

Giga Sedania

Ein Dilemma der Cusanus-Forschung

Die Cusanus-Forschung steht heute vor zwei Dilemmas ¹: Das eine betrifft den Bezug der Cusanischen Philosophie zu seiner Epoche, das zweite bezieht sich auf die hermeneutische Frage nach der Einheit des Cusanischen Werkes selbst. Die Frage, ob Nicolaus Cusanus (1401-1464) der erste Philosoph der Neuzeit gewesen ist oder ganz im Rahmen der mittelalterlichen Philosophie zu interpretieren sei, hat zu langen Debatten geführt, die heute an der Grenze der Fruchtlosigkeit angelangt sind. Cusanus wird in der Forschung entweder als der erste Denker der neuzeitlichen Subjektivität dargestellt, der die Bedingungen für die späteren Ansätze eines Descartes oder eines Kant geschaffen hat ², oder er wird hingegen als ein wichtiges Glied in der Kette der neuplatonischen Tradition vorgestellt, die bei Plotin ihren Anfang nimmt und über Proklos, Dionysius Pseudo-Areopagita, Eriugena und Eckhart bis in das 15. Jahrhundert reicht ³. Interessant ist in diesen Debatten der Umstand, daß keine von diesen Interpretationen als eindeutig irrtümlich betrachtet werden kann, im Unterschied z. B. zu den früheren neukantianischen oder neuscholastischen Cusanus-Deutungen. Im Falle der neukantianischen Deutung konnte man überzeugend demonstrieren, daß die Cusanische Problematik keineswegs mit den aus der nachkantischen Erkenntnisphilosophie entnommenen Begriffen ausgeschöpft werden kann ⁴. Die neuscholastische Interpretation ihrerseits hat ihre Gültigkeit durch die ständigen Reduktionen der Cusanischen Konzepte auf das Gedankengut des Thomas von Aquin zweifelhaft gemacht ⁵. Dagegen ist es schwer zu bestreiten, daß es bei Cusanus versucht wird, eine genuine *philosophia mentalis* zu entwickeln, welche der kreativen Dimension des menschlichen Geistes Rechnung trägt. Andererseits bezieht sich Cusanus ständig auf die neuplatonischen Autoritäten wie Dionysius Pseudo-Areopagita und Proklos. Auch der Einfluß des neuplatonisch geprägten Eckhart auf den Kardinal ist hinreichend bekannt. Der einzige

Ausweg aus diesem Dilemma scheint die Verwerfung desselben zu sein. Diese Verwerfung kann auf verschiedenen Wegen erfolgen: Man kann den historiographischen Begriff der Epoche in Frage stellen mit der Begründung, daß sie der Erforschung einer konkreten historischen Gestalt eher hinderlich sei als helfe. Diesen Weg ist K. Flasch gegangen, der Begriffe wie "Mittelalter" oder "Renaissance" für "abstrakte Epochenbezeichnungen der Historiographie des 19. Jahrhunderts" hält und für die konkretere Erforschung der geschichtlichen Welt eintritt, in der Cusanus lebte ⁶. Man kann auch versuchen zu analysieren, wie viel von dem, was gewöhnlich als spezifisch neuzeitlich angesehen wird - transzendentalphilosophischer Ansatz, Betonung der Kreativität des menschlichen Denkens - schon bei spätantiken und mittelalterlichen Autoren zu finden ist, etwa bei Plotin ⁷, aber auch bei Dietrich von Freiberg, Eckhart und Nikolaus von Kues ⁸.

Das zweite Dilemma betrifft nicht die Epoche oder die Tradition, der das Cusanische Werk zuzurechnen ist, sondern die hermeneutische Frage des Zugangs zu diesem Werk selbst. Dieses Dilemma macht sich sichtbar, wenn entschieden werden soll, ob die Cusanische Philosophie eine Einheit darstellt, welche trotz verschiedener Facetten ihrer Erscheinungen deutlich ihren Einheitscharakter bewahrt, oder aber ob Cusanus, wie es von einem empirisch existierenden Individuum zu erwarten wäre, Wandlungen durchmachte, die auf seine Philosophie einen nicht zu unterschätzenden Einfluß ausübten und eine Entwicklungshypothese für die Erklärung seiner Konzepte notwendig machen.

