

Metaphysik und Skepsis in der frühen Neuzeit

Ein Beitrag zum Problem der Einheit und Vielheit theoretischer Geltung*

Von KURT FLASCH (Frankfurt)

Die Frage nach Einheit und Vielheit theoretischer Geltung verliert ihren philosophischen Sinn unter zwei Bedingungen:

Erstens dort, wo auf eine Frage prinzipiell nur *eine* richtige Antwort möglich ist. Das gilt für die Mathematik, sofern in ihr vom Ergebnis, nicht von den Wegen zur Lösung die Rede ist. Da die Vielfalt der Lösungsverfahren mathematisch mehr interessiert als das Ergebnis, behält die Vielfalt hier ein relatives Recht. Doch steht ihr Aussagewert strikt unter der Bedingung der Richtigkeit des *einen* Resultats.

Eine inhaltliche Mannigfaltigkeit, wie sie innerhalb der Mathematik unmöglich ist, taucht bei ihrer Anwendung auf die Naturerkenntnis auf: Messungen fallen jeweils verschieden aus. Freilich werden die Differenzen als vorläufige Ungenauigkeiten gegenüber dem Durchschnittswert vernachlässigt; der Durchschnittswert selbst aber bezieht sich auf die Vielheit der Messungsergebnisse. Die faktische Herrschaft der *einen* theoretischen Geltung ruht hier auf schwankendem Grund, ohne daß dies zum Anlaß würde, die vielen Antworten auf die *eine* Frage in ihrer Vielfalt zu legitimieren: Hinweis darauf, daß das Festhalten an diesem Einheitsgesichtspunkt nicht im strengen Sinne theoretischen Charakters ist und daß nicht in jedem Fall das Einheitlichere das Wahre und das Viele das Unwahre ist, obwohl ein schematisches Verständnis der alten Transzendentalienlehre wie des kantischen Erkenntnisbegriffs dies glauben mag.

Im Alltag und in jener Erkenntnismetaphysik, die sich als solche nicht erkennt, weil sie das Wahrheitskriterium in einem vorweisbaren, einfach gegebenen Gegenstand sieht, also in der realistisch gedachten Abbildtheorie bleibt der Vorrang jener Einheitssetzung unkritisiert. Dies gilt nicht nur für die antiken Theorien, die das Erkennen als ein Herüberwandern von Bildchen vorstellen. Es gilt z. B. auch für Suarez, der die Wahrheit vorab als direktes Gegenüber mit einem dinghaft gedachten Objekt faßt. Er schneidet jede Pluralität der Perspektiven an der Wurzel ab, weil er den Weg vom sinnlichen Eindruck zur Theorie durch einen strengen, übersichtlichen Determinismus geregelt sein läßt¹. Eine solche Auffassung der Wahrheit begünstigt, ja provoziert als Gegenschlag eine Strömung wie den sog. französischen Skeptizismus, der das menschliche Denken begreift – nicht als getreuen Reflex kompakter Gegenstände, nicht als die In-

* Dieser Veröffentlichung liegt ein Vortrag zugrunde, den der Verfasser am 4. Oktober 1965 vor der Philosophischen Sektion der Görresgesellschaft auf deren Generalversammlung in Mannheim gehalten hat.

¹ Vgl. unten S. 294 und den Text in Anm. 21.

stanz zum Setzen abstrakter Einheiten, auch nicht als ein Hin und Her zwischen konzeptualistischer und empiristischer Tendenz, sondern, wie es einmal bei Montaigne heißt, wie eine Tinktur, die in ungefähr gleichem Maße all unsere Meinungen und Sitten durchtränkt, *infinie en matière, infinie en diversité*, unendlich vielartig, unendlich verschieden, nie direkt und rein erreichbar und doch im seltsamsten Brauch, in den widerstreitendsten Gedankenbildungen noch aufspürbar – als vernünftig².

Erst wenn der Begriff des Gegenstands seine Problematik enthüllt, erst wenn nach dem Verhältnis abstrakter Einheitssetzungen zum Wirklichen gefragt wird, wenn also die einsträngige Relation von Wissendem und Seiendem überstiegen wird, rückt die Möglichkeit einer Vielheit theoretischer Geltung in den Blick. Die Richtigkeit ist *eine*, aber die *Wahrheit*?

Ist diese als vielheitlich anzusehen, so zeichnet sich die *zweite* Bedingung ab, unter der unsere Fragestellung nach der Vielheit theoretischer Geltung sinnlos wird. Löst man nämlich den Primat der Einheit radikal auf, dann kann die Mannigfaltigkeit der Antworten nicht mehr als auf die *eine* Frage bezüglich erkannt werden. Die pure Vielfalt theoretischer Sätze ist undenkbar. Deshalb verliert unsere Frage in einem dogmatischen Skeptizismus ihren Sinn, aber auch in der uneingeschränkten Rede von der Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit der Wahrheit, die sich der Alternative von Absolutheit oder Relativität der Wahrheit unterwirft und sich dann für die – gegenständlich vorgestellte – Geschichtlichkeit entscheidet.

Soviel zur ersten Annäherung an unser Problem: Können Einheit und Vielheit theoretischer Geltung zusammen gedacht werden? Wie könnte die Metaphysik die Vielheit, ja Gegensätzlichkeit der sie betreffenden Sätze nicht nur erleiden, nicht nur gewahr werden, sondern von sich aus legitimieren, ohne die Einheit des in ihnen Intendierten gänzlich aufzugeben, also in radikaler Skepsis zu erstarren und andererseits ohne in die dialektische Manier zu geraten, die noch alles mit jedem versöhnt hat? Um dieses Problem, das unter dem Titel Geschichtlichkeit und Wahrheit zu einem Grundmotiv gegenwärtigen Philosophieens geworden ist, zwar nicht lösen, aber doch in der einen oder anderen Hinsicht angemessener artikulieren zu können, fragen wir nach dem Verhältnis von Metaphysik und Skepsis in der frühen Neuzeit, weil wir hier, von Cusanus zu Suarez einerseits, zu Montaigne, dann auch Pascal andererseits, die Grundbegriffe der neueren Diskussionen in statu nascendi kennenlernen. Den Terminus „Skepsis“ verstehe ich hier nicht im Sinne eines dogmatischen Skeptizismus oder dessen, was David Hume als „gemäßigten Skeptizismus“ ansieht (*Enquiry on human understanding* 12, 3), sondern im Sinne der „erschließenden Skepsis“ (H. Friedrich) des Montaigne, als Kritik an der aristotelisierenden Schulmetaphysik, gegen die sie an die Vielfalt theoretischer Geltung erinnert, der Metaphysik angehörend oder ihr doch verbunden, wenn man nicht einen Schulbe-

² Montaigne, *Essais* I, 23; M. Rat 1, 117 (Classiques Garnier, Paris 1962): *La raison humaine est une teinture infuse environ de pareil pois à toutes nos opinions et moeurs, de quelque forme qu'elles soient: infinie en matière, infinie en diversité.*

griff, sondern einen Weltbegriff von Metaphysik zugrunde legt. Man sollte es einmal versuchen, die sog. französischen Skeptiker als Liebhaber der Metaphysik zu verstehen, die sich von ihr, in ihrer schulmäßigen Form, keines Gunsterweises erfreuen konnten – um eine Wendung Kants, der sie auf sich gemünzt hat, hierher zu setzen. Ich beschreibe also historische Phänomene in systematischer Absicht; literarhistorische Abhängigkeiten bleiben daher außer Betracht. Die Leitfrage lautet: Wie kann Metaphysik die Einheit der Wahrheit festhalten, ohne die Vielheit und „unendliche Verschiedenheit“ zu verleugnen, die die Metaphysikkritik unseres Zeitraums geltend macht?

Es geht näherhin 1. um den Anspruch der Metaphysik, systematische Wissenschaft und Weisheit zu sein, 2. um das Problem: Widerspruch und Wirklichkeit, denn in der Zulassung des Widerspruchs läge eine de-facto-Anerkennung der Vielheit theoretischer Geltung, 3. um die Frage, wieweit die Vielheit theoretischer Geltung in unserem Zeitabschnitt ausdrücklich philosophisch legitimiert worden ist.

