

NORBERT HEROLD, *Menschliche Perspektive und Wahrheit. Zur Deutung der Subjektivität in den philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues*: Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft, Bd. VI, Münster (Verlag Aschendorff) 1975, 120 S.

Wie im Untertitel ausgesprochen, geht es der vorliegenden Arbeit um die Frage, in welchem Sinne im Denken des Nikolaus von Kues schon so etwas wie „Subjektivität“, die man ja gewöhnlich erst bei Descartes konstatiert, am Werke ist. Es ist klar: Solange diese Frage nicht thematisiert wird, kann die Grundstellung des cusanischen Denkens nicht begriffen werden. Man könnte daher geneigt sein, die genannte Arbeit allein schon wegen ihrer Thematik gutzuheißen – ganz abgesehen davon, zu welchem Resultat sie gelangt. Freilich – so einfach liegt die Sache nicht; denn es kommt ja nicht nur darauf an, das Denken der Subjektivität bei Cusanus aufzudecken, sondern dies auch in zureichender Weise zu tun. Das alles Entscheidende einer Interpretation liegt in ihrem grundsätzlichen Ansatz. Die vorliegende Arbeit nimmt diesen von *Kant* her. Der Name Kant steht dabei nicht für das entfaltete System der Transzendentalphilosophie, sondern für dessen Anfang: der endlichen Subjektivität. Die endliche, nichtabsolute Subjektivität ist es, womit die Interpretation ansetzt und wodurch grundsätzlich entschieden ist, wie das in den fünf Kapiteln (I. Die Bedeutung der *docta ignorantia* für das Welt- und Selbstverständnis; II. Die menschlichen Erkenntnisse als „*coniecturae*“; III. Der menschliche Geist als Grenze und Maß aller Dinge; IV. Der Geist als Abbild der göttlichen Einfachheit; V. Der Geist als lebendiger Spiegel) Dargestellte zur Darstellung kommt.

Aber ist es denn sicher, so muß gefragt werden, daß für Cusanus so wie für Kant Subjektivität endliche Subjektivität besagt? Wird man Cusanus gerecht, wenn man ihn von Kant her auslegt? Sind bei Cusanus nicht noch Dimensionen vorhanden, die bei Kant gerade verschüttet sind und die erst Hegel wieder zur Geltung gebracht hat? Muß der Ansatz neuzeitlichen Denkens, der der Cusanus-Forschung zufolge bei Cusanus zweifelsfrei gegeben ist, nicht in seiner ganzen Weite gesehen und offen gehalten werden, daß also sowohl Kant wie Hegel vorgreifend in ihm umgriffen sind?

Dadurch, daß die Arbeit ihren Ansatz der endlichen Subjektivität, der bei Cusanus freilich auch, aber eben nicht allein und nicht als der entscheidende gegeben ist, wie ein Selbstverständliches, wie ein nur schlicht aufzunehmendes Faktum nimmt, bleibt ihr selbst die Einsicht in ihre interpretatorische Grundstellung verbaut, wonach sie in Wahrheit von einer *Wesensbestimmung* von Subjektivität ausgeht, die in ihrer Ausschließlichkeit zudem geschichtlich längst widerlegt ist.

Die Konsequenz dieses Ansatzes liegt in einem Zweifachen. Einmal: Die Frage einer Subjektivität des Absoluten wird notwendigerweise ausgespart, so daß grundlegende cusanische Begriffe im Dunkeln bleiben oder verfehlt werden („Begriffe“ wie *coincidentia oppositorum: complicatio/explicatio: unitas/alteritas* bzw. *pluralitas*). Zum anderen: Der Mensch wird nach der einen Seite seines Wesens hin, der Endlichkeit, fixiert. Auch hier reicht die Interpretation an das von Cusanus Gedachte nicht heran, der ja auf vielfältige Weise gezeigt hat, wie der Mensch seine Endlichkeit zu transzendieren vermag. Wir legen das zuletzt Gemeinte kurz am Beispiel der Auslegung der *docta ignorantia* durch den Verfasser dar (vgl. 12 ff.).

