



Klaus Hedwig
Daniela Riel (Hrsg.)

sed ipsa novitas crescat

Themen der Eschatologie, Transformation und Innovation
Festschrift für Manfred Gerwing

 **Aschendorff**
Verlag

Markus Riedenauer

ANTIPLATONISTISCHE TRANSFORMATIONEN DES PLATONISMUS

Über Versuchungen und Versuche des Denkens

Das Wort „Versuchungen“ im Untertitel könnte, da es in theoretischen Kontexten unüblich ist, im Ansatz religiös oder moralisch verstanden und so missdeutet werden. Es ist aber gemeint als Ausdruck für ein allgemein menschliches Phänomen: die Erfahrung einer inneren Tendenz in eine Richtung, deren spätere Entwicklung und Auswirkung ein Unbehagen auslöst, vorher aber beinahe unmerklich war. Es geht um anfangs wenig bemerkte Verschiebungen im Ansatz des Denkens, deren weitere Konsequenzen erst später manifest werden und dann die Frage auslösen, wie es dazu kommen konnte. Im Proömium seines ersten philosophischen Werkes zitiert Thomas von Aquin Aristoteles: „Ein kleiner Irrtum am Anfang wird am Ende zu einem großen.“¹

Ich werde eine Grundversuchung des Denkens und ihre Transformation vorführen und dann als Kontrast eine andere, versuchende Grundweise des Denkens, die bei Nikolaus von Kues (Cusanus) sichtbar wird, wenn er in dieser Hinsicht untersucht wird. Es ist schwierig, über sehr fundamentale Implikationen und Weisen unseres Denkens zu sprechen, die uns gar zu selbstverständlich und darum schwer zu thematisieren sind, zumal wenn es um ein vorausgesetztes Grundverständnis der Wirklichkeit geht. Aber wenigstens soll klar werden, wie tief solche Ansätze uns beeinflussen und wie wichtig deren Reflexion ist. Transformationen des Denkens wurden oft durch Selbstkritik und Aufklärung über verborgene Voraussetzungen provoziert.

I. Versuchungen

1. Platonismus: Asphaltierung der Wirklichkeit

Was gibt uns zu denken? Die einfachste Antwort lautet: „die Wirklichkeit“, wobei wir uns nicht vorschnell auf ein rein theoretisches Weltverhältnis einschränken dürfen oder gleich eine Gegenüberstellung von „Innenwelt“ und „Außenwelt“ oder von Subjekt und Objekten voraussetzen, sondern mitbedenken, dass uns unsere eigene Wirklichkeit zu denken gibt: wie wir wirken, wirken können – insofern

¹ Thomas von Aquin: *De ente et essentia, prooem.*; vgl. Aristoteles: *De caelo* I,5 271b 8–13.

zur Wirklichkeit Möglichkeiten gehören² – und wie wir wirken sollen, bis hin zu ethischen Fragen. Schon in der antiken Philosophie zeigen sich Transformationen in Bezug auf die Frage, welche Wirklichkeit uns vor allem zu denken gibt, die physische oder die menschliche. Indiziert ist das durch den antiken Topos: Die Vorsokratiker hätten nach der Natur der Welt, nach *physis* und *aitia* gefragt³, Sokrates dagegen nach den Prinzipien unseres Handelns⁴. Tatsächlich scheint die sokratische Wendung zur Ethik eine für Platon entscheidende Bedeutung zu haben als erster Schritt seiner Überwindung von atomistischem Materialismus (Demokrit einerseits) und skeptischem Subjektivismus (Kratylos andererseits)⁵.

Wir erfahren spätestens seit unserer Geburt: Die Wirklichkeit wirkt, sie wirkt auf mannigfaltige Weise auf uns ein, was begeistern und beglücken, aber auch überfordern und verwirren kann, selbst wenn wir uns zunehmend aufgerufen und ermächtigt erfahren, sie selbst wirkend zu verändern. Wir befinden uns in einem Geflecht von Wirkungen und Wechselwirkungen und Interaktionen. In diese herausfordernde, wenn nicht überfordernde Komplexität eine Ordnung zu bringen, ist Aufgabe des Denkens. Wir wollen die Wirklichkeit auf den Begriff bringen, und Begriffe in einen begründeten, systematischen Zusammenhang, in Urteilen, Schlussfolgerungen und Theorien. Wir wollen wissen und sagen, was etwas ist, dieses und jenes, woran sich die Fragen nach seinem jeweiligen Warum, Woher, Wozu und vor allem Wie knüpfen – um damit umgehen zu können (in theoretischer und in praktischer Orientierungsabsicht).

Wir bilden also Begriffe und rekonstruieren ein Bild der Wirklichkeit, das idealerweise in sich kohärent ist (weswegen die logische Konsistenz und Kohärenz als ein Wahrheitskriterium gilt). Wir machen eine „Untersuchung in den Begriffen“: *en tois logois skepsis*⁶. Sie müssen klare und feste Bedeutungen haben und gemäß logischen Regeln verknüpft werden.

Ein solches Denken hat den Vorteil, dass unsere Begriffsbildungen in unserer Verfügung sind und stabil: sicheres Wissen statt bloßer Meinung. Wir können Feststellungen treffen, ihre logischen Beziehungen konstruieren und überprüfen. Das kommt einem intellektuellen Sicherheitsbedürfnis entgegen, wir entkommen ein Stück weit der tiefgründenden Beunruhigung durch die Wirklichkeit: durch die Mannigfaltigkeit des Wirklichen, das außerdem in ständiger Bewegung ist. Die berühmten „Flussfragmente“ des Heraklit (fr. 12, 49a, 91) – zusammengefasst im Merkwort *panta rhei*, alles fließt – bringen solche Erfahrungen zum Ausdruck. In-

² Vgl. Wucherer-Huldenfeld, Augustinus Karl: Was heißt Wirklichkeit? Ein philosophischer Beitrag zum Wirklichkeitsverständnis der Psychotherapie; in: Tamás Fazekas (Hg.): Die Wirklichkeit der Psychotherapie. Beiträge zum Wirklichkeitsbegriff, Klagenfurt (KITAB) 2000; 15–27.

³ Griechische Worte und Zitate werden in diesem Beitrag – auch, wo sie z.B. von Heidegger mit griechischen Buchstaben angeführt werden – lateinisch transkribiert.

⁴ Vgl. *Theait.* 176b, *Phaidon* passim, Aristoteles: *Met.* XIII,4 1078b 17–19; Cicero: *Tusc.Disp.* V,10.

⁵ Frank, Erich: Plato und die sogenannten Pythagoreer, Halle 1923, 123.

⁶ Aristoteles: *Met.* I,6 987b 31f.

soweit das stimmt, wird alles Denken in Frage gestellt, scheint doch das Nachdenken dem Fluss immer hinterher zu sein, den wir nicht regulieren oder aufstauen können. Das mag gar zum Relativismus führen, weil das, was eben wahr war, jetzt vielleicht nicht mehr stimmt – das können wir (nicht an sich, aber für uns) überwinden⁷. In jenem Fluss der Wirklichkeit will das Denken nicht baden gehen.

Die Ideenlehre ergab sich aber für ihre Anhänger deshalb, weil sie von der Wahrheit durch die Worte Heraklits überzeugt waren, dass alle Sinnesdinge in stetem Fluß seien; sollte es also eine Wissenschaft und eine Erkenntnis von etwas geben, so müßte es neben den sinnlich erfassbaren Naturen noch von diesen verschiedene, bleibende geben; denn vom Fließenden existiere keine Wissenschaft.⁸

In der Schlusspassage des Kratylos lässt Platon seinen Sokrates mit expliziter Bezugnahme auf Heraklit folgern, dass keine Möglichkeit der Erkenntnis anzunehmen sei, „wenn alle Dinge sich verändern und nichts Bestand hat“ (440a), dann seien ja alle Dinge krank und „in demselben Zustande wie die an Katarrh und Flüssen leidenden Menschen“⁹.

Der Nachteil des Denkens, wie skizziert, zeigt sich in dem Verdacht, dass die Verbindung zur Wirklichkeit verloren gehen könnte. Aristoteles warnt: „Zu suchen, was etwas ist, ohne das zu haben, dass es ist, ist nichts zu suchen“¹⁰. Er spricht vom nötigen „Haben“ des dass (*echomen hoti estin*, ebd. öfters), worin mit anklingt, dass wir es haben, weil und insoweit es uns gegeben wird, dass das Etwas, dessen Sein von seiner Ursache her verstanden werden soll, sich uns jeweils gibt und zeigt. In weiterer Auslegung ist Wirklichkeit ein immer neues Sich-ereignen dessen, was aus seinen konkreten, realen Möglichkeiten hervorgeht. Wirkliches ist Sich-zeigendes, Erfahrbares (nicht nur durch die Sinneswahrnehmung, aber auch nicht ohne sie) in der Welt, in der wir als verstehende und handelnde Wesen uns befinden. Der hier vorausgesetzte Begriff von Wirklichkeit als allgemeiner ist weder einfach Gegenbegriff zur Möglichkeit, noch reduziert auf faktisch Vorhandenes und Feststellbares.

⁷ „Nur wenn es gelingt, im unaufhörlichen Fluß des Veränderlichen unveränderliche Gestalten zu erblicken, kann man etwas isolieren, identifizieren, fixieren und schließlich über es Meinungen formulieren, die mit Hilfe der Wahrnehmung als wahr oder falsch beurteilt werden können.“ (Borsche, Tilman: Die Notwendigkeit der Ideen: *Politeia*; in: Theo Kobusch / Burkhard Mojsisch [Hgg.]: Platon. Seine Dialoge in der Sicht neuer Forschungen, Darmstadt [WBG 1996], 96–114, hier 107).

⁸ Aristoteles: *Met.* XIII,4 1078b 12–17 in der Ausgabe von Bonitz/Seidl (Hamburg 1989³ / Bd. II: 1984²).

⁹ 440d, Übers. J. Deuschle.

¹⁰ *Anal. Post.* II, 8, 27. Zum cusanischen „Weg vom Daß zum Was der Gegenstände“ vgl. Borsche, Tilman: Was etwas ist. Fragen nach der Wahrheit der Bedeutung bei Platon, Augustin, Nikolaus von Kues und Nietzsche, München (Fink) 1992², 178.