1. Systematisierbarkeit und Weisheitsanspruch der Metaphysik

Das endende 16. Jahrhundert zeigt den sich herausbildenden Gegensatz von Metaphysik und Skepsis bereits in aller Schärfe: Suarez steht beziehungslos neben Montaigne. In seinen *Disputationes* verläßt er bewußt die bisherige Behandlungsart der Metaphysik, geführt von einem neuen Methodenideal, das verbietet, den Zufälligkeiten der Sammlung von Vorlesungsmanuskripten zu folgen, die wir unter dem Titel der „Metaphysik“ des Aristoteles kennen. Damit entfällt, wie Suarez selbst hervorhebt, erstens der Zwang, dem oftmals aporetisch endenden Gedankengang des Aristoteles folgen zu müssen, und zweitens erspare man sich die doxographischen Erörterungen und die Auseinandersetzungen des Aristoteles mit seinen Vorgängern; man könne sich statt dessen den „Sachen selbst“ zuwenden und diese in der richtigen Methode behandeln³. Suarez, der damit wohl zum ersten Male die seitdem unbesehen gültige Alternative von nur historischer oder rein systematischer Erörterung philosophischer Fragen ausspricht⁴, verlangt die Anwendung der in den logischen Schriften des Ari-

³ *Disputationes metaphysicae*, 2. disp. Prooemium, Berton 25, 64 (*Opera omnia*, ed. C. Berton, Paris 1866): Ut enim maiori compendio ac brevitate utamur, et conveniente methodo universa tractemus, a textus Aristotelici proluxa explicatione abstinendum duximus, resque ipsas, in quibus haec sapientia versatur, eo doctrinae ordine ac dicendi ratione, quae ipsis magis consentanea sit, contemplari. Nam, quod spectat Philosophi textum in his *Metaphysicae* libris, nonnullae partes eius parum habent utilitatis, vel quod varias quaestiones ac dubitationes proponat, easque insolutas relinquat, ut in toto tertio libro, vel quod in antiquorum placitis referendis, et refutandis immoretur.

Die *Disputationes* werden zitiert nach *disputatio*, *sectio* und *Textnummer*; die letzte Zahlen-Gruppe bezeichnet Band und Seite bei Berton.

⁴ Der ähnlich klingende Satz des Thomas von Aquin, die Philosophie habe es nicht mit der Meinung anderer, sondern mit der Wahrheit der Dinge selbst zu tun (*De coelo et mundo* I, 22) wendet sich nicht gegen die Annahme, man könne eben durch Kommentieren der aristotelischen Schriften die Wahrheit der Dinge selbst finden.

stoteles, besonders in den Zweiten Analytiken, enthaltenen Wissenschaftstheorie auf die Metaphysik und wendet diese Vorschriften gegen Aristoteles selbst. Was soll in einer apodiktischen Wissenschaft ein Buch wie Buch B der Metaphysik, das die aufgeworfenen Fragen ungelöst liegen läßt? Wozu die geschichtlichen Berichte über die philosophischen Lehren anderer, wenn es über geschichtliche Gegenstände kein allgemeingültiges Wissen gibt⁵? Die Annahme, man könne sich den „res ipsae“ zuwenden, unabhängig vom zufälligen Hin und Her der Meinungen, verbannt Aporetik und geschichtliche Selbstvergewisserung, die die neuere Forschung bei Aristoteles so sehr hervorhebt⁶, prinzipiell aus der Metaphysik. Die Trennung in angeblich geschichtsfreie Systematik und angeblich systemfreie Doxographie wird sanktioniert, denn diese Metaphysik soll als *Wissenschaft* auftreten können. Das Wort „Wissenschaft“ selbst erhält einen neuen Sinn, denn Episteme wollte die Erste Philosophie des Aristoteles auch sein. Jetzt, bei Suarez, geht es um den *ordo doctrinae*⁷. Er macht einmal die bezeichnende Bemerkung, lieber wolle er etwas Wichtiges unerörtert lassen als ungeordnet, unmethodisch vorgehen (1, 5, 16; 25, 41). Die Wissenschaft soll System sein, System in dem Sinne, daß die Stelle jeder Behauptung in einem strikten Deduktionszusammenhang angegeben werden kann. Noch wird sie nicht *more geometrico* demonstriert. Noch ist nicht alles Geschichtliche eliminiert. Suarez weiß, daß die spezifischen Bedingungen der Metaphysik die Durchführung seines Systemideals erschweren; er will den *ordo doctrinae* einhalten, *quoad fieri possit* (disp. 29, Prooemium n. 1; 26, 21). Doch wird dieses Zögern nicht fortentwickelt zu prinzipiellen Bedenken gegen das Programm einer a priori deduzierenden, streng systematischen Metaphysik.

Wie den Systemcharakter, so forciert Suarez auch den Weisheitsanspruch der Metaphysik. In den antiken und mittelalterlichen Texten findet sich ein sehr philosophisches Schwanken: Ist die Metaphysik der Menschen selbst schon Weisheit oder ist sie Liebe zu der Weisheit, die dem Gott allein vorbehalten ist⁸? Bei Suarez hört dieses Schwanken auf. Einige sagen, so berichtet er, der Mensch

⁵ Auch Montaigne hat über die Endoxa-Methode des Aristoteles nachgedacht, *Essais* II, 12; *Rat* 1, 563: Aristote nous entasse ordinairement un grand nombre d'autres opinions et d'autres creances, pour y comparer la sienne et nous faire voir de combien il est allé plus outre, et combien il a approché de plus près la verisimilitude: car la verité ne se juge point par autorité et tesmoignage d'autrui.

Für Montaigne beweisen die doxographischen Partien, daß Aristoteles seine Philosophie nicht als Wahrheit, sondern nur als Annäherung an die Wahrheit (*versimilitude*) verstanden haben könne. Montaigne und Suarez stimmen darin überein, daß geschichtliche Selbstvergewisserung in einer Metaphysik als strenger Wissenschaft keinen Sinn habe; während aber Suarez vom Wissenschaftsanspruch der Metaphysik her die Problemgeschichte für unnütz erklärt, bestreitet Montaigne unter Berufung auf das doxographische Verfahren des Aristoteles den Wissenschaftscharakter der Metaphysik.

⁶ Vgl. N. Hartmann, *Kleinere Schriften*, Bd. 2, 1957, S. 15 A. 1, S. 219 ff. u. ö.; Pierre Aubenque, *Sur la notion aristotélicienne d'aporie*, in: *Aristote et les problèmes de méthode* (Symposium Aristotelicum), Louvain 1961, S. 3–19. Kritisch: W. Wieland, *Die aristotelische Physik*, 1962, S. 30 ff.

⁷ Disp. 2, Prooemium; 25, 64; Disp. 29, Prooemium n. 1; 26, 21 u. ö.

⁸ Vgl. z. B. Platon, *Phaidros* 278d; Aristoteles, *Metaphysik* A, 2.

habe keine eigene, sondern nur eine erborgte Weisheit. Nos autem dicimus esse in homine veram sapientiam, etiam naturalem. Nicht nur durch den Glauben, sondern kraft natürlicher Erkenntnis hat der Mensch eigentliche Weisheit. Diese Metaphysik will den Namen einer nur geliehenen Weisheit, einer bloßen Liebe zur Weisheit ablegen. Doch bricht sie darüber nicht in Jubel aus. Die wahre, nicht erborgte, sondern selbst erworbene und besessene menschliche Weisheit ist als menschliche „valde limitata“ (1, 5, 7; 25, 39). Dennoch bleibt diese als autonom vorgestellte Weisheit ihrer selbst sicher; nur weiß sie, daß sie es schwer hat. Daß menschliche Metaphysik sich in der Einsicht in die Nichterfüllbarkeit ihres Weisheitsbegehrens erfüllen könnte, daß sie prinzipiell nur als „Jagd nach der Weisheit“ möglich sein sollte, wie es bei Cusanus und auch bei Montaigne heißt (Hugo Friedrich, Montaigne, Bern 1949, S. 43), dies wird hier ausgeschlossen, auch wenn sich in der suarezianischen Lehre von der philosophischen Gotteserkenntnis ein schulmäßiger Reflex der theologia negativa nicht verkennen läßt⁹. Das skeptische Element, der alten Metaphysik in wechselnden Maßen inkorporiert¹⁰, wandert aus; in der Metaphysik des Suarez, die sich als „perfectissima sapientia naturalis“ (1, 1, 19; 25, 8) ansieht, bleibt es nur als ein Rest von Bedenklichkeit.

