

„SUBJEKTIVITÄT“ ALS PROBLEM DER CUSANUS- INTERPRETATION

Von Norbert Herold, Münster

Bekanntlich klaffen gerade in der Cusanusforschung die Interpretationsansätze weit auseinander. Mehr philosophiegeschichtlich orientierte Interpretationen, die darauf abzielen, den Zusammenhang der cusanischen Fragestellungen mit der Tradition herauszuarbeiten und die ausdrückliche Intention des Cusanus so weit wie möglich zu wahren, betonen das Recht und die Notwendigkeit eines „antiquarischen“ Verfahrens. Mit einem gewissen Recht wird auf „Verzerrungen und Verzeichnungen“¹ hingewiesen, die der Ausgang von modernen Fragestellungen nach sich ziehe. Im Extremfall stellt sich die Frage, „ob man außerhalb des Sprachgebrauchs, der Cusanus eigen war, dasselbe Problem des Gottesbewußtseins überhaupt formulieren kann“². Andererseits bleibt unwiderlegt, daß sich gerade die neuzeitlich orientierte Interpretation als besonders fruchtbar erweist und geeignet ist, den Blick für das Besondere und Wegweisende in der cusanischen Philosophie zu öffnen. Gadamer stellt mit Recht fest: „Die Stimmen der Vergangenheit werden immer erst dann wirklich vernehmbar, wenn Fragen der Gegenwart an sie gerichtet werden“³. Die Fragen der Gegenwart werden auch in der Sprache der Gegenwart formuliert. Gegenüber einem eher behutsamen Nachzeichnen des Textes anhand der Terminologie des Autors weist eine Interpretation mit Hilfe von späteren, aus modernen Fragestellungen erwachsenen Begriffen größere Distanz zum Text auf, – mit dem Risiko, ihn unter Umständen zu verzeichnen, aber zugleich mit der Chance, seine Problemstellung, seine Intentionen und Lösungswege in größere Zusammenhänge einzuordnen und sie in einen historisch gewachsenen, aber von den Fragestellungen der Gegenwart bestimmten Problemhorizont einzubringen⁴. Im Zusammenhang der Cusanusinterpretation zeigt sich

¹ K. BORMANN: MFCG 12 (1977) 166.

² W. DUPRÉ: MFCG 11 (1975) 202.

³ H. G. GADAMER, *Nicolaus Cusanus und die Philosophie der Gegenwart* (Vortrag v. J. 1964): Kl. Schriften III (Tübingen 1971) 80; vgl. z. B. auch KL. JACOBI, *Die Methode der cusanischen Philosophie* (Freiburg–München 1969) 226.

⁴ W. BEIERWALTES, *Hegel und Proklos*: Platonismus und Idealismus (Frankfurt 1972) 154–187, hat am Beispiel der Hegelschen Proklosrezeption darauf hingewiesen, daß sich die „Kraft des rezipierten Denkens“ nicht zuletzt in der Fähigkeit erweist, die für die eigene Denkform konstitutiven Gedanken zu mobilisieren. Für die Wirkungsgeschichte erweist sich eine Dialektik als konstitutiv, in deren Verlauf sich Gegenwartserhellung und die Sichtbarmachung des bisher Ungesehenen in der Vergangenheit wechselseitig bedingen: „In der Einförmigkeit in fremdes Denken wandelt sich das Aufgenommene, wächst über sich hinaus, sagt bisweilen mehr über den

diese Problematik einer Interpretation mit Hilfe später geprägter Begriffe in voller Schärfe bei der Verwendung des Begriffs *Subjektivität*.

Es erscheint daher notwendig, vor jeder Deutung der cusanischen Philosophie unter dem Gesichtspunkt „Subjektivität“ die Voraussetzungen, Möglichkeiten und Grenzen eines solchen Vorgehens zur Sprache zu bringen. In dieser Absicht wird zunächst (I) versucht, den Gebrauch des Begriffs zu präzisieren und seine Bedeutung für das neuzeitliche Selbstverständnis genauer zu umreißen. Es gibt aber weder eine einheitliche Theorie der Subjektivität noch einen einheitlichen Gebrauch auf der Basis eines gemeinsamen Verständnisses; daher kann als Leitfaden nur die Begriffsgeschichte dienen. Um die Verbindung der cusanischen Philosophie mit der Subjektivitätsproblematik zu zeigen, soll dann (II) auf die historische Verflechtung der Fragestellungen anhand der Rezeptionsgeschichte bei NvK hingewiesen werden. Sie zeigt, daß die neuzeitliche Beschäftigung mit Cusanus von einem modernen Interesse an Selbsterkenntnis geleitet ist, das sich in seinen Anfängen bei Cusanus wiederzuentdecken glaubt und das durch den Rückgriff auf den historischen Ursprung Aufschluß über die eigenen Probleme sucht. Auf der historischen Basis soll dann (III) eine Skizze der Problemstellungen gezeichnet werden, die als cusanischer Beitrag zum Thema Subjektivität verstanden werden dürfen. Abschließend (IV) wird zu fragen sein, wieweit NvK in die Probleme und Aporien der Subjektivitätsphilosophie verstrickt ist und worin sein Beitrag zu ihrer Lösung bestehen könnte.

I

Die gegenwärtige Verwendung des Begriffs Subjektivität ist nicht nur in der Cusanusinterpretation von Unsicherheit gekennzeichnet. Es gibt – wie allenthalben bedauernd festgestellt wird – zur Zeit keine zureichende und allgemein verbindliche Theorie der Subjektivität⁵. Entsprechend vieldeutig ist der Wortgebrauch der Interpreten.

Der Begriff läßt sich im philosophischen Zusammenhang zuerst 1788 bei Adam Weishaupt nachweisen⁶. Dort diente er im erkenntnistheoretischen Zusammenhang der Kritik an der Kanti-

Aufnehmenden als über sich selbst. Gleichwohl setzt die Einförmigkeit der Lichter, die im Fremden bisher Ungesehenes sichtbar machen können“ (182). – Vergleichbare Probleme stellen sich für die Cusanusinterpretation in Gestalt einer Voreingenommenheit durch Hegel und die Problemstellungen des Dt. Idealismus. Vgl. dazu Anm. 75.

⁵ Vgl. z. B.: W. OELMÜLLER, *Die unbefriedigte Aufklärung*. Beiträge zu einer