

*Kurt Flasch*, Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung. Vorlesungen zur Einführung in seine Philosophie, Frankfurt am Main: Klostermann 1998. 679 S., DM 98,-. ISBN 3-465-02704-3.

Dem Aufbau von Rezensionen entsprechend würde die Aussage als Fazit an den Schluß des Textes gehören, daß mit diesem Buch nicht nur die bisher umfangreichste Monographie zu Cusanus erschienen ist (dies bliebe lediglich als Faktum festzuhalten), sondern zudem eine in profunder Quellenkenntnis fundierte und auf hohem philosophischem Reflexionsniveau geschriebene Studie vorliegt. Doch da der Autor nicht nur in Fachkreisen aufgrund von zahlreichen wissenschaftlichen Monographien (einige davon sind zitiert in der Einleitung 15), sondern inzwischen auch einem breiteren Publikum durch einige stets mit spitzer Feder geschriebene FAZ-Artikel bekannt ist, war dies von vornherein nicht anders zu erwarten. Somit können sich die folgenden Überlegungen auf die Diskussion des methodischen Ansatzes der Darstellung konzentrieren.

Hauptanliegen des Autors ist eine genetische Analyse, und zwar weniger im Hinblick auf die von Cusanus rezipierten Quellen, sondern vielmehr mit Schwerpunkt auf der internen Entwicklung seines Denkens. Als solcher ist dieser Ansatz nicht völlig neu, denn eine werkimmanente Entwicklung

von der ›Seins- zur Einheitsphilosophie‹ glaubte J. Koch konstatieren zu können, eine solche von der Ontologie zur Transzendentalphilosophie sah etwa S. Dangelmayr (und als weniger geradlinige Tendenz auch W. Schwarz). Beispiellos an Flaschs Entwicklungsanalysen ist vielmehr zunächst, daß er diese nicht auf ein systematisches Einzelproblem oder das Verhältnis nur einiger aufeinanderfolgender Schriften beschränkt, sondern auf das gesamte Spektrum der von Cusanus zur Veröffentlichung bestimmten Schriften mit all ihren zentralen Gedankenelementen auszudehnen beansprucht. Sodann zeichnet sich Flaschs Untersuchung vor anderen diesbezüglichen Versuchen dadurch aus, daß er sich deren Ergebnis bereits vorweg von Cusanus selbst sagen läßt: Flaschs Entwicklungsstudie versteht sich als »Bestätigung« (vgl. 644) einer bisher nicht als Auslegungsschlüssel für das gesamte cusanische Denken herangezogenen Selbstreferenz in der wahrscheinlich spätesten Schrift des Kardinals *De apice theoriae* (n.5,9–13). Dort gibt Cusanus ausdrücklich zu bedenken, daß er *früher einmal glaubte, die Wahrheit sei eher im Dunkeln zu finden*, dann aber entdeckt und in den *Idiota*-Schriften zur Sprache gebracht habe, daß *die Wahrheit auf den Straßen schreit und von überall her leicht zu finden ist*. Im Lichte dieser Aussage stellt sich Flasch das cusanische Denken als der im Finden einer richtigen Frageweise geebnete Weg »von der Unbegreiflichkeit zur Allfaßbarkeit« (39) dar. Die Dunkelheit als der Ausgangspunkt und das Licht als der Abschluß der cusanischen Gedankengänge bezeichnen in den Titeln der beiden Hauptteile des formal nach der relativen Chronologie der Schriften gegliederten Buches die inhaltlichen Schwerpunkte.