Heimisch wird es bei Montaigne, Charron und schließlich, um die anticartesianische Polemik vermehrt, bei Pascal. Der sog. französische Skeptizismus kritisiert genau das, was die Metaphysik des Suarez als ihr Verdienst ansieht: das Programm systematischer Darlegung und den Anspruch auf wirkliche menschliche Weisheit. In den *Essays* des Herrn von Montaigne, die er selbst als rhapsodie, als bruchstückhaftes, abgerissenes Werk bezeichnet (H. Friedrich, aaO. S. 33) und in den Fragmenten Pascals ist schon äußerlich die Einheit systemhomogener theoretischer Geltung aufgegeben. Sachlich wird in Frage gestellt, ob die Einheitssetzungen des menschlichen Geistes der diversité und variété der erfahrenen Welt gerecht werden. Es wird nicht bestritten, daß es für unsere zusammenfassenden Begriffe irgendwelche Anhaltspunkte gibt; aber es wird für unentscheidbar erklärt, ob diese Einheitsmerkmale das Wesentliche an den Sachen selbst sind – oder die Mannigfaltigkeit, aus denen sie abstrahiert sind. Die Schulmetaphysik hat den vereinfachenden Blick der Gewohnheit für sich, wenn sie ihre Einheitsgesichtspunkte zu „res ipsae“ objektiviert, mehr nicht. Sie nennt z. B. den Menschen ein Suppositum, aber sie weiß nicht anzugeben, warum nicht einerseits eine Landschaft, andererseits die Hand oder das Herz eines Menschen auch Supposita sein können. Spezifische Bündelungen relativ konstanter Phänomene gibt es auch unterhalb der von ihr fixierten Einheitssetzungen (Pascal, frg. 115, Zählung nach Brunschwig). Bei näherem Zusehen zeigen sich Teile; diese wiederum zerplittern zu Teilen.

Generelle Sentenzen, die eine Vielzahl von Begebenheiten zusammenfassen wollen, bewähren sich nicht; Menschen und Dinge erweisen sich als zu kom-

⁹ Vgl. De Anima I. 4, c. 6, n. 9; 3, 738. Ich zitiere De Anima nach Band und Seite der Opera apud L. Vivès, Paris 1856.

¹⁰ Man kann hier daran erinnern, daß sich die antiken Skeptiker auf Platon beriefen, vgl. Zeller, Philosophie der Griechen, ¹1923, Bd. 3c, bes. S. 510 A. 4.

plex; die Bändigung der diversité durch klassifizierende Begriffe und Regeln ist praktikabel, aber unbeweisbar. Es mag einen letzten Einheitspunkt im Wirbel der Aspekte geben, sonst wüßten wir auch nicht, wessen Komplexität behauptet werden soll, aber diese Einheit kann sich nicht gegenständlich zeigen. Die Schulmetaphysik jedenfalls hat sie uns nicht gezeigt, wenn sie ihre Schachtelung abstrakter Einheiten in einem strengen *ordo doctrinae* vorführt; sie verspricht, wie Montaigne notiert, das Ganze zu zeigen, aber sie selbst sieht es nicht (I, 50; Rat 1, 335; vgl. H. Friedrich, aaO. S. 32). Montaigne beruft sich auf Platon (III, 9; Rat 2, 438; vgl. H. Friedrich, aaO. S. 417), Pascal auf Thomas von Aquin¹¹ für die Unmöglichkeit, die Metaphysik in ein geordnetes System zu bringen. Beide greifen nach dem Begriff der *docta ignorantia* – gegen den Anspruch auf wahre menschliche Weisheit, gegen eine Metaphysik, die die sich in bruchloser Abkunft vom empirischen Wissen zu begreifen sucht¹².

Besteht aber das wahre Wissen im Durchschauen des Nichtwissens, dann muß ich auf die Sache selbst *und* die Nichtadäquatheit jenes Wissens blicken, in dem ich sie direkt zu haben glaubte. Die *docta ignorantia* setzt also einen Hinblick auf das zu Wissende voraus, der freilich erst verstanden wird im Scheitern aller direkt wissenden Zurechtlegungen. Daher konnte Cusanus auf den Aporien der Schulmetaphysik seine nichtwissende Metaphysik höherer Ordnung bauen. Darin folgt ihm Montaigne nicht. Er läßt die Voraussetzungen seiner *ignorance doctoral* im Dunkeln; er wollte von seiner nur erzählenden Philosophie nicht abkommen. Skeptischer, aber auch wieder nicht skeptisch genug, *beschreibt* er das wissende Nichtwissen als eine wichtige menschliche Erfahrung, als Bedingung intellektueller Redlichkeit oder auch nur menschlich-normalen, entspannten Lebens, etwa in dem Sinne: Es ist sehr angenehm, nicht so gescheit zu sein (II, 12; Rat 1, 545–549); weiter geht er nicht.

Ebenso wenig hat Pascal die philosophische Substanz dieses Nichtwissens entfaltet, so oft er es umschreibt: als die wahre Philosophie, die sich über die Philosophie moquiert (frg. 4), als das Eingeständnis des Denkens, daß unendlich Vieles es übersteige (frg. 267), als die Verabschiedung der *raison* durch die *raison* (frg. 272). Das heißt nicht, bei Pascal gebe es eine metaphysikfreie Skepsis. Er hat wesentliche Motive der augustinischen Metaphysik fortgeführt. Er hat auch zu unserem Thema einige Bemerkungen gemacht, die wir noch betrachten müssen. Sie betreffen das Verhältnis von Widerspruchsgesetz und Wirklichkeit.

¹¹ Pascal, frg. 61 (Brunschwig): ...mais l'ordre ne serait pas gardé. Je sais un peu ce que c'est, et combien peu de gens l'entendent. Nulle science humaine ne le peut garder. Saint Thomas ne l'a pas gardé. La mathématique le garde, mais elle est inutile en sa profondeur. Pascal erkannte diese Differenz von Thomas und Neothomismus, der gerade damals daran ging, sich selbst die Form eines quasi-mathematischen Systems zu geben.

¹² Montaigne I, 54; Rat 1, 346. Vgl. H. Friedrich, Montaigne, S. 387. Ganz ähnlich Pascal frg. 327. Pascal hielt das Wissen des Nichtwissens für das Wesentliche im Denken Montaignes: C'est dans ce doute de soi et dans l'ignorance qui s'ignore et qu'il appelle sa maitresse forme, qu'est l'essence de son opinion (Entretiens avec M. de Saci).

2. Widerspruch und Wirklichkeit

Metaphysik, die die Motive der Skepsis in sich aufgenommen hätte, müßte die Einheitsgesichtspunkte des klassifizierenden Denkens zu unterscheiden wissen von der Einheit der Wahrheit. Die Einheit der Wahrheit muß prinzipiell anders gedacht werden als die Einheit eines Aspekts. Sie ist die Einheit von Einheit und Vielheit. Damit entsteht die Frage, wie dieser Widerspruch – die Wahrheit ist zugleich *eine* und *viele* – gedacht werden könnte.

Für die Geschichte der Metaphysik wurde entscheidend, daß Suarez die Widerspruchsfreiheit zum Kennzeichen des Seienden als Seienden erhob. Zu Beginn seiner *Disputationes* verbannt er a limine das Widersprüchliche als nicht-seiend aus seiner Metaphysik¹³. Er fragt, was das Seiende als Seiendes sei. Die Frage könne nur gelöst werden, wenn man sage, was die *essentia realis* sei; die *essentia realis* wird dann negativ durch ihre Widerspruchsfreiheit, durch ihre logische Possibilität bestimmt.

Der Zusammenhang dieser These mit der Konzeptualisierung des Seienden bei Suarez ist offensichtlich. Suarez geht hier weit über Aristoteles hinaus. Dieser hatte zwar den Satz des Widerspruchs gegen Anhänger Heraklits verteidigt bzw. allererst aufgestellt, aber er hatte nicht daran gedacht, die Hauptfrage seiner Metaphysik, *ti to on*, von diesem Satz her zu entscheiden. Bei Suarez dagegen wird, was wirklich ist, bestimmt von den Erwartungsvorgriffen einer Metaphysik, die an ihrer Konkordanz mit der herkömmlichen Logik nie gezweifelt hat.

Die skeptische Tradition bietet dazu das genaue Gegenbild. Montaigne hat gelehrt, den Menschen in seinem Widerspruch zu zeichnen, und er rechnete damit, sich dabei selbst zu widersprechen: Ich widerspreche mir zuweilen, aber nicht der Wahrheit¹⁴. Die Wahrheit kommt nicht durch das starre Festhalten an *einem* Gesichtspunkt zutage, auch nicht durch das ängstliche Unterscheiden der Hinsichten.