Ausgang ist zunächst ganz richtig die am Leitfaden von *investigatio, comparatio,*

*praesuppositum certum* und *proportio* durchgeführte Analyse der endlichen Erkenntnis, wie sie Cusanus zu Anfang von *De docta ignorantia* gegeben hat. Resultat in bezug auf die Erkenntnis des Unendlichen: „Vom Endlichen aus kann man nicht fortschreitend zum Unendlichen gelangen“ (14). In einem zweiten Gedankengang zeigt dann der Verfasser, wie es dem Menschen nach Cusanus gleichwohl möglich ist, „das Absolute sehen (zu) können“ (15). „In einem ‚transcensus‘ über das Endliche als Endliches hinaus vermag die *docta ignorantia* die Diskursivität des Denkens zu durchbrechen“ (16). Also vermittelt – so glaubt man nach dem Gesagten folgern zu dürfen – das Wissen der *docta ignorantia* das Wissen des Absoluten. Aber weit gefehlt! Was nach des Verfassers Meinung erreicht ist, ist lediglich ein *Symbol* des Unendlichen – nicht das Unendliche selbst. Die *docta ignorantia* wird als ein endliches Instrumentarium ausgelegt, mit dem das Unendliche – man weiß nicht wie – erfaßt werden soll. Gewiß ist das durch die *docta ignorantia* vermittelte Wissen des Absoluten negativ, dunkel, aber diese Dunkelheit ist nach Cusanus das Dunkel des Absoluten selbst, wie es sich selbst dem Menschen mitteilt. Für Cusanus ist der Mensch in seinem Denken – und das Denken ist das Wesen seines Seins – nicht wie für Kant in die Endlichkeit verbannt. Eben das heißt für Cusanus „konsequent Schöpfung denken“ (vgl. 10): wirkliche Teilhabe am Schöpfer.

Einerseits behauptet man vom menschlich-endlichen Geist (*ratio*) zuviel, wenn man erklärt, daß er als solcher am Unendlichen teilzunehmen vermöge, andererseits behauptet man vom *Menschen* zuwenig, wenn man ihn – wie vorliegende Arbeit – auf seinen menschlich-endlichen Geist (*ratio*) festlegt. Zu denken ist vielmehr: ontologische Identität bei ontischer Verschiedenheit.

Nach der Darlegung des Ansatzes der Arbeit muß nun besprochen werden, worin nach des Verfassers Meinung das *Wesen* der endlichen Subjektivität zu stehen kommt. Es ist nichts anderes als die *Perspektivität*. Die „Situation des perspektivischen Sehens“ macht die „Position des erkennenden Menschen“ gegenüber dem allsehenden Gott aus (vgl. 62). Der Verf. macht sich nicht nur eingehende Gedanken über das Wesen der Perspektivität, sondern gibt auch einen geschichtlichen Abriß dieses Gedankens (vor allem 58 ff.).

Zunächst ist klar, daß Perspektivität die Art menschlichen *Erkennens* kennzeichnen soll; Subjektivität erscheint hier also im Horizont einer Erkenntnistheorie – nicht als metaphysische Bestimmung.

Menschliches Erkennen als perspektivisch kennzeichnen, besagt ein Zweifaches. Einmal: Alles, was erkannt wird, wird nie ganz, sondern stets nur in einem bestimmten Ausschnitt (Aspekt) erkannt. Zum anderen: Das Erkennen ist nicht auf einen bestimmten Ausschnitt festgelegt, vielmehr vermag es die Erkenntnis der Ausschnitte nach Quantität und Qualität unendlich zu variieren. Aus Ausschnitthaftigkeit und unendlicher quantitativer und qualitativer Variation resultiert die „Subjektivität“ menschlicher Erkenntnis. Der volle Erweis der „Subjektivität“ ist aber erst dann gegeben, wenn das Erkennen auf diesen perspektivischen Charakter seiner selbst reflektiert, zu welcher Reflexion der Vollzug perspektivischen Erkennens unmittelbar veranlaßt. Das Wesen der „Subjektivität“ entspringt also der reflektierten Perspektivität. „Das perspektivische Denken läßt das Verhältnis von Ich und Außenwelt, von Subjekt und Objekt in einem neuen Licht erscheinen. Das Ich als Bezugspunkt der Erkenntnis bekommt ein neues Gewicht, zugleich wird