Solche Fest-Stellung geschieht nun aber im platonischen Idealismus aufgrund des – gemäß Aristoteles von Sokrates übernommenen und generalisierten – Bedürfnisses Platons, etwas Beständiges und somit Definierbares zu gewinnen:

Da er nämlich von Jugend auf mit dem Kratylos und den Ansichten des Herakleitos bekannt geworden war, daß alles Sinnliche in beständigem Flusse sei, und daß es keine Wissenschaft davon gebe, so blieb er auch später bei dieser Annahme. Und da sich nun Sokrates mit den ethischen Gegenständen beschäftigte und gar nicht mit der gesamten Natur, in jenen aber das Allgemeine suchte und sein Nachdenken zuerst auf Definitionen richtete, brachte dies den Platon, der seine Ansichten aufnahm, zu der Annahme, daß die Definition auf etwas von dem Sinnlichen Verschiedenes gehe; denn unmöglich könne es eine allgemeine Definition von irgendeinem sinnlichen Gegenstande geben, da diese sich in beständiger Veränderung befänden. Was nun von dem Seienden solcher Art war, nannte er Ideen; das Sinnliche aber sei neben diesem und werde nach ihm benannt.¹¹

Etwas erscheint, bietet einen Anblick, ein Aussehen: *eidōs*, Idee, und es hat eine bestimmte „Natur“. Das ist wieder ein mehrdeutiger Begriff, der von seiner ganzen Geschichte einschließlich der Verwicklungen des Essentialismus und der methodischen Distanzierung, Isolierung und Reduzierung in der neuzeitlichen „Natur“-Wissenschaft belastet ist. Platon denkt aber *physis* im Gefolge der Physisdenker des 6. und 5. Jahrhunderts noch aus der Grundbedeutung des Stammes *phy-* heraus. *phyein* heißt hervorbringen, wachsen lassen und die Endung *-sis* bezeichnet den Akt, die lebendige Wirklichkeit des Hervorkommens, Wachsens und Wachsen-gelassen-werdens (im Gegensatz zum Resultat dieses Vorgangs, das *phyma*, *phyton* u.ä. heißt)¹². Wir können diese entscheidende Grundlage hier nicht vertiefen, die Wucherer-Huldenfeld so zusammenfasst: „Hier ist Physis nicht die Washeit der Dinge, sondern Ursprung, Wachsen und Hervorgehen der Dinge: das Sein (Währen und Walten) der Seienden, also nicht statisch in einem Gegen-

¹¹ Aristoteles: *Met.* I,5 987a 32–987b 9; vgl. *Phys.* II,2 193b 35–194a1.

¹² Siehe Wucherer-Huldenfeld, Augustinus Karl: *Philosophische Theologie im Umbruch I: Ortsbestimmung*, Wien u.a. (Böhlau) 2011, 62–72 auf der Basis v.a. von Schadewaldt (Schadewaldt, Wolfgang: *Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen. Die Vorsokratiker und ihre Voraussetzungen* [Tübinger Vorlesungen I], Frankfurt [Suhrkamp] 1978) und Heidegger. „Die indogermanische Wurzel vereinigte in sich Sein und Werden, Ruhe und Bewegung etc. In den Einzelsprachen sind diese Aspekte einseitig erstarrt; nur das Griechische hat die Spannkraft der Vorstellung bewahrt und in seinem Physisbegriff erfüllt.“ (Mannsperger, Dietrich: *Physis bei Platon*, Berlin 1969, 299) Cusanisch ausgedrückt, geht es um eine Koinzidenz von Bewegung und Ruhe. In *De docta ignorantia* III n. 263 bekennt Nikolaus, seine entscheidenden ontologischen Einsichten auf der Schifffahrt zurück von Konstantinopel gewonnen zu haben. Das Meer dürfte ihm als ein faszinierendes Zugleich von Ruhe oder Identität des Etwas-seins und Bewegung der Wellen erschienen sein – zusätzlich zu weiteren Gedankenanstößen zu Horizont und Perspektivität, wie in Riedenauer, Markus: *Pluralität und Rationalität. Die Herausforderung der Vernunft durch religiöse und kulturelle Vielfalt* nach Nikolaus Cusanus, Stuttgart (Kohlhammer) 2007, 269–272 dargelegt.

satz zum Werden verstanden.¹³ Wie kam es zur Transformation des Physis-Verständnisses und der entsprechenden Grundeinstellung zur Wirklichkeit? Die Frage führt zur platonischen Ideenlehre. *Physis kryptesthai philei* (Heraklit B 123): Die Natur, d.h. das Hervorkommen aus dem Sichverbergen, liebt dieses, steht in wesentlichem Zusammenhang mit dem Unverfügbaren und Ungreifbaren. Man kann versuchen, diesem *mysterion* nachzudenken oder versucht sein, das Hervorgekommene als Gesichtetes festzustellen, es sich in Begriffen vorzustellen und daraus Theorien zu konstruieren.

Nach Heidegger geht der Grundbegriff der *idea* auf das Aussehen zurück, worin aufscheint und anweist, was etwas ist; worin es seinen Bestand erhält. „Jede *idea*, das Aussehen von etwas, gibt die Sicht auf das, was je ein Seiendes ist.“¹⁴ In einem ersten Schritt seiner Zusammenfassung dessen, wie er die Entwicklung vom platonischen Begriff der *idea* bis zum Idealismus des absoluten Begriffs sieht¹⁵, gilt: „Das Seiende ist seiend in der beständigen Anwesenheit, *idea*, das Gesichtete *in seiner Gesichtetheit (aletheia)*.“¹⁶

Im Hinblick auf die vielen Seienden wird dann die Idee als das Einigende und Gemeinsame bestimmt. Das Gesichtete wird als das Generellste, im Gegensatz zum Einzelnen, zur ersten und letzten Bestimmung der Seiendheit. „Die Anblicke dessen, was die Dinge selbst sind, die *eide* (Ideen) machen das Wesen aus, in dessen Licht jedes einzelne Seiende als dieses und als jenes sich zeigt, in welchem Sichzeigen das Erscheinende erst unverborgten und zugänglich wird.“¹⁷

¹³ Wucherer-Huldenfeld: Phil. Theol. I, 63 f.; vgl. ausführlicher den ganzen Exkurs 62–72. Ähnlich: „Wirklichkeit ist ursprünglich Hervorbringen, ein *Her-* in die Gegenwart und *Vor-* in die Erscheinung des offenen Anwesens-*Bringen*, was man in der klassischen Philosophie das „*teleion*“, die Vollendung, nannte, d.h., dass eine Möglichkeit ans Licht kommt, vollendet ist und so in ihrem Ende, in ihren kommunikativen Grenzen, in ihrer Erscheinung, in ihrer „*morphe*“, Gestalt, sich enthüllt.“ (Wucherer-Huldenfeld, Augustinus Karl: Befreiung und Gotteserkenntnis [Hg. K. Baier], Wien [Böhlau] 2009, 31)

¹⁴ Heidegger: Platons Lehre von der Wahrheit; in: Heidegger, Martin: Wegmarken, Frankfurt (Klostermann) 1978², 225.

¹⁵ Heidegger: Beiträge zur Philosophie, GA III/65, Frankfurt (Klostermann) 1989, nr. 110, 208–213. Vgl. Patt, Walter: Formen des Anti-Platonismus bei Kant, Nietzsche und Heidegger, Frankfurt (Klostermann) 1997, zusammengefasst 304–307.

¹⁶ Ebd. 209. In seiner Interpretation des Höhlengleichnisses der *Politeia* unterscheidet Heidegger vier Aufenthalte des Menschen und entsprechende Stufen des Wahrheitsbegriffs: „Die Unverborgenheit wird zwar in ihren verschiedenen Stufen genannt, aber sie wird nur daraufhin bedacht, wie sie das Erscheinende in seinem Aussehen (*eidos*) zugänglich und dieses Sichzeigende (*idea*) sichtbar macht. Die eigentliche Besinnung geht auf das in der Helle des Scheins gewährte Erscheinen des Aussehens.“ (Platons Lehre von der Wahrheit, in: Wegmarken, 223; vgl. Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet; GA 34, 65–70. *Idea* ist ein Scheinendes und Sichtgebendes; siehe Mayer, Rupert OP: Heidegger und Platon. Die Ideen als Wahrheit des Seins; in: *Existentialia XVIII* (2008), 21–49.

¹⁷ Heidegger: Platons Lehre von der Wahrheit; in: Wegmarken, 219.

Im dritten Schritt werden die Ideen zum superlativisch Seienden, demgegenüber die immer in ungenügender und veränderlicher Weise Seienden mehr als etwas Nicht-seiendes erscheinen. Über den Begriff der *ousia* und den (von Heidegger wenig analysierten) Neuplatonismus, über Universalienrealismus und die nominalistische Neubestimmung von *realitas* skizziert er mehrere Schritte hin zur neuzeitlichen Idee als Vorstellung, die nicht alle gleichermaßen überzeugen werden. Doch das von Anfang an zugrunde liegende Problem wird schon bei Platon sichtbar.

Wenn man das sich je und je Zeigende, wie es von sich her ins Sein tritt, auf das (von jedem oder von mir als Subjekt) Gesehene reduziert, auf (unser oder mein) Gesichtetes, kann man es einschätzen, werten, ein- und unterordnen – nur braucht man dann von woanders her die Sicherheit, dass es wirklich und an sich das ist, was gesehen wurde. Sonst hätte ja womöglich Protagoras Recht: „Der Mensch ist das Maß aller Dinge, der Seienden, daß sie sind, der Nichtseienden, daß sie nicht sind.“¹⁸ Was garantiert die Angemessenheit so ansetzenden Denkens gegenüber dem Wirklichen? Muss sich so nicht das Grundverständnis der Wirklichkeit transformieren?

„Die Hypothese von der Existenz der Ideen geht an der Wahrheit des Seins, die sich in den sinnenfälligen Dingen zeigt, vorbei und erklärt sie gewissermaßen für ein Nichts. Entsprechend befreit sich die Dialektik von der Notwendigkeit, sich an das Sinnfällige angleichen zu müssen, und herrscht durch die Setzung von Ideen über die Wahrheit des Seins.“¹⁹ Mein Beitrag greift nicht einfach die hier zusammengefasste Kritik Heideggers am Idealismus auf, die grundsätzlich ontologisch ansetzt. Sie kommt aber damit insofern überein, als in Platon eine tiefe Ambivalenz zu finden ist, einerseits eine Verbindung mit dem Physis-Denken, andererseits der Ansatz zu dessen Vergessen und Verlassen, was als Versuchung des Denkens bezeichnet wird.

Platon ist nach der Untersuchung von Mannsperger wohl ein Denker der Physis – die aber in dieser ihrer Grundbedeutung nicht mehr bedacht wird²⁰: das Aufgehen, Hervortreten, Sich-zeigen eines Seienden im Sein. Stattdessen wird in allem das Bleibende und Rettung im Apriori gesucht²¹. Die eigentlich allein wirklichen Ideen erwirken das Halbwirkliche und dessen Erkenntnis als (in immer defizienter Weise) Gewirktes. Was Grundlage des Denkens wird, ist das, was er-

¹⁸ DK 80 B1, Diog. Laert. Buch IX, VIII n. 51.

¹⁹ Mayer: Heidegger und Platon, 49.

²⁰ Siehe Wucherer-Huldenfeld: Phil. Theol. I, 93–103 auf der Grundlage von Mannsperger.

²¹ Geltung und Genese einer Behauptung liegen freilich auf verschiedenen Ebenen. Dennoch mag eine Einsicht in den biografisch-genetischen Hintergrund einer Theorie diese besser verstehen lassen. Bei Platon ist der Hintergrund in seinen politischen Ambitionen und seiner Enttäuschung durch die Polis-Wirklichkeit zu sehen. Popper erkennt in der platonischen Diagnose, dass geschichtliche Veränderung zum Verfall führt, die Wurzel seines Bestrebens, alle (politische) Veränderung festzustellen oder zu verhaften: „Arrest all political change!“ (Popper, Karl Raimund: *The Open Society and its Enemies*, vol. 1: *The Spell of Plato*, New York (Harper&Row) 1963, 86).

schiene ist, das im Erblicktsein zustande Gekommene – das dann feststellbar wird. *Eidos* meint dann das, was sich gezeigt hat – im Perfekt, nicht im Präsens des Sichzeigens. Ein Denken im Perfekt ist aber kein perfektes Denken, wenn einem der Wirklichkeitsbezug wichtig ist. Denn, wie Aristoteles auch in der *Physik* betont, heißt die Bewegung nicht zu verstehen, die Natur nicht zu verstehen²².