Pascal überträgt dies auf die biblische Hermeneutik: Widersprüchliche Aussagen sind ihm eher ein Ausweis der Wahrheit (frg. 424). Freilich müssen die Widersprüche irgendwie zusammenstimmen; insofern garantiert auch nach Pascal die Einheit das Wahre. Aber man müsse, wie bei einer Charakterdarstellung, die Gegensätze aufsuchen und zur Einheit verbinden, zur Einheit *in* den widersprechenden Aussagen (frg. 684). Dies gilt nicht nur für die Auslegung der Schrift. Alle wesentliche Wahrheit kommt so zutage. Der Widerspruch ist prinzipiell nicht die Signatur des Unwirklichen¹⁵. Der Mensch ist ein *sujet de con-*

¹³ Suarez, *Disp.* 2, 4, 7; 25, 89: *Quid autem sit essentiam esse realem, possumus aut per negationem, aut per affirmationem exponere. Priori modo dicimus essentiam realem esse, quae in sese nullam involvit repugnantiam, neque est mere conficta per intellectum.*

¹⁴ *Essais* III, 2; *Rat* 2, 222. Vgl. H. Friedrich, a. a. O., S. 34. Pascal charakterisiert Montaigne so: *ravi de montrer par son exemple les contrariétés d' un même esprit (Entretiens avec M. de Saci).*

¹⁵ Vgl. *Frg.* 384: *Contradiction est une mauvaise marque de verité: plusieurs choses certaines sont contredites; plusieurs fausses passent sans contradiction. Ni la contradiction n'est marque de fausseté, ni l'incontradiction n'est marque de verité.*

tradition (frg. 434). Fragment 430 fragt: Soviele Widersprüche sollen sich in einem einfachen Subjekt finden? Unbegreiflich? Alles, was unbegreiflich ist, hört dadurch nicht auf zu sein.

Was bedeutet das philosophisch? Montaigne und Pascal sind von Hegel weit entfernt. Die Zulassung des Widerspruchs hat bei ihnen primär therapeutischen Sinn: Der Reichtum der Perspektiven soll unverkürzt zum Ausdruck kommen. Der Widerspruch wird nicht methodisch hervorgetrieben, aber es wird mit ihm gerechnet¹⁶, nicht nur als mit der Einheit konträrer Eigenschaften, sondern auch als mit der Notwendigkeit, zur selben Sache kontradiktorische Sätze zu halten, wenigstens auf Zeit. Dem Pedanten bleibt es unbenommen, die Verschiedenheit der Hinsichten hervorzukehren und sich den Trost zu verschaffen, daß das Widerspruchsgesetz weiterhin gilt; entscheidend wäre allerdings, daß der Mensch sich als paradoxes Wesen erkennt; im Vollzug der *docta ignorantia* soll er begreifen, daß er unbegreiflich ist. Auch die Welt soll er als unerfaßbar erfassen, ist sie doch, widersprüchlich, „verursacht und verursachend, vermittelt und unmittelbar“ (frg. 72). Dies ist – wiederum – nicht reine Skepsis, außerhalb von Metaphysik, wie besonders frg. 385 zeigt: Alles, was wir sagen, ist teilweise wahr, teilweise falsch. Die reine Wahrheit, la *verité* essentielle, ist nicht so. Aber wir haben sie nie unvermischt. Platonische Metaphysik der *einen* Wahrheit und Metaphysikkritik, die den Widerspruch zuläßt, gehen hier zusammen. Nur liegt der Nachdruck – gegen den Geist der Schulmetaphysik – darauf, daß sich die Konkordanz erst zuletzt zeige, als die Einheit von Gegensätzen.

Von Cusanus her gesehen, der hier im Hintergrund steht, ist die suarezianische Identifizierung von Widersprüchlichem mit Unwirklichem der Ausschluß der Wahrheit aus dem Denken, der Aufstand des Verstandes gegen die Vernunft. Für Cusanus war dort, wo dem Verstand die Unmöglichkeit liegt, die Wirklichkeit, ja die Notwendigkeit. Er hatte, um allen logischen Kalkül zuzulassen, den das späte Mittelalter gezeitigt hatte, ihn aber der Metaphysik unterzuordnen, die alte Unterscheidung von *ratio* und *intellectus* neu belebt. Suarez hat, entgegen der spätmittelalterlichen Entwicklung, deren gelehrter Kenner er war, die Metaphysik der Logik untergeordnet, indem er das Wirkliche durch die Widerspruchsfreiheit definierte. Nichts fürchtete die von ihm repräsentierte Metaphysik mehr als den Widerspruch. Es war ihr deswegen unmöglich, Einheit und Vielheit der theoretischen Geltung zusammenzudenken, die in der skeptischen Tradition irgendwie gesehen wurden. Und doch war jene Metaphysik selbst der Widerspruch, die Verstandesansicht von Vernunftgegenständen zu sein. Als dies zutage trat, in der Kantischen Kritik, war es mit ihr denn auch zu Ende.

¹⁶ Doch vgl. frg. 420: *S'il se vante, je l'abaisse; s'il s'abaisse, je le vante, et le contredis toujours, jusqu' à ce qu'il comprenne qu'il est un monstre incompréhensible.*

3. Die Legitimierung der Vielheit theoretischer Geltung

Suarez

Daß es viele wahre Sätze und Dinge, aber nur *eine* Wahrheit gebe, durch die die wahren Sätze sind, was sie sind – dies zu zeigen, hatte Anselm von Canterbury seinen Dialog über die Wahrheit geschrieben. Wie das Zugleich von Einheit und Vielheit zu denken sei, das war für ihn kein Problem; er hielt es durch die Metaphysik der Partizipation für gelöst. Jedenfalls hatte er klar erkannt, daß die Einzigkeit der Wahrheit innerhalb einer streng realistisch konzipierten Abbildtheorie sinnlos wird, daß die direkte Beziehung des Denkenden auf einen bereits konstituierten Gegenstand nicht das Wesen der Wahrheit sein könne, weil ja sonst die Wahrheit eine variable Funktion veränderlicher Gegenstände wäre¹⁷.

Die um 1200 im Abendland auftauchende Wahrheitsdefinition als *adaequatio rei et intellectus* war vieldeutig genug, um mit der augustinisch-anselmianischen Wahrheitsmetaphysik vereinbart werden zu können; aber je dinghafter die *res* verstanden wurde, um so weniger wurde Wahrheit als die Ermöglichung von Seiendem und Denkendem erfaßt; sie ging dann auf in der direkten Beziehung von Subjekt und Objekt¹⁸. Wenn dann noch von der Einheit der Wahrheit die Rede war, bedeutete dies etwas anderes als bei Anselm. Es hieß jetzt, daß auf *eine* Frage prinzipiell nur *eine* richtige Antwort möglich sei. In diesem Sinne finden wir die Lehre von der Einheit der Wahrheit bei Suarez: *Veritas una est, falsitas autem multiplex*¹⁹. Aus Anselms metaphysischer These, daß wir nur unter der Bedingung von Wahrheit über Gegenstände und das Denken der Gegenstände sprechen können, daß also die scheinbar direkte Beziehung von Ich und Welt gar nicht direkt, sondern durch die *eine* Wahrheit bedingt ist, ist hier die Anerkennung geworden, ein Gegebenes sei richtig wiedergegeben. Alles, was mehr ist, ist unwahr. Die Vielheit kommt nur als Irrtum vor. Unter der Leitvorstellung von der *adaequatio* des Denkens mit einem dinghaften Objekt kann sie sich nicht legitimieren. Einer Metaphysik, die sich als präzise wissende Wissenschaft versteht, kann die Vielheit der Sätze zur selben „Sache“ nur verdächtig sein²⁰.

¹⁷ Vgl. dazu meinen Aufsatz: Zum Begriff der Wahrheit bei Anselm von Canterbury, in: diesem Jahrbuch 72, 2 (1965), S. 322–352.

¹⁸ Bezeichnend dafür ist, wie Suarez einen wichtigen Text Augustins umdeutet. Augustin spricht in *De vera religione* c. 33, n. 66; PL 34/151 von der Wahrheit, die zeigt, was ist. Suarez versteht den Text so, als hätte Augustin gesagt, der menschliche Intellekt zeige, was ist: 8, 1, 1; 25, 275.

¹⁹ 9, 3, 3; 25, 328.

²⁰ Die christlich inspirierte Philosophie konnte niemals die Lehre aufgeben, daß Gott die eigentliche Wahrheit sei, die dann also nicht im Abbilden von Vorgegebenem besteht. So findet sich auch bei Suarez die Lehre, daß Gott die Wahrheit sei: Gott ist die Wahrheit, erstens in *essendo*, als erster, eminenter „Fall“ der transzendentalen Wahrheit des Seins; er ist die Wahrheit, weil er im höchsten Maße *ist*; zweitens in *cognoscendo*, weil er nicht irren kann und *actu* alles erkennt; drittens in *voluntate*, weil er unbedingt wahrhaftig ist (7, 2, 17; 25, 282).

