

EPILOG

Von Hans-Georg Gadamer, Heidelberg

Zwischen Platon und Hegel – daß die faszinierende Figur des Cusanus da irgendwo hingehört, wird aus dem vorliegenden Tagungsbericht zwar völlig deutlich. Aber es bleibt strittig, wie er dahineingehört. Am Ende ist das ja auch eine Frage von sekundärer Bedeutung, oder besser, in dieser Verlegenheit steckt ein Resultat, das diese Frage von untergeordneter Bedeutung werden läßt. Die dichte Diskussionsatmosphäre, die einen aus diesen Blättern anweht, und die mich persönlich erneut mit Betrübniß erfüllt, daß ich nicht dabei sein konnte, gestattet es nicht, sich in der sicheren Distanz historischen Einordnens, Vergleichens und Unterscheidens zu halten. Platon und Hegel, diese Bezugspunkte unserer Vorstellung von der Geschichte der Metaphysik, verschieben sich selber, wenn sie von dem Denken dieses genialen Mannes her gesehen werden. Ist Platon noch der Schöpfer der Lehre von den „getrennten“ Ideen? Ist es erst eine spätere Umdeutung – durch Plotin und Proklos, durch Augustin und den Areopagiten –, die Platon zur Präfiguration christlicher Mystik stilisierte? Ist die nun bald zur Selbstverständlichkeit gewordene Abhebung des eigentlichen Platon vom sogenannten Neuplatonismus der Weisheit letzter Schluß? Ist auch nur die nicht minder selbstverständlich gewordene Entgegensetzung des Aristoteles gegen Platon, die in seiner minutiösen Kritik der Ideenlehre ihren Ausdruck hat, eine feste Gewißheit?

Wenn man bei Cusanus liest, daß es sich vielleicht mehr dabei um eine Differenz in der Ausdrucksweise handle, oder jedenfalls mehr um die Verschiedenheit der Perspektive auf das gleiche – von oben oder von unten –, dann kommt einem die eigene historische Informiertheit und Selbstsicherheit auf einmal verdächtig vor. Gewiß wußte NvK vieles nur aus zweiter Hand. Er las erst in reiferen Jahren griechische Texte. Er hatte auch nicht eine wohlgefüllte Bibliothek zur Verfügung, in der sich die großen Texte wenigstens in lateinischer Übersetzung alle vorfanden. Er war vielmehr einer jener Humanisten und Handschriftensammler, für den eine jede Abschrift einer lateinischen Übersetzung griechischer Autoren ein aufregendes Jagdobjekt bildete. Denn das waren ja seine „Quellen“, die den in der scholastischen Theologie seiner Zeit Wohlbewanderten mit der „platonischen“ Tradition unmittelbar konfrontierten. Es ist schwer, es ist fast hoffnungslos, zu realisieren, was solche Neukonfrontation mit den Platonikern – ja selbst noch mit Diogenes Laertius, den er erst gegen Ende seines Lebens (auf Lateinisch) zu lesen bekam und wovon die Schrift *De venatione sapientiae* zeugt – für jemanden bedeutete, der nicht über unsere Hilfsmittel und über unseren Reichtum an historischen Kenntnissen verfügt. Sicherlich war all solche Lektüre für ihn weit weniger ein Zuwachs an historischer Information

als unmittelbare Inspiration und indirekte Bestätigung seines eigenen Denkens.