Die bereits erschienenen Gestalten des Anwesenden (Seienden) bieten gemäß ihrer Physis einen Anblick (*Eidos*) und ein Aussehen (Idee) dar. Damit rückt etwas, das *nachträglich* zu jenem Sein ist, das Seiendes in Erscheinung treten lässt, in die vom Denken umkreiste Mitte. Dieses Nachträgliche, der im Sinnlichen aufleuchtende übersinnliche Anblick, wird nun zum Sein der Seienden erhoben. Folgerichtig bilden nun Sein und Werden, unveränderliche Idee und veränderliches Seiendes, das mehr oder weniger die Idee abbildet, eine ontologische Differenz.²³

Demgemäß werden im *Phaidon* die Ideen als das bezeichnet, „was sich immer auf die gleiche Weise verhält und niemals und nirgends auf keine Weise irgendeine Veränderung annimmt“ (78d 6). Vor diesem Schritt der Idealisierung könnte man noch ein Bewusstsein der Herkömlichkeit des Seienden aus dem Sein, das sich in ihm jeweils zeigt, des Hervorkommens des Wirklichen in die Unverborgenheit, offen halten und sich selbstkritisch der Begrenztheit unseres konstatierenden, definierenden, feststellenden Denkens bewusst bleiben. Aber es ist verführerisch, dessen zu vergessen und die Wirklichkeit idealistisch zu rekonstruieren oder den erkenntnistheoretischen Ansatz zu ontologisieren – eine fundamentale Transformation. Das dürfte eine Grundversuchung des Denkens von Menschen als Menschen sein, deren Sicherungsbedürfnis verständlich ist. Ideengeschichtlich dürfte sie von den Pythagoreern kommen, bei denen Platon eine Grundlage dafür fand, Heraklitismus und Eleatismus in seiner Synthese aufzuheben. Doch das bedürfte einer eigenen Untersuchung, die von der schwierigen Quellenlage und den wahrscheinlichen Unterschieden zwischen Pythagoras selbst und seinen Nachfolgern erschwert wird²⁴. Immerhin meint Aristoteles, dass Platon überwiegend den Italiern gefolgt sei – das sind die zuvor referierten Pythagoreer²⁵. Im Kontext der Pas-

²² *Physik* III,1 200b 15.

²³ Wucherer-Huldenfeld: *Phil. Theol.* I, 97.

²⁴ Siehe Huffman, Carl A.: *The Pythagorean Tradition*; in Long, A.A. (Hg.): *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, Cambridge (U.Pr.) 1999, 66–87.

²⁵ *Met.* I,6 987a 31. „Dieser Ausdruck ‚Teilhabe‘ ist nur ein neues Wort für eine ältere Ansicht; denn die Pythagoreer behaupten, das Seiende existiere durch Nachahmung der Zahlen; Platon, mit verändertem Namen, durch Teilhabe.“ (987b 10–13) Wie tief Platon von pythagoreischem Denken beeinflusst war, bezeugt auch Plethon: *De platonicae et aristotelicae philosophiae differentia* (PG 166, Sp. 890–934 / Georgios Gemistos Plethon: *Politik, Philosophie und Rhetorik im spätbyzantinischen Reich*, Stuttgart 1988, 112–150). Diese Ansicht zieht sich durch bis in die Neuzeit, B. de Fontenelle z.B. bezeichnete mit «Platonisme» summarisch Pythagoreer und Platoniker: *Hist. des oracles* 6 (Paris 1686).

sage über pythagoreisch-platonische Gemeinsamkeiten und Unterschiede steht die oben zitierte Feststellung: „Die Einführung der Ideen war begründet in dem fragenden Denken in Begriffen“²⁶. Moderne Forscher erkennen in wesentlichen Theorien Platons – seien sie etwa im *Menon*, *Phaidros*, *Phaidon*, *Timaios* niedergeschrieben oder für seine mündliche Lehre zu rekonstruieren – eine Transformation oder gar Neubegründung des Pythagoreismus²⁷.

Der soeben genannte Verdacht, dass das Gesichtete nur je mein Gesichtetes ist, dass ich mir ein unzureichendes oder gar ein falsches Bild der Wirklichkeit mache, wird durch einen kognitiven Gewaltakt beseitigt: Nachdem der Haupteingang, durch welchen das Wirkliche ins Sein hervorkommt, vergessen wurde, beansprucht die erkennende Seele einen Hintereingang zum wirklich Seienden, weil hinter ihr liegt die Sicht der Ideen, derer sie sich erinnern kann (*anamnesis*) und zu denen sie sich umwenden soll²⁸. Da nach den Urbildern der Ideen, wie angenommen wird, die wahrnehmbare Wirklichkeit gebildet ist, garantieren die Ideen sowohl Sein als auch Erkennbarkeit der Seienden²⁹. Sie sind nicht sinnlich wahrnehmbar, ungeworden und unvergänglich, ewig mit sich identisch, unabhängig von wirklich Seienden³⁰. Auf dieser vorgängigen Rückseite der Wirklichkeit wähnt man sich nun auf der sicheren Seite.

Der nächste – und der typisch platonistische – Schritt ist also das Eintragen einer axiologischen Differenz in die ontologische zwischen Sein und Werden: Die unveränderlichen Ideen sind das wahrhaft Seiende, woran das Werdende, im Übergang vom Nichtsein zum Sein und vergehend ins Nicht-mehr-sein³¹, nur partiell und in unvollkommener Weise teilhat (*methexis*). Die ganze Wirklichkeit ist hierarchisch geordnet, das Einheitsverständnis ist kein integratives, sondern subordinierend. Die *eide* geben das Maß, dessen das Erkennen bedarf, welches in gewisser Weise göttlich ist. Platon schreibt in den *Nomoi* gegen den „Satz des Protagoras“: „Der Gott ist es ja wohl, der für uns am ehesten Maß aller Dinge ist, und zwar viel mehr als, wie man sagt, irgendein beliebiger Mensch.“ (Nom. 716c)

²⁶ *Met.* I,6 987b 31f.

²⁷ Siehe Kahn, Charles H.: *Pythagoras and the Pythagoreans. A Brief History*, Indianapolis/Cambridge (Hackett) 2001; Frank: *Plato*; Burkert, Walter: *Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon*, Nürnberg (Carl) 1962. Horn, Christoph: *Cusanus über Platon und dessen Pythagoreismus*; in: Klaus Reinhardt / Harald Schwaetzer (Hgg.): *Nikolaus von Kues in der Geschichte des Platonismus*, Regensburg (Roderer) 2007, 9–32 rekonstruiert in präziser Weise das ambivalente Verhältnis des Nikolaus zu Pythagoras, Platon und Proklos, welches durch mangelnde Unterscheidungen zu Unklarheiten führt.

²⁸ *Politeia* VII 515–521 passim: *periagoge*, auch *peristrophe* oder *metastrophe*.

²⁹ Siehe *Tim.* 28a ff. und *Politeia* 509b. „Die *idea* ist nicht ein darstellender Vordergrund der *aletheia*, sondern der sie ermöglichende Grund.“ (Heidegger: *Platons Lehre von der Wahrheit*; in: *Wegmarken*, 231f.)

³⁰ *Symp.* 210e6–211b5.

³¹ Siehe z.B. *Politeia* 477a; *Tim.* 27d–28a zum Gegensatz von „immer Seiendem, das kein Werden zulässt, und immer Werdendem, das nie zum Sein gelangt“.

Das vorausgesetzte, ewige und statische Urbild steht „über“ den bloßen Abbildern, wohin die erkennende Seele „hinauf“ steigen muss, indem sie sich von der physischen Wirklichkeit abwendet – wie in extrem wirkmächtiger Weise das Höhlengleichnis in *Politeia* VII veranschaulicht³². Nietzsche spitzt die Konsequenz zu: „Je weniger real, um so mehr Werth. Dies ist Platonismus“³³.

Hier lauert eine andere Versuchung: der Provokation zur Selbstkritik des systematischen Denkens auszuweichen, indem eine philosophiehistorische Diskussion darüber als vorrangig angesehen wird, ob Platon selbst das wirklich gemeint habe, oder inwieweit Platon ein Platonist war. Sein Werk ist ja so vielgestaltig und interpretationsoffen, dass es Kennern leicht fällt, Belege für Gegeninterpretationen zu zitieren. Eine erste Warnung gegen die apologetische Abschwächung des platonischen Platonismus ist indessen die Selbstverständlichkeit, mit der Neuplatoniker sich auf Platon berufen; etwa wenn Plotin schreibt, Platon sei der gewesen, der das, was die Platoniker sagen, am besten sagte³⁴. Ich spreche jedoch vom Platonismus als einer Versuchung und nagele Platon selbst hier nicht auf den -ismus fest. Um diesen geht es und dieser verlässt den Boden des Physis-Denkens³⁵. Meine idealtypische Kritik des Idealismus bezieht sich auf Platon, Plotin, oder wen immer in hypothetischer Weise: Insofern einzelne Platoniker oder Platon selbst solche Thesen vertreten haben mögen, frage ich, ob sie der Sache nach nicht der Versuchung erliegen.

Ich möchte der methodischen Versuchung, mich in interessante, aber unabschließbare Debatten rein historischer Art zu verlieren, nicht nachgeben und auf meine Hypothese zurückkommen, dass die motivationale Basis für den skizzierten Idealismus eine Verunsicherung durch die Erfahrung der uns übersteigenden, umgreifenden, bisweilen überfordernden Wirklichkeit ist. Und dafür gibt es wohl Indizien bei Platon selbst:

Eine zentrale Stelle im *Phaidon* gibt klar zu erkennen, dass das (platonistische) Motiv des platonischen Sokrates, vor den erscheinenden Sachen zu flüchten in die Begriffe, eine Furcht ist: Da Sokrates das Gute und Richtige als die Letztursache in der bisherigen Naturphilosophie nicht finden oder lernen konnte, schlägt er Kebes die zweitbeste Fahrt zur Erforschung der Ursache vor. Er habe aufgegeben, die Dinge selbst zu betrachten, da er „fürchtete, ich möchte ganz und gar an der Seele geblendet werden, wenn ich mit den Augen nach den Gegenständen (*ta pragmata*) sähe und mit jedem Sinne versuchte, sie zu treffen“. Darum dünkte ihm, er müs-

³² *Politeia* 514–517. 516c: *met' ekeina*, über jene (schattenhaften Abbilder) hinaus.

³³ Nietzsche: Nachgel. Frg., Krit. Ges.ausg., hg. G. Colli / M. Montinari Ende 1886–Frühj. 1887, VIII/1, 261.

³⁴ Plotin: *Enn.* V 1.8, 10–14.

³⁵ Vgl. Wucherer-Huldenfeld: *Phil. Theol.* I, 71.

se „in die Begriffe sich flüchtend, in ihnen die Wahrheit der Seienden erspähen/ untersuchen“³⁶.