In ausdrücklicher Absetzung von Interpretationen, die das cusanische Denken auf die in *De docta ignorantia* vorgetragene Position vereinheitlichen (vgl. 9), deutet Flasch den in dieser Schrift erstmals formulierten Koinzidenzgedanken (in zusammenfassender Wiederaufnahme der Ergebnisse seiner Studie *Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues*, Leiden 1973) als eine Überwindung der im Übermaß logischer Formalisierungen scheiternden mittelalterlichen Metaphysik durch eine theoretisch begründete zweite Logik, die aber ihrerseits neue Problemstellungen aufgibt: Wenn das absolute Maximum in seiner Unendlichkeit jeder im Vergleichen bestehenden Erkenntnis entzogen ist und so ihm Prädikate weder zu- noch abgesprochen werden können, impliziert die Konsequenz, daß es nur mit der Aufhebung des Nichtwiderspruchsprinzips im Nicht-Wissen wißbar ist, eine Vorrangstellung der negativen Theologie, die sich in einem »Mißverhältnis« (so 113 Flaschs etwas tendenziöse Übersetzung der cusanischen Wendung *nulla proportio*) von Wahrheit und Erkenntnis auswirkt. Darin sieht Flasch nun den Motivationsgrund für die weitere Entwicklung des cusanischen Denkens, die er als die Überwindung der Aporien von *De docta ignorantia* durch eine Neubestimmung der Funktion der *theologia negativa* darstellt (vgl. 403). Aus der Einsicht heraus, daß auch die negative Theologie »noch eine Einseitigkeit ist, die denkend zu überwinden ist« (441) entwickelt Cusanus in *De coniecturis* ein Konzept von Erkenntnis, das in der Unterscheidung zwischen *ratio* und *intellectus* besteht. Die Ausschließlichkeit von Affirmation und Negation erscheint hier nun nicht mehr als Grenze menschlicher Erkenntnis überhaupt, sondern lediglich ihres rationalen Vermögens, dem das intellektuale darin überlegen ist, daß es die Koinzidenz der Gegensätze zu denken vermag. Die Differenz des Intellekts zur absoluten Einheit sieht Cusanus nun weniger als Grund für das Scheitern menschlicher Erkenntnis, sondern vielmehr als Voraussetzung ihrer unendlichen Perfektibilität im individuellen Hervorbringen immer neuer konjekturnaler Perspektiven der Wahrheit. Die unüberwindbare Grenze des Wissens aus *De docta ignorantia* wird nun als die selbst in jeder Frage und jedem Zweifel gegenwärtige Voraussetzung erkennbar. Mit der Einsicht, daß in jeder Frage bereits die Antwort gegeben ist, verliert für Cusanus seit den *Idiota*-Schriften das Denken alle Schwierigkeit, wird einfach und kurz und in seiner Leichtigkeit zum Quellgrund unendlich steigerbarer Freude. In der Bestimmung des Absoluten als des in allem Sein und Nicht-Sein vorausgesetzten Könnens (*De possesset*, *De apice theoriae*) erfährt die Tendenz zur Reduktion der Voraussetzungen ihre letzte Zuspitzung. Die Dunkelheit des verborgenen Gottes der *docta ignorantia* ist somit spätestens seit *De visione dei* dem Licht einer »Metaphysik der göttlichen Selbstenthüllung« (527) gewichen.

Flaschs Cusanus-Darstellung ist zunächst von ihren eigenen Intentionen her zu beurteilen, die der Autor selbst insbesondere in seinem »Epilog« deutlich macht. Flasch verpflichtet sich einem »radi-

kal-historischen Konzept philosophiegeschichtlicher Forschung« (650), das bewußt auf eine Aktualisierung des Gedankens im Horizont späterer Philosophien verzichtet, ihn vielmehr ganz im Kontext seiner Zeit zu belassen intendiert, um dadurch dessen »Sezierung« (vgl. 651) in lebendige Elemente einerseits und zeitgebunden Irrelevantes andererseits zu verhindern. Die entwicklungs-geschichtliche Analyse ist die dieser Zielsetzung korrelierende Methode. Deren Erschließungskraft, die Flasch in seinen Ergebnissen unter Beweis stellt, besteht nicht zuletzt darin, daß sie den Interpreten zu präziser Textarbeit zwingt, indem sie die voreilige Identifikation des Gedankens mit bereits bekannten Konzepten nicht nur anderer Denker sondern auch des zu interpretierenden Autors selbst verhindert. Andererseits scheint dem Rezensenten, daß es Flasch nicht immer gelungen ist, die eigenen Prämissen in der Absolutheit einzuhalten, mit der er diese postuliert. In der Konsequenz seines Ansatzes liegt, daß er die Kriterien der auch in einem »deskriptiv-historischen Buch« (645) notwendigen Auswahl nicht der subjektiven Beliebigkeit des Interpreten überlassen will, sondern aus den »Selbst-Interpretationen« des Denkers erschließt (vgl. 647). Gerade weil diese Absicht uneingeschränkt positiv zu bewerten ist, möchte der Rezensent auf zwei besonders exponierte Selbstreferenzen des Cusanus verweisen, die bei angemessener Berücksichtigung im ersten Fall ein bei Flasch nur en passant erwähntes Moment des cusanischen Denkens als dessen fundamentale Dimension erwiesen hätte und im zweiten Fall Flaschs Interpretationsansatz überhaupt relativieren würde.

