

BERICHTE UND DISKUSSIONEN

Wie soll man Philosophiegeschichte betreiben?

Kritische Bemerkungen zu Kurt Flaschs philosophiehistorischer Methodologie

Vittorio HÖSLE (Notre Dame)

Jeder, der sich heutzutage mit der Geschichte der mittelalterlichen Philosophie befasst, ist dankbar, dass die Funktionalisierung dieser Epoche für die Bedürfnisse einer neuscholastischen Aktualisierung endgültig überwunden ist. Wir wissen heute, dass die mittelalterliche Philosophie viel heterogener, also reicher und interessanter war, als sie eine Deutung sehen wollte, die in ihr nur Variationen zum Werke Thomas von Aquins erblickte. Es ist gar nicht so lange her, dass etwa namhafte Anselm-, Lullus- oder Cusanusexperten den offenkundigen Rationalismus dieser Autoren bestritten, weil er mit der thomanischen Abgrenzung von Glaube und Vernunft und dem, was sie selbst für katholische Orthodoxie hielten, nicht übereinstimmte.¹

Diese neue Sichtweise ist das Verdienst vieler Philosophiehistoriker.² Unter ihnen hat Kurt Flasch sicher die Leistung vollbracht, einem größeren Publikum einen lebendigen Überblick über die Geschichte der ganzen mittelalterlichen Philosophie vermittelt zu haben, der explizit nicht von einem identifikatorischen Gesichtspunkt aus geschrieben ist.³ Die Arbeitskraft Flaschs, seine weiten Interessen innerhalb der mittelalterlichen Philosophie, sein Beharren darauf, dass „theologia“ im Mittelalter mehr mit Religionsphilosophie als mit Theologie im modernen Sinne zu tun hat, sein Blick für institutionelle Rahmenbedingungen des Philosophierens, sein realgeschichtliches Wissen haben unser Bild von der mittelalterlichen Philosophiegeschichte zweifelsohne bereichert, und dafür gebührt ihm Dankbarkeit. Dennoch scheint mir, dass Flasch die Innovativität seines eigenen Beitrages überschätzt bzw. dass er dort in eine Sackgasse läuft, wo er am lautesten mit der traditionellen Philosophiehistorie bricht. Die Methodologie, die er vorschlägt, ist nicht nur nicht nützlich für die systematische Philosophie – da Flasch gar nicht vorhat, ihr nützlich zu sein (vielleicht bestritte er sogar, dass es so etwas wie eine systematische Philosophie gibt), wäre eine solche Kritik nicht immanent. Sie ist nicht einmal in der Lage, die Texte genau zu verstehen, um die es ihm doch geht. Das kann nicht verwundern, wenn man, obgleich mit Vorbehalten, Davidsons und Gadamers Theorie teilt, dass ein Verstehen gar nicht möglich ist, wenn man vom Wahrheitsbezug des Interpretandums absieht⁴ – eine Theorie, die für Flaschs philosophisch neutrale Philosophiehistorie durchaus gefährlich ist.

Ich will meine Bedenken an Flaschs letztem Cusanusbuch deutlich machen⁵ – ohne dass

¹ Siehe etwa meine Kritik an E. Longpré, der zur Stützung seiner Interpretation sogar einen elementaren logischen Fehler begeht, in meiner Einführung zu: Raimundus Lullus (1985), XXX ff.

² Siehe dazu M. Dreyer (1991), die am Ende auch auf Flasch eingeht, sowie Th. Kobusch (2000).

³ Vgl. K. Flasch (1986/2000) und (1987).

⁴ Vgl. dazu V. Hösle (2004).

⁵ Vgl. K. Flasch (1998). – Zahlen im Text verweisen, sofern nicht anders angegeben, auf Seitenzahlen dieses Buchs.