„Indem ich jedesmal den Gedanken (*logon*) zum Grunde lege, den ich für den stärksten halte, so setze ich, was mir mit diesem übereinzustimmen scheint, als wahr“ (100a: *hos alethe onta*). Die Wahrheit stammt also nicht mehr aus dem Sich-zeigen des Seienden selbst, sondern ist Resultat einer Setzung oder Hypothese: So setzt er voraus, es gebe ein Schönes an und für sich und ein Gutes und ein Großes und so alles andere³⁷. Solches gilt ihm dann als Ursache des jeweiligen Soseins. „Ich halte mich ganz einfach und kunstlos und vielleicht einfältig bei mir selbst daran, dass nichts anderes es schön macht als eben jenes Schöne, nenne es nun Anwesenheit oder Gemeinschaft“ (100d: *parousia / koinonia*, zuvor als Teilhabe an der Ursache selbst erklärt: *metechei*: 100c, vgl. 101c). „Denn dies dünkt mich das Allersicherste“ (*asphalestaton*) – durch alles übrige, sagt Sokrates, „werde ich nur verwirrt“ (*tarattomai*)³⁸.

Kurz darauf wird noch einmal die Grundbewegung von der Furcht zur Sicherheit ausgesprochen: Sokrates lässt sich von seinen Gesprächspartnern bestätigen, dass man aus Furcht (*dedios*) sich an die sichere Voraussetzung halte (*tou asphalous tes hypotheseos*: 101 c-d), dann von Voraussetzung zu Voraussetzung aufsteige, um „irgend etwas, wie es wirklich ist“, zu finden³⁹. Die beängstigende Wirklichkeit gehört also asphaltiert. Das sokratische Aufsteigen von den Sachen zu dem Vorausgesetzten und weiter zu höheren Voraussetzungen ermöglicht dann den Platonismus als systematische, sicherheitsorientierte Begründung der Wirklichkeit von oben nach unten, durch Ableitung vom höchsten Prinzip.

Wenn man mit einer bedeutenden Tradition (exemplarisch vorgeführt von Werner Beierwaltes) die Essenz des Platonismus im neuplatonischen Einheitsdenken sieht, werden die Ideen als die urbildliche, unabhängige, eigentliche Wirklichkeit von vornherein relativiert. Inwiefern dies bereits eine antiplatonistische Transformation darstellt, wäre ein eigenes Thema, wobei die Frage, wo Kontinuität und wo Diskontinuität vorliegt, auch von den Vorentscheidungen abhängt, was als „Platonismus“ gilt.

Lloyd P. Gerson arbeitet in seinem Aufsatz „What is Platonism?“ die gemeinsamen Kernelemente des Platonismus heraus, welche seinen verschiedenen Formen zugrunde liegen⁴⁰. Er nennt die eine Grundidee „top-downism“. Die theologischen, psychologischen (im antiken Sinn) und ethischen Aspekte beiseite

³⁶ *Phaidon* 99e: *eis tous logous kataphygonta en ekeinois skopein ton onton ten aletheian*. Schleiermacher übersetzt: „zu den Gedanken Zuflucht nehmen und in diesen das wahre Wesen der Dinge anschauen.“

³⁷ 100b: *hypothemenos einai ti kalon auto kath'auto kai agathon kai mega kai talla panta*.

³⁸ Dieses lautmalersche Verb kann auch mit „bestürzt, erschüttert“ übersetzt werden.

³⁹ So übersetzt Schleiermacher *ti ton onton heurein* (101e), Dirlmeier: „wahres Sein zu finden“.

⁴⁰ „Varieties of Platonism can actually contain contradictory positions on particular issues“ mit Beispielen (Gerson, Lloyd P.: What is Platonism?; in: *Journal of the History of Philosophy* 43

lassend, interessieren uns in diesem Kontext vor allem die ersten beiden von sechs fundamentalen Annahmen oder „features of the ‚top-downism‘ that is Platonism. (1) The universe has a systematic unity. ... The hypothesis that a true systematic philosophy is possible at all rests upon an assumption of cosmic unity.“⁴¹ Das erscheint als eine nicht bestreitbare Grundbedingung philosophischer Wahrheitssuche, wobei hier – gerade wenn es sich wirklich um „das tiefste Erbe der Vorsokratiker“⁴² handelt – unbedingt der *physis*-Begriff einzubringen wäre. Es zeigt sich das leitende systematische Erkenntnisinteresse, dessen Charakter das zweite Merkmal benennt: „(2) The systematic unity is an explanatory hierarchy“, welche Gerson als den systematischen Schlüssel bezeichnet: „the universe is to be seen in hierarchical manner. It is to be understood uncompromisingly from the ‚top-down‘. The hierarchy is ordered basically according to two criteria. First, the simple precedes the complex and second the intelligible precedes the sensible.“⁴³ Hiermit werden die ontologische und die axiologische Hierarchie als gemeinsame Grundlage aller Platonismen ausgesprochen.

Ich fasse diese zweifellos unzureichenden Ausführungen zur ersten Versuchung des Denkens zusammen: Im Platonismus ist die Ideenlehre mehr als nur eine Feststellung der immateriellen Existenzweise von Begriffen und ihren Bedeutungen⁴⁴, sondern führt und verführt zu einem ontologischen und axiologischen Gegensatz zwischen der in ständiger Veränderung begriffenen Wirklichkeit und dem beständigen Reich der Ideen. Hervorkommen, Wandel und Vergehen der unabsehbar mannigfaltigen Seienden beunruhigt und verwirrt. Der Idealismus hat den Vorteil, dass so sicheres Wissen begründbar erscheint – und den Nachteil, dass die lebendige Wirklichkeit gesichert, gewissermaßen asphaltiert wird, was letztlich durch die Trennung des Idealen vom Realen (*chorismos*) zur Annahme zweier Welten führt⁴⁵.

[2005], 253–276, hier 262 online: http://individual.utoronto.ca/lpgerson/What_Is_Platonism.pdf [10.11.2018]).

⁴¹ Ebd. 260. Der Vorrang der Einheits- vor der Seinsmetaphysik bei Cusanus ist zusammen mit der Exemplarursächlichkeit des Einen auch der wesentliche Grund, warum er als pythagoreisch-platonischer Denker erscheint. Mojsisch sieht aber im *non-aliud* als Transzendenz des Einen wie auch im *posse-ipsium* „eine offene Kritik am Neuplatonismus“ (Mojsisch, Burkhard: Platonisches und Platonistisches in der Philosophie des Nikolaus von Kues; in: Theo Kobusch / Burkhard Mojsisch [Hgg.]: Platon in der abendländischen Geistesgeschichte: neue Forschungen zum Platonismus, Darmstadt [WBG] 1997, 134–141, hier 140).

⁴² „This is Platonism’s most profound legacy from the Pre-Socratics philosophers.“ (Gerson: What is Platonism?, 260)

⁴³ Ebd. 261.

⁴⁴ Nach Borsche z.B. ist in der *Politeia* „die Idee nichts anderes als die Bedeutung ihres Namens“ (Die Notwendigkeit der Ideen, 106).

⁴⁵ Siehe schon Aristoteles: *Met.* I, 990a 34 ff.: Platon habe die *noetous aitous* von den *aisthetous* unterschieden. Zum *choris einai* siehe *Met.* XIII,5 1097b 36. Die Formulierungen *kosmos noetos*

2. Konstruktivismus: Abschied von der Wirklichkeit

Konstruktivistische oder „systemisch-konstruktivistische“ Ansätze werden heute in Psychotherapie und in beraterischen Kontexten sehr häufig in Anspruch genommen. Es sei unbestritten, dass es bei zwischenmenschlichen Konflikten oft hilfreich ist, sich dessen bewusst zu werden, dass das eigene Bild der anderen Person erhebliche konstruierte Anteile hat, oder einfacher gesagt: wie stark interpretierend die eigenen Vorstellungen, zumal von Motiven, Gründen, Einstellungen, Interpretationen anderer Personen sind. Die Übertragung des Ansatzes, wie er auch bei Paul Watzlawick⁴⁶ zu finden ist, auf das gesamte menschliche Erkennen, dessen Radikalisierung und Generalisierung hingegen, fordert die philosophische Kritik in ganz anderer Weise heraus. Der radikale Konstruktivismus ist – auch im Unterschied zur konstruktiven Wissenschaftstheorie, die aus der Metamathematik stammt – eine Neubestimmung des Verhältnisses von Wirklichkeit und Erkenntnis auf der Grundlage biologischer Theorien⁴⁷. Demgemäß ist unsere Wahrnehmung durch die Sinnesorgane vermittelt, die aber keine Repräsentationen von wirklich Seiendem geben, sondern nur jeweils bestimmte Arten von Umweltreizen und ihren Herkunftsort auf der Körperoberfläche des wahrnehmenden Lebewesens. Die Impulse sind qualitativ unspezifisch kodiert, d.h. sie geben lediglich die Intensität von visuellen, akustischen, von Geruchs-, Geschmacks- oder Berührungseizen wieder. Dieser ständige Zustrom verschiedenster Sinnesdaten muss erst gefiltert, geformt und geordnet werden. Im Zentralnervensystem werden diese Reize verarbeitet, wodurch aus den bloß quantitativ kodierten Daten Repräsentationen der Dinge konstruiert werden. Daraus wird gefolgert: „Die Umwelt, so wie wir sie wahrnehmen, ist unsere Erfindung“⁴⁸. Das Zentralnervensystem wird nun als eine operational geschlossene Einheit, ein immanentes System gesehen (Immanenzthese), das sich selbst reproduziert: autopoietisch und selbstreferentiell⁴⁹. Maturana spricht von der Selbsterzeugung lebender Systeme als notwendiger

und *kosmos aisthetos* stehen erst bei Philon: *De opificio mundi* 19 – in der *Politeia* 508c allerdings schon in der Formulierung *noetos topos – horatos topos*.

⁴⁶ Watzlawick, Paul: *Wie wirklich ist die Wirklichkeit – Wahn, Täuschung, Verstehen*, München (Piper) 1976.

⁴⁷ Eine grundsätzliche und gründliche Kritik evolutionsbiologisch basierter Epistemologien bietet Pöltner, Günther: *Evolutionäre Vernunft: eine Auseinandersetzung mit der evolutionären Erkenntnistheorie*, Stuttgart (Kohlhammer) 1993, bes. 204–208 zum Konstruktivismus; vgl. auch Wendel, Hans J.: *Moderner Relativismus Zur Kritik antirealistischer Sichtweisen des Erkenntnisproblems (Die Einheit der Gesellschaftswissenschaften 61)*, Tübingen (Mohr) 1990, 181–219.

⁴⁸ Foerster, Heinz von: *Einführung in den Konstruktivismus*, München (Oldenbourg) 1985, 40.

⁴⁹ „Ein System kann man als selbstreferentiell bezeichnen, wenn es die Elemente, aus denen es besteht, als Funktionseinheiten selbst konstruiert und in allen Beziehungen zwischen diesen Elementen eine Verweisung auf diese Selbstkonstitution mitlaufen lässt, auf diese Weise die Selbstkonstitution also laufend reproduziert.“ (Luhmann, Niklas: *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt [Suhrkamp] 1984, 59)

und hinreichender Bedingung⁵⁰ – abgesehen von der nötigen Energiezufuhr aus der Umwelt. Diese Außenwelt wird als erste Leistung jedes Systems von der Innenwelt abgegrenzt, was seine Autonomie begründet.

Das System ist abgesehen von seiner energetischen Abhängigkeit von der Umwelt monadisch von dieser entkoppelt und organisiert seine Struktur allein aufgrund eigener Gesetze. Die Zustände des Systems werden nicht durch die Umwelt determiniert, sondern durch die systemeigene Struktur.⁵¹

Die Umwelt beeinflusst die Systeme nicht direkt, sondern nur durch Störungen, welche eine interne Reorganisation oder Re-Konstruktion anstoßen, somit eine Fortsetzung der Autopoiese. Auch Menschen nehmen demnach keine Dinge wahr, sondern Unterschiede, die interpretiert werden.