Und nun gar der andere Bezugspunkt, Hegel. Gewiß gehört er, als der letzte, in die große Reihe der Platoniker, Aristoteliker, Neuplatoniker, die das philosophische Erbe der Griechen auf dem Boden des Christentums neu umsetzten. Auch er war kein Historiker, wenn auch als erster ein Denker, für den die Geschichte des Geistes seine ganze Wahrheit bedeutete. Dabei hat er, trotz seiner umfassenden historischen Kenntnisse, Cusanus gar nicht selber zur Kenntnis genommen. Die klassischen Kapitel seiner Geschichte der Philosophie, die Platon darstellen, vor allem den der späten dialektischen Dialoge, und Aristoteles, in dem er den spekulativen Fortsetzer Platons neu erkennt, klingen nicht nur wie Zeugenaufrufe für seine eigene Wahrheit – sie machen einem erstaunlicherweise das eigene historische Bewußtsein und seine nie völlig aufgebbare Fortschrittsgläubigkeit nicht minder suspekt wie des Cusanus unhistorische *Investigatio es tut*. Gewiß ist Hegels Geschichtsphilosophie und seine Geschichte der Philosophie ganz von ihrer „Endstiftung“ in der eigenen Gegenwart und von der eigensten Denkfigur seines spekulativen Idealismus her geprägt. Aber trotzdem mag man ihm da nicht immer folgen, weder in seiner Vorliebe für Proklos noch in dem alles vermittelnden Anspruch seiner eigenen einlinig fortschreitenden Dialektik. Immer wieder spiegeln sich uns beim Lesen Hegels Altertum und Neuzeit ineinander, oder er läßt gar das Alte dem Neueren zuvorkommen. Hier ist erst recht nicht zu einem geschichtlichen Abstand zu gelangen, und am Ende muß man sich eingestehen, daß gerade im Falle Hegels dieser Abstand einfach nicht existiert. Es ist noch immer die Begriffssprache Hegels, die unsere historischen Auffassungsformen beherrscht. Es ist wie eine unausrottbare Voreingenommenheit, daß uns das cusanische Denken hegelmäßig wiedertönt.

Als man sich entschloß, Maurice de Gandillac's Vorschlag zu folgen und die Trierer Tagung unter das Thema „Nikolaus von Kues in der Geschichte der Erkenntnistheorie“ zu stellen, mochte das an die älteste Interessenahme an der cusanischen Philosophie anklingen, die im 19. Jahrhundert unter diesem Vorzeichen entwickelt worden war. Es war ja der Neukantianismus und insbesondere die große Leistung Ernst Cassirers gewesen, daß er die erste Vorbereitung des kritischen Gedankens im Denken des Cusanus entdeckt hatte. Heute liegt diese Art von Orientierung an der Erkenntnistheorie des Neukantianismus weit hinter uns. Wenn man heute dasselbe zum Thema erhebt wie damals, so ist es nicht mehr dasselbe. Gewiß liegt ein besonderer Akzent in den Trierer Verhandlungen auf der cusanischen Lehre von der Erkenntnis, und insbesondere auf dem Charakter der „Mutmaßung“ (*coniectura*), der der menschlichen Erkenntnis der Wirklichkeit allein zukommen kann. Auch ist das zweite große Hauptwerk des Cusanus nach *De docta ignorantia*, die zwei Bücher *De coniecturis*, in der letzten Zeit stark in den Vordergrund des Interesses getreten, vor allem dank Josef Koch und seiner durch Karl Bormann zu Ende geführten kritischen und quellenkritisch reich instrumentierten Herausgabe des Werkes in der Heidelberger Akademieausgabe. So ist die Frage höchst brennend geworden,

wie sich dieses zweite Werk mit seinen subtilen Zahlenspielen in das Ganze des cusanischen Werkes einordnet. Ist es eine Abweichung von der Hauptlinie des Suchens nach Gott, eine kritische Hinwendung zur Welterkenntnis und ihren Bedingungen? Indessen wird die Fragestellung der Erkenntnistheorie nicht mehr in der Weise isoliert, wie das dem Neukantianismus nahelag, und selbst die ehemals so beherrschende Frage nach der Vorbereitung der modernen Erfahrungswissenschaften durch die „negative Kosmologie“ des NvK steht nicht mehr im Vordergrund. Erkenntnistheorie meint jetzt weit mehr die Theorie der Erkenntnis Gottes, und es ist gerade die innere Verschlingung und Untrennbarkeit des Philosophischen und des Theologischen im Denken des Cusanus, was seine eigentliche Aktualität ausmacht. Eben das ist es aber auch, was Platon und Hegel an seine Seite ruft.

Man denke nur an die offene Frage, die der Platonische Parmenides-Dialog für uns heute ist. Wir kennen zwar die antike Erklärungsgeschichte des Dialogs recht wohl, und doch wird ein moderner Platonforscher Bedenken haben, mit solcher Selbstverständlichkeit die Frage nach dem Sein und dem Einen, dem Sein des Einen und dem Einen des Seins, als einen Quellentext zur Geschichte der negativen Theologie zu lesen. Lieber noch hält man es für logische Übungen oder für bloßes Spiel. Es ist auch kein Zweifel, daß man die spätantike Ausdeutung des Parmenides-Dialogs nicht einfach übernehmen kann. Trotzdem kann einem der Zweifel kommen, ob man den Platonischen Dialog überhaupt verstehen kann, wenn man nicht auch diesen Teil seiner Wirkungsgeschichte irgendwie in ihm verifizieren lernt. Ist die Frage nach dem Einen und dem Sein zugleich eine Frage nach dem Göttlichen? Vielleicht ist uns Cusanus dabei einen Schritt voraus.