Selbstverständlich ist Gott im Denken des Suarez *einer*, aber Suarez interessiert sich nicht dafür, daß er es qua Wahrheit ist. Davon, daß Gott als die *eine* Wahrheit alle Erkenntnis

Wie direkt nach Suarez der Wissende seinen Gegenstand hat, zeigt seine These, das geistige Erkenntnisbild sei der sinnlichen Vorstellung, die der Gegenstand selbst auslöst, völlig inhaltsgleich²¹. Zwar kennt Suarez die Aktivität des einheitssetzenden, klassifizierenden Denkens, das zu seinen Zusammenfassungen und Distinktionen nicht von der Sache her ermächtigt zu sein braucht²², aber er bringt das Denken um sein objektives Resultat, wenn es dem sinnlichen Eindruck nichts Wesentliches hinzufügen soll. Es gibt eine Vielheit im Denken, aber sie hat nicht seinserschließenden, sondern *nur* subjektiven, logisch-formalen Charakter, denn das Seiende selbst, wenigstens das sinnlich Erfahrbare, präsentiert sich dem Denken in bruchloser Eingestaltigkeit. Diese These des Suarez verbietet es, sein System undifferenziert als rationalistisch zu bezeichnen; man muß von einem Koalitionssystem von Konzeptualismus und Empirismus sprechen²³. Denn es postuliert dem geistigen Erkennen Identität mit dem sinnlichen Eindruck – und dadurch, wie gemeint wird, mit der Sache selbst. Die Skepsis ist damit abgewiesen, aber auf eine äußerliche Weise, und das mußte sie geradezu herbeiziehen. Daß das Denken nicht so geradewegs das Wirkliche ergreift, das mußte sich zeigen. Überdies wird die Lösung des Suarez mit ihrer Eliminierung der Subjektivität und der Perspektivenvielfalt auch der Tradition nicht gerecht, als deren Interpret er sich versteht. Denn die intellectus-agens-Lehre sollte eben die grundsätzliche Andersartigkeit des geistigen Erkenntnis-

ermögliche, ist im Wahrheitstraktat der Disputationes nicht die Rede. Auch 1, 4, 25, wo die thomistische Wendung von der *participatio divini luminis* auftaucht, ändert an diesem Bild nichts. Es ist ja auch nicht einzusehen, wie zu der Wahrheit, die als *adaequation* des Denkens mit dem Sachverhalt definiert ist, die *eine*, absolute Wahrheit unentbehrlich sein sollte, es sei denn insofern, als Gott Denkenden und Sache bewirkt hat und im Dasein erhält.

²¹ De Anima I, 4, c. 4., n. 1; 3, 731; Nam species, quae primo fit ab intellectu, est omnino similis in repraesentatione phantasmati, sed per phantasma tantum repraesentatur res secundum accidentia per se sensibilia: ergo eadem rem, et eodem modo repraesentat species intelligibilis facta ab intellectu agente. Maior patet, quia cognitio sensitiva est principium cognitionis intellectivae, nam determinat intellectum agentem ad productionem talis speciei: ergo talis est repraesentata per speciem intelligibilem productam ab intellectu agente, qualis fuerat per sensum (ed. cit.: sensuum) cognita, repraesentataque in phantasmate.

Hier ist zu erwähnen, daß der gedruckte Text von De Anima durch Balthasar Alvarez überarbeitet worden ist. Dieser Text erklärt in I, 2, c. 2, nn. 10–12; 3, 719, daß die postulierte inhaltliche Identität nicht als effizienter Einfluß des sinnlichen Erkennens auf das geistige zu verstehen sei.

²² 2, 3, 11; 25, 85: possunt ex subtilitate et modo concipiendi humani intellectus hi conceptus superiores et inferiores infinitis modis variari et multiplicari; signum ergo est, id non semper fundari in distinctione quae sit in rebus, sed in modo concipiendi nostro, supposito aliquo fundamento similitudinis, convenientiae aut eminentiae ipsarum rerum; alioqui oporteret fingere in unaquaque re infinitos modos ex natura rei distinctos . . . Vgl. 2, 11 und 2, 16. In diesen Texten ist immer von einer dem Denken entsprungenen Vielheit die Rede, aber es ist die Vielheit rein logischer Differenzen, nicht eigentlich Vielheit innerhalb der Wahrheit.

²³ „Konzeptualismus“ ist hier, wie der Zusammenhang zeigt, nicht im Sinne von „Nominalismus“ zu verstehen. Ich wähle dieses Wort, um die mit dem Terminus „Rationalismus“ verbundenen landläufigen Vorurteile nicht zu begünstigen. Vgl. dazu Johannes Hirschberger, Geschichte der Philosophie,⁶ 1963, II, 87.

Daß nur eine – im Sinne des obigen Textes – differenzierte Betrachtungsweise der Philosophie des Suarez gerecht wird, entnehme ich auch den Hinweisen von Hans Meyer, Martin Heidegger und Thomas von Aquin, 1964, S. 17 ff., und der dort zitierten Literatur.

bildes gegenüber dem phantasma ausdrücken. In ihrem funktionalen Apriorismus war die Tätigkeit des Subjekts und damit wenigstens die Möglichkeit einer Vielfalt wahrer intellektueller Perspektiven angelegt; bei Suarez ist beides ausgeschlossen. Die von ihm inaugurierte Schulmetaphysik drängt die konstitutive Funktion des transzendentalen Subjekts zurück, die in der platonischen Tradition wie in der intellectus-agens-Lehre schon irgendwie gewonnen war; sie endet nicht zufällig damit, daß die kantische Kritik, nun ihrerseits einseitig, das transzendental-subjektive Element gegen sie geltend macht.

Daß die Metaphysik des Suarez die Erörterung der subjektiven Bedingungen des Erkennens reinlich ausspart, gehört zu ihrem Methodenideal. Danach hat es die Metaphysik mit den rationes rerum, nicht mit der menschlichen Erkenntnisweise derselben zu tun.

Auch wenn z. B. gefragt wird, ob die Substanz oder das Akzidens in höherem Maße erkennbar sei, so hat das nach Suarez nichts mit der Frage zu tun, was der Mensch besser erkenne; es gehe dann darum, die ratio substantiae und die ratio accidentis „secundum se“ zu vergleichen. Die menschliche Erkenntnisweise tue hier nichts zur Sache, da sie aus der peculiaris conditio des Menschen sich ergeben könne (38, 2, 3; 26, 501). Die Theorie des Erkennens gehört in die scientia de anima.

Nun ist es zwar richtig, daß es in der Metaphysik um die Sachen selbst geht. Aber die Metaphysik des Suarez traut sich einen Blick auf diese zu, und *daneben* weiß sie noch von der erkenntnismodifizierenden Bedeutung der peculiaris conditio des Menschen, als habe diese mit der Wahrheit, wie sie für uns erkennbar ist, an sich nichts zu tun, als könne sie wie ein Gegenstand erkannt und von dem Resultat des Erkennens subtrahiert werden, sofern dies hier und da noch nötig wäre.

Als Suarez flüchtig den Einfluß der peculiaris conditio des Menschen auf das Erkennen ins Auge faßte, dachte er diese summarisch als Leib-Seele-Einheit, die bewirkt, daß die Menschen von den Akzidenzien zur Substanz vordringen müssen²⁴. Aber wenn schon von einer Besonderheit des Menschen die Rede ist, die mit der durch uns erfassbaren Wahrheit und dem Inhalt der Metaphysik nichts zu tun hat, dann konnte man auch fragen, ob nicht jene angeblich in sich geltende Wahrheit nur der Ausfluß der menschlichen conditio sei, d. h. die Skepsis war in dieser dogmatischen Metaphysik latent. Die Skepsis ist erst dann überwunden, wenn die Metaphysik die peculiaris conditio konkreter faßt, als mit der Wahrheit selbst zusammenhängend begreift und damit die Vielheit theoretischer Geltung legitimiert. Bei Suarez sind wir davon weit entfernt. Seine Metaphysik beläßt die transzendente Subjektivität wie die vielheitliche Individualität der Erkennenden außer sich.

Montaigne

Dagegen liegt die Wahrheit, die Montaigne einzig zu erreichen hofft, ganz im Feld der Besonderheiten. Die Idee der einen Wahrheit wird nicht aufgegeben,

²⁴ So versteht er auch den Satz: quidquid recipitur, secundum modum recipientis recipitur.

aber sie tritt, unfixierbar, nur in der unendlichen Verschiedenheit auch konträrer Einzelheiten hervor. Diese Besonderheiten behauptet Montaigne nicht in ihrem Ansich zu kennen, sondern in der durch die eigene Besonderheit bestimmten Brechung, die unaufhebbar ist. So verwandelt sich ihm der Anspruch auf rein objektive Wahrheit in die Forderung, der Wahrheit des Ich nachzuspüren. Er prätendiert nicht die Kenntnis von Sachen; er intendiert die Erkenntnis seiner selbst²⁵ – seiner selbst bis in die letzten Verästelungen seiner *peculiaris conditio*, bis zur Porträtgenauigkeit (H. Friedrich, aaO. S. 285). Auf diesem Gebiet, und *nur* auf diesem, will er der „gelehrteste Mann“ sein (H. Friedrich, S. 262); das, sagt er, sei seine Metaphysik, seine Physik (H. Friedrich, S. 259).