Die erkenntnistheoretischen Konsequenzen dieses Ansatzes werden mit der wünschenswerten Deutlichkeit formuliert: „Objektive Erkenntnis gibt es nicht“⁵². „Die Welt der objektiven Hindernisse, der ontischen Schranken, zwischen denen wir handeln, erleben und zuweilen unsere Ziele erreichen, bleibt grundsätzlich unzugänglich und unbeschreibbar.“⁵³ Die prinzipielle Präsumpion einer Relation des Erkennens auf eine Wahrheit⁵⁴ ist aufgegeben – es bleibt allein der Bezug auf die Lebensfähigkeit des Systems („Viabilität“ und „Anschlussfähigkeit“). Diese biologistische Reduktion liegt auf der Linie des großen Anti-Platonisten Nietzsche⁵⁵ – doch fragt sich, ob es sich nicht auch hier bewahrheitet, dass eine heftige Abwehr an das Bekämpfte gebunden bleibt. Die konstruktivistische „Wahrheit“ ist jedenfalls auf Systemfunktionalität reduziert, evolutionsbiologisch als Selbsterhaltungspotenzial eines lebendigen Systems verstanden.

Das ist wie eine modernisierte Form des in *Theait.* 166 beschriebenen Subjektivismus des Protagoras: Wie die Dinge jeweils jedem einzelnen erscheinen, so sind sie – für ihn, die Frage nach einem An-sich erübrigt sich. Sokrates referiert den Protagoras: „Ich aber nenne nur einiges besser als anderes, wahrer hingegen nenne ich nichts.“ (*Theait.* 167b) Das ist die sophistische Formel für die konstruktivistische Systemfunktionalität der Erkenntnis. Ist der radikale Konstruktivismus

⁵⁰ Maturana, Humberto: Was ist Erkennen?, München (Piper) 1994, 214.

⁵¹ Maturana, Humberto R. / Varela, Francisco J.: Der Baum der Erkenntnis, München (Goldmann) 1987, 55.

⁵² Maturana: Was ist Erkennen, 310; „alle Wahrheit und Falschheit im kulturellen Bereich ist notwendigerweise relativ“ (ebd. 80); vgl. Moldzio, Andrea: Das Menschenbild der systemischen Therapie, Heidelberg (Carl-Auer-Systeme) 2004².

⁵³ Von Glasersfeld, Ernst: Konstruktion der Wirklichkeit und des Begriffs der Objektivität; in: von Foerster (Hg.): Einführung in den Konstruktivismus, 1–26, hier, 19.

⁵⁴ „Isomorphie“ bei v. Glasersfeld, siehe ebd. 6–16.

⁵⁵ „Wahrheit ist die Art von Irrtum, ohne welche eine bestimmte Art von lebendigen Wesen nicht leben könnte. Der Wert für das Leben entscheidet zuletzt.“ (Nietzsche: Aufzeichnung aus d.J. 1885, Der Wille zur Macht n. 493)

also einfach eine Modernisierung der alten Gegenposition zum Platonismus? Es mag so erscheinen, doch wird sich zeigen, dass die Inversion eines problematischen Ansatzes diesem in dialektischer Weise verhaftet bleibt – trotz des damit verbundenen autopoietisch-heroischen Selbstbewusstseins.

Der radikale Konstruktivismus verneint nicht nur die Zugänglichkeit der Wirklichkeit für das Erkennen, sondern überhaupt die Existenz einer maßgeblichen „objektiven“ Wirklichkeit. „So erkennen wir, daß uns Erfahrungen aus dem *Nirgendwo* zuwachsen, kommen erst als schon erfahrende Wesen zu Bewußtsein, denken uns Erklärungen aus und sind beruhigt, wenn sie unsere Erfahrungen plausibel »entstehen lassen.«⁵⁶ So werden wir entlastet von der Zumutung, wahre Erkenntnis der Wirklichkeit zu versuchen, in selbstzufriedener skeptischer Begrenzung der Reichweite unseres Wissens, einer Selbstbescheidung des vernünftigen Ausgriffs. Wer begreifen will, greift ins Leere – dafür kann er nun machen⁵⁷: konstruieren, rekonstruieren, reorganisieren.

Der Verlust der Wirklichkeit wird kompensiert durch die kognitiv-autoerotische Begeisterung von der eigenen Kreativität, als Schöpfer der je eigenen Wirklichkeit. Allerdings, so wird zugestanden, ist es schwer, den metaphysischen Preis dafür zu bezahlen⁵⁸. Wirklichkeit ist letztlich nichts anderes als unsere diversen Konstrukte.

Kein System kann ein anderes analytisch dekomponieren, um auf Letztelemente (Substanzen) zu kommen, an denen die Erkenntnis letzten Halt und sichere Übereinstimmung mit ihrem Objekt finden kann. Vielmehr muss jede Beobachtung ein Differenzschema verwenden, wobei die Einheit der Differenz im beobachtenden und nicht im beobachteten System konstituiert wird.⁵⁹

Die alte Idee eines objektiven Haltes und entsprechender Sicherheit ist hiermit aufgegeben. Wenn das Vertrauen in die fundamentale Verbindung der erfahrenen Welt mit der objektiven Welt der Ideen verschwunden ist, bleibt scheinbar nur,

⁵⁶ Maturana: Was ist Erkennen, 181.

⁵⁷ Vgl. G. Vico: *verum est factum*. Diese Verbindung herzustellen, ist keineswegs eine Zuschreibung von außen. Nach v. Glasersfeld gehe die konstruktivistische Erkenntnistheorie „direkt auf ... Giambattista Vico zurück“: „... wenn die Sinne (aktive) Fähigkeiten sind, so folgt daraus, daß wir die Farben machen, indem wir sehen, die Geschmäcke, indem wir schmecken, die Töne, indem wir hören, das Kalte und Heiße, indem wir tasten.“ (Konstruktion der Wirklichkeit, 12, unter Verweis auf Vico: *De antiquissima Italorum sapientia* (1710), Neapel 1858, Kap. VII §3)

⁵⁸ „Es war schon schwer, das Weltbild abzubauen, in dem die Erde im Mittelpunkt stand; noch schwerer ist es, den Glauben aufzugeben, daß da ein überweltlicher Leiter des Geschehens an unserem persönlichen Handeln und Schicksal Interesse findet und hier und dort beschützend eingreift; am schwersten wird es jedoch sein, ohne die Überzeugung auszukommen, daß die menschliche Vernunft, wenn sie nur richtig verwendet wird, früher oder später doch etwas von der wahren Beschaffenheit der ontischen Welt erfassen kann.“ (v. Glasersfeld: Konstruktion der Wirklichkeit, 5)

⁵⁹ Luhmann: Soziale Systeme, 61.

die Ideen vom Status als Urbild aller ihrer Abbilder zu degradieren zu subjektiven Konstruktionen, die ein jeder selbst erschafft.

Homo mensura – wohl entgegen dem ursprünglichen Sinn des Protagoras – radikal verstanden heißt: Jeder individuelle Mensch ist das immer relative Maß, mit dem er alles misst. Das Aufgeben des sicheren Halts einer „objektiven“ Welt im Konstruktivismus wird nun als eine Befreiung erfahren, weil das Bedürfnis nach Sicherheit in einer vermeintlich stabilen und sicheren Ideenerkenntnis selbst als eine Entfremdung charakterisiert wird – oder dürfen wir sagen: als Versuchung? „Ich glaube, wir verfallen sehr leicht einer grundlegenden Art der Entfremdung: die Suche nach *der* Wahrheit, nach *dem* Absoluten; der Sehnsucht nach letztmöglicher Stabilität durch Ausschluß allen Wandels; der Sehnsucht nach einer festen und sicheren Welt, in der alle unsere Wünsche befriedigt werden.“⁶⁰

Hatte der Platonismus versucht, auf dem zweitbesten Weg sichere Erkenntnis und inneren Frieden zu garantieren, und die Strafe der Entfremdung von der Wirklichkeit auf sich gezogen, so ist der Konstruktivismus deren Vollzug. Diese antiplatonistische Transformation führt nun nicht zur Wirklichkeit zurück, sondern nur dazu, mit dem Sicherheitsstreben zugleich die Erkenntnismöglichkeit abzuwerfen. Der subjektive Idealismus vollendet sich in kognitiver Selbstbefriedigung. Die Versuchung, den Relativismus gewisser Sophisten durch den Entwurf der Ideenlehre ins Mark zu treffen, hat sich nach langer Flugzeit als Bumerang erwiesen.

3. Kritischer Rückblick

Das platonistische Maßnahmen an den grundsätzlich nie ganz realisierten Ideen scheint für Innovation und Verbesserungsdynamik unendlichen Raum zu geben (und Cusanus wird unendlicher Steigerbarkeit von Erkennen und Lieben einen zentralen Platz geben). Doch ist eine physisvergessene und weltflüchtige Metaphysik nicht innovationsfeindlich, insofern sie innerweltliches, konkretes Werden entwirkt? Erscheint dann der radikale Konstruktivismus nicht als besonders innovationsfreudige Theorie, die mit ständigen (nützlicheren oder wenigstens anderen) Neukonstruktionen rechnet? Doch fehlt nicht beiden Grundeinstellungen ein affirmativer Bezug zur werdenden, möglichkeitsschwangeren Wirklichkeit?

Basieren nicht beide Versuchungen, die zur Beherrschung der Wirklichkeit durch das Denken und die zum Abschied von der Wirklichkeit, auf derselben Abkehr von der Physis, der lebendigen und sich selbst zeigenden Wirklichkeit? Erklärt dieser gemeinsame Boden, dass sie dialektisch ineinander umschlagen können? Nämlich einerseits die Ablendung der Wirklichkeit, von der Sokrates geblendet wurde, deren Abschattung, möglich durch eine vermeintlich höhere Stellung des aufgestiegenen Geistes, der sich in seine Disjunktion von Wirklichkeit und Denken versteigt – andererseits die Enthüllung des konstruktiven Cha-

⁶⁰ Maturana: Was ist Erkennen, 29.

rakters der Hypothesen der Ideen, das Aufgeben der Suche nach Sicherheit, die gegenläufige axiologische Transformation, welche den Ideen keine wirklichkeits- und erkenntniskonstitutive Bedeutung mehr zumisst. Keinerlei Wirklichkeit wird mehr gefunden, sie wird immer erfunden. Wenn Ernst von Glasersfeld als Voraussetzung der Präsumpation auf wahres Wissen nennt, dass eine „Außenwelt der ontischen Dinge“ und die „Innenwelt der Ideen“⁶¹ angenommen werden, spricht er damit nicht eine Konsequenz des platonistischen *chorismos* an?

Auf platonistischer Grundlage kann als die höhere Warte eine Erinnerung an die Ideenwelt postuliert werden, in der allein sicherer Halt vermeint wird, oder aber diese Ideen werden als die eigenen Konstruktionen erkannt und benannt, deren Bezug zur erscheinenden Wirklichkeit längst verloren ging. Sie leuchten nun kraft der kreativen Subjektivität und ihre Schattenwürfe sind in unserer Verfügung. Dann kann sich jeder seine eigene Welt entwerfen, statt in eine Welt geworfen zu sein. Er befindet sich somit besser, souveräner, freier und schöpferischer. Die Emanzipation von der Wirklichkeit ist vollbracht.