Viel schwerer noch ist es, sich darüber klarzuwerden, in welchem Grade das Denken Hegels den Zugang zur Philosophie des Cusanus – wie übrigens in anderer Weise den zur Philosophie der Griechen überhaupt – präokkupiert. Zwar ist es nicht so schwierig, eine klare Unterscheidungslehre aufzubauen, die sich etwa als das Diesseits oder Jenseits von der zentralen Reflexionsstruktur des Selbstbewußtseins formulieren ließe. De Gandillac hat in seinem perspektivenreichen Einleitungsreferat gezeigt, wie sehr sich diese Unterscheidung auch durch die Vielheit des Vergleichbaren durchhält. Gleichwohl bleibt eine erstaunliche Übereinstimmung über den Abstand der Jahrhunderte hinweg in der Rolle, die bei beiden das Mysterium der Trinität spielt. Gerade hier aber wird es auf die Unterscheidung ankommen. Der christliche Inkarnationsgedanke ist von beiden Denkern, die darin in gewissem Sinne einzig sind, wirklich auf spekulative Weise durchdrungen worden, und damit haben sie dem philosophischen Begriff ein Äußerstes an Leistung abverlangt. Es handelt sich bei der Inkarnation eben nicht um Theophanie, das heißt um die menschengestaltliche Erscheinung von Göttern. Das zu denken, war die griechische Begrifflichkeit sehr wohl gerüstet. Man erinnere sich nur an die ebenso philosophische wie religiöse Bedeutung des Wortes „Parusie“. Inkarnation ist aber nicht Verkörperung des Göttlichen in sichtbarer Gestalt. Es ist vielmehr ein ganz und gar

ungriechischer Gedanke der wirklichen Menschwerdung, der dem griechisch geprägten Denken des Abendlandes durch das Christentum aufgegeben ist. Hier ist auch dem Platonismus eine letzte Grenze gesetzt. So hat denn auch Cusanus, wenngleich in Fortführung neuplatonischer Ansätze, eine eigene Methode der „symbolischen“ Erforschung des Göttlichen entwickelt.

Es ist in diesen Blättern, wie mir scheint, mit Recht betont worden, daß damit die absolute Seinsdifferenz zwischen Schöpfer und Geschöpf ausdrücklich bestätigt wird. Insbesondere die Beiträge von Hirschberger und Colomer machen es völlig überzeugend, daß es sich bei Cusanus nicht um eine Metaphysik der Subjektivität handelt.

In einem Punkte freilich hat die Diskussion in meinen Augen eine kleine Ergänzung und Einschränkung angebracht, und das ist in dem Gebrauch des Begriffes transzendente Deduktion. Wir wissen alle, wie vielgesichtig die Kantische Philosophie sich darstellt. Aber das durch Fichte und seine Nachfolger begründete Deduktionsideal, dem das Selbstbewußtsein oder die Spontaneität der Selbstsetzung zugrunde liegt, darf wirklich nicht mit Kants Gebrauch des Begriffes „transzendente Deduktion“ ineins gesetzt werden. Wahrscheinlich bedürfte es einer längeren Auseinandersetzung über den Begriff der Metaphysik bei Kant, wenn man sich über Gebrauch und Mißbrauch dieses Wortes im kantischen Zusammenhang einig werden wollte. Aber ich möchte doch ein gutes Wort für Kant einlegen. Er scheint mir weit mehr Platoniker als Hegelianer, und seine moralische Metaphysik ist unzweifelhaft durch das platonische Denken inspiriert.