Im *De docta ignorantia* beigegebenen Widmungsbrief sagt Cusanus, er habe seine Einsicht »durch ein Geschenk von oben vom Vater der Lichter, von dem alle gute Gabe kommt,« empfangen. Der Bezug auf dieses Bibel-Zitat (Jak 1,17) ist für Flasch »in der religiösen Sprache des 15. Jahrhunderts kein auffälliger Akzent; dies konnte auch ein Jurist sagen, der die Lösung eines verwickelten Problems gefunden hatte.« (93). Wenn Flasch davor warnt, diese »fromme Floskel als Stütze einer verfehlten Cusanus-Auslegung zu forcieren« (93), so ignoriert er hier, daß Cusanus selbst dieser Allerweltsformel in einem mit ihrem Wortlaut betitelten Opusculum (*De dato patris luminum*) einen für sein Denken spezifischen Gehalt gegeben hat. Eine die Entwicklung des cusanischen Denkens aus seinen Selbstzeugnissen heraus zu beschreiben beanspruchende Darstellung hätte dieser Spur folgen und diese Schrift ausführlich interpretieren müssen – bei Flasch fällt sie unter den Tisch der »kurzen Texte ohne schwerfällige Grundsatzuntersuchungen« (165). Aber die Kürze und die Leichtigkeit haben es bei Cusanus bekanntlich in sich: Mit den im selben Jahr entstandenen Opuscula *De deo abscondito* und *De quaerendo deum* vermittelt dieses Werk einen Gedankenzusammenhang, der für die Frage nach der Genese des cusanischen Denkens insofern fundamental ist, weil aus ihm hervorgeht, warum Cusanus überhaupt zum Denker geworden ist. Als die das Denken überhaupt erst auf seinen Weg bringende Problemstellung begegnet hier eine aporetische Situation, die sich näherhin als diejenige des religiösen Glaubensvollzuges verstehen läßt – nämlich wie der Mensch angesichts der Verborgenheit und Unbekanntheit Gottes das ihm eingestiftete Ziel des Gottfindens erreichen kann. Der von Cusanus in der philosophischen Reflexion geleistete Aufweis Gottes als der Voraussetzung jeder Frage bleibt als Lösung von dessen Ausgangsaporie auf den personalen Glaubensvollzug zurückbezogen: Die Tatsache, daß Gott sich dem Suchenden immer schon geoffenbart hat, weil er das ist, was der Suchende in all seinen Vollzügen voraussetzt und daher immer schon gefunden hat, identifiziert Cusanus in *De dato patris luminum* schließlich mit dem Licht der Gnade. Flasch konstatiert zwar treffend die Bewegung vom Dunkel zum Licht als die Entwicklung des cusanischen Denkens, stellt es aber nicht so dar, daß Cusanus sich damit in die Entsprechung zu einer Glaubensgegebenheit hinbewegt. Infolgedessen bleibt nach Ermessen des Rezensenten die eigentliche Tiefendimension des cusanischen Denkens in Flaschs Darstellung unberücksichtigt. Dies zeigt sich zunächst darin, daß Flasch auf Passagen, in denen Cusanus das Verhältnis von Glauben und Denken thematisiert, entweder überhaupt nicht eingeht (z.B. D. ign. III 11; Idiota de mente n.51f; De possesset n.31–39) oder diese unkommentiert zitiert (wie beispielsweise 397 die Aussage aus Compl. theol. 2, daß die Bewegung des Geistes vom Glauben ihren Ausgang nimmt). Diese Nichtbeachtung beeinflusst auch Flaschs Interpretationen in ihren inneren Strukturen. Daß Flasch dem Glauben kaum mehr eine motivbildende Kraft für das cusanische