aber auch der Gegenstand zum Problem, der aus dem ontologisch gesicherten Zusammenhang herausfällt und erst durch seinen Bezug zum Ich in Erscheinung tritt" (61). In der so aus der Perspektivität abgeleiteten „Subjektivität“ sieht der Verf. vor allem zwei Konsequenzen für den Menschen beschlossen. Erstens: Der Mensch besitzt innerhalb des Seienden im ganzen keinen vorgegebenen festen Standort; er muß einen solchen in eigener Regie erst gewinnen (vgl. 61). Zweitens: Indem er die Perspektivität und „Subjektivität“ allen Erkennens durchschaut, vermag er diese zu transzendieren. Daß die Transzendenz allerdings nicht wirklich erreicht wird, wurde schon dargelegt.

Sowohl die eigentümliche Perspektivität als auch die darin beschlossenen Konsequenzen sieht der Verf. bei Nikolaus von Kues klar ausgedrückt. „Im ontologischen Zusammenhang, wenn jedes einzelne Ding als Kontraktion eines unendlichen Universums aufgefaßt wird, im erkenntnistheoretischen, wenn angesichts einer unendlichen Welt die menschlichen Einsichten als bedingt durchschaut werden und daher der Überstieg über die jeweils gesetzten Grenzen gefordert wird" (62). Letzteres wird nicht nur für *De docta ignorantia*, sondern vor allem für *De mente* und *De visione Dei* herausgestellt, die Verf. in den Kapiteln III bis V interpretiert.

Wenn, wie gezeigt, die Arbeit das, was Subjektivität besagt, aus der Perspektivität herleitet, stellt sie, näher bedacht, den wahren Sachverhalt auf den Kopf. Das Erkennen ist nicht deshalb subjektiv verfaßt, weil es sich als perspektivisch erweist, sondern es erweist sich als perspektivisch, weil es subjektiv verfaßt ist. Dabei ist zu beachten, daß hier Perspektivität das *Wesen* der Erkenntnis bestimmen und nicht lediglich ein Faktum nennen soll, das als solches freilich immer schon – auch vor Cusanus – bestanden hat. Perspektivität, so verstanden, setzt voraus, daß beim Erkennen alles von der *Stellung des Menschen* zum Seienden abhängt. Das wiederum ist nur möglich, weil überhaupt der Mensch als das maßgebliche Seiende verstanden ist. Maßgeblich Seiendes sein heißt aber: allem anderen Seienden immer schon zum Grunde liegen; das sein, was je schon *sub-iectum* ist. Das Wesen des Menschen liegt aber nach Cusanus im Denken. Der immer schon zugrundeliegende Vollzug des menschlichen Denkens ist mithin dasjenige, in dem Perspektivität zunächst fundiert ist – zunächst, da sich für Cusanus das Denken im Menschen durchaus nicht im bloß menschlichen (rationalen) erschöpft. Perspektivität als solche ist ein abkünftiges Phänomen, von dem her das, was für Nikolaus von Kues Subjektivität besagt, nicht erreicht werden kann.

Die Aufgabe, vor die m. E. die Cusanus-Interpretation heute vor allem gestellt ist, liegt darin, die *Problematik* des Denkens der Subjektivität – ein zureichendes Verständnis vorausgesetzt – zu thematisieren.

Alles Denken der Subjektivität – sei es ein endliches, sei es ein absolutes – nimmt seinen Anfang vom Ich her. Das Ich ist ihm das primär Offenbare. Eben das aber ist das Problem, d. h. es muß gefragt werden, ob das Offenbare, dem der Mensch immer schon ausgesetzt ist, phänomenologisch ursprünglich genug gefaßt ist, wenn es als Ich begriffen ist. Erweist sich das zuerst Offenbare primär als Ich oder erweist es sich primär als Welt? Ist der Mensch vorrangig sich selbst zugewandt oder der Welt? HEIDEGGER sagt in *Sein und Zeit*: Dem Menschen wohne die Tendenz inne, „das eigene Sein aus dem Seienden her zu verstehen, zu dem es sich wesenhaft und ständig und zunächst verhält, aus der ‚Welt‘ (15). Für Heidegger hat das negative Bedeutung. Daß aber der Mensch selbst noch im Modus der