Es ist sehr schätzenswert, daß einige der philosophischen Beiträge, insbesondere die Beiträge von Stallmach und Dupré, gleichwohl nicht davor zurückscheuen, die durch Hegel entwickelte Sprache des Idealismus zur Interpretation des Cusanus einzusetzen. Auf diese Weise kommen – gewollt oder ungewollt – gerade die Unterscheidungslehren in ein neues Licht. Es ist gar nicht leicht zu sagen, warum es einen so durchzuckt, wenn Stallmach etwa das Wort *Setzung* gebraucht oder auch das Wort *Vermittlung*. Beides läßt sich ganz schön von Cusanus her belegen – und doch... Noch offenkundiger wird die Problematik aber bei dem Beitrag von Dupré, wo schon der Titel „*Kausalität und Apriorismus*“ in den ganzen Abgrund blicken läßt. Im Grunde thematisiert Dupré damit den ontologischen Status von „Prinzip“. Er hat ganz recht, wenn er an diesem Punkte einsetzt. Das ist das neuplatonische Erbe, das Cusanus übernommen hat, das sich hier in seiner ganzen Zweideutigkeit auswirkt. Gewiß ist es ein Platonischer Gedanke, daß aus dem Ursprung alles hervorgeht. Aber wie wenig damit Kausalität im Sinne der *causa efficiens* gemeint war, lehrt doch der Timaios mit unwiderleglicher Klarheit. Auch NvK war sich in diesem Punkte über Platons Zurückbleiben hinter seiner eigenen Einheitsmetaphysik bekanntlich durchaus im klaren. Auf der anderen Seite ist nicht zu leugnen, daß Thomas in der Aufnahme der Aristotelischen Kosmo-Theologie dem Begriff der *causa movens* einen besonderen Akzent verliehen hat. Das klingt auch bei Cusanus nach, wie man Dupré zugeben muß.

Auf der anderen Seite bleibt es aber schief, das Wort Kausalität überhaupt mit der Causalehre des Aristoteles in Verbindung zu bringen. Des Aristoteles Betonung, daß die drei *causae*: *forma*, *materia*, *finis* dem Seienden selber innewohnen, während die *causa motrix* ja stets in einem anderen Seienden liegt, bleibt eine wichtige Instanz. Gewiß läßt sich beim Göttlichen auch im aristotelischen Sinne von einer Trikausalität sprechen, wie das Cusanus tut, weil der Begriff der *materia* hier überhaupt ausfällt. Aber wie sich in dieser Dreiheit die Bewegursache in ihrem Verhältnis zu den anderen Arten von *causa* ausnimmt, bleibt doch recht unklar. In der Diskussion versteckte sich das Problem ein wenig, sofern als Übersetzung für *causa* übereinstimmend „Grund“ festgestellt wurde. Aber ist damit für das Problem etwas gewonnen? Schließlich bleiben die drei Aspekte von „Prinzip“ (*ἀρχή*), die Aristoteles unterscheidet: Erstes, von wo aus etwas ist, entsteht oder erkannt wird, der umgreifende Rahmen, in dem auch alle Differenzierung des Causabegriffs ihren Platz findet. So wird mir die Spannung, die bei Cusanus zwischen Kausalität und Apriorismus bestehen soll, nicht recht überzeugend. Seine Unterscheidung von *principium* und *principiatum*, die ja doch auch einfach ein Traditionsstück ist, bleibt vielsinnig.

Mit großer Klarheit wird in dem Beitrag Colomers gezeigt, wie die Frage nach Gott mit den Fragen überhaupt innerlich zusammenhängt. Das hat eine primäre Evidenz, der sich das menschliche Denken nur schwer entziehen kann. Daß da ein Seiendes, theologisch gesprochen: ein Geschöpf, im Ganzen des Seienden, traditionell gesprochen: in der Natur, vorkommt, das Fragen stellt, ist doch wohl kaum ein geringeres Mysterium, als daß es nach etwas fragt, dessen Unerkennbarkeit ihm in gewisser Weise feststeht. Mir scheint, daß Cusanus es sehr wohl vermieden hat, seine Einheitsmetaphysik in eine pantheistische Folgerung verfließen zu lassen, und ich erinnere an die schönen Ergebnisse der Arbeit von Wackerzapp über das innere Verhältnis des NvK zu Meister Eckhart. In der Struktur des Fragens scheint mir eine Basis gewonnen, die jenseits dieser Gefahren liegt, und ich finde die Darlegungen von Haubst über den transzendentalen Horizont in glücklichem Einklang mit den Feststellungen Colomers. Der innere Zusammenhang zwischen des Cusanus Christologie und seiner Lehre von der *mens* wird gerade in dieser Perspektive evident. Wer wirklich fragt und über das Fragen nachdenkt, sieht sich in die Nähe des Begriffs der *complicatio* geführt. Denn alles Fragen hält sich mit Notwendigkeit seine möglichen Antworten in der Weise vor, daß diese wie eine Explikation seiner eigenen Intention antworten. Ich habe daher grundsätzliche Bedenken gegen die historisch-genetische Fragestellung in ihrer Anwendung auf die Bewegung des philosophischen Gedankens. Gewiß ist Josef Kochs Gegenüberstellung von Seinsmetaphysik und Einheitsmetaphysik eine gute deskriptive Hilfe, um den veränderten Aspekt zu fassen, den die Bücher *De coniecturis* gegenüber *De docta ignorantia* bieten. Aber mehr ist auch das nicht. Die „Entwicklung“ des Denkens bei Cusanus scheint von dieser Gegenüberstellung wenig affiziert, um nicht zu sagen, daß sie sie völlig ignoriert. Auch Bormanns