Denken zuerkennt, zeigt sich beispielsweise darin, daß er die Hochschätzung künstlerisch-handwerklicher Kreativität des Menschen durch Cusanus nicht – wie dem Rezensenten naheliegender schien – mit der biblischen Auffassung des Menschen als Abbild des Schöpfergottes in Verbindung bringt, sondern allein »mit den Erfahrungen, die Cusanus in Italien hat machen können« (292). Überhaupt sieht Flasch Cusanus eher und – wie er selber 647 auch zugibt – lieber als »Denker der italienischen Jahrhundertmitte« (247) denn als »transalpin-düsteren Denker des verborgenen Gottes« (647); er stellt das cusanische Denken damit vor eine Alternative, die es in seinem Grundgedanken der Konkordanz hinter sich gelassen hatte: die der Ausschließlichkeit von kulturellen Traditionen. Da für Flasch der cusanische Entwicklungsweg vom Dunkel zum Licht mit der geographisch-kulturgeschichtlichen Bewegung vom nördlich-spätmittelalterlichen Deutschland ins südlich-renaissancehafte Italien korrespondiert, beschränkt sich sein Kapitel über die »kulturelle Welt des Cusanus« (219–242) auf dessen Einbindung in die Entwicklung der italienischen Kultur des 15. Jahrhunderts und erhebt den Blick nicht über die Alpen hinaus auf die Lebenswelt monastischer Spiritualität, an deren spezifischen Problemstellungen sich Cusanus mit ebensoviel Engagement auseinandergesetzt hat. In Flaschs Ausführungen zur daraus hervorgegangenen Schrift *De visione dei* verhindert die vom Rezensenten monierte Ignorierung des Glaubens als der Tiefendimension des cusanischen Denkens die Einsicht in den zentralen Gedanken dieser Schrift, der in der entschiedenen über platonische Vorgaben hinausgehenden Identifikation des im Denken als die absolute Voraussetzung reflektierten Unendlichen mit dem Antlitz des personalen Gottes besteht, im dialogischen Verhältnis zu dem das endliche Denken sich überhaupt erst als solches konstituiert. Wenn Flasch den Gedanken des Cusanus, daß dem sich dieses Bezuges zum unendlichen Antlitz bewußt werdenden Menschen scheint, der Blick Gottes und alle Geschöpfe seien nur auf ihn hin ausgerichtet, als »Metaphysik der Egozentrik« (385) interpretiert, geht er vielleicht doch an der cusanischen Intention des Gedankens vorbei, die wohl eher in der Einsicht in die Zentriertheit aller endlichen Blicke auf das unendliche Antlitz besteht. Dennoch zielt Flasch mit dieser Charakterisierung in eine richtige Richtung und macht eine Tatsache bewußt, die in allzu fromm-respektvollen Interpretationen von *De visione dei* untergeht: Die cusanische *theologia mystica* favorisiert eine Unmittelbarkeit des Individuums zu Gott, in der dem Bezug zum anderen Menschen keinerlei systematischer Ort zukommt, weshalb sie nicht so ohne weiteres zu einem Paradigma genuin christlicher Mystik stilisiert werden kann.

Nun zur zweiten Selbstreferenz des Cusanus, die nach Ermessen des Rezensenten von Flasch nicht ihrer Bedeutung entsprechend berücksichtigt wurde. Diese betrifft nicht »nur« eine Dimension im cusanischen Denken, sondern vielmehr die Prämisse, mit der Flasch dieses darstellt. Wenn Flasch sein Buch im Untertitel als Einführung in die cusanische Philosophie bezeichnet, so geht daraus hervor, daß er eine Gesamtdarstellung und nicht eine Untersuchung unter einem bestimmten Aspekt intendiert. Mit der Kategorie der Entwicklung meint er offenbar, dem cusanischen Denken insgesamt gerecht werden zu können. Nun kann er sich dafür auf die eingangs zitierte Selbstcharakterisierung aus *De apice theoriae* berufen, in der Cusanus selbst eine Entwicklung in seinem Denken feststellt. Es kommt nun darauf an, in welchem Sinne und in bezug worauf diese zu verstehen ist. Flasch will es zunächst so verstanden wissen, daß seine »genetische Analyse nicht ein Entwicklungsstadium, sei es auch das letzte, als innere Norm nimmt. Sie interpretiert Entwicklung also nicht als einen teleologisch gesteuerten Prozeß« (12) Dennoch hat der Rezensent den Eindruck, daß Flasch die Teleologie in seinem Entwicklungskonzept doch nicht ganz eliminieren kann. Dem besagten *De apice theoriae*-Zitat entnimmt Flasch, daß Cusanus »das Bewußtsein hatte« ständig »zur konkreten Verbesserung seiner jeweiligen philosophischen Position« weitergegangen zu sein und in diesem Sinne als »Denker in Entwicklung« verstanden werden wollte. Die Widerlegung seiner Gesamtdarstellung – so epilogiert Flasch 647 – »kann nicht in frontaler Bestreitung bestehen, sondern einzig darin, daß jemand von seinen Prämissen aus die gesamten Vorgänge neu und anders erzählt«. Der Rezensent meint, daß man darauf nicht mehr lange zu warten braucht, dies vielmehr bereits geschehen ist, und zwar nicht in einer der wenigen sekundären Versuche einer Gesamtdarstellung der cusanischen Philosophie, sondern in jenem Werk, in dem Cusanus selbst auf die ver-