Auf der einen Seite stehen daher die Interpretationen der Philosophie von Nikolaus von Kues, die nach der Einheit dieser Philosophie suchen. Als typisches Beispiel dieses Ansatzes kann die von K. Jacobi dargelegte Interpretation angesehen werden, obwohl sie auch bei vielen anderen Autoren entweder explizit ausgearbeitet oder implizit vorausgesetzt wird ⁹. Die Interpretation von Jacobi hat aber den Vorzug, daß sie nicht nur explizit Stellung zum Problem der Einheit des Cusanischen Werks nimmt, sondern daraus einen methodologisch begründeten Ansatz zu entwickeln versucht.

Jacobi geht von der Annahme aus, daß die philosophische Tätigkeit des Cusanus von *De docta ignorantia* (1440) bis zu den in den letzten Jahren des Philosophen verfaßten *De venatione sapientiae*, *De ludo globi* und *De apice theoriae* "in hohem Maße einheitlich und selbig" erscheine ¹⁰. Cusanus sei von einem einzigen Gedanken bewegt und meditiere über diesen Gedanken immer von neuem ¹¹. Diesen Gedanken dürfe man aber nicht im Sinne einer Beschränkung deuten, sondern "der eine Grundgedanke erscheint in immer neuen Fassungen und Aspekten" ¹². Diese Interpretation scheint um so attraktiver zu sein, als sie eine interessante methodologisch-hermeneutische Parallele zum ontologischen Modell des Cusanus bietet: Wie nämlich

der eine Gott in verschiedenen Seienden wiedererscheint, so würde auf der methodologischen Ebene der eine Grundgedanke in immer neuen Konzepten seinen Ausdruck finden.

Die Grenzen solcher Interpretation werden jedoch sehr bald deutlich - schon am Anfang seines Buches ist Jacobi gezwungen zuzugeben, daß dieser eine Grundgedanke "schwer faßbar" ist ¹³. "Es gibt keinen Satz und keinen Gedankengang, in dem *der* Gedanke, der Ansatz der cusanischen Philosophie, letztgültig ausgesagt wäre" ¹⁴, fügt er hinzu. Mehr noch, Jacobi gibt zu, daß dieser Gedanke unsagbar ist, was seinen methodischen Wert deutlich verringert. Bis man einen ganz unerreichbaren Gedanken für die Gesamtheit dessen substituiert, was Cusanus konzeptuell zu fassen vermochte, müßte gezeigt werden, daß den von ihm ausgearbeiteten Konzeptionen und Ansätzen etwas Wesentliches fehlt.

Der Ansatz zur Philosophie Cusanus', der dem von Jacobi diametral entgegengesetzt ist, ist der, welcher seine Philosophie als eine Entwicklung deutet. Diese Idee hat eine lange Geschichte - der erste, der die Entwicklungshypothese in bezug auf das Cusanische Werk aufstellte, scheint J. Übinger gewesen zu sein ¹⁵. Bei ihm findet sich schon das Interpretationsmuster, dem die späteren Interpreten Schärfe verleihen werden. Übinger zufolge kann man im Cusanischen Opus zwei Wege unterscheiden: Der eine ist der Weg der von allem Endlichen abgewandten Transzendenz; der zweite Weg ist dem ersten gewissermaßen entgegengesetzt. Der erste Weg führt zur mystischen Dunkelheit, der zweite Weg aber erfordert die Beschäftigung mit der Schöpfung. Bemerkenswert ist jedoch, daß Übinger diese zwei Wege nicht chronologisch denkt, sondern eher systematisch - er interpretiert die 1462 verfaßte Schrift über das Nicht-Andere als eine Fortentwicklung des ersten Weges, obwohl sie zwei Jahre vor dem Tod des Autors geschrieben wurde. Die "äußerste Entfernung vom Endlichen" ist nach Übinger im 1453 abgefaßten Text *De visione Dei* zu finden; die Keime des zweiten Weges jedoch, der in die entgegengesetzte Richtung führen sollte, entdeckt er schon in *Idiota de sapientia* (1450).