II. Versuche des Denkens

1. Hintergrund-Transformationen

Versuche zur Überwindung der platonistischen Versuchung des Denkens sind natürlich viele, deren erste von Aristoteles ausgehen. So könnte man auch die stoische *epoche* als Versuch sehen, die Wirklichkeit nicht beherrschen zu wollen (nicht mit Skeptizismus begründet, sondern moralisch in der Pflicht, sich dem kosmischen Logos einzufügen). Auch der Neu-Platonismus könnte, trotz des -ismus bereits im Namen, in mancher Hinsicht als ein transformierender Korrekturversuch des Platonismus interpretiert werden.

Zumal mit Blick auf Nikolaus von Kues, der häufig in die Schublade „christlicher Neuplatonismus“ gesteckt wurde, ist hinzuweisen auf die Modifikationen oder Transformationen durch die Voraussetzungen spezifisch christlicher Philosophie⁶². Diese veränderten Grundlagen, die mit Transformationen der existenziellen Grundeinstellung zur Wirklichkeit verbunden sind, hier herauszustellen, erscheint nötig, da Cusanus selbst dazu neigt, die Kontinuität seines Denkens mit dem Platonismus zu betonen und die Differenzen aufgrund der neuen Rahmenbedingungen zu minimieren. Diese werden darum im Folgenden summarisch zu-

⁶¹ v. Glasersfeld: Konstruktion der Wirklichkeit, 4. „Das heißt, der Wirklichkeitsbegriff von dem der Konstruktivismus ausgeht, und den er bekämpft, ist eingengt auf eine objektive Realität im Sinne einer vorgestellten Außenwelt“ (Wucherer-Huldenfeld: Befreiung, 32).

⁶² Vgl. etwa Schönberger, Rolf: Die Transformation des klassischen Seinsverständnisses. Studien zur Vorgeschichte des neuzeitlichen Seinsbegriffs im Mittelalter, Berlin (de Gruyter) 1986, 74–94.

sammengefasst in vier Punkten, welche sich auf die Konstitution der Wirklichkeit als Schöpfung und auf die Wirklichkeit des Menschen beschränken – auf Kosten von weiteren wichtigen Innovationen (wie die notwendige Neubestimmung der Relation, welche stärker das aristotelische Denken transformiert). Mit den sich daraus ergebenden Spannungen ist die Aufgabe gegeben, den sogenannten christlichen Platonismus genauer und kritischer zu untersuchen. Geschichtlich währte die Auseinandersetzung mit dem Platonismus ja noch lange – vielleicht bis heute – und innerhalb des neuen christlichen Rahmens blieben verschiedene Erkenntnistheorien und metaphysische Ansätze möglich, wie auch Versuchungen wirksam.

- a) Der biblische Schöpfungsglaube transformiert die mögliche Rolle geistiger Urbilder der Seienden. Die Ideen werden zurückgenommen in die schöpferische Vernunft, damit in eine unendliche Einheit integriert, welche die einzelnen Ideen mindestens relativiert oder gar letztlich obsolet macht. Der biblische Schöpfer ist in einer entscheidenden Hinsicht anders verstanden als der Demiurg des *Timaios*.

Alles Seiende ist *ex nihilo*, und d.h. nicht nach bereitliegenden ewigen Ideen aus einer vorliegenden Materie, sondern nach dem Bilde Gottes selbst, ganz aus ihm und aus freiem Willen geschaffen. Nicht die Idee des Guten garantiert Sein und Erkennbarkeit der Wirklichkeit, sondern der Gute.

- b) Die Lehre von der *creatio continua* verunmöglicht eine Ontologie, die so im Perfekt denkt, dass das Präsens als dessen währende Grundlage übergangen wird. Denn die Schöpfung ist kein ein für allemal konstituierter Bestand (was zum Deismus führt), sondern ereignet sich ständig. Die Wirklichkeit ist kein hergestelltes Produkt, sondern das Hervorkommen der Seienden ins Sein, ihr Zu-Stande-kommen⁶³.
- c) Der Glaube an einen guten Schöpfer und eine gute Schöpfung transformiert die Bildrelation und verbietet eine Abwertung dessen, was Abbild, aber eben nicht „nur“ Abbild ist. Dass auf der ersten Seite der Bibel sechs Mal gesagt ist: „Gott sah, dass es gut war“, und das ganze Schöpfungswerk nochmals als „sehr gut“ bezeichnet wird (Gen 1,31), verringert zugleich die Versuchung, eine unabsehbar mannigfaltige und bedrohlich veränderliche Wirklichkeit beherrschen zu wollen⁶⁴. Diese wird vielmehr als Selbstoffenbarung der aus Güte schöpferischen Vernunft interpretiert (vgl. Spr. 16,4 und Röm. 1,20) und als Selbstaus-

⁶³ Zum durchaus spannungsreichen Verhältnis von Schöpfungsverständnis und ontologischen Vorverständnissen siehe ausführlich Wucherer-Huldenfeld, Augustinus Karl: Philosophische Theologie im Umbruch II/2: Wider den ungöttlichen Gott, Wien u.a. (Böhlau) 2015, 412–614.

⁶⁴ Überdies haben die christlichen Denker eine Hoffnung auf personale Vollendung im Glauben an die Möglichkeit einer Auferstehung von den Toten ins unendliche Leben. Folglich ist die Bedrohung der eigenen Identität durch jene natürliche Veränderlichkeit, die in Sterblichkeit resultiert, gemildert.

sage einer göttlichen Person, des *Logos*⁶⁵. Damit kann die gesamte Wirklichkeit als vielgestaltige Aussprache, Anspruch und Zuspruch verstanden werden. Das Präsenz des Hervorgehens aller Seienden ins Sein kraft guter Schöpfung macht sie denkbar als Präsente, als großzügige Gaben.

- d) Die Transformation der Bildrelation wird verstärkt aufgrund der Bestimmung des Menschen als Gottes Ebenbild (Gen 1,27). Bildsein erhält eine Würde, die zur axiologischen Subordination etwa des Höhlengleichnisses in Spannung steht. Die Aufwertung des Bildseins gilt für den Menschen, nach Nikolaus ein ausgezeichnetes, geistiges und lebendiges Bild, aber in abgestufter Weise auch für alle anderen Geschöpfe, und sogar für die vom Ebenbild Gottes gemachten Bilder (i.w.S.), also für all das, was er durch Künste hervorbringt. Damit wird auch die Wirklichkeit des Menschen neu gesehen, was sich im 15. Jahrhundert zunehmend zeigt⁶⁶. Die Artefakte sind keine bloß das demiurgisch Gemachte nachahmenden Machwerke dritten Grades, sondern freie Hervorbringungen in Analogie und in Fortsetzung des Hervorkommens von allem aus dem Schöpfergeist.

2. Nicolaus Cusanus: Antiplatonistische Ausfaltung

In den abschließend noch möglichen Andeutungen, Interpretationsperspektiven und Fragen konzentriere ich mich auf Cusanus, nicht nur wegen des Anlasses für diesen Beitrag und des Forschungsinteresses Manfred Gerwings an Nikolaus von Kues, sondern weil dieser von der Sache her besonders interessant ist, insofern er als Platoniker gilt⁶⁷, aber frei zu sein scheint von den beiden erörterten Versuchungen. Er entwickelte einen Begriff menschlicher Kreativität im Schaffen von Bildern und im Erkennen, ohne dies in relativistischer oder subjektivistischer Weise zu verstehen. Weil er den schöpferischen, tentativen, spielerischen Charakter auch des Denkens anerkannte und begründete, aber auf der Grundlage einer Ontologie, welche die gesamte Wirklichkeit als dynamische Entfaltungsbewegung erkennt, worin die eine, gute, ständig kreative Vernunft alles werden lässt, überwand er beide Versuchungen, die platonistische und die konstruktivistische.

Fundamental ist seine Bestimmung des Erkennens als komparativ und konjunktural: Dem endlichen Geist ist keine präzise Erkenntnis möglich, nur *coniecturae*,

⁶⁵ Der Glaube an die Fleischwerdung des *Logos* nach Joh 1,9 und 14 verstärkt die Erwartung, Möglichkeit oder gar Notwendigkeit, Gott in der Welt zu finden. Der göttliche Abstieg (*kenosis*) relativiert zumindest die Notwendigkeit des menschlichen Aufstiegs und die weltflüchtige Grundtendenz des Platonismus. Doch dies kann hier nur angedeutet werden.

⁶⁶ Bei Cusanus siehe etwa den Löffelschnitzer von *Idiota de mente* n. 59 ff. oder *De ludo globi* n. 44. Zur Innovation durch die Aufwertung der Künste siehe Riedenauer: Pluralität, 239–250 und 320–323.

⁶⁷ Vgl. Borsche: Was etwas ist, 177: „Nikolaus von Kues ist, mehr als alles andere, Platoniker ... Interessanter und folgenreicher ... ist jedoch seine Platon-Kritik.“

Mutmaßungen oder Entwürfe, d.h. vergleichend-messende Versuche. Das Denken als ein unabschließbares Versuchen zu verstehen, entzieht es der Versuchung zur Sicherstellung der Wirklichkeit. Alle Mutmaßungen sind a priori defizient gegenüber der unendlichen Fülle, die sich ständig und in allem manifestiert. Seit *De docta ignorantia* bildet die Disproportion des Unendlichen und des Endlichen die Grundlage des cusanischen Denkens, weswegen Nikolaus für Christoph Horn „radikaler Anti-Platoniker“ ist⁶⁸. Die Leistungen der menschlichen *ratio* können die unendliche Wahrheit nicht fassen, aber auch nicht (wie Cusanus seit *De coniecturis* betont) deren Aufstrahlen und Anwesen im „Wesen“ der Einzelseienden begreifen⁶⁹. Aber das ist für Nikolaus keinerlei Grund zur Beunruhigung. Die *docta ignorantia* ist vielmehr Vollendungsform des Wissens. Das Nichtwissen ist nicht nur Ausgangslage, sondern vor allem Ziel der Erkenntnisversuche. In einer axiologischen Inversion der sokratischen Verzweiflung über die Schwierigkeiten, sicheres Wissen zu erlangen, wertet er die Begrenztheit aller unserer Versuche nicht negativ, sondern positiv⁷⁰. Das Mutmaßen macht in seiner Vorläufigkeit Freude: *intelligentia ipsa gaudet coniectari*⁷¹.

(a) Zur Rücknahme der Ideen in die eine schöpferische Vernunft:

„Es gibt für Cusanus keinen Stufenbau des Universums und mithin auch kein intermediäres Reich platonischer Ideen, welche in einem vom absoluten Einen unabhängigen, gleichwohl göttlichen Intellekt situiert wären.“⁷² *De beryllo* sieht des Aristoteles Rücknahme der Ideen in den ersten Bewegter als Schritt auf die Wahrheit von der alleinigen Exemplarursächlichkeit Gottes hin: *Aristoteles negando ideas Platonis ponit ideas et formas in primo motore. ... Verum est autem quod deus omnium in se habet exemplaria*⁷³. Die Koinzidenz im Unendlichen⁷⁴ ist der Grund

⁶⁸ Horn: Cusanus über Platon, 30, vgl. 29.