ich im mindesten den Anspruch erhöhe, der Fülle der Einsichten dieses nützlichen Buches gerecht zu werden. Dies neuere Werk wirft deswegen besonderes Licht auf Flaschs philosophiehistorische Konzeption, weil Cusanus der mittelalterliche Philosoph ist, den Flasch neben Augustin und Dietrich von Freiberg am besten kennt. Er hat schon 1973, also ein Vierteljahrhundert früher, über ihn ein exzellentes Buch veröffentlicht⁶, das noch von einem ganz anderen Methodenbewusstsein getragen war als das neuere. Wer beide Werke vergleicht, kann den Wandel in der Konzeption der Philosophiehistorie, der inzwischen erfolgt ist, leicht festmachen, zumal Flasch in der „Einleitung“, besonders aber im „Epilog“ grundsätzliche Fragen anspricht. Wer einen naiven Fortschrittsglauben für die Philosophiegeschichte als ganze ebenso wie für den Lebenslauf der einzelnen Philosophen ablehnt (letzteres tut Flasch selber, 12, 647), wird mit der Möglichkeit rechnen, dass Flaschs späteres Werk im ganzen einen Rückschritt gegenüber dem früheren darstellt. Damit sind Fortschritte im Detail nicht bestritten, die sich schon daraus ergeben, dass die kritische Edition der Werke des Cusaners in den letzten Jahrzehnten gut vorangekommen ist. Neu gegenüber dem früheren Buch ist etwa Flaschs umfassende Berücksichtigung der Predigten des Cusaners, die zwar nicht so originell sind wie diejenigen Meister Eckharts, aber doch oft genug die erste Formulierung eines neuen Gedankens enthalten, sowie der (noch nicht abgeschlossenen) *Acta Cusana*, die einen Einblick u. a. in die administrative Tätigkeit des Klerikers Cusanus geben (13 f.).

Es ist z. B. ein Verdienst Flaschs, in seinem Werk mit Nachdruck auf die antijüdische Kirchenpolitik des Nikolaus zu verweisen, die so schlecht zu dem Autor von *De pace fidei* zu passen scheint. „Es gibt nicht viele Themen – nach dem Ablaufwesen –, die in den *Acta Cusana* so zahlreich belegt sind wie die einschränkenden Auflagen für die Juden. Er ordnete an, daß sie an der Kleidung von weitem erkennbar sein müßten. Er verlangte einen gelben Kreis, eine Art Judensterne“ (350). Wer keine Hagiographie betreibt, muss derartige Fakten erwähnen, zumal in einem Buche, das immer wieder eine Art Biographie sein zu wollen scheint, also keineswegs bloß eine Darstellung seiner Philosophie. Denn natürlich hat Flasch recht, dass in jeder Biographie, also auch derjenigen eines Philosophen, neben der Suche nach stringenten Argumenten Zufälle (in einem vagen, deterministische Gesetze nicht ausschließenden Sinne des Wortes) eine Rolle spielen (vgl. 9). So hängt zwar nicht die Geltung der Gründe, wohl aber die Tatsache, ob ein reales Individuum einen philosophischen Grund findet oder nicht, von Ursachen ab, die einer anderen Ordnung angehören als die Gründe. Eine Theorie der Philosophie, die nicht bloß an den logischen Beziehungen zwischen möglichen Systemen interessiert ist, muss sich daher für die Ursachen der Entdeckung von Gründen interessieren. Denn die Entdeckung von Gründen gehört der Welt des Realen an, hat also selbst Ursachen, nicht Gründe.

Allerdings spricht sehr viel für die These, dass eine Kausalerklärung ohne Gesetze nicht auskommt, und man wüsste gerne mehr über die Gesetze, die Flasch zumindest impliziert, wenn er Begriffe wie „daher“, „deshalb“ (in realen, nicht idealen Kontexten) verwendet. Flasch bekennt sich zu „nominalistischer Skepsis“ (11); insbesondere scheint er an dieser Stelle die (m. E. sehr plausible) Auffassung nicht zu teilen, dass eine Epoche das geistige Universum der in ihnen Lebenden weitgehend festlegt. So verwirft er generische Aussagen über das Mittelalter, spricht freilich unbekümmert drei Seiten später über die „Welt des Quattrocento“ (14). Ich sehe nicht, mit welchem Rechte man Letzteres tut, wenn man Ersteres ablehnt. Allgemein sind seine Ausführungen über das, was er „genetische Analyse“ nennt, außerordentlich vage. Er verweist auf die Forschungs- und Darstellungspraxis seines Buches, statt sich auf methodologische Debatten einzulassen – als ob es nicht Aufgabe der Philosophie und einer philosophisch erleuchteten Philosophiehistorie wäre, sich über die Prinzipien

⁶ Vgl. K. Flasch (1973).