Diese Wendung zur Subjektivität bedeutet nicht bloßen Subjektivismus oder dogmatischen Skeptizismus; ihr metaphysischer Impuls kommt in dem schönen Bild zum Ausdruck, mit dem Montaigne die Überordnung der „Seele“, wie er sagt, über alles nur Gegenständliche ausspricht: Die Seele geht mit den Dingen um, nicht nach deren Beschaffenheit, sondern nach ihrer eigenen; sie ist *Königin* in ihrem Reich; alles, was ihr begegnet, behängt sie mit ihren Kleidern²⁶.

Wie es mit Maß, Zahl und Gewicht der Dinge selbst steht, das bleibt hier offen. Vielleicht ist wahr, was die Metaphysik von ihnen zu sagen wußte, vielleicht. Aber aus dieser Metaphysikkritik wird die „Seele“ herausgehalten, nicht als die immaterielle Substanz der Schulphilosophie, sondern als Königin, die festlegt, was die Dinge für sie bedeuten.

Nichts berechtigt uns, diese Bemerkung Montaignes zu systematisieren, so sehr die Unterscheidung von Ding an sich und Erscheinung anklingt. Aber daß sie in Augustins Metaphysik der Subjektivität ihren Ursprung hat, das dürfte sicher sein. Bei Pascal ist dies ganz unverkennbar²⁷. Augustins Lehre, daß wir die Wahrheit nicht irgendwo außerhalb, sondern einzig *in* uns erfahren, erlebt hier eine eigentümlich verwandelnde Renaissance, die freilich, da sie absichtlich *aperçuhaft* bleibt, die philosophische Problematik mehr anzeigt als erörtert.

Für uns ist wichtig, daß der direkte Hinblick auf sichtbare oder vorgestellte Sachen, den Suarez zur Verbürgung seiner theoretischen Ansprüche geltend macht, in ein Vielleicht gerät und daß die Vielheit theoretischer Geltung, vor der sich die suarezianische Metaphysik verschließt, hier andeutungsweise rehabilitiert wird, weil die *peculiaris conditio* des Menschen, für die sich die Schulmetaphysik nicht interessiert, zum eigentlichen Ort der Wahrheit wird: *C'est ma metaphisique, c'est ma phisique*.

²⁵ Essais II, 10; Rat 1, 447: Ce sont icy mes fantaisies, par lesquelles je ne tasche point à donner à connoistre les choses, mais moy.

²⁶ Essais I, 50; Rat 1, 335: Et la traite non selon elle, mais selon soy. Les choses, à part elles, ont peut estre leurs poids et mesures et conditions; mais au dedans, en nous, elle leur taille comme elle l'entend. La mort est effroyable à Ciceron, desirable à Caton, indifferente à Socrates. La santé, la conscience, l'autorité, la science, les richesses, la beauté et leurs contraires despoillent à l'entrée, et reçoivent de l'ame nouvelle vesture, et de la teinture qu'il lui plaist... chaqueune est Roynne en son estat. Vgl. H. Friedrich, a. a. O., S. 289.

²⁷ Z. B. frg. 146: Or l'ordre de la pensée est de commencer par soi, et par son auteur et sa fin.

Cusanus

Suarez hat das Problem der Einheit und Vielheit theoretischer Geltung abgeschnitten, Montaigne nur eben wachgehalten; Cusanus hatte es bereits philosophisch bedacht. Er ist dafür vom Standpunkt einer verwissenschaftlichen Philosophie aus immer wieder einmal als Skeptiker bezeichnet worden. In diesem Vorwurf spiegelt sich die Alternative von Metaphysik und Skepsis, die er nicht anerkennt. Feinsinniger hat man von ihm gesagt, sein Philosophieren stelle „einen vollständigen Idealismus dar, der dem Skeptizismus die Hand reicht“ (F. A. Scharpf, Nicolaus von Cusa als Reformator in Kirche, Reich und Philosophie, Tübingen 1871, S. 489). Wenn wir wüßten, was wir bei diesem *Bild* denken können, hätten wir nicht nur Einblick gewonnen in die so verschiedenartige Übermittlung der mittelalterlichen Metaphysik an die Neuzeit bei Cusanus einerseits, Suarez andererseits – Verschiedenheiten, die für das Schicksal der Metaphysik dann sehr bedeutend wurden –; wir erführen auch etwas über die Bedingungen, unter denen Absolutheit *und* Relativität der Wahrheit zu denken sind.

In seiner Schrift *De visione Dei* erinnert Cusanus an die im 15. Jahrhundert beliebte Maltechnik, das Auge Gottes so darzustellen, daß jeder Betrachter glaubt, es schaue nur auf ihn. Bewegt sich der Betrachter, so bewegt sich auch der göttliche Blick. Bewegen sich zwei Betrachter in entgegengesetzter Richtung, so wandert der Blick mit beiden. Wer dies erfährt, wundert sich; er weiß, daß das Bild fest ist und unverändert, admirabitur mutationem immutabilis visus, er bewundert die Veränderung des unveränderlichen Sehens, die Vielheit der *einen* Wahrheit. Bei dem Überschritt von dem sichtbaren Bild zur absoluten Wahrheit geht es noch um eine Stufe befremdlicher zu: Da ist das Mitwandern des göttlichen Blicks keine Täuschung; da läßt sich der Widerspruch nicht dadurch beiseiteschaffen, daß wir der Wahrheit allein die Ruhe und uns allein die Veränderung zuteilen. Die *eine* Wahrheit ist bei allen, in unseren gegenläufigen Bewegungen; sie bewegt sich wirklich mit: moveris igitur mecum (c. 5); aber ihre Bewegung ist – jenseits der Mauer des Zusammenfalls der Gegensätze und der Widersprüche – zugleich Ruhe²⁸. Das absolute Sehen, visus absolutus, ist *in* allen modi des Sehens. Dazu muß es frei sein von jeder Verschiedenheit. Sollen wir nicht also doch, wenn es frei sein soll von aller Verschiedenheit, wieder die Vielheit und Verschiedenheit von der *einen* Wahrheit subtrahieren? Nein, nur muß sie wirklich in ihrer Absolutheit gedacht werden. Cusanus erklärt das genauer. Das absolute Sehen ist von jeder diversitas frei, weil es alle beschränkten Weisen des Sehens in sich enthält. Jede Beschränkung (contractio) ist im Absoluten, weil das absolute Sehen die Beschränkung der Beschränkungen (contractio contractionum) ist (c. 2). D. h. wenn die Wahrheit in ihrer Absolutheit gedacht wird, also nicht im Zuge eines populären Platonismusverständnisses als Überding *vorgestellt* wird, dann macht sie auch noch die Verschiedenheit des Verschiedenen aus; sie ist dann selbst nicht mehr verschieden. „Verschieden“ heißt ja auch „tot“.

²⁸ c. 3, fol. 100 r (Paris 1514): movere est stare, currere est quiescere.

Diese Überlegung zeigt, daß Cusanus auf das Meer der diversité hinausgesehen hat, auf das sich Montaigne begeben wird – nur daß er prinzipientheoretisch weitergefragt hat und gefunden hat, daß der Grund der Verschiedenheit nicht selbst wiederum verschieden sein könne. Er will den Begriff der Absolutheit *denken* und d. h. ihn aus dem Gegensatz zur Relativität herausnehmen, in dem wir ihn meist vorstellen. Das absolute Sehen ist nicht der Gegensatz zu unserem relativen, standpunktbedingten Sehen. Die *eine* Wahrheit ist nur deshalb der Vielheit enthoben, weil sie das Vielerlei ihrer modi konstituiert.