⁶⁹ Gut zur „Individualisierung des Wesensbegriffs“, womit Cusanus den Nominalismus fortführt, Borsche (Was etwas ist, 180–183), allerdings ohne den epiphanischen Charakter der Wirklichkeit zu entfalten und ohne den verbalen Sinn des Anwesens.

⁷⁰ Das Verhältnis des Cusanus zu Sokrates ist deshalb schwierig zu definieren, weil er sich verbal auf dessen wissendes Nichtwissen beruft (z.B. *De docta ignorantia* I,1 n. 4), aber eine andere Grundhaltung als der platonische Sokrates hat, dessen Verhältnis zum historischen Sokrates wiederum fragwürdig ist. Die geringe Kenntnis, welche Nikolaus von Platons Werken selbst hatte (vgl. *De venatione sapientiae prol.* n. 1; Kap. 1 n. 3), erklärt teilweise die Ambivalenz; vgl. Mojsisch: Platonisches, 136.

⁷¹ *De coniecturis* I,11 n. 57.

⁷² Horn: Cusanus über Platon, 22, vgl. *De docta ignorantia* II,9 n. 149f.

⁷³ *De beryllo* 16 n. 17. Auch nach *De docta ignorantia* I,17 n. 48 gibt es nur eine Exemplar-Idee, was Cusanus irrtümlich für eine Aussage des Phaidon hält, wiewohl es eine Vielheit von Urbildern zu geben scheint, vom Seienden her; vgl. *De visione Dei* n. 33: Gott ist die eine *forma absoluta*, die den *species* das Sein verleiht, welche es nicht außerhalb der Seienden gibt.

⁷⁴ *Idiota de sapientia* II n. 38–39.

dafür, dass es nicht viele getrennte Urbilder oder Ideen gibt⁷⁵. *De beryllo* 33 n. 55 findet einen Mangel bei Platon, dass er die *quiditas* aller Seienden im Intellekt allein gesehen hat. Man beachte, dass Nikolaus, welcher Platon am liebsten lobt, ihm gerade in der Frage der Ideen einen Defekt attestiert⁷⁶. Von den Artefakten gelte ohnehin, dass sie nicht wahrer im Geist des Künstlers oder Erbauers als in der Materie sind, denn um wirklich zu sein, wurden sie konzipiert. Aristoteles sah richtig, dass sie keine *species separata* haben können (n. 56). Und gegen die Pythagoreer stellt Cusanus fest, dass die *mathematicalia*, wiewohl diese wahrer im Intellekt sind, eben keine Substanzen oder Prinzipien sind, nur Verstandesprodukte. Aber „das, was durch unsere Kunst nicht entstehen kann, ist in wahrerer Weise im Sinnenfälligen als in unserer Vernunft“⁷⁷. Wahrer (oder im emphatischen Sinn wahr) ist es allein im Schöpfer.

Auch Christoph Horn erkennt in Nikolaus einen Innovator, ohne auf die von mir herausgearbeitete existenzielle und motivationale Dimension des Erkenntnisinteresses einzugehen. Er nennt ihn „dissidentischen Platonisten“, „der die platonische Ideenkonzeption so umdeuten möchte, daß von einer Differenz unterschiedlicher Ideen keine Rede mehr sein kann. Ein einziges metaphysisches *exemplar* für alle Sensibilia reicht für Cusanus aus, nicht für Platon.“⁷⁸

Es braucht keinen geschaffenen Universalintellekt, keine Weltseele (siehe *De beryllo* 24 n. 37) und keine Ideen, wenn das Seiende als gewollt verstanden wird und sein Hervorkommen als bewusste Selbstdarstellung des göttlichen Intellekts⁷⁹. In *De beryllo* Kap. 3 n. 4 ist das erste von vier Prinzipien, die Cusanus axiomatisch vorstellt: *unum esse primum principium ... intellectus, a quo omnia in esse prodeunt, ut se ipsum manifestet* (n. 4). Das Ziel der Schöpfung ist Selbstoffenbarung, *manifestare, ostendere et communicare*. Von daher kann sie nicht anders als prinzipiell intelligibel sein⁸⁰, andernfalls wäre Wirklichkeit überhaupt kein sinnvolles Kommunikationsangebot. Auch die wahrnehmbare Gegensätzlichkeit (*contrarietas*) dient der Erkenntniskraft in ihren verschiedenen Vermögen⁸¹, die

⁷⁵ *Idiota de mente* 2 n. 67: *infinita forma est solum una et simplicissima ... Unde verissimum erit non esse multa separata exemplaria ac multas rerum ideas*. Vgl. *De docta ignorantia* II,9 n. 148 f.

⁷⁶ *defectum* (n. 55), *Plato non videtur bene considerasse* (n. 57).

⁷⁷ *ea, quae per artem nostram fieri non possunt, verius sunt in sensibilibus quam in nostro intellectu* (n. 57).

⁷⁸ Horn: Cusanus über Platon, 21 und 23.

⁷⁹ *De beryllo* 30 n. 51, *De docta ignorantia* II,9 und *Idiota de mente* 13. Vgl. Borsche: Was etwas ist, 177 f. Die Konsequenz ist: „Die Ideen verlieren ihre exemplarische Bedeutung.“ (178) So auch Mojsisch (Platonisches, 139), der ansonsten in Cusanus „viele platonisch-neuplatonische Theoreme“ findet (ebd. 137); ähnlich Beierwaltes (Beierwaltes, Werner: Nicolaus Cusanus: Innovation durch Einsicht aus der Überlieferung – paradigmatisch gezeigt an seinem Denken des Einen; in: Jan A. Aertsen / Martin Pickavé [Hgg.]: „Herbst des Mittelalters“? Fragen zur Bewertung des 14. und 15. Jahrhunderts, Berlin [de Gruyter] 2004, 351–370, hier 362).

⁸⁰ Siehe auch *De beryllo* 37 n. 66.

⁸¹ *omnia obiecta in mundo sensibili et ad servitium cognoscitivae ordinata* (*De beryllo* 37 n. 66).

Offenbarungsentention in der Welt und durch die Welt gibt das Maß in Entsprechung zur menschlichen Erkenntnisausstattung. Wohl bilden wir Menschen in kreativer Weise unsere Begriffe – aber damit antworten wir auf den Zuspruch und Anspruch der Wirklichkeit.

(b) Zum präsentischen Schöpfungsverständnis:

Nikolaus benützt natürlich die im mittelalterlichen Platonismus gängige Metapher des Fließens, welche sich zum Ausdruck der *creatio continua* besonders eignet. So schreibt er etwa an Rodrigo Sanchez: „Das Sein jedes Geschöpfs fließt aus jener absoluten Seiendheit in unmittelbarster Weise, da sie ja allen in gleicher Weise gegenwärtig ist“⁸². Er betont das unmittelbare Entströmen oder Hervorquellen aus dem Absoluten, das in allem präsent ist und sich präsentiert. Von daher lassen sich auch die häufigen verbalen Formen ontologischer Grundbegriffe bei Cusanus verstehen (*essentiale*, *singularizare* usw.).

Weil der eine Ursprung selbst sich in allem, was ist, als gegenwärtig zeigt, ist die gesamte Wirklichkeit epiphanisch verstanden⁸³. In seiner markanten eigenen Terminologie drückt Nikolaus das als *explicatio* dessen aus, was im unendlichen Einen impliziert ist. Das Hervorkommen aller Naturseienden aus der Verborgenheit der absoluten Einfaltung in die Unverborgenheit der Ausfaltung (*aletheia*) ist die Basis der antiplatonistischen Ontologie des Nikolaus.

(c) Zur Gutheit von Schöpfer und Schöpfung:

Kontingenz, Endlichkeit und Wandelbarkeit der Seienden werden positiv interpretierbar, wenn diese als jeweils und unmittelbar gewollt, also aus Freiheit gewährt, verstanden werden. *De beryllo* 37 tadelt den *Phaidon* und die aristotelische *Metaphysik*, welche der Vernunft wohl Ursächlichkeit in Bezug auf das Universum zugesprochen hätten, aber nicht in Bezug auf die Einzelseienden. „Das widerfuhr ihnen aufgrund einer schlechten Voraussetzung, weil sie der ersten Ursache Notwendigkeit beilegen“⁸⁴. Wer hingegen einsieht, dass sie sich zeigen will (*intendit se manifestare*), kann menschliche Erkenntnis als freie Antwort auf großzügige und freie Seinsgabe, Seins-frei-Gabe verstehen. Eine Analyse der cusanischen Sprachphilosophie würde das kommunikative Wirklichkeitsverständnis weiter entfalten, welches im Gegensatz zum Paradigma des Herstellens steht⁸⁵.

⁸² *Fluit ergo esse omnis creaturae ab illa absoluta entitate immediatissime, quoniam omnibus aequae praesens est* (Heidelberger Op. omnia h 15,1 Z. 19f.).

⁸³ Siehe Wolter, Johannes: *Apparitio Dei. Der Theophanische Charakter der Schöpfung nach Nikolaus von Kues*, Münster (Aschendorff) 2004.

⁸⁴ *De beryllo* 37 n. 68; vgl. 24 n. 38 über den freien Schöpferwillen: „Das wussten weder Platon noch Aristoteles.“ Horn: Cusanus über Platon erkennt auch in der frei gewählten Schöpfung ein antiplatonisches Moment, siehe *De beryllo* 24 n. 37f.

⁸⁵ Hier kann nur hingewiesen werden auf einen Zugang wie bei Meier-Oeser, Stephan: Nikolaus von Kues; in: Tilman Borsche (Hg.): *Klassiker der Sprachphilosophie*, München (Beck) 1996,

Eine sehr wichtige ontologische Konsequenz ist eine ganz unplatonistische, positive Wertung der Kontingenz. Schon *De docta ignorantia* II,2 reformuliert die Partizipation der Kreaturen an der einen unendlichen Form als Widerschein und jeweiliges Aufstrahlen, *resplendentia ... contingenter diversa*. Beim Versuch, zu begreifen, wie alles Bild jener einzigen unendlichen Form ist⁸⁶, kommt Nikolaus zur Erkenntnis der *creatura* als *deus occasionatus, infinitas finita aut deus creatus*⁸⁷. „Daraus folgt, daß jedes Geschöpf als solches vollkommen ist“, ausdrücklich göttlich und „in seiner Vollendung sein Genüge findet, die es in freigebiger Weise vom göttlichen Sein her besitzt ... wie ein göttliches Geschenk.“⁸⁸ Es ist ja auf bestmögliche Weise (*meliori modo*), was zum antiplatonistischen Begriff ontologischer Einzigkeit, *singularitas* führt⁸⁹.

Ist damit nicht grundsätzlich der axiologische Platonismus gebrochen? Geschähe dann die Vollendung, ja Göttlichkeit jedes Seienden in seinem kontingenten Selbstsein selbst, das es als Wirklichkeit entfaltet? Dann wäre die aktiv teilnehmende Entfaltung des jeweiligen kontingenten Selbstseins als jeweiliges veränderliches Einssein Teilhabe an der absoluten Einheit, weder als Einfaltung noch als Ausgefaltetes, sondern als Möglichkeit und Ermächtigung zu veränderlicher Ausfaltung: *ut alterabilis eius [unitatis] participabilitas explicatoria* (*De coniecturis* I,11 n. 58).