Rechenschaft abzugeben, die die eigene Praxis leiten. Er betont zu Recht, er wolle Theorien nicht auf biographische Umstände reduzieren und Theoreme nicht aus Quellen ableiten. Was aber genau die kausale Kraft der von ihm bemühten realgeschichtlichen Faktoren bei der Genese bestimmter Theorien ist, bleibt damit völlig unklar. Nun sind Gesetze über die Faktoren, die der Entstehung gewisser Theorien zugrunde liegen, nicht einfach zu formulieren; aber man wüsste gerne, wie Flasch sie sich vorstellt, wenn man sein Programm kritisch prüfen soll. Denkbar wären etwa gesetzestartige Aussagen dieser Art:

„Ein Individuum mit einer solchen Intelligenz und einer derartigen Ausbildung muss derartige Theorien für plausibel halten; wenn er später diesem Einfluss ausgesetzt wird, wird in ihm der Wunsch entstehen, seine ursprüngliche Theorie so zu erweitern, dass die neue Einsicht aus einer allgemeineren Theorie verstanden werden kann; logisch bestehen dafür – soweit ich sehe – folgende n Möglichkeiten; davon sind m Möglichkeiten angesichts des Wissensstandes und Kategoriensystems seiner Zeit ausgeschlossen; von den übrig bleibenden Alternativen ist diese am plausibelsten, wenn man eine gewisse Anhänglichkeit an Traditionen voraussetzt, diese, wenn man davon ausgeht, dass der entsprechende Denker Einfachheit in der Theoriebildung allen alternativen Kriterien vorzieht.“

An einer solchen Kausalerklärung ist die Verflechtung von realen und idealen Faktoren zentral; der geistige Horizont einer normalen, zumindest einer intelligenten Person ist in der Regel durch die sachlichen Möglichkeiten der Theoriebildung eingeschränkt. Allerdings muss der Interpret sich selbst die Fähigkeit unterstellen, die logisch möglichen Reaktionen auf die Begegnung etwa einer Theorie mit einer neuen Einsicht zu überblicken; sonst wird er – das ist der Punkt, auf den es mir ankommt – keine auch nur halbwegs plausible Kausalerklärung bieten können. Das ist auch der Grund, warum jede Erweiterung der logischen Möglichkeiten, jede Entdeckung neuer Kategorien, jede Ausarbeitung einer neuen Theorie die Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte verändert; wir suchen nun z.B. nach Antizipationen einer Theorie, die wir vorher noch gar nicht kannten und daher auch nicht wiedererkennen konnten, oder wir haben zu erklären, warum sich diese Möglichkeit dem zu interpretierenden Autor gar nicht eröffnen konnte. Erst die Entwicklung der Modallogik des 20. Jahrhunderts hat etwa das adäquate Verständnis vieler mittelalterlicher logischer, aber auch metaphysischer Theorien erlaubt; ja, wir haben entdeckt, dass die mittelalterliche Unterscheidung von *de dicto*- und *de re*-Modalitäten, die Jahrhunderte lang vergessen war, von großer Sachbedeutung ist.

Niemand bestreitet, dass Philosophen ihre Theoreme in einem Kontext entwickeln, der durch psychische und soziale Faktoren bestimmt ist. Aber auch wenn die ideale und die reale Ebene zusammenhängen, gehören sie doch unterschiedlichen Ordnungen an, und man tut weder der systematischen noch der historischen Arbeit einen Dienst, wenn man nicht zunächst einmal scharf zwischen beiden unterscheidet. In seiner Historie der mittelalterlichen Philosophie polemisiert Flasch gegen Clemens Baeumker, einen der Begründer seiner Disziplin, weil „er die Ausschließung des tatsächlichen mittelalterlichen Lebens zum Programm erhob für die geschichtliche Darstellung der mittelalterlichen Philosophie“. Dagegen hält er daran fest, dass eine lebendige Philosophie nicht bloß wissenschaftliche Spekulation oder ideale Forderung sei.⁷ Sicher sind Philosophien auch realgeschichtlich situiert; und man kann sogar Untersuchungen über die Korrelation von Zahnschmerzen und bestimmten philosophischen Stimmungen anstellen. Aber man kann bei einem anderen Erkenntnisinteresse ebenso gut davon abstrahieren. Wenn Flasch nur wenige Seiten später zu Recht (von der Tatsache einmal abgesehen, dass die Tätigkeit eines Mathematikers nur zu geringem Teil aus Rechnungen besteht) schreibt: „Ein frommer Mathematiker kann sehr wohl beten, bevor er seine Rech-

⁷ Flasch (1986/2000), 19.

nungen beginnt; er kann uns versichern, er rechne zur Ehre Gottes, der rechnend die Welt begründet habe; wir werden dieses Glaubensbekenntnis respektvoll zur Kenntnis nehmen, aber seine Ergebnisse mathematisch und nicht etwa theologisch überprüfen“⁸, fordert er eine analoge Abstraktionsleistung. Es bleibt unklar, warum wir vom religiösen Kontext eines philosophischen Arguments abstrahieren sollen, aber nicht vom institutionellen.