selbstkritische Bemerkung über die Abstraktionstheorie im *Compendium* gehört in diesen Zusammenhang.

Die Sache scheint mir gar nicht so sehr anders als die Frage nach dem nominalistischen Einschlag im Denken des Cusanus. Es ist sehr zu begrüßen, daß in dieser Publikation sich das Forschergespräch auch noch um den Beitrag Fritz Hoffmanns ergänzt hat und daß er auch selbst noch zu der von ihm schriftlich beigeordneten Darlegung und der an sie angeschlossenen Diskussion Stellung genommen hat. Es ist in der Tat mißlich, die souveräne Figur des NvK auf die Kämpfe und Auseinandersetzungen des Universalienstreits beziehen zu wollen. Durch seine Aufnahme des neuplatonischen Erbes hat er davon einen überaus fruchtbaren Abstand gewonnen. Es ist nicht einmal eine vermittelnde Lösung, die er vorschlägt, sondern, wenn ich recht sehe, die Gewinnung einer ganz anderen Basis. Es ist die Einzigartigkeit des „Wortes“, der *complicatio* und der *explicatio*, die in ihm gelegen ist, durch die er die alten Streitfragen hinterfragt. So kann es nicht überraschen, daß er zahlreiche Motive aufnimmt, die auf der Ebene des Streites „nominalistisch“ genannt werden könnten. Ich glaube aber nicht, daß eine genauere Durchforschung der Schulzusammenhänge des Nominalismus, die freilich dringend zu wünschen ist, an dieser Sachlage etwas ändern wird.

So komme ich auf die grundsätzliche Frage zurück, die mir die reiche Dokumentation dieses Bandes förmlich aufdrängt: Ist „Philosophie“ wirklich eine solche Buntheit von Meinungen und Standpunkten, die sich aufeinander beziehen, gegeneinander abgrenzen, und die wir mit unserer historischen Gewissenhaftigkeit miteinander verrechnen können? Der Begriff des Fragens und des Fragehorizontes, in dem sich das menschliche Denken über sich selbst klar wird, scheint von einer überlegenen Reichweite. In diesem Horizont vergeht einem die Lust an direkter oder indirekter Rechthaberei, aber auch der historische Gleichmut, der sich im Abheben und Unterscheiden vergnügt. Die Sache des menschlichen Denkens scheint *eine*, von Platon bis Hegel und auch noch hinter Platon zurück und über Hegel hinaus. Vollends im Denken des Cusanus, in seiner Stellungnahme zu seinen großen Vor-Denkern, den Griechen und ihren Nachfolgern, und in der Vielfalt seiner eigenen Fragewege, wird uns die innere Konsequenz, aber auch die unübersteigbare Endlichkeit des Versuches, zu denken, anschaulich vor Augen geführt. Als er im Alter so etwas wie eine Ernte seiner eigenen Denkversuche zusammenzubringen sucht, stellt sich ihm dieselbe als eine Vielfalt von Feldern dar, auf denen die Jagd nach der Weisheit ihrem unverrückbaren Ziele folgt. Es ist alles andere als eine Abweichung von diesem Ziele oder eine Änderung in der Richtung des eigenen Suchens, wenn er gleichwohl noch in seinen letzten Lebensjahren über seine eigenen Explikationen hinausgeht. *Posse fieri, possest* und *posse ipsum*, welch letzteres ihm auf dem Gipfel der Schau begegnet, sind Schritte eines folgerichtigen Explizierens des eigenen Frageweges, aber sie bleiben im schönsten Einklang mit seinen tragenden Grundeinsichten, insbesondere mit der Einsicht, daß menschliche Erkenntnis niemals die *praecisio* erreicht, von der sie weiß.