Der Ansatz Übingers erfuhr eine Radikalisierung durch E. Cassirer. Cassirers Interesse an Cusanus war durch seinen Neukantianismus bedingt. Es war sein Lehrer Hermann Cohen, der Cusanus für die aktuellen philosophischen Debatten wiederentdeckt hatte - als einen Verbündeten der "Philosophie des wissenschaftlichen Idealismus" ¹⁶. Das Interesse der Neukantianer an dem Kardinal aus dem 15. Jahrhundert wurde besonders durch die Beschäftigung des letzteren mit den mathematischen Wissenschaften geweckt. Dieses Interesse machte sich auch in der Interpretation Cassirers sichtbar, obwohl er sich mit Cusanus gründlicher auseinandersetzte als seine Vorgänger Cohen und Natorp. Dieses detaillierte Studium

haf Cassirer zu einem komplexeren Bild der Cusanischen Philosophie geführt, das nicht mehr erlaubte, philosophische Einsichten des Kardinals auf die Antizipation Descartes' zu reduzieren. Dieser Komplexität legte Cassirer ein Schema zugrunde, das in der Philosophie des Nikolaus von Kues zwei "Epochen" unterschied. Gemäß Cassirer betont Cusanus in seiner ersten "metaphysischen" Epoche die Transzendenz und damit die Unwißbarkeit des Absoluten. Auf sie folgt aber eine zweite "reife" Epoche, in welcher "die einzelne Erscheinung nicht mehr der unversöhnliche Gegensatz zum Sein des Unendlichen" ¹⁷ sei. Cusanus gelange zur Immanenzphilosophie und versuche jetzt, "das Absolute ... in der geschaffenen Welt selbst zu ergreifen und festzuhalten" ¹⁸.

Cassirer setzt die Zäsur zwischen diesen zwei Epochen um 1450 an. Zwischen diesen zwei Perioden gibt es eine unüberbrückbare Differenz - Cassirer zufolge ist es ein weiter Weg von der in *De docta ignorantia* ausgearbeiteten "negativen Theologie" zu der Erkenntnistheorie seiner späteren Schriften ¹⁹. Cassirer spricht von zwei Epochen und nicht einfach von zwei Phasen, da er den Einschnitt im Cusanischen Werk als einen Einschnitt in der Geschichte der Philosophie deutet. Die erste Epoche der Cusanischen Philosophie steht gemäß Cassirer im Zeichen der mittelalterlichen Metaphysik (die mit der Seinsphilosophie gleichgesetzt wird), die zweite Epoche aber stellt schon eine Antizipation, sogar einen Anfang der neuzeitlichen Erkenntnistheorie (d. h. Bewußtseinsphilosophie) dar.

Der Ansatz von Übinger und Cassirer erreichte seinen Höhepunkt in dem Versuch von K. Flasch, Cusanus als einen "Denker in Entwicklung" zu verstehen. Flasch unterscheidet fünf Stufen in der Entwicklung der Philosophie des Cusanus ²⁰:

1. Die "unausgeglichene philosophische Nachdenklichkeit" der Jahre 1430-32, die in den ersten *Sermones* des Philosophen zu finden ist.

2. Die Phase, die mit *De docta ignorantia* um 1440 einsetzt und durch den "Vorrang der Dunkelheit und Schwierigkeit" charakterisiert wird. Das Motiv der Transzendenz spielt eine entscheidende Rolle.

3. Die "philosophische Neuorientierung" in *De coniecturis*, die um 1444 geschrieben wurde.

4. Die Laienphilosophie von 1450, die das Sich-Zeigen des Absoluten betont und für die das Interesse an Technik und Naturforschung charakteristisch ist. Hier schlägt der Vorrang der Transzendenz in die Immanenz um.

5. "Die radikale Verringerung der Voraussetzungen in der Philosophie des reinen Könnens" von 1464.