schiedenen Entwürfe seines Denkens zurückblickt. Hätte er dieses wie Flasch als »Denkweg mit Sackgassen« (9) verstanden, wäre die zur Versinnbildlichung desselben herangezogene Metapher der Jagd nach Weisheit auf verschiedenen Feldern schlecht gewählt, Cusanus wäre besser daran beraten gewesen, seinen Rückblick nicht unter den Titel *De venatione sapientiae* zu stellen, sondern vielmehr »Holzwege« (im landläufigen, nicht heideggerischen Sinn) darüberzuschreiben. Des späten Cusanus eigene Prämisse für die Darlegung seiner Gedankengänge wird von Flasch weder als solche thematisiert noch für seine eigene Darstellung fruchtbar gemacht, denn sie läßt sich mit seiner Kategorie von Entwicklung schwerlich zur Deckung bringen. Das Bild der verschiedenen Felder, auf die der Weisheitshungrige zur Jagd auf seine Lebensspeise auszieht und jeweils mit anderer Nahrung von eigener Art gesättigt wird, suggeriert eher, daß die Neuaufbrüche des Denkens eine unendliche Folge nicht einander linear zurücklassender, sondern vielmehr im Verhältnis der Parallelität zueinander stehender Entwürfe darstellen. Mit der Entwicklung zur Einsicht, daß die Wahrheit immer schon gefunden, nie aber in ihrer Unendlichkeit erreichbar ist, hat sich die »Entwicklung« als Kategorie zur Selbstcharakterisierung des Denkens selbst erledigt. Bezeichnenderweise bezieht sie Cusanus in seiner spätesten, von Flasch seiner Darstellung zugrundegelegten Selbstreferenz auf sein Denken *bis* zu den Idiota-Schriften und nicht auf die in den folgenden 15 Jahren begangenen Denkwege hinaus! Wenn die Gedankengänge zur Einsicht gelangen, daß sie die Wahrheit selbst nie erreichen werden, so befreit sie dies von der Last einer Entwicklung in nicht einlösbarer Schwierigkeit und beflügelt sie zu unendlichen Aufschwüngen zum Unerreichbaren, die in ihrer Leichtigkeit letztlich zum Gedankenspiel werden. Daß Flasch trotz seiner Betonung des Gedankens der Leichtigkeit diesen Spielcharakter der cusanischen Spekulationen nicht berücksichtigt, mag vielleicht auch daran liegen, daß er unausdrückliche Selbstinterpretationen des Cusanus nicht in seine Deutung miteinbezieht. Zumal Cusanus selbst an unzähligen Stellen betont, daß unsere Erkenntnis »per speculum et in aenigmate« geschehe, ist es kein Verstoß gegen Flaschs radikalhistorische Methode, wenn der Interpret bestimmte Momente des cusanischen Denkens als verborgene Selbstreflexionen des Philosophierens zu enträtseln versucht. So scheint beispielsweise dem Rezensenten der Begriff der Konjektur nicht nur das Wesen endlicher Erkenntnis im allgemeinen zu bezeichnen, sondern vielmehr auch eine Selbstcharakterisierung des cusanischen Philosophierens zu verbergen. Zu des Cusaners aenigmatischen Anspielungen scheint Flasch nach dem Eindruck des Rezensenten in seiner gesamten Darstellung kein richtiges Verhältnis gewinnen zu können. Unter ihnen nimmt diejenige einen eminenten Stellenwert ein, in der Cusanus auf den Spielcharakter seines Philosophierens selbst anspielt: Im Aenigma des Globusspiels, das Flasch als »volkstümliche« »Unterhaltungsphilosophie« (591; 576) und als »Darstellung der exoterischen Seite der Philosophie des Cusanus« (577) einstuft, kommen vielmehr die tiefsten Zusammenhänge des innersten Selbstverständnisses cusanischen Philosophierens in spielerischer Leichtigkeit zum Ausdruck. Im Bild verschiedener Würfe mit einer eingedellten Kugel, von denen jeder in individueller Abweichung sich auf das Zentrum der Spielfläche hinbewegt, ohne diese vollkommen erreichen zu können, stellt sich nach dem Verständnis des Rezensenten ein Philosophieren selbst dar, das die Auffassung seiner Entwickelbarkeit zugunsten des Bewußtseins seiner unendlichen Kapazität an immer neu ansetzenden und in je individueller Distanz zum Absoluten aufgehenden Entwürfen relativiert hat.

Martin Thurner