Auch ist eine andere Intensität der begrifflichen, also idealen Analyse erforderlich, wenn man sich der Frage nach der Entwicklung eines Denkers widmet, die Flasch im zweiten Cusanusbuch so am Herzen liegt. Auch hier ist er bei weitem nicht so innovativ, wie er suggeriert; immerhin erwähnt er Josef Kochs Studien zu den Spannungen zwischen *De docta ignorantia* und *De coniecturis* (vgl. 13 f.). Aber so sehr der Philosophiehistoriker im günstigen Falle feststellen kann, wann die einzelne Werke eines Denkers verfasst wurden und ob der Autor sich ggf. eines Wandels seiner Ansichten bewusst war, so bedarf es doch der logischen Analyse, um herauszufinden, ob zwei alternative Systemansätze wirklich miteinander logisch kompatibel sind oder nicht – was auch immer ihr Autor darüber geschrieben oder gedacht haben mag. So hätte ich mir z. B. mehr zu den philosophischen Konsequenzen der Umbenennung Gottes als „Posse“ statt als „Possest“ in den beiden letzten Schriften des Cusaners gewünscht, als was Flasch (vgl. 635 ff.) bietet. Manchmal mag man zu dem Ergebnis kommen, eine Kompatibilität sei nur zu erreichen, wenn man dem Autor unterstelle, er habe eine bestimmte Aussage so verstanden, dass aus ihr eine bestimmte Folgerung nicht gezogen werden könne. Zu einem solchen Ergebnis freilich bedarf es philosophischer, nicht historisch-hermeneutischer Kompetenzen, wenngleich der Historiker dann herausfinden mag, der Autor habe jene These in Wirklichkeit leider nicht so verstanden, wie es wünschenswert gewesen wäre, wenn man alle seine Aussagen konsistent machen will. Aber selbst in diesem Falle kann derjenige, der daran interessiert ist, eine Theorie möglichst stark zu machen, einen Autor „besser verstehen, als er sich selbst verstanden hat“, d. h. Inkonsistenzen aus seinen Aussagen eliminieren, um eine Widerlegung seiner zentralen Thesen zu vermeiden.

Dass ohne ein sachliches Verstehen des Horizontes logischer Möglichkeiten eine korrekte Interpretation nicht möglich ist, zeigt sich besonders an Flaschs Aussagen zu Cusanus' mathematischen Arbeiten. Ich wähle folgende Stelle aus Flaschs Diskussion der Cusanischen Schriften zur Kreisquadratur: „Aristoteles hatte gelehrt, Kreisbogen und Strecke stünden in keiner harmonischen Proportion.“¹³ Das hieß: Ihr Verhältnis lasse sich nicht in einer ganzen Zahl ausdrücken“ (179). Die Anmerkung 313 lautet: „Aristoteles, *Metaphysik* I 5, 986 a 25 und V 6, 1016 a 12.“ Schaut man sich die beiden Stellen an, auf die sich Flasch in der Anmerkung bezieht, kommt man aus dem Staunen nicht heraus. Die erste führt die pythagoreische Systoichie an, also eine Liste von Begriffspaaren wie „männlich-weiblich“, „Licht-Dunkel“, „gerade-gebogen“. Hier spricht also Aristoteles nicht in eigener Sache, und erst recht behauptet er nicht das, was ihm Flasch zuschreibt. Die zweite Stelle gehört zu Aristoteles' „philosophischem Wörterbuch“ und diskutiert die verschiedenen Bedeutungen von ἔν. Aristoteles behandelt in dem betreffenden Abschnitt des Kapitels die unterschiedlichen Bedeutungen von συνεχής und vergleicht in diesem Zusammenhang die gerade (εὐθεῖα) mit der gebrochenen (καταμμένη) Linie: So wie der Schenkel eher eins sei als das Bein, weil die Bewegung des Beins u. U. nicht eine einzige Bewegung ist, so sei eine gerade Linie eher eins als die gebrochene, weil bei der geraden Linie die Bewegung eines Teiles die Bewegung der ganzen Linie nach sich ziehe, während bei einer gebrochenen Linie ein Teil in Ruhe sein könne, während der andere bewegt werde.⁹

Wo in diesen beiden Texten behauptet Aristoteles, dass Kreisbogen und Strecke in keiner

⁸ Ebd. 25.