Cusanus trägt zu unserer Fragestellung den Hinweis bei, daß die Absolutheit der Wahrheit erst dann zu denken begonnen wird, wenn wir sie als *die Relativität des Relativen* verstehen. Relativität des Relativen, das bedeutet hier: Sie ist alles das, was das Relative sein kann. Sie ist für uns nie außerhalb des Relativen, und das Relative ist nie nur das Relative. Darin verschwindet nicht der Unterschied von Wahr und Falsch, denn die Wahrheit ist nur soweit unser, wie wir als Denkende uns selbst gehören. Aber die Wahrheit wird nicht *neben* das Vielerlei der Geschichte gesetzt; das Vielerlei ist nicht von sich aus schon die Signatur des Irrtums. Wird die Wahrheit als ein von der Vielheit inhaltlich Verschiedenes angesetzt und dann gefragt, wie man angesichts der Geschichtlichkeit unseres Denkens an der Einheit der Wahrheit „festhalten“ könne, dann ist der Rest Willkür. Sollten wir glauben, die *eine* Wahrheit zu finden, indem wir von unserer Vielheit und Bewegung absehen, so bliebe uns nur ein leeres Abstractum. Der schädlichere Anthropomorphismus ist jener, der die *eine* Wahrheit der Alternative von bewegt oder ruhend, geschichtlich oder übergeschichtlich unterwirft und sie von aller anthropomorphen Vielheit reinhalten will. In der peculiaris conditio, die Suarez aus der Metaphysik ausschließen will, leuchtet die als absolut gedachte Wahrheit auf – nicht als fremder Glanz, sondern als die Besonderheit der Besonderheit.

Cusanus deutet daher das Bild mit dem wandernden Blick weiterhin so, daß Gott jeden Menschen – wirklich! – so anschaut, wie der Mensch Gott anschaut. Nie haben wir zur Wahrheit selbst ein rein objektives Verhältnis; immer bestimmen wir durch unseren Blick den Anblick mit, der sich uns bietet. Wie unser Auge, wenn es durch ein rotes Glas sieht, alles für rot hält, so beurteilt auch unser Denken die Wahrheit gemäß unserer Besonderheit und äußerer Einwirkung (passio). Alles, was die Skepsis gegen die Unmöglichkeit der Wahrheitserkenntnis geltend macht: die Unzuverlässigkeit der Sinneswahrnehmung, demonstriert am roten Glas, die Abhängigkeit unseres Denkens von Standpunkt und äußerem Einfluß, ist hier aufgefangen in dem Grundsatz: homo non potest iudicare nisi humaniter. Wenn der Mensch, sagt Cusanus, der Wahrheit einen Anblick zusprechen soll, so sucht er ihn nicht außerhalb der menschlichen Art – wie der Löwe ihr das Aussehen eines Löwen gäbe, der Ochse das eines Ochsen, der Adler das eines Adlers (c. 6, fol. 101 r).

Dieses Spiel automorpher Bilder ist widersprüchlich. Cusanus sieht das. Aber er wird darüber nicht zynisch; er klagt nicht über die menschliche Beschränktheit wie Montaigne, der das Xenophanesfragment kritiklos zitiert (II, 12; Rat 1, 594); er stimmt zu. Denn die Vielheit, die unsere ist, wird doch der facies

Dei zugesprochen – als Ausdruck des unfaßbaren Reichtums der absoluten Einheit, als das Sichzeigen ihrer Verborgenheit. Die *eine* Wahrheit ist so sehr die genaueste Gleichheit mit jedem Einzelnen, daß es ist, als gehöre sie nur ihm.

Daher kommt es bei Cusanus zu einer Legitimierung der Vielheit theoretischer Geltung. Nicht als sei ihm die absolute Wahrheit nicht *eine*, aber sie ist auf absolute Weise *eine*, d. h. jenseits des Gegensatzes von Einheit und Vielheit. Zwischen ihrer Einheit und der Vielheit kann es nicht zu einem Konkurrenzverhältnis kommen. Darin unterscheidet sich Cusanus von den Eleaten. Sein Text ist wie eine Kritik des Fragments 15 des Xenophanes, das die menschengestaltigen Götter der Volksreligion kritisiert. Xenophanes hatte, parmenideisch die Einheit *neben* die Vielheit setzend, die vielen Gottesvorstellungen als unwahr verworfen: Sie widersprechen einander, wenn sie Bilder des *einen* Gottes sein wollen, durch ihre Verschiedenheit. Cusanus, skeptischer, nimmt sie nicht mehr als Abbilder und entzieht sie damit der Kritik des alle Vielheit verwerfenden Denkens. Hat man verstanden, daß wir die Wahrheit niemals kennen außerhalb unserer Beziehung zu ihr, dann sind zwar alle ihre Repräsentationen relativiert, gewinnen aber gerade in dieser Zuspitzung der Skepsis ihr relatives Recht zurück. Sie sind das einzige, was Menschen möglich ist. Was als *adaequates* Abbild des Wirklichen durch den Einwand des Xenophanes vernichtet ist, wird uns als Ausdruck unserer Beziehung zur einen Wahrheit zurückgegeben. Die wirklich als absolut gedachte Wahrheit kehrt in das relative Bild zurück, aus dem sie der aufklärerische Eifer ebenso verbannt wie der *Adaequationsanspruch* der exakten Wissenschaft. Dem Xenophanes war die Vielheit der Gottesbilder nur gehaltloses Menschenwerk, das uns über die absolute Einheit täuscht; dem Kardinal wird die Mannigfaltigkeit, ja Widersprüchlichkeit, in der wir die Wahrheit haben, zum Hinweis auf ihre Absolutheit.

Die Wahrheit ist *eine*, aber sie *so eine*, daß unsere Erkenntnis um so wahrer wird, je vielheitlicher und bewegter sie ist. Sie verhält sich zur Wahrheit wie das Vieleck zum Kreis, das dessen Einfachheit ähnlicher wird, wenn es vielfältiger wird (D. Ign. I, 3). Daß die unendliche Wahrheit nicht zu vervielfältigen ist, kommt durch die Verschiedenheiten besser zum Ausdruck²⁹. Da wir die Einheit der Wahrheit grundsätzlich nur in der Andersheit haben, und da ihre Einheit nur in wissender Unwissenheit als anders denn die Einheit eines der vielen Standpunkte berührt wird, entfernt sich eine Antwort in dem Maße von der Wahrheit, als sie sich für die einzig mögliche hält. Die nicht zu vervielfältigende Wahrheit wird also vervielfältigt. Es ist schwer, die koinzidentale Spannung dieses Gedankens nicht nach einer Seite hin abzuschwächen. Denn einmal soll die Vielfalt und Geschichtlichkeit der Wahrheit nicht bloß das Einzige sein, was Menschen nun einmal möglich ist – wobei offen bleibe, wie es mit der Wahrheit selbst stünde –, andererseits soll die Wahrheit an ihr selbst nicht *nur* vielheitlich und geschichtlich sein. Wäre die Wahrheit einzig bestimmt als das unerkennbare *Eine*, so wäre die Vielheit nur *unser* Anteil (freilich auch unser Werk, und wir wären die Herren der Wahrheit, soweit sie für uns ist). Denkt man aber mit

²⁹ De sap. I; H 22, 10: magna enim diversitas immultiplicabilitatem melius exprimit.

Cusanus das *Eine* als *contractio contractionum*, modern gesagt, als Geschichtlichkeit des Geschichtlichen, so ist sie zwar nicht selbst wiederum geschichtlich, aber ihre Ungeschichtlichkeit darf auch nicht länger so verstanden werden, als werde sie, die Eine, Übergeschichtliche erst durch unsere besondere Organisation, die mit der Wahrheit von sich her nichts zu tun hätte, mit Vielheit und Geschichtlichkeit verknüpft – sie verfälschend oder doch außerhalb ihrer. Die Wahrheit ist *übereine*, und es ist beides Schwäche des Menschen, sie für *eine* zu halten, die dem Vielen gegenübersteht oder für Vielheitlichkeit außerhalb der Einheit. *Diese* Erkenntnis ist dann nicht bloß menschliche Zurechtlegung, sondern hier spricht sich in unserer unvollkommenen Artikulation die Wahrheit selbst aus.

Daß die Wahrheit nicht in sich, sondern immer nur in Andersheit gewußt wird, kennzeichnet unser Wissen als „Mutmaßung“ (*conjectura*) – ein Gedanke, der sich bei Montaigne wiederfindet und für den er sich auf Platon beruft (II, 12; Rat 1,563). Konjektur ist unser Wissen nicht nur, wenn es sich bestimmten schwierigen Fragen zuwendet, sondern grundsätzlich. Die Vielheit theoretischer Geltung, die in einem System adäquater Erkenntnis unmöglich wäre – als Konjektur ist sie möglich. Cusanus schärft mit Nachdruck ein, daß ihr Element die *varietas* ist: In ihr wird die Identität, die unausfaltbar, *inexplicabilis*, ist, vielförmig und verschiedenartig ausgefaltet und zugleich die Verschiedenheit in die Einheit der Identität zurückgefaltet³⁰. Die Entfaltung der Einheit zur Vielheit ist die Einfaltung des Vielen in das Eine; der Weg hinab ist der Weg hinauf.