Die erste von diesen fünf Perioden hat in der Tat nur ein entwicklungsgeschichtliches Interesse. Die frühen *Sermones* gehören nicht zum philoso-

phischen Corpus des Nikolaus von Kues. Die eigentliche Philosophie des Cusanus fängt mit der *De docta ignorantia* an. Aber schon in seiner zweiten Schrift *De coniecturis*, die nur einige Jahre später geschrieben ist, sehen wir eine Transformation seiner fundamentalen Begriffe und Konzeptionen. Diese Transformation wurde detailliert von J. Koch²¹ und B. Mjcsisch²² untersucht. Diese Untersuchungen haben gezeigt, daß die Innovation dieser Schrift insbesondere in der Ausarbeitung einer neuen Theorie des Geistes und der Entwicklung der früheren Konzeption des Zusammenfalls der Entgegengesetzten liegt. Diese Ergebnisse sind durch akribische Text- und Begriffsanalyse gesichert. Aber kann man dasselbe bezüglich der Interpretation der Cusanischen Philosophie sagen, die eine Zäsur um 1450 ansetzt? Gewiß finden durch die Einführung der Figur des Laien, der aller Universitätsphilosophie fern steht, neue Themen in die Gedankenwelt des Cusanus Einlaß. Aber ist dies als ein Umdenken zu deuten? Cassirer und Flasch stützen sich auf eine Passage, die aus der letzten Schrift des Philosophen, *De apice theoriae*, stammt und welche die gestellte Frage eindeutig zu bejahen scheint: "Veritas quanto clarior tanto facilior. Putabam ego aliquando ipsam in obscuro melius reperiri. Magnae potentiae veritas est in qua posse ipsum valde lucet. Clamitat enim in plateis, sicut in libello *De idiota* legisti. Valde certe se undique facilem repertu ostendit"²³.

Die Interpretation dieser Passage, die Cassirer und Flasch vorschlagen, betont Cusanus' Abwendung von der Philosophie der Transzendenz welche die Schwierigkeit der menschlichen Erkenntnis und Dunkelheit des Göttlichen impliziert. Diesem Denken der Transzendenz wird ein Denken der Immanenz entgegengesetzt, das auf dem Verständnis der Leichtigkeit der Erkenntnis beruht.

Wenn man aber diese Passage im Kontext der ganzen Schrift interpretiert, verändert sich das Gesamtbild deutlich. Am Ende des Texts z. B. empfiehlt Cusanus seinem Gesprächspartner, Peter von Erkelez, seine früheren Schriften zum besseren Verständnis der in *De apice theoriae* dargelegten Konzeption. Er nennt drei Schriften: *De dato patris luminum* (1445), *De visione dei* (1453) und *De quaerendo deum* (1444)²⁴. Zwei von den empfohlenen Büchern stammen also aus der Zeit vor 1450. Auch die Klassifikation des Gesamtwerks des Cusanus am Leitfaden der Opposition Finsternis/Licht wird problematisch, wenn man bedenkt, daß die Metaphorik der Dunkelheit keineswegs im Jahre 1450 aus den Texten von Nikolaus von Kues verschwindet, um der Metapher des Lichts Platz zu machen. In einem Brief vom 14. 09. 1453 spricht er davon, daß niemand Gott schauen könne außer in der *Dunkelheit* der Koinzidenz²⁵. Noch 1461, drei Jahre vor seinem Tod also, schließt Cusanus einen seiner originellsten Texte mit der Betonung des Vorrangs der Dunkelheit über das Licht der positiven Theo-

logie. Er sagt nachdrücklich, daß der Grund von allem, da er nichts von allem ist, nur "unwissend oder uneinsichtig, in Schatten oder Dunkelheit oder unerkant" gefunden werden kann ²⁶.

Es ist gewiß beachtenswert, daß die Anhänger der Entwicklungshypothese auf die Texte des Nikolaus von Kues eine im Mittelalter geläufige Vorstellung projizieren, die ihren Ursprung bei Dionysius Pseudo-Areopagita hat. Es handelt sich um das dialektische Verhältnis zwischen *Deus absconditus* und *Deus revelatus*, nur wird dieses Verhältnis von den Interpreten des Cusanus als ein Gegensatz aufgefaßt - der Entwicklungshypothese zufolge wird in den früheren Schriften des Nikolaus von Kues der Ursprung von allem als der verborgene Gott gedacht, in den Texten ab 1450 jedoch wird vom Kardinal der offenbare Gott entdeckt. Aber diese Alternative ist für jeden christlichen Denker unannehmbar; besonders gilt das für Cusanus, der zeitlebens solche Gegensätze zu überwinden trachtete. Die Gegensätze zwischen Transzendenz und Immanenz, Dunkelheit und Licht, Schwierigkeit und Leichtigkeit reproduzieren ja die Differenz zwischen der negativen und affirmativen Theologie. Nikolaus von Kues jedoch arbeitete eine explizite Theorie aus, welche diese Differenz als eine vorläufige interpretierte. Weder die affirmative Theologie mit ihrem leichten Übergang vom Endlichen zum Unendlichen noch die negative Theologie mit ihrer Betonung des inadäquaten Charakters der menschlichen Erkenntnis konnten von Cusanus als das letzte Wort in der Philosophie gedeutet werden, und zwar in keiner Periode seiner denkerischen Tätigkeit. Von seiner ersten Schrift an spricht er vom "wissenden Nicht-Wissen", das er als Zusammenfall der affirmativen und der negativen Theologien versteht. Ein Jahr vor seinem Tod läßt er seine Konzepte Revue passieren und stellt sie nebeneinander, ohne vom Vorzug der späteren über die früheren ein Wort zu verlieren.