⁹ Vgl. etwa den Kommentar von G. Reale (1993), 219 f.

harmonischen Proportion stünden? Offenkundig nirgends. Nun ist dies schon höchst eigenwillig, einem Autor Thesen zuzuschreiben, die er nie vertreten hat; allein das ist ein Verstoß gegen „das historische Methodenminimum“ (655), das Flasch zu Recht anmahnt, auch wenn er zu Unrecht insinuiert, diejenigen, die seinen radikalen Historismus nicht teilen, würden es in der Regel eher verletzen als er selber. Das eigentlich Störende an seinem Vorgehen aber ist, dass er Aristoteles eine Behauptung unterstellt, die sachlich einfach absurd ist – und zwar keineswegs nur nach den Standards der modernen Mathematik, sondern nach denen des mathematischen Wissens des Aristoteles selbst. Was meint Flasch mit einer harmonischen Proportion? Die Griechen meinten unter harmonischem Mittel eine Größe b , die zwischen zwei anderen Größen a und c so steht, dass $(a-b)/(b-c) = a/c$, also etwa $1/3$ zwischen $1/2$ und $1/4$ (und analog alle Glieder der harmonischen Reihe im Verhältnis zu ihren Nachbargliedern); und wenn man will, kann man von einer harmonischen Proportion dort reden, wo sich Größen so verhalten. Was hat das mit dem Problem des Verhältnisses von Kreisbogen und Strecke zu tun? Nichts.

Das Problem, das Flasch vorschwebt, ist das der Rektifikation des Kreisumfangs (was, wie gesagt, mit harmonischer Proportion nichts zu tun hat). Nun behauptet Aristoteles in *Physik* 248 b 5 f., Kreis(bogen) und Gerade seien nicht vergleichbar, und das impliziert sicher, sie seien nicht kommensurabel.¹⁰ Aber der letzte Satz Flaschs zeigt, dass er selbst diesen schlichten Gedanken nicht präzise wiederzugeben vermag: Denn zwei Größen sind kommensurabel genau dann, wenn sie ein Verhältnis zueinander haben wie eine Zahl zu einer Zahl (vgl. Euklid X 5 f.), nicht wenn sich ihr Verhältnis in einer ganzen Zahl ausdrücken lässt. Nun ist es vielleicht von einem Historiker der mittelalterlichen Philosophie zu viel verlangt zu wissen, dass natürlich die Inkommensurabilität einer Größe zu einer Ausgangsgröße noch nicht impliziert, dass sie nicht mit Zirkel und Lineal konstruierbar sei (die Diagonale des Quadrats oder des Pentagons ist ja mit Zirkel und Lineal konstruierbar, wie die Griechen wohl wussten), sondern dass es die Transzendenz, nicht schon die Irrationalität von π ist, die die Quadratur des Kreises endgültig ausschließt; denn die Kategorie der Transzendenz war den griechischen und mittelalterlichen Mathematikern fremd. Aber sie konnten Inkommensurabilität durchaus genau definieren, und sie wussten, dass harmonische Proportionen nichts mit dem Problem der Irrationalität zu tun haben. Aristoteles hätte es als Beleidigung seiner mathematischen Intelligenz angesehen, ihm diese Aussagen zu unterstellen.

Nun ist die diskutierte Stelle wohl der absolute Tiefpunkt von Flaschs Buch. Sonst sind seine Interpretationen wesentlich besser – spricht er über Cusanus' Metaphysik, zehrt er von dem Theoriefundus, den er sich in seinem früheren Werk erarbeitet hatte; und die Vermutung ist nicht abwegig, dass sein ganzes Cusanusbuch sich auf dem Niveau der Abschnitte über die Cusanische Mathematik bewegen würde, wenn er nicht in seiner Jugend Philosophie und Philosophiegeschichte nach anderen Prinzipien betrieben hätte, als er sie in seinen späteren Werken verteidigt. Da Flasch mit schrillum Pathos die „Zeitbarriere“ hervorhebt, die „uns“ (wer ist das eigentlich genau?) von Cusanus trennt (653), will ich auf eine andere Barriere verweisen, die man bei Flaschs Behandlung von Stellen des Aristoteles und des Cusanus immer wieder spürt – es ist die Kompetenzbarriere. Gewiss sind Mathematiker des 20. und 21. Jahrhunderts von Mathematikern der Antike unterschieden. Aber in einem kommen sie überein: Sie sind Mathematiker, und ein Gespräch zwischen dem Mathematiker der Gegenwart und einem Mathematiker der Antike über mathematische Gegenstände – wie es in einem gewissen Sinne erfolgt, wenn jener etwa Euklid liest – kommt leichter in Gang und ist fruchtbarer als ein analoges Gespräch zwischen jenem modernen Mathematiker und dem Zeitgenossen, der nicht einmal mit der Elementarmathematik vertraut ist. Die Barriere, die einen

¹⁰ Zur schwierigen Stelle vgl. etwa Th. Heath (1949), 141 f.