Die *conjecturae* intendieren die Erkenntnis von Sachen; sie sind eine assimilative Bewegung. Aber Cusanus versteht sie nicht von der Einwirkung kompakter Gegenstände her; er betont ihren Ursprung im Geist, aus dem sie hervorgehen wie aus dem göttlichen Geist die Welt (De conj. I, 3). Sie haben den Sinn, daß *er* sich in ihnen wiederfinde – als Geist überhaupt, aber auch als unverwechselbares Individuum, das weiß, daß seine Erkenntnis nicht eigentlich mitteilbar ist und dem daher das Verstehen und Verstandenwerden zum Problem wird (ib. I, 2). Keinesfalls will Cusanus die Disjunktion von Sach- oder Selbsterkenntnis gelten lassen; Welterfahrung ist ihm erweiterte Selbsterkenntnis (De mente, c. 9).

Cusanus arbeitet den subjektiven Ursprung unseres Erkennens heraus, um dadurch Objektivität zu sichern. Es ging ihm in seiner Metaphysik der Subjektivität um die Überwindung der Subjekt-Objekt-Spaltung, die er sich nur nicht so vorstellte, als könne man aus ihr herauspazieren. Durch Aufmerksamkeit auf den subjektiven Grund unseres Erkennens wird allein der Schein von direk-

³⁰ De conjecturis I, 13, fol. 48 r: *Identitas igitur inexplicabilis varie differenter in alteritate explicatur, atque ipsa varietas concordanter in unitate identitatis complicatur.*

De conj. I, 13 ist überhaupt ein philosophischer Kommentar zu De visione Dei. Dieses Kapitel beweist, daß jene Schrift nicht rein „mystisch“ zu interpretieren ist und daß die Vielheit und Verschiedenheit der Konjekturen von Cusanus selbst als eine seiner wichtigen Fragen angesehen worden ist. Er fordert, fol. 47 v, vom Leser hier besondere Aufmerksamkeit: *Adsis hic totus, ut ad conjecturarum varietatem subintres.* – Bei Montaigne ist *varieté* und *diversité* ein entscheidender Grundbegriff, vgl. H. Friedrich, a. a. O., s. v. Vielheit, Verschiedenheit im Sachregister.

ter Konfrontation mit der „Sache selbst“ zerstört, der sich immer wieder einstellt und in dem die suarezianische Philosophie sich aufhält. Cusanus führt das an einem Beispiel vor: Jemand sieht einen Menschen. Dieses Sehen scheint nichts von Andersheit, von „Mutmaßung“ an sich zu haben; es scheint nur wiederzugeben, was ist. Aber von der nächst höheren Erkenntnisstufe durchschauen wir das: Die Unterscheidungen des Gesichtssinns haben ihre Wurzel im Verstand, und der weiß, daß das Sehen *seine* Unterscheidungskraft nur in sinnlicher Andersheit partizipiert; er bemerkt, daß das Sehen nur von einem bestimmten Standpunkt aus erfolgt war. Cusanus verfolgt dieses Spiel von Täuschung und Aufhebung der Täuschung, das an die „Phänomenologie des Geistes“ denken läßt, über ratio und intellectus bis zur einen göttlichen Wahrheit, in der jeder intellectus seiner Andersheit innewird (De conj. I, 13).

Der Rückgang zur subjektiven Wurzel des Erkennens zeigt jeweils die Unausgeschöpftheit der Sache; er verhindert, daß das Seiende dinghaft fixiert wird und dies ist, wie gezeigt, die erste Bedingung dafür, daß eine Vielheit theoretischer Geltung denkbar wird. Weitere Bedingungen sind der Beschreibung des geschichtlichen Weges zu entnehmen, der von der Metaphysik des Cusanus, die noch dem Skeptizismus „die Hand reicht“ zu der Metaphysik des Suarez führt, der die Skepsis äußerlich bleibt und die sie daher innerlich hat, ohne dies zu wissen:

Vor allem ist die Absolutheit und Einheit der Wahrheit so zu denken, daß sie nicht als ein anderes Relatives dem Relativen und Vielheitlichen gegenübersteht. Wird sie als *contractio contractionum* gedacht, dann ist die unleugbare Vielheit kein Einwand gegen sie. Dann ist sie freilich nicht in einem quasihematischen Verfahren demonstrabel; sie ist nicht objektivierbar in einem „System“, nicht besitzbar in Weisheit, wahrer in Aporien als in Thesen, in Widersprüchlichem sich anzeigend. Cusanus, als habe er die Zerfällung des Philosophierens in eine rationalistische Metaphysik und in skeptische Kritik an dieser vorausgesehen, hat die Zulassung der Koinzidenz als die Methode bezeichnet, beide Einseitigkeiten zu vermeiden: Nur die Vernunft, die die Widersprüche des Verstandes übersteigt, könne *zugleich* einen Fortgang zum Unendlichen *und* die Unmöglichkeit denken, je ein Maximum oder Minimum anzutreffen³¹.

Eine weitere Bedingung ist die richtig verstandene Metaphysik der Subjektivität. Erst wenn der Objektivismus, der die Wahrheit außerhalb ihrer subjektiven Prägung, als *res ipsa* anzutreffen hofft, als subjektiv-willkürlich durchschaut ist, kann die Vielheit in der Einheit der Wahrheit gedacht werden.

Und schließlich: Kritik an der sinnlichen Wahrnehmung war der Metaphysik mit in die Wiege gelegt, von Parmenides an. Aber die Skepsis darf, soll die Vielheitlichkeit der Wahrheit gedacht werden, sich nicht nur gegen das Vielerlei

³¹ De conj. I, 12, fol. 47 r: Adverte igitur quoniam solo intellectu supra rationem concipere te oportet, ut asseras progressionem in infinitum simul et ad maximum minimumve actu devenire non posse.

Dieser Satz wirft Licht auf den ungehobenen Kontrast von Vertrauen auf den Fortgang zum Unendlichen in der vorkantischen Metaphysik und auf die kantische Kritik selbst, nach der wir kein Maximum anzutreffen erwarten können.

der Sinnlichkeit wenden, sondern ebenso gegen die Einheitssetzungen des Verstandes, der das Viele scheut. Die vielheitlich-eine Wahrheit muß nicht so sehr gegen die Sinnlichkeit, als innerhalb des Denkens selbst gewonnen werden; daran erinnert die cusanische Unterscheidung von ratio und intellectus, ebenso die neuere von Richtigkeit und Wahrheit.

Rückblickend kann man sagen: Die Kritik der skeptischen Tradition an einem systematischen, widerspruchsfreien Wissen der *res ipsae* ist von der *docta ignorantia* des Cusanus her, auf die sie sich ja auch beruft, begreiflich und fortführbar, ohne daß sie das von der Metaphysik Intendierte zerstörte. Die philosophische Aktualität dieses Verhältnisses von Metaphysik und Skepsis liegt, glaube ich, darin, daß eine entscheidende gedankliche Erfahrung unserer Gegenwart hier gewissermaßen exemplarisch gemacht worden ist: Wie damals die *res ipsae* der Schulmetaphysik, so erweisen sich heute die „Sachen selbst“ der phänomenologischen Schule als von Voraussetzungen abhängig, die innerhalb dieser Schule nicht mehr gerechtfertigt werden können³². So stellt sich für uns die Frage, wie die Bezüglichkeit jener „Sachen selbst“ gedacht werden könnte, ohne daß die Intention der Metaphysik gänzlich vernichtet würde. Wer sieht: Die „Sachen selbst“ sind auf den Betrachter und seinen methodischen Vorgriff bezügllich, es verändert sich, was als unveränderlich galt, dem geht es ähnlich wie dem Betrachter des Bildes mit dem wandernden Blick: *admirabatur mutationem immutabilis visus*, und er könnte von daher zu einem neuen Begriff der Absolutheit, der Wahrheit und des Gegenstands kommen.

Freilich ist unsere Situation nicht die der beginnenden Neuzeit. Die *diversitas* des Cusanus ist noch nicht die *diversité infinie* des Montaigne und noch weniger die „Geschichtlichkeit“ der Gegenwart. Auch sein Versuch, die Subjekt-Objekt-Zweigung von der Subjektseite her zu überwinden, ist für uns, die wir die Systematisierung dieses Versuchs bei Kant und Hegel vor Augen haben, nicht fraglos wiederholbar. Aber er wollte seine „Mutmaßungen“ auch nicht als rettende Lösung für andere verstanden haben, sondern als sein Wort in dem Gespräch, das wir – als Philosophierende zumal – *sind*.

³² Vgl. Max Müller, *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, 3 1964, S. 95 ff.