Die Ansicht, welche die Einheit des Cusanischen Werks betont, scheint für die Entwicklung des Philosophen keinen Raum zu lassen. Wenn man aber die Philosophie des Nikolaus von Kues als eine *Pluralität der konzeptuellen Ansätze* auffaßt, die sich zwar nicht ausschließen, aber auch nicht aufeinander reduzieren lassen, dann wird auch der Raum für das Denken der Entwicklung geschaffen. Es gibt eine Entwicklung, einen Fortschritt im Cusanischen Denken, aber sie betrifft nicht das Ganze seiner Philosophie, sondern nur die einzelnen Stränge seines Denkens. Dies würde erklären, weshalb Cusanus gewisse Begriffe fast parallel entwickelte, ohne den absoluten Anspruch von jedem in Frage zu stellen. So spricht er z. B. vom Nicht-Anderen als höchstem Begriff des Absoluten, der aber durch andere Begriffe wie *possesit* oder *posse ipsum* relativiert wird. Man muß hier aber berücksichtigen, daß der Begriff des Nicht-Anderen eine Entwicklung der Einheitsspekulation darstellt, die nicht als eine Alternative, sondern viel-

mehr als ein Komplement der Möglichkeitsspekulation gesehen werden muß. Cusanus machte eine Entwicklung durch vom Begriff der Identität (*idem*) bis zum Begriff des Nicht-Anderen oder vom Begriff des *possest* bis zum Begriff des *posse ipsum*, aber es würde nur Mißverständnisse erzeugen, wenn wir einen von diesen Begriffen als den Gipfel der Cusanischen Philosophie ansehen würden, dem alle diesem Begriffe vorausgegangenen Versuche untergeordnet sind. Das wird in der Spätschrift des Philosophen *De venatione sapientiae* unmißverständlich gezeigt, wo verschiedene Konzeptionen des Absoluten als verschiedene Felder nebeneinander (aber nicht nacheinander) gestellt werden ²⁷.

Anmerkungen

1 Aus der neuesten Literatur zu Nikolaus von Kues siehe: K. Flasch, Nikolaus von Kues in seiner Zeit, Stuttgart 2004; B. Mojsisch, Grenze als Vollkommenheit und Übergang in der Philosophie des Nikolaus von Kues, in: W. Högrefe (Hrsg.), Grenzen und Grenzüberschreitungen, XIX. Deutscher Kongreß für Philosophie, Bonn, 23.-27. September 2002, Vorträge und Kolloquien, Berlin 2004, 257-266; K. Flasch, Nicolaus Cusanus, München 2001; N. Winkler, Nikolaus von Kues zur Einführung, Hamburg 2001; G. Tewsadse, Geschichte der mittelalterlichen Philosophie, Tbilisi 1996, S. 387-404 (in georgischer Sprache).

2 Vgl. W. Schulz, Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik, Pfullingen 1978⁶, S. 13-32.

3 Siehe die Arbeiten von W. Beierwaltes und das Buch von K. Flasch, Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues, Problemgeschichtliche Stellung und systematische Bedeutung, Leiden 1973.

4 Vgl. N. Herold, Menschliche Perspektive und Wahrheit, Zur Deutung der Subjektivität in den philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues, Münster 1975, S. 5-6.