(d) Zur Transformation des Verständnisses der Bildrelation:

Die biblisch begründete Würde des Abbildseins, insbesondere der lebendigen und kreativen Gottebenbildlichkeit des Menschen, der kraft seines Geistes *viva imago* ist, steht wohl von Anfang an in Spannung zur platonistischen Versuchung, das Bildsein abzuwerten. Es ist zu fragen, ob das nicht seine Ausfaltung erst bei Cusanus findet in einer Deutlichkeit, die der anti-objektivistischen Intention des Konstruktivismus entspricht, aber die Relation kreativer, entwerfender Geistaktivität zum Hervorkommen des Seienden ins Sein wahrt. Die Kon-jektur ist kein unilaterales Pro-jekt, sondern, wörtlich genommen, ein Einheit stiftendes Zusammen-werfen. Wohl schafft der Mensch, aber seine kognitiven Hervorbringungen

95–110 oder Thurner, Martin: Gott als das offenbare Geheimnis nach Nikolaus von Kues, Berlin (Akademie) 2001, 89–94.

⁸⁶ *una infinita forma* (*De docta ignorantia* II,2 n. 103); *omnia illius unicae formae sunt imago* (sic! n. 104).

⁸⁷ Ebd. Siehe auch *De coniecturis* II,14 n. 143.

⁸⁸ *omne esse creatum in sua perfectione, quam habet ab esse divino liberaliter ... divinum munus* (*De docta ignorantia* II,2 n. 104) und ähnlich *De docta ignorantia* III,1 n. 188.

⁸⁹ *De docta ignorantia* I,1 n. 2; vgl. III,1 n. 188. Zur *singularitas* siehe etwa Borsche: Was etwas ist, 179; Riedenauer, Markus: Selbstverwirklichung. Zur metaphysischen Begründung im Spannungsfeld von Singularität und Universalität; in: Christian Ströbele (Hg.): Singularität und Universalität im Denken des Cusanus, Regensburg (Roderer) 2005; 18–36 sowie andere Aufsätze in diesem Band. Sogar Beierwaltes, der sich polemisch gegen eine „Neuheitsversessenheit“ in der Cusanus-Interpretation wendet, erkennt in dessen Begriff der *singularitas* eine wesentliche Innovation an (Nicolaus Cusanus: Innovation, 363–366).

sind „Ähnlichkeiten von Ähnlichkeiten der göttlichen Vernunft“⁹⁰ – und zwar, weil er im Erschaffen selbst dieser ähnlich ist⁹¹. Er faltet aus, wie Gott, jedoch auf der Basis seiner sinnlichen Wahrnehmung des ontologisch Ausgefalteten, als zweiter Gott. Die sinnliche Wirklichkeit ist Epiphanie und Entbergung, keine zweitrangige Seinsweise und der Mensch ist gewürdigt, dieses Erscheinen antwortend zur Sprache und in sein Ziel zu bringen.

„Richtig sagte also Protagoras, der Mensch sei das Maß der Dinge.“⁹² Wie kann der Cusaner den *homo-mensura*-Satz positiv (gegen die Kritik des Aristoteles, die er zitiert⁹³) verteidigen, ja sogar zum Prinzip erheben (als drittes Axiom in *De beryllo* 5 n. 6)? Hängt es damit zusammen, dass er größeres Vertrauen hatte in den Erkenntnisfortschritt der Menschen, kollektiv verstanden?⁹⁴ Schließlich komplementieren die verschiedenen Konjekturen und Perspektiven einander und in Konsequenz mit diesem Prinzip steht seine selten konfrontative, sondern wo immer möglich konvergente Argumentationsweise, was seine erheblichen Transformationen des Platonismus weniger deutlich werden lässt⁹⁵. Oder hat er selbst nach *De coniecturis*, seit den Idiota-Dialogen, noch entschiedener sein Prinzip zur Geltung gebracht, dass uns das präzise Maß unzugänglich ist, ohne davon beunruhigt zu werden? Und ist dessen Grundlage nicht, dass er ontologisch vom kontinuierlichen, epiphanischen und kommunikativen Ins-Sein-Treten selbst her denkt⁹⁶, das unerschöpflich ist – an sich und für uns?

⁹⁰ *creat similitudines similitudinum divini intellectus (De beryllo 6 n. 7).*

⁹¹ *homo habet intellectum qui est similitudo divini intellectus in creando (ebd.).*

⁹² *De beryllo 38 n. 69; vgl. Idiota de mente 9 n. 123; mens est viva mensura.*

⁹³ *Aristoteles dicit Protagoram in hoc nihil profundi dixisse, mihi tamen magna valde dixisse videtur. (De beryllo 37 n. 65) Met. X,1 1053a 35* schränkt den Satz des Protagoras ein, insofern Wissenschaft und sinnliche Wahrnehmung, wiewohl messend, vielmehr selbst gemessen werden. In XI,5 1062b 13 widerspricht Aristoteles dem Protagoras: Manchen ist die Wahrnehmung oder Erkenntnis verzerrt und somit falsch. Cusanus würde das nicht leugnen, argumentiert aber auf grundsätzlicherer, epistemologischer und ontologischer Ebene. Siehe Thurners Deutung von *De beryllo 37* (Gott als offenbares Geheimnis, 94–103).

⁹⁴ Dem Cusaner war die soziale, „intersubjektive“ Dimension der menschlichen Erkenntnisbemühung sehr wichtig, die wechselseitige Korrektur und Ergänzung der Konjekturen. Dieser wichtige Punkt kann hier nur genannt werden; siehe ausführlicher Riedenaue: Pluralität, 304–315 und 360–393.

⁹⁵ Wenngleich Nikolaus sich oft zu Platon bekennt (nicht ohne hin und wieder auch Aristoteles zu loben), transformiert er den Platonismus meist stillschweigend und m.E. grundsätzlich in antiplatonistischer Richtung. Er betont die Kontinuität und minimiert die Differenz – allerdings bricht doch immer wieder sein Stolz durch, Neues zu sagen (z.B. in *De apice theoriae* n. 5), was in der Cusanus-Interpretation hinreichend zu berücksichtigen ist.

⁹⁶ Siehe die zusammenfassende Rechtfertigung des Satzes des Protagoras in *De beryllo 5 n. 6*. (Das *ex praemissis* bezieht sich auf die ersten beiden Prinzipien der Wirklichkeit als Manifestation der Schöpfervernunft nach *De beryllo 3 n. 4* und der drei Erkenntnisstufen im folgenden Kapitel. Beides garantiert eine grundsätzliche Korrespondenz von Maß und Gemessenem.)

Das Denken des Nikolaus ist durchdrungen vom Unendlichen, aber nicht als vorgestelltes Unendliches jenseits des Seienden, sondern als das alles Endliche Durchdringende und Belebende, als das im Endlichen mannigfaltig Eingeschränkte – nicht als abgeschnittenes und festgestelltes Endprodukt, sondern immer im Blick auf sein Wesen als Anwesendwerden, als Entfaltung dessen, was im Unendlichen eingefaltet ist. So expliziert er den Geist des biblischen Weisheitsbuches: die gottgeliebte Weisheit durchdringt, erfüllt und erneuert alles⁹⁷. Die epistemologische Konsequenz einer Begrenzung endlicher Erkenntnismöglichkeiten hat auch existenzielle Relevanz: Ein Denken, das übermäßig von sich selbst fasziniert ist, verfehlt das Unendliche im Endlichen. Das kognitiv autoerotische Spiel mit sich selbst versäumt die Teilnahme am Spiel der Weisheit in der Welt, auf den Straßen – wie im Buch der Sprüche die Weisheit selbst von ihrem Bezug zu Gott und zu den Menschen sagt: „Ich spielte auf seinem Erdenrund, und meine Freude war es, bei den Menschen zu sein.“⁹⁸ Weiters ist eine kognitive Beherrschung der Welt durch die Fest-Stellung von Dingen sinnlos. Sie ist jedoch auch unnötig, wenn angenommen wird, dass die Wirklichkeit ein ermutigender, zu Antwortversuchen ermächtigender und beglückender Anspruch des Seins ist. Das aber scheint im Platonismus ebenso auszufallen wie im Konstruktivismus: dass wir immer antworten auf Wirkliches, das sich zeigt und gibt. Wenn wir solches annehmen, kann das entweder *acceptio* sein oder *suppositio*, Hypothese. Das In-der-Welt-sein anzunehmen, weist solchen Doppelsinn auf: Es ist zur Grundlage des Denkens zu machen, sonst kann die Welt nicht mehr nachträglich erreicht werden und es bleiben nur Konstruktionen, weswegen der Primat der Wirklichkeit vor dem Denken einzuräumen ist. Zweitens aber – und tiefer – geht es um ein ganzheitliches Annehmen: je mein eigenes Dasein anzunehmen als In-der-Welt-sein, Geworfenheit zu akzeptieren, ein Eingefügtsein, das nicht in meiner Verfügung steht. Mit der fundamentalen doppelten Annahme werden wir frei, in Versuchen zu denken – ohne sie sind wir versucht, uns in eigenen Konstruktionen sichern zu wollen.

Das cusanische Spiel der Begriffe in immer neuen Versuchen ist möglich, weil sie entlastet sind von der Funktion, als Haltegriffe in einer gefährlich schwankenden Welt dienen zu müssen. Denn er akzeptiert a priori, dass alles sich bewegt. Auch „die Erde, die nicht Mittelpunkt sein kann, kann also nicht ohne Bewegung sein“⁹⁹ und „ferner gibt es am Himmel keine unbeweglichen und festen Pole“¹⁰⁰. Diese

⁹⁷ Weisheit 7,24–25a; 27, in *De beryllo* 24 genannt: „Denn die Weisheit ist beweglicher als alle Bewegung; in ihrer Reinheit durchdringt und erfüllt sie alles. Sie ist ein Hauch der Kraft Gottes und reiner Ausfluss der Herrlichkeit des Allherrschers ... Sie ist nur eine und vermag doch alles; ohne sich zu ändern, erneuert sie alles.“ (Vgl. Weisheit 11,23–12,1)

⁹⁸ Sprüche 8, 22–35. Weitere für Cusanus wichtige Stellen (vor allem in *Idiota de sapientia* I n. 3–7 passim) sind Spr. 1,20 und Weisheit 8,1–2: „Ruft nicht die Weisheit und läßt nicht die Klugheit sich hören? Öffentlich am Wege steht sie und an der Kreuzung der Straßen.“

⁹⁹ *De docta ignorantia* II,11 n. 157, vgl. n. 159: *manifestum est terram moveri*.

¹⁰⁰ Ebd. n. 158.

Kosmologie wird lange vor der astrophysikalischen Erkenntnis postuliert auf ontologischer Basis. Alle Seienden sind als je bestimmte, de-finierte Ausfaltung, *explicitio* aus dem inkommensurablen, für uns dunklen Abgrund des Unendlichen verstanden – lässt sich das nicht lesen als Ontologie im Sinn des ursprünglichen Physis-Denkens? Martin Heidegger, der kaum jemals auf Cusanus eingeht, deutet ganz nebenbei die Parallele von seiner Transformation der Ontologie und der cusanischen antiplatonistischen Transformation an, insoweit *physis* fundamental dies bedeutet: „Das Aufgehen im Sinne des Herkommens aus dem Verschlussenen und Verhüllten und Eingefalteten“¹⁰¹.

¹⁰¹ Heidegger, Martin: Heraklit, GA II/55, Frankfurt (Klostermann) 1979, 87 f.