Verfallenheit sich aus der Welt her versteht, kann doch nur als Index für ein wesenhaftes und primäres Innestehen in Welt begriffen werden. Ist also der Mensch zuerst „bei sich“, „bei seinem Selbst“ oder weist er zuerst von sich weg „in Welt“? Das Denken des Nikolaus von Kues jedenfalls könnte zu einem Anstoß für die Erörterung dieser Frage werden.

*Ekkehard Fräntzki, Aachen*

Anmerkung des HERAUSGEBERS: Eine systematische Untersuchung des Themas „Die Subjektivität in der cusanischen Philosophie“ hat Herr N. Herold für MFCG 14 in Aussicht gestellt.

LUDWIG HAGEMANN, *Der Kurʿān in Verständnis und Kritik bei Nikolaus von Kues. Ein Beitrag zur Erhellung islamisch-christlicher Geschichte.* [Frankfurter Theol. Studien 21. Bd.], Verlag Josef Knecht, Frankfurt a. M. 1976, XVI + 202 S.

Im Winter 1460/61 schrieb NvK seine *Cribratio* oder „Sichtung des Kurʿāns“. Sie läßt, wenn auch nicht mehr so intensiv wie die 1453 entstandene Vision *De pace fidei*, immer noch nachempfinden und verspüren, welch starken Eindruck der Verlust von Konstantinopel an die mohammedanischen Türken auf das christliche Abendland ausgeübt hatte.

Hagemann wendet sich der *Cribratio* zu, um aus der „Sichtung“ die cusanische Sicht des Kurʿāns zu ersehen und sie in Vergleich zu stellen sowohl mit den sonstigen mittelalterlichen lateinisch-christlichen Kurʿān-Auffassungen als auch mit den Aussagen und dem Geist des islamischen Glaubens- und Lebensbuches selbst. Mit dem Ziel ist das Anliegen verbunden, einen Beitrag zu leisten für das heutige ökumenische Gespräch mit dem Islam (S. 3).

Der methodische Aufbau der Arbeit ist schlüssig. Nach einer knappen Befassung mit der Entstehungsgeschichte der *Cribratio* (bes. S. 10–15; S. 13 Mitte statt 1845 lies 1458) stellt Verf. S. 15–68 ausführlich die von NvK benutzte lateinische Islam-Literatur und die Kurʿānübersetzung des Robert von Ketton vor, die der Kardinal für seine *Cribratio* besonders intensiv durchgearbeitet hatte (S. 15–18). Den systematisch gegliederten Hauptteil seiner Arbeit, der der Polemik des Cusanus gegen Muhammad und den Kurʿān und der Sichtung einiger theologischer Grundfragen gilt, bereitet Verf. durch eine Untersuchung des „hermeneutischen Hintergrundes der cusanischen Kurʿāninterpretation“ (S. 69–83) vor.

Zu diesem Aufbau seien zwei kleinere kritische Bemerkungen erlaubt: Es wird dankbar begrüßt, daß alle jene Werke, aus denen Cusanus schöpfte, vorgestellt, in ihrem historischen Kontext gesehen, analysiert und, verdeutlicht durch verschiedene Quellenzitate, charakterisiert werden. Das erlaubt einen guten Blick in das Islamverständnis jener Zeit. Ist es aber methodisch richtig, dies auch gleich schon als die „Quellenanalyse der *Cribratio* Alchorani“ zu bezeichnen (S. 69), zumal die *Cribratio* selbst bis dahin kaum zu Wort gekommen ist, und dem Leser erst danach (S. 69 ff.) den Schlüssel zum Verständnis der *Cribratio* und, so meine ich, zum Verständnis seines eigenen wissenschaftlichen Anliegens auszuhändigen?

Diesen Kern seiner Aufgabe bewältigt Hagemann dann recht geschickt. Mit kurzen und präzisen Worten zeigt er den hermeneutischen Ansatz des Cusanus auf, der, da