5 Vgl. K. Flasch, Nikolaus von Kues, Geschichte einer Entwicklung, Frankfurt a. M. 1998, S. 104: Flasch zeigt die Unzulänglichkeit der neuscholastischen Cusanusausleger, die sich bemühten "zu beweisen, die Koinzidenztheorie der Schrift *De docta ignorantia* behaupte nichts anderes als "die Scholastik". Sie lehre wie der heilige Thomas die Einheit der göttlichen Attribute, vielleicht mit einer etwas schärferen Akzentuierung der Einheit der *konträren* Attribute".

6 Vgl. K. Flasch, Nikolaus von Kues, Geschichte einer Entwicklung, S. 9.

7 Vgl. T. Kobusch, Metaphysik als Einswerdung, Zu Plotins Begründung einer neuen Metaphysik, in: L. Honnefelder/W. Schüßler (Hrsg.),

Tránszéndenz, Zu einem Grundwort der klassischen Metaphysik' (FS K. Kremer zum 65. Geburtstag), Paderborn 1992, S. 93-114.

8 B. Mojsisch, Mittelalterliche Grundlagen der neuzeitlichen Erkenntnistheorie, in: M. Gerwing und G. Ruppert (Hrsg.), *Renovatio et Reformatio*, Wider das Bild vom "finsternen" Mittelalter, Festschrift für I. Hödl, Münster (Westf.) 1985, S. 155-169.

9 Diese Idee liegt z. B. den Arbeiten von M. de Gandillac (Nikolaus von Cues, Studien zu seiner Philosophie und philosophischen Weltanschauung, Düsseldorf 1953) und K. Jaspers (Nikolaus Cusanus, München 1964) zugrunde.

10 K. Jacobi, Die Methode der Cusanischen Philosophie, München 1969, S. 22.

11 Ebenda.

12 K. Jacobi, Die Methode der Cusanischen Philosophie, S. 23.

13 Ebenda.

14 Ebenda.

15 J. Übinger, Die Gotteslehre des Nikolaus Cusanus, Münster/Paderborn 1888.

16 H. Cohen, Kants Theorie der Erfahrung, Hildesheim/Zürich 1987^s, S. 41.

17 E. Cassirer, Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit, Bd. I, Berlin 1906, S. 54.

18 Ebenda.

19 Vgl. Cassirer, Das Erkenntnisproblem, S. 70.

20 K. Flasch, Nikolaus von Kues, Geschichte einer Entwicklung, Frankfurt a. M. 1998, S. 42.

21 J. Koch, Die Ars coniecturalis des Nikolaus von Kues, Köln/Opladen 1956.

22 B. Mojsisch, Nikolaus von Kues: *De coniecturis*, in: K. Flasch (Hrsg.), Hauptwerke der Philosophie, Mittelalter, Stuttgart 1998, S. 470-489.

23 K. Bormann (Hrsg.), Nikolaus von Kues, Philosophisch-theologische Werke, Bd. IV, De apice theoriae, S. 8. Die deutsche Übersetzung lautet: "Je deutlicher die Wahrheit ist, desto leichter ist sie zu erfassen. Einst glaubte ich, daß man sie eher in der verbergenden Dunkelheit ausfindig mache. Die Wahrheit, in der das Können selbst hell aufscheint, ist durch starkes Vermögen gekennzeichnet. Sie ruft in den Straßen, wie du im Buch *De Laie* gelesen hast. Ganz sicher erweist sie sich als von überall leicht auffindbar".

24 Ebenda, S. 28-29.

25 Vgl. E. Vansteenbergh, *Autour de la docte ignorance: Une controverse sur la théologie mystique au XV^e siècle*, Münster 1915, S. 116: "Et nemo potest Deum mystice videre nisi in caligine coincidencia."

26 Vgl. K. Bormann (Hrsg.), Nikolaus von Kues, Philosophisch-theologische Werke, Bd. III, *Trilogus de possessis*, S. 92-93.

27 Vgl. K. Bormann (Hrsg.), Nikolaus von Kues, Philosophisch-theologische Werke, Bd. IV, *De venatione sapientiae*, S. 3-179. Zur Darstellung der Philosophie des Cusanus, die diese Pluralität der konzeptuellen Ansätze zur Kenntnis nimmt, siehe G. Tewsadse, *Geschichte der mittelalterlichen Philosophie*, Tbilisi 1996, S. 387-404 (in georgischer Sprache).