Zeitgenossen, der mathematisch denken kann, von Flasch trennt, ist viel undurchdringlicher als diejenige zwischen Euklid (und selbst einem mathematisch zwar nicht kreativen, aber doch rezeptiven Philosophen wie Aristoteles) und den Mathematikern des 21. Jahrhunderts. Die Zeit trennt weniger als die sachliche Kompetenz. Das gilt, wohlgermerkt, sogar von einer Disziplin wie der Mathematik, die einen einigermaßen linearen Fortschritt aufzuweisen hat. Um so mehr gilt dies von der Philosophie, in der der Fortschritt, wenn es ihn denn gibt, ganz gewiss nicht linear ist. Wer transzendental denken kann, empfindet sich philosophisch – nicht politisch – Platon näher als denjenigen seiner Zeitgenossen, die das nie gelernt oder wieder verlernt haben, und er sträubt sich gegen die Aufnahme in Flaschs umfassendes „uns“, wenn er den Wasserfall an ‚*non-sequiturs*‘ liest, der sich im Epilog seines Buches findet, auf den ich nun eingehen werde.

Wenn Flasch erklären würde, sein Buch sei ein rein historisches und er habe zu den Sachfragen, wie sie sich heute stellen, nichts zu sagen, wäre das völlig in Ordnung und ehrenhaft. Aber Flaschs Polemik gegen eine sachorientierte Philosophie kommt selbst mit einem philosophischen Anspruch daher, der unbegründet ist. Dass es vorschnelle Aktualisierungen des Cusaners gegeben hat, ist richtig. Aber was besagt denn der Verweis darauf, dass politische Entwicklungen wie „die Restauration der fünfziger und sechziger Jahre, das Zweite Vatikanische Konzil und der postkonziliare intellektuelle Zustand der Kirchen in Deutschland“ zum Teil jenen Aktualisierungen zugrunde gelegen hätten (657)? Sicher gibt es Motive, die jemanden veranlassen, sich mit einem Thema zu befassen, und diese können, bevor er das Thema studiert hat, sich naturgemäß nicht schon aus der vertrauten Kenntnis des Themas ergeben. Aber die Existenz derartiger Motive widerlegt nicht die Thesen, die aus entsprechend motivierten Untersuchungen entspringen – so wie sie sie gewiss auch nicht beweist. Wenn Flasch von dem „Nebengedanken“ spricht, „ihn (*scil.* Cusanus) in die Nähe Luthers zu rücken und im Namen dieser Unreinlichkeit die Ökumene zu fördern“ (648), so will er wohl gegen jene polemisieren, die die Rechtfertigungslehre von *De pace fidei* in die Nähe derjenigen Luthers gerückt haben (im Hauptteil seines Buches streift er das Thema nur ganz flüchtig: vgl. 371). Nun weiß jeder auch nur halbwegs theologisch Gebildete, dass die geistigen Universen Luthers und Cusanus' sehr differieren – man denke nur an beider Verhältnis zur Vernunft –, und es ist auch nicht strittig, dass nach Cusanus' der Glaube nur notwendige, nicht hinreichende Bedingung des Heils ist. Aber die Zurückdrängung der Bedeutung der Sakramente bei Cusanus weist in die Richtung des Protestantismus (wenn auch mehr calvinistischer Prägung), und die Rechtfertigungslehre des Cusaners steht Luther näher als diejenige der meisten Theologen des Mittelalters. Dies sind historische Fakten, die einem durchaus die Hoffnung geben können, das Beste an Katholizismus und Protestantismus sei vielleicht verbindbar. Doch will und brauche ich diese Hoffnung hier gar nicht zu vertreten. Worum es mir allein geht, ist, dass Flasch einen derartigen, historisch plausiblen Vergleich nicht mit der überlegenen Kompetenz des hermeneutisch subtileren Ideeenhistorikers zurückweist. Seine Ablehnung gründet selbst in einem vorgängigen Motiv; ich vermute, dass er die Ökumene nicht mag. Nun ist das sein gutes Recht; über die Ökumene mag man unterschiedlicher Meinung sein. Aber was intellektuell unbefriedigend ist, ist, dass Flasch nirgends die Voraussetzungen offen legt, die seine eigene Untersuchung leiten. Gewiss ist jede historische Arbeit von Voraussetzungen mitbestimmt. Nur sind einige vernünftiger als andere und erlauben dann auch einen schärferen Zugriff auf die Texte.

Was sind Flaschs philosophische Voraussetzungen? Die Verwendung eines Terminus wie „Unreinlichkeit“ ebenso wie die Polemik gegen den Protestantismus belegen den Dunstkreis des späten Nietzsche. Auch gelegentliche Anleihen bei Foucault sind nachweisbar, aber der dominierende Lehrmeister des Flaschschen Epilogs ist Nietzsche. Man denke nur an das Pathos der Distanz, von dem oben die Rede war (und dem ein anderes, vielleicht „vorneheres“

entgegengesetzt wurde), an die Polemik gegen die Deutung des Cusaners als „transalpin-düsteren Denker“ und an die Erwartung der Wahrheit (?) „im gleißenden Licht der südlichen piazza“ (647), ja: an die inflationäre Anhäufung autobiographischer Informationen, die es mit *Ecce homo* aufnehmen kann¹¹, und den Ton gekünstelter Troubadouren-Heiterkeit. Flasch hat offenbar das Vertrauen in sachlich stringente philosophische Argumente verloren – und damit sein eigenes Fach, die Philosophiehistorie, zugleich autonomisiert und entwertet – und treibt nun Philosophiehistorie auf der Grundlage eines „radikalen Historismus“. Dabei handelt es sich nicht um eine konsistente Theorie, sondern um eine Instrumentalisierung der Geschichte zur Bekräftigung seiner ohnehin schon feststehenden Ansicht, dass es schlüssige Argumente in der Philosophie nicht gebe. Dass andere, vielleicht konsistentere Theorien der Geschichte im Allgemeinen und der Philosophiegeschichte im Besonderen existieren, kommt nicht in seinen Blick; wer seinen radikalen Historismus nicht teilt, verdränge einfach das historische Bewusstsein (651). Zwar verweist Flasch zu Recht darauf, dass Cusanus bestimmte historische Annahmen gehegt habe, die wir heute nicht mehr teilen – etwa dass Jesus und Proklos dasselbe lehrten oder dass Proklos von Pseudo-Dionysios abhängig sei. Aber es erfordert keine überragende theoretische Intelligenz um festzustellen, dass der letztere Irrtum den Wahrheitsanspruch von Cusanus' metaphysischer Theorie nicht im Mindesten touchiert und dass die erste These nur Konsequenzen hat für Cusanus' manchmal dem Monophysitismus gefährlich nahe Christologie.¹²

Natürlich stellt sich dann die Frage, wieweit Cusanus' Metaphysik von bestimmten Aspekten seiner Christologie abkoppelbar ist, ohne dass man sie einfach auf den spätantiken Neuplatonismus zurückführt. Diese Frage ist eine eminent philosophische, und Flaschs Polemik gegen derartige Untersuchungen ist zu schlicht. Denjenigen, die nur bestimmte Elemente einer Theorie entnehmen, wirft er vor, wie Zwerge vor einem Glassarg, den Flasch nur betrachten will, „Seziermesser zu zücken, um für den eigenen Gebrauch Teile zu entnehmen“ (651 f.). Immerhin ist die Transplantation von Organen moralisch höher stehend als Voyeurismus, und manchmal mag, wie man aus dem Märchen *Schneewittchen* weiß, sogar das Stolpern bei der Beförderung eines Glassarges zur Wiederbelebung einer Scheintoten führen. Aber um die Metapher wieder zu verlassen: Einerseits hat Flasch recht, wenn er gegen die Problemgeschichte darauf verweist, dass Probleme dies oft genug nur im Rahmen eines Ganzen sind. Ich selber habe daher gegen den problemgeschichtlichen Ansatz Nicolai Hartmanns den systemgeschichtlichen stark gemacht.¹³ Andererseits ist es ebenso offenkundig, dass es in unterschiedlichen Systemen immer wieder um dieselben Probleme geht. Die moderne Theorie irrationaler Zahlen, die in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts von Dedekind entwickelt wurde, ist von der Eudoxischen Theorie irrationaler Größen durch spezifisch moderne Annahmen, wie sie der antiken Mathematik fern lagen, unterschieden. Und dennoch ist unter Kennern unbestritten, dass beide Theorien weitgehend isomorph sind. Man braucht in erster Linie mathematische und nicht historische Intelligenz, um dies festzustellen, und so braucht man neben philosophiehistorischer primär philosophische Kompetenz, um Isomorphismen zwischen unterschiedlichen philosophischen Theorien zu erkennen und insbesondere um zu klären, welche Theoriebestandteile von welchen anderen abgelöst werden können, ohne dass sie ihre Lebensfähigkeit verlieren. Es ist dieses philosophische Verstehen von Sachproblemen, das Flasch nur eingeschränkt besitzt; und es ist diese mangelnde Sachkompetenz, die seine

¹¹ Noch penetranter ist das im „Epilog“ zur zweiten Auflage seines *Augustin* (vgl. Flasch [2] 1994), 475–506, besonders 498 f.). Flasch schreibt elegant, aber es verletzt den guten Geschmack, auf den Mächtigen Aristokraten wie Montaigne und Nietzsche immer höchsten Wert gelegt haben, wenn er sich offenbar zutraut, wie Montaigne zu schreiben.

¹² Vgl. etwa Höhle (1996), 101–128, 254–265, 261, Anm. 52 in Anschluss an J. Hopkins.

¹³ Vgl. Höhle (1984), 63 ff.

Aussagen zu diesen zwei Fragenkomplexen so unbefriedigend macht. So ist die neurophysiologische Einbettung (vgl. 653) kein entscheidender Einwand gegen die Cusanische Intellekttheorie, die vielmehr mit ganz unterschiedlichen Lösungen des Leib-Seele-Problems kompatibel ist – so richtig es dagegen gewesen wäre hervorzuheben, dass seit Descartes das Leib-Seele-Problem eine Schärfe gewonnen hat, die die antiken und mittelalterlichen Philosophen nie begriffen haben. Begriffen haben manche von ihnen allerdings, dass ein extremer Nominalismus (und Flaschs radikaler Historismus ist nichts als eine Abart des Nominalismus) keine Grundlage für eine plausible Erkenntnistheorie ist.

Eines der interessantesten Prinzipien der Cusanischen Hermeneutik wird in dem Satz aus dem zweiten Prolog der *Cribratio Alchorani* ausgesprochen: „Non igitur erit difficile in Alchoran reperiri evangelii veritatem, licet ipse Mahumet remotissimus fuit a vero evangelii intellectu.“ Für das unüberwindliche Bedürfnis, sachlich zu philosophieren und nicht nur Philosophiegeschichte zu treiben und den Autor, den man interpretiert, dem eigenen sachlichen Anliegen doch irgendwie anzueignen, spricht der letzte Satz aus Flaschs Buch (vgl. 657), in dem dieser für sein eigenes, rein philosophiehistorisches und als solches eben nicht einmal rein historisch befriedigendes Unternehmen nicht nur unplausiblerweise einen *philosophischen* Anspruch erhebt, sondern sogar seinen radikal-historischen Skeptizismus mit dem Terminus benennt, den einer der größten Philosophen und Mathematiker seiner sublimen negativen Theologie, einem demjenigen Nietzsches und Flaschs denkbar heterogenen Denkansatz, gegeben hat – *docta ignorantia*.

LITERATURVERZEICHNIS

- Dreyer, M. (1991), „Was ist Philosophiegeschichte des Mittelalters?“, in: *Philosophisches Jahrbuch* 98, 354–364.
- Flasch, K. (1973), *Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues*, Leiden 1973.
- (1986/²2000), *Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Machiavelli*, Stuttgart.
- (1987), *Einführung in die Philosophie des Mittelalters*, Darmstadt.
- (²1994) *Augustin. Einführung in sein Denken*, Stuttgart.
- (1998), *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung*, Frankfurt/M.
- Heath, Th. (1949), *Mathematics in Aristotle*, Oxford.
- Hösle, V. (1984), *Wahrheit und Geschichte. Studien zur Struktur der Philosophiegeschichte unter paradigmatischer Analyse der Entwicklung von Parmenides bis Platon*, Stuttgart-Bad Cannstatt.
- (1996), „Platonismus und Antiplatonismus in Nicolaus Cusanus' Philosophie der Mathematik“, in: *Philosophiegeschichte und objektiver Idealismus*, München, 101–128, 254–265.
- (2004), „Wahrheit und Verstehen. Davidson, Gadamer und das Desiderat einer objektiv-idealistischen Hermeneutik“, in: *Logik, Mathematik und Natur im objektiven Idealismus. Festschrift für Dieter Wand-schneider*, hg. von W. Neuser und V. Hösle, Würzburg, 265–283.
- Kobusch, Th. (2000), „Einleitung. Philosophie im Mittelalter?“, in: ders., *Philosophen des Mittelalters*, Darmstadt, 1–12.
- Raimundus Lullus (1985), *Die neue Logik. Logica Nova*. Hamburg.
- Reale, G. (1993), *Aristotele, Metafisica*, Bd. III: Sommari e commentario, Mailand.