2004, S. 32 f; Thomas Leinkauf, Nicolaus Cusanus 2006 (Anm. 1), S. 82 f, 121, 190 mit Bezug auf *Idiota de mente* c. 7, nn. 101-105; h V 154-156.
- 110 Zur Perspektive siehe Gottfried Boehm: Studien zur Perspektivität. Philosophie und Kunst in der Frühen Neuzeit, Heidelberg 1969; Gianluca Cuozzo, Bild, visio und Perspektive. Cusanus und L. B. Alberti, in: Inigo Bocken/Harald Schwaetzer (Hg), Spiegel und Portrait. Zur Bedeutung zweier zentraler Bilder im Denken des Nicolaus Cusanus, Maastricht 2005, S. 177-196.
- 111 Cusanus, *De ludo globi* I, n. 31,1; h IX 35-36: „cogitavi invenire ludum sapientiae (...) nulla bestia habet cogitationem inveniendi ludum novum, quare nec considerat aut determinat circa ipsum quidquam“. Das Denken ist für Cusanus „viva ratio“ und, vor allem, „vis libera“, das Zu-sich-Selbst-Kommen des menschlichen Intellektes im freien Selbstvollzug des Denkens als Synthese aus cogitatio, consideratio und determinatio. Zur Bedeutung des Spieles – nicht nur in dem fulminanten Werk *De ludo globi* – siehe u. a. Hans-Gerhardt Senger, Ludus sapientiae. Studien zum Werk und zur Wirkungsgeschichte des Nikolaus von Kues, Leiden-Boston-Köln 2002; Thomas Leinkauf, Nicolaus Cusanus zu Kunst, Spiel und Denken: über menschliche Produktivität, in: Tilmann Borsche/Harald Schwaetzer (Hg), Können-Spielen-Leben. Cusanus 2014, Münster 2016, S. 301-319. Dass in der Einheit der göttlichen Dreiheit das je Einzelne (die göttliche Person) nicht kontrahiert in dieser Dreiheit ist, stellt Cusanus schon in *De docta ignorantia* II, c. 7; h I 81,24-82,3 klar heraus: „In divinis unitas non est contracte in Trinitate, ut totum in partibus (...) quaelibet personarum est ipsa unitas (...). In universo vero non potest ita esse“.
- 112 Zu den im Rückgriff auf Chartres gewonnenen modi essendi siehe *De docta ignorantia* II, c. 7-8; h I 81-89; *De ludo globi* II, n. 118; h IX 144-146. Siehe Schnarr,

faltungen in den ‚ludi naturae‘¹¹³. Die von Gott gesetzte ursprüngliche Wesensform (natura=essentia) ist die absolute Norm jeder weiteren Aus- und Entfaltung möglicher natürlicher Manifestationen dieser ‚essentia‘; diese überschreitet oder verläßt die ihr gesetzten Grenzen (Gattungs- oder Spezies-Grenzen) nicht¹¹⁴. Es gilt: „Dasselbe (idem) gelangt von einem Wesensmodus in den anderen Modus“, wobei das Reflexivpronomen ‚idem‘ auf die ontologische Tatsache verweist, dass bei diesem Übergang von der Potenz in den Akt „nihil essentialiter novi oritur“ (*De venatione sapientiae* c. 26, n. 78,11-13; h XII 75; c. 39, n. 116,4-5; 108: non igitur posse fieri et posse factum in essentia sunt differentia).

Auch wenn es um das für Cusanus so entscheidende Verhältnis von Allgemeinem (universale) und Einzelnem (singulare) geht, ist es die Natur als „essentia rei“, die sich über die ganze latitudo rerum/entium et categoriarum erstreckt und, vermittelt durch Individuationsprinzipien (individuantia principia) schrittweise kontrahiert auf das konkrete Einzelseiende hin (vom Verbum divinum als ipsa essendi aequalitas zur essentia oder natura jedes Einzelseienden¹¹⁵). Der Idealismus des Cusanus besteht darin, dass im Endpunkt der Kontraktion das Allgemeine erhalten bleibt – ebenso wie im Endpunkt der gegenläufigen Pyramiden in der figura P das jeweils Gegensätzliche erhalten bleibt und Moment seines Anderen wird. Nur so wird denkbar, dass die Natur einer Sache im Sinne der prêtê ousía des Aristoteles und der Idee Platons nicht nur

Modi essendi 1973 (Anm. 1), der diese Modi in Bezug auf die drei Hauptschriften *De docta ignorantia*, *De coniecturis* und *De venatione sapientiae* diskutiert.

- 113 Hierzu siehe Natascha Adamowsky, Hartmut Böhme, Robert Felfe (Hg), *Ludi naturae. Spiele der Natur in Kunst und Wissenschaft*, München 2011 mit weiterführender Literatur.
- 114 Cusanus, *De docta ignorantia* III, c. 5; h I 133,4-6: „naturae illius penitus speciem non exit“; c. 6; 137,19: „ipsa humana natura non ex voluntate carnis sed ex Deo nata“; 138,4-6: „nam ipsa (sc. humanitas in Christo) cum sit maxima, totam (!) speciei potentiam amplectitur, ut sit cuiuslibet hominis talis essendi aequalitas (!), quod multo amplius quam frater et amicus specialissimus cuiuslibet coniunctus sit“; c. 8; 142,24-26: „non est autem nisi una indivisibilis humanitas et omnium hominum specifica essentia, per quam omnes particulares homines sunt homines inter se numeraliter distincti“.
- 115 Cusanus, *De docta ignorantia* III, c. 3; h I 128,1 sqq; c. 4; 130,23-131,13; c. 8; 143,8-10: „et quamvis omnium hominum una sit humanitas, sunt tamen individuantia principia ipsam ad hoc vel illud suppositum contrahentia varia et diversa“; *De dato patris luminum* I, n. 93,15-21; h IV 69 zum „datum naturale“: „desursum est ab omnipotentia infinita, quae habet artem atque sapientiam talem, ut sit sufficientissima virtus formativa omnium“.

zu einer extrinsischen Denomination oder einem begrifflichen Etikett wird, sondern das wahrhafte Sein des Individuellen als dieses Individuellen selbst ist. Dass hiermit Zumutungen für das Denken verbunden sind, die denjenigen gleichen, die man mit dem Begriff der ‚haecceitas‘ des Duns Scotus etwa hatte, steht außer Frage. So wie Gott „vermittelt durch das All“ (mediante universo) in Allem ist, und so wie das All selbst vermittelt durch die Kontraktion in allen seinen Teilen (non est autem universum nisi contracte in rebus)¹¹⁶, d. h. in allen Individuen, ist (als All, aber unter dem Index des jeweiligen Individuums), so ist die Natur oder „essentia“ nur vermittels des All und der Kontraktion seiner Implikationen im Einzelnen (als dieses Einzelne ohne Verlust der Implikationen seiner Allgemeinheit und Wesentlichkeit). Die ‚natura universalis‘ ist „actu“ in der ‚natura individui‘ als dessen Wesen und zwar durch die Kontraktion von Allem zu dem Gegenbild des Alls im Einzelnen, das Cusanus – in einer radikalen Transformation des Individuum-Begriffs – als Individuum bezeichnet, ein Gedanke, der später zunächst von Giordano Bruno aufgegriffen werden wird und dann darauf von Gottfried Wilhelm Leibniz in seinem Monaden-Begriff noch einmal systematisch radikalisiert und perfektioniert werden wird. Im Kern jedoch wird hier der Natur-Begriff der Tradition mit einer Ontologie des Einzelseienden synthetisiert, ein komplexer Vorgang, der beide Begriffe nicht unberührt lassen konnte. Nominalistische (es gibt, mit emphatischen ‚est‘, nur Einzeldinge) und platonische (es gibt, mit emphatischen ‚estin‘ und ‚ontôs on‘, nur Ideen) Grundkonzepte werden hierbei in eine neue Konstellation gebracht, deren Erfassen spekulativ-dialektische Anstrengungen voraussetzte (das Gegensätzliche in-Eins-Denken) – die von Wenck bis Arnauld-Newton die ‚klassische‘ Rationalität ausser Fassung brachten¹¹⁷. Aus der Sicht der vorliegenden

116 Cusanus, *De docta ignorantia* II, c. 5; h I 76.

117 Wichtig hierzu ist, neben *De venatione sapientiae* c. 8, n. 21,14-17; h XII 22 mit Bezug auf Proklos *Theologia Platonica*: „quae a materia abstracta et absoluta vidit, intellectualiter esse asseruit (sc. Proclus)“, vor allem schon *De docta ignorantia* II, c. 6; h I 79-81, bes. 80,17-22: „non sunt universalia solum entia rationis, licet non reperiantur extra singularia actu (nominalistische Position) (...) non sunt entia rationis tantum, quoniam sunt in corpore sicut universalia in singularibus. Intellectus tamen facit ea extra res per abstractionem esse“, dieses Sein (esse) hat eine eindeutig idealistisch-platonische Signatur, denn es markiert das esse in intellectu (en nôî einai): „non sint ibi nisi intellectus, et ita intellectualiter contracte“. Der Intellekt nimmt aus der Sicht des Cusanus das intelligible Sein der durch ihn abstrahierten Begriffe schon in sich und in seiner individuellen Kontraktion vorweg, I 81,10-13: „nihil enim intelligere potest, quod non sit iam (!) in ipso con-



Interpretation ist es auch der Begriff der Natur, der im Denken des Cusanus diesem Stress-Test ausgesetzt wird: er muss aus seinen rein formal-begrifflichen Verankerungen herausgelöst werden und in eine Konstellation gebracht werden, die seine Reichweite ausdehnte ohne die Implikationen, die mit dem „essentia“-Begriff verbunden waren, aufzugeben. Dies geschieht, indem der Möglichkeits-Horizont der ganzen Natur (*natura universalis*, *natura naturans*) in die Dimension der Einzel-Natur hineingenommen wird, dort aber eben als reine, durch dieses Individuum oder diese *natura singularis* nicht in toto verwirklichte Potenz (ein *posse fieri* der einzelnen Form) verbleibt: zugleich mit der Kontraktion des Universalen-Allgemeinen auf das Individuum expandiert oder extendiert das Mögliche oder Potentielle selbst, das aus dem ‚actu‘-Bestand herausgerückt wird in ein negatives Verhältnis zu dieser eingeschränkten Form des Seins. ‚Negativ‘ in dem Sinne, dass alles das, was das Einzelding *nicht* ‚actu‘ ist, das durch es negierte All des Möglichen ist, und dass alles das, was das Einzelding – also die „natu-

tracte ipsum. Intelligendo igitur mundum quendam similitudinarium (sc. der durch Abstraktion erzeugten Sach-/Ding-Ähnlichkeiten), qui est in ipso contractus, notis et signis similitudinariis explicat“. Wichtig *De venatione sapientiae* c. 33, n. 97,7-8; h XII 93: das, was menschliche Vernunft erkennt, ist nicht das Wesen oder die Natur der Dinge selbst: „non (!) enim ratio, quam homo concipit, est ratio essentiae rei“! Siehe *De docta ignorantia* III, c. 1; h I 120 zur These, dass „ausschließlich Individuen tatsächlich aktual existieren“ – mit der Konsequenz I 122,4-5: „ut nihil sit in universo, quod non gaudeat quadam singularitate“. Zur „natura intellectualis“ III, c. 10; h I 149,22-24: „intellectualis natura, quae supra tempus est et corruptioni temporali non subdita, ex sui natura intra se formas incorruptibiles complectens (nach III, c. 8; 145,19: cum intellectus omnia ambiat, supra omnia est), ut pura mathematica suo modo abstractas, et etiam naturales“ (m. H.), und auch dann *De coniecturis* II, c. 13; *De quaerendo Deum* III, n. 45,2-4; h IV 31: „ambit vis nostra intellectiva omnem naturam corporalem et mensurabilem“; *De filiatione Dei* II, n. 59,4-5; h IV 45: „intellectus igitur illius secundum modum magisterii ambit deum et omnia ita, ut nihil eum aufugiat aut extra ipsum sit, ut in ipso omnia sint ipse intellectus“; III, n. 69,21-22; 51. Cusanus kann daher auch sagen ib., VI, n. 87,2-3; 62: „intellectualis natura est rerum universitas intellectuali modo“. *De ludo globi* II, n. 80,4-8; h IX 97-98: „non sic est mens nostra in iis quae cognoscit sicut deus, qui cognoscendo creat et format. Sed mens nostra cognoscendo creata discernit, ut sua notionali virtute omnia ambiat“; n. 80,11-15; 98-99: „Mens nostra vis est notionalis, secundum quam virtutem facit omnia notionaliter esse. (...) Lapis enim in notitia mentis non est ens reale, sed virtutis“; nn. 91-93; 113-116. *De venatione sapientiae* c. 29, nn. 86-88 ; h XII 81-84: während im menschlichen Intellekt das Wesen der Dinge nur „notionaliter“ gegeben ist, ist es im göttlichen Intellekt eben essentialiter und realiter gesetzt: „eius intelligere non oritur ex rebus, sed res sunt ex ipso“ (n. 87,14-15; 83).



ra rei“ – *tatsächlich* (actu) „ist“, das auf es hin kontrahierte All ist¹¹⁸. Die verwirklichte Natur (später: *natura naturata*) ist der dynamische, graduell entfaltete Ausdruck der Universalnatur – dies kann Cusanus mit seiner Kontraktions- und Entfaltungs-Dialektik sowie mit seinem posse-Konzept zeigen; die Latenz-Natur oder die mögliche Natur (*De docta ignorantia* II, c. 8; h I 88-89: nisi quadam contracta possibilitate latitassent in materia) ist der ebenfalls abgestufte, nach Intensitäten von Sachgehalten (essentiae) gegliederte Horizont des An sich-Möglichen (posse esse, posse fieri), dessen Extrakte als Realmöglichkeiten (vielleicht in Folge von Duns Scotus‘ *compossibilia*) gleichsam in den Ozean der Universalnatur abtropfen, um dort in die Dialektik der Realexistenz eingespeist zu werden. Dass sie dies tatsächlich werden, ist nicht aus ihrer Natur oder Wesenform ableitbar: „non maior ratio fuisset, cur ad actum potius quam non produissent“¹¹⁹, sondern verdankt sich einer vorlaufenden Entscheidung Gottes. Immer jedoch hält Cusanus bei diesem ganzen komplexen Szenario (dessen erstes beeindruckendes Strukturmuster im zweiten Buch von *De docta ignorantia* niedergelegt worden ist – und dann vor allem im Dialog *De la causa, principio et uno* von Giordano Bruno aufgegriffen worden ist) an der Erstprägung eines jeden Seienden durch seine *essentia* oder *natura* fest: was ein Etwas überhaupt sein kann, das steht sozusagen seit Erschaffung der Welt fest¹²⁰ – das ‚*nec ultra posse*‘ des alten Rechtsgrundsatzes bleibt für die

118 Cusanus, *De docta ignorantia* II, c. 5: Quodlibet est in quolibet; h I 76-78. Besonders h I 77,2-6: „Sed cum universum ita sit in quolibet, quod quodlibet in ipso, est universum in quolibet contracte id, quod est ipsum contracte, er quodlibet in universo est ipsum universum, – quamvis universum in quolibet sit diverse et quodlibet in universo diverse“. Alles in einer beliebigen Sache ist diese Sache selbst, und jede beliebige Sache ist in Allem dieses (All) selbst. Da keine Sache alles actu sein kann, was überhaupt sein kann (sonst wäre sie Gott selbst) – sie kann nur sein, was sie selbst als sie selbst sein kann und nicht dasjenige, was überhaupt sein kann (omnia quod esse potest) – so ist sie nur das, was sie selbst sein kann, während das All (universum) alles das ist, was es als All sein kann, und Gott wiederum alles das ist, was überhaupt sein kann. Diese posse-Kontraktion und –Expansion führt zu einer graduellen Abstufung (I 78,3-4: hoc fecit omnia in diversis gradibus esse), in welcher dasjenige, was nicht gleichzeitig sei kann, in diachroner Folge sein Sein erlangt.

119 Cusanus, *De docta ignorantia* II, c. 8; h I 89,1-2. Dies kommt dem Leibniz’schen ‚*cur potius aliquid (sc. sit/existat) quam nihil*‘ sachlich durchaus nahe, ebenso entspricht der Entscheidung Gottes bei Cusanus sachlogisch das ‚*decretum absolutum Dei*‘ bei Leibniz, das die Welt unter den Index der Kontingenz stellt.

120 Eine erst schwierige Bestimmung dieses Sachverhaltes legt Cusanus in *De docta ignorantia* II, c. 7; h I 82-83 mit der Einführung des Begriffs ‚*determinata possibili-*

Ontologie jeden Dinges erhalten, trotz der dahinter geschalteten Komplexität von Kontraktionsgraden, Wechselwirkungen und Verschränkungen im Gefüge der je aktualen Naturvorgänge. Erst Bruno wird, vor einem ganz anderen ontologischen Hintergrund, diese Vorprägung durch eine „natura rei“ aufgeben und das Sosein einer Sache im Jetzt-Zustand als Produkt einer aus einem homogenen, indifferenten Substrat zufällig entstandenen Konstellation ableiten, wird vor allem, in der *Cabala del Cavallo Pegaseo*, darauf insistieren, dass tatsächlich aus jedem Ding jedes andere werden kann – aus einem Schalentier des gastronomisch prädisponierten Meeresbiotops ein Mensch et viceversa – und wird damit nicht nur die für Cusanus noch gültigen kategorialen und ontologischen Grenzmarker zwischen Gattungen, Arten und Individuen einreißen¹²¹, sondern vor allem auch deren, ebenfalls für den Kardinal noch zentralen, theologischen Hintergrund völlig aus dem Verkehr ziehen. In diese Richtung geht oder zielt gerade der spekulativ fundierte, durchaus flexible und offene Natur-Begriff des Cusaners nicht. Das, was der einzelne Mensch sein kann, ist in dem inbegriffen, was die Menschheit sein kann¹²² – die Deformationen des Menschseins sind seit Origenes für das christliche Denken als strikt an dessen We-

tas“ vor, der markieren soll, wie das „posse esse ad actu esse hoc vel illud determinatur“ (I 83,15-16). Diese – letztlich aus Gott stammende, also unvorgreiflich Bestimmung auch des einzelnen Seienden – bindet Cusanus hier an die synthetische Kraft des Spiritus Sanctus zurück: „hunc autem nexum (sc. aus forma determinans und materia determinabilis) a Spiritu sancto, qui est nexus infinitus, descendere manifestum est“. Den Hintergrund bilden Theoreme der Schule von Chartres, insbesondere von Thierry von Chartres, siehe h I commentarius ad locum.

- 121 Für Cusanus gibt es ein festgelegtes Können eines jeden einzelnen Seins, das aus seiner ‚Natur‘ oder seinem Wesen resultiert. Gerade in den faszinierenden Passagen aus dem Buch II von *De docta ignorantia*, auf die wir hier im Moment Bezug nehmen (aber auch in *De venatione sapientiae* und anderswo), hält er fest an dieser ursprünglichen, durch den Kreationsakt und die Intentionalität des Verbum divinum festgelegten Grenzen der Seinsmöglichkeit, c. 5; h I 77,28-78,3: „nam cum quaelibet res actu omnia esse non potuit – quia fuisset Deus, et propterea omnia in quolibet essent eo modo, quo possent secundum id, quod est quodlibet – nec potuit quodlibet esse consimile per omnia alteri“. Das ‚id, quod est quodlibet‘ ist das Mass jeder möglichen Entfaltung aber auch Kontraktion! Zur Position von Giordano Bruno vgl. Thomas Leinkauf, Giordano Bruno. Denken am Rande – Thesen zu Philosophie und Theologie, in: *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales LXXIII* (2006) S. 375-397 (dort auch zu erwähnten Stelle aus der *Cabala del cavallo pegaseo*; Einleitung, in: Giordano Bruno, *De la causa, principio et uno*, Hamburg 2007 (BW III), S. LXIX-CXIII.
- 122 Cusanus, *De docta ignorantia* II, c. 5; h I 78; zur Verschachtelung der Kontraktionen und Explikationen im Universum äußert sich Cusanus in II, c. 6; h I 79-81.

sensnatur gebundene zu verstehen: der Mensch kann zum ‚Tier‘ werden, aber eben *als* Mensch – er wird nicht zum Tier und transzendiert auch bei größter Verrohrung gerade nicht seine natürlichen Gattungs- oder Art-Grenzen. Der einzelne Mensch realisiert eine der Möglichkeiten der „natura humana“ unter den Bedingungen seiner Einzelheit oder als Individuum x und nicht als ein anderes Individuum y etc. Dass er gerade diese und keine anderen individuellen Grenzen oder Kontraktionsmodi aufweist, ist jedoch, so scheint es, ebenfalls nicht in sein Belieben gestellt oder in seine Verfügung gesetzt.

Der eindrucksvolle Passus aus dem Anfang von *De venatione sapientiae* c. 4, n. 10,12-14 zur „gehorsamen Natur“ (der Gedanken aus *De docta ignorantia* II c. 9-10; h I 89 aufgreift) erschliesst sich jetzt in der Weise, dass Gehorsam (oboedientia, oboediri) metaphorisch zum einen dafür steht, dass die Naturprozesse (siehe oben III, 1 zur Bewegung) im individuell-partikulären Bereich innerhalb der Wesensgrenzen einer jeweils betroffenen Sache bleiben, zum anderen hingegen dafür, dass die komplexe Fülle des Naturgeschehens im universalen Bereich ebenfalls innerhalb der Grenzen des im Intellekt Gottes (mens divina) vor-konzipierten Gesamtplanes bleiben. Die ‚Übergabe‘ (traditio, tradere) des „Bauplanes“¹²³ entspricht gleichsam der rechtlich geschützten und einklagbaren Bedeutung einer Schlüssel-Übergabe (klassisch: die Schlüssel Petri) durch die ein Exekutions-bewehrtes Mandat von A nach B übergeht. Dieses Mandat besteht in der Entfaltung (ut explicaret) des im Vor-Konzept Gottes eingefalteten Bauplanes (man könnte das als ‚exekutiven‘ Aspekt der Natur bezeichnen). Alle von uns nachgezeichneten Aspekte des Natur-Begriffs entsprechen bestimmten Momenten auf dieser Entfaltungslinie, die von der natura universalis bis hin zu den einzelnen Individualnaturen reichen. Somit ist auch die Natur als „Werkzeug Gottes“ (instrumentum, siehe III, 2) als ein gehorsames, der Rationalität und den Ideen Gottes folgendes Organ zu verstehen. Selbst die Natur, sofern sie innertrinitarisch als das posse fieri begriffen wird (siehe II), das als Möglichkeitshorizont alles überhaupt Wirklichkeit werden Könnenden im Intellekt/Wort Gottes zu denken ist, ist zwar Einfaltung im Vergleich zur tatsächlich ad extra realisierten Natur (mundus), sie ist jedoch auch schon Ausfaltung (als mundus intelligibilis,

123 So übersetzt Schnarr, *Modi essendi* 1973 (Anm. 1) S. 121 das lateinische ‚opificium‘ im Rückgriff auf einen Vorschlag von Rudolf Haubst durchaus angemessen. Siehe Haubst, *Besprechung der Ausgabe ‚Nikolaus von Cues, Die Jagd nach der Weisheit, übersetzt von Paul Wilpert, Hamburg 1964, in: Mitteilungen und Forschungsberichte der Cusanus Gesellschaft 3 (1963), S. 47.*

possibilis) im Vergleich zu der ad intra in der ersten Person als absoluter Einheit ‚verborgenen‘ Ein-Vielheit¹²⁴. Dies lässt sich schon durch einen relativ frühen Text, *De docta ignorantia* II, c. 7, n. 130; h I 84, belegen, mit dem ich meine Überlegungen schließen will: „Ein anderer (Seins-)Modus ist derjenige, in welchem die Dinge in der Notwendigkeit der Umfassung/der Verknüpfung (complexio) sich befinden, in welcher die in sich wahren Formen der Dinge mit Unterscheidung und Ordnung der Natur gesetzt sind, so wie im Geist“. Hier zeigt sich: die erstrangige Bedeutung von Natur betrifft die Natur als Ordnung und Unterschiedenheit der Dinge im idealen Bereich des (göttlichen Geistes), also als ideale Ein-Vielheit in der Einfaltung in die Einheit des Geistes als (passives) posse fieri, die aber zugleich, gegenüber der absoluten ersten Einheit, auch als aktives Prinzip in der Ausfaltung schon in ideale Struktur (Unterscheidung, Ordnung) besteht. Die zweitrangige Bedeutung, so kann jetzt gesagt werden, betrifft die Natur als „natura oboediens“, „natura naturans“ und „instrumentum“, als Resultat der Übergabe (traditio) des göttlichen Willens (intentio) an ein Agens, das den Transfer des Idealen ins Reale, der Ideen-Stabilität in die instabile, zeithafte Realisierung durch Naturprozesse (Bewegungsformen, Prozessformen) bewerkstelligt, und die drittrangige Bedeutung von Natur

124 Zu diesem Modus des Eingefaltet-Seins des Vielen in der mens oder sapientia divina hat sich Cusanus mit aller gebotenen Deutlichkeit schon in *De docta ignorantia* geäußert, vgl. I, c. 22, n. 68; h I 45,1-11: „Sicut igitur multa sunt in materia possibiliter, quae numquam evenient, ita per contrarium, quaecumque non evenient, sed evenire possunt, si in dei sunt providentia, non sunt possibiliter, sed actu¹. Nec inde sequitur, quod ista sint actu². Sicut ergo dicimus quod humana natura infinita complicat et complectitur, quia non solum homines qui fuerunt, sunt et erunt, sed qui possunt esse, licet numquam erunt, et ita complectitur mutabilia immutabiliter, sicut genus complicat contrarias differentias“; n. 69; h I,17-22: „quod ea, quae numquam evenient, eo modo sunt in dei providentia, ut praedictum est, etiam si non sunt provisa, ut eveniant. (...). Nam posita complicatione [actu¹] non ponitur res complicata [actu²], sed posita explicatio ponitur complicatio“. Zum besseren Verständnis dieser Stellen unterscheide ich zwei Verwendungen von ‚Wirklich‘- oder ‚Tatsächlich‘-Sein (actu esse), die durch Indizes markiert sind: das actu¹ esse ist dabei der Modus, in welchem ein x im göttlichen Intellekt ‚ist‘, auch ohne dass es vielleicht jemals in der Wirklichkeit dieser Welt Existenz bekommen wird; das actu² esse hingegen bezeichnet just dies Existieren innerhalb der aus Gott herausgesetzten Welt. Im strikten Sinne allerdings müsste man für Cusanus drei Modi des Akt-Seins annehmen: das penitus in actu Gottes als des maximum absolutum, das in actu-esse der idealen Gehalte im mundus intelligibilis (denen ein in actu esse im menschlichen Intellekt als notiones und conceptus entspricht), und das in actu esse des einzelnen, endlichen Seins (ens singulare).

ist schließlich diejenige, die den einzelnen innerweltlichen Prozessen, in die die Einzelnaturen, wie in einen Kampf der Potentiale, verwickelt sind (radiatio luminis, calefactio, motio, etc., siehe III ,4), zugeordnet ist.

Anhang: schemata et textus	
I	
<i>De venatione sapientiae</i>	
I principium unum absolutum = aeternum, deus, causa creatrix p. fieri non factum, c. 7, n. 17 inaugmentabile-imminorabile DN IX4 ~ maximum et minimum, c. 7, n. 18 in deo omnia id sunt quod esse possunt posse (ipsum)	
----- praecessio c. 7, n. 16; anteire, n. 17	
II posse fieri	= aevum, perpetuum, c. 39, n.116-117 n.116: productum et non factum = creatum ~ genitum non fatum dei similitudo, c. 6, n. 15 larga diffusi <i>De docta ignorantia</i> II, c. 8, n. 135-140: possibilitas absoluta=universitas rer. → nur in Gott, in Deo Deus, extra Deum impossibilis, d. h. gehört zu I, daher II = possibilitas contracta, non aeterna
----- participatio, intensio: maximum tale-minimum tale, c. 7n.16	
III facta, creata	a intelligibilia, caelestia = perpetua b sensibilia, terrena = temporalia

II*De genesi I*

Idem absolutum = essentia¹
 Vis identificativa = virtus¹
 (opposition, alteritas, differentia) = operatio¹

Calor		frigus	= essentia ²
vis calefactiva		vis frigeffectiva	= virtus ²
Calidum	pugna	frigidum	= operatio ²

III*De venatione sapientiae c. 38-39, n. 113-119, h XII 106-110*

possest, posse absolutum, posse facere¹
 = possibilitas absoluta (*De docta ignorantia* II, c. 8, n. 136-140)
 Bsp.: posse facere calidum, n. 118 ~ n. 119: per se ignis
 posse fieri¹ simpliciter ~ incontractum
 → Principium et finis est omnipotens
 Bsp.: posse fieri² calidum ~ posse fieri contractum
 n. 119: ignibile
 → Principium et finis est posse determinatum ad id quod fit

interminatum	↓	terminatum, terminus = ignis -> potest facere calida
		posse facere calidum ²
		Bsp.: posse factum calidum, n. 119 : ignitum = ignis ~ virtus, vis

interminatum		terminatum = posse factum c. = ignis ~ operatio → calor, combustio → magis et minus, ignibile- ignitum calida perpetua, z. B. sol calida temporalia, z. B. ignis
--------------	--	--

im Bereich der endlich-zeitlichen Dinge realisiert sich ein abbildhafter Ternar aus ignis-ignibile, ignitum, z. B. Fackel, Holz, brennendes Holz, n. 119-120

IV

modi essendi, vgl. *De docta ignorantia* II, c. 7-9; h I 84-95; *Idiota de mente* c. 7, n. 97; h V 146-147; *De ludo globi* II, n. 118; h IX 145; n. 119; 147:

I extremum primum: infinita actualitas = absoluta necessitas, quae est omnipotens omnia cogens, deus, vgl. *De visione Dei* c. 9, n. 36,7; h VI 34: deus meus qui es absolute necessitas; *De docta ignorantia* II, c. 3; h I 69: unitas infinita (est) omnium complicatio und insbesondere c. 7, h I 84: absoluta necessitas, ut scilicet deus est forma formarum; *Idiota de mente* c. 7, n. 97,13; h V 146: simplicitas

II medium primum: necessitas complexionis = contrahens necessitatem in complexum, z. B. necessitas essendi hominem, vgl. *Idiota de mente* c. 7, n. 97,14-15; h V 147: necessitas complexionis vel determinatae; n. 103,11-12; h V 155-156: sic dicimus veritatem rerum in mente esse in necessitate complexionis, scilicet modo, ut exigit veritas rei; auch bezeichnet als necessitas determinata, n. 105,2-7; h V 157: et videt (sc. mens), quod hic modus essendu non est ipsa veritas, sed participatio veritatis; *De docta ignorantia* II, c. 9, h I 89-95.

III secundum medium: possibilitas determinata = elevans possibilitatem actum, z. B. iste homo;

IV extremum ultimum, secundum: infinita possibilitas = et absoluta et indeterminata possibilitas (=Deus), materia, mit Compendium c. 7, n. 19,41-43; h XI/3 24: hyle, chaos, posse fieri; *De visione Dei* c. 15, n. 62,14-20; h VI 52: „posse esse materiae primae non est posse absolutum; ideo non potest cum actu absoluto converti. Quare materia prima non est actu, quod esse potest, sicut tu, deus. Posse esse materiae primae est materiale et ita contractum et non absolutum. Sic et posse esse sensibile et rationale contractum est. Sed penitus incontractum posse cum absoluto simpliciter, hoc est infinito, coincidit“; *De docta ignorantia* II, c. 8; h I 88: possibilitas absolute in Deo est Deus, extra (!) ipsum vero non est possibilis.

Zu Herkunft der modi essendi aus der Schule von Chartres (vor allem Thierry de Chartres) siehe die Nachweise im Apparat von h V p. 146-147, Schnarr, *Modi essendi* 1973 (Anm. 1) S. 23-39, 62-67, 109; David Albertson, *Mathematical Theologies. Nicholas of Cusa and the Legacy of Thierry of Chartres*, Oxford 2014.

V

De visione Dei c. 9, n. 33-35; h VI 32-34

natura humanitatis

contracta

incontracta

non plus uni homini adest quam alteri

quae est exemplar et idea istius (sc. humanitatis contractae)

numquam deserere potest = formae specificae dans esse

forma absoluta = deus
essentia essentiarum dans contractis
essentiis, ut id sint, quod sunt

VI

singularitas (alteritas) – contractio, vgl. *De visione Dei* c. 14, n. 59; h VI 50

„Unde quia infinitas est infinitas absoluta, nder eventit unum non posse esse aliud, sicut essentia Socratis ambit omne esse Socraticum, in quo simplici esse Socratico nulla est alteritas seu diversitas. Nam omnium, quae sunt in Socrate, est esse Socratis unitas individualis, ita quod in eo unico esse complicatur omnium, quae in Socrate sunt, esse in ipsa scilicet individuali simplicitate, ubi nihil reperiatur alterum seu diversum, sed in illo esse unico omnia, quae esse habent Socraticum, sunt et compllicantur et extra illud nec sunt nec esse possunt, licet cum hoc in eo esse simplicissimo oculus non sit auris et caput non sit cor et visus non sit auditus et sensus non sit ratio. Neque hoc eventit ex aliquo principio alteritatis, sed posito simplicissimo esse Socratico eventit caput non esse pedes, quia caput non est ipsum simplicissimum esse Socraticum; hinc esse eius non ambit omne esse Socraticum. Et ita video te, domine, illustrante, quod, quia esse simplex Socraticum est incommunicabile penitus et incontractibile ad esse cuiuscumque membri, inde esse unius membri non est esse alterius, sed esse illud simplex Socraticum est esse omnium membrorum Socratis, in quo omnis essendi varietas et alteritas, quae membris eventit, est simplex unitas, sicut pluralitas formarum partium in forma totius sunt unitas“.



BIBLIOTHECA CUSANA

Collana diretta da *Gianluca Cuzzo*

1. Gianluca Cuzzo, *Mystice Videre. Esperienza religiosa e pensiero speculativo in Cusano*
2. Antonio Dall'Igna e Damiano Roberi (a cura di), *Cusano e Leibniz. Prospettive filosofiche*
3. Sandro Mancini, *Congetture su Dio. Singolarità, finalismo, potenza nella teologia razionale di Nicola Cusano*
4. Antonio Dall'Igna, *Alla caccia della divina sapienza. Il misticismo di Giordano Bruno*
5. Antonio Dall'Igna, *Homo ab humo dicitur. La radicalità del rapporto Dio-uomo nel "Comento al Vangelo di Giovanni" di Meister Eckhart*
6. Gianluca Cuzzo, Antonio Dall'Igna, José González Ríos, Diego Molgaray, Greta Venturelli (a cura di), *Verbum et imago coincidunt. Il linguaggio come specchio vivo in Cusano*
7. Sandro Mancini, *L'imprecisa contrazione dell'Uno. Saggi su Cusano, Bruno, Montaigne*
8. Fabrizio Di Bella, *Il cielo è nell'uomo. Teosofia e tradizione ermetica in Jacob Böhme*
9. Gianluca Cuzzo, Antonio Dall'Igna, Simone Ferrari, Harald Schwaetzer (a cura di), *Pensiero Tecnica Creatività. Leonardo da Vinci e il Rinascimento*

*Finito di stampare
nel mese di giugno 2021
da Digital Team - Fano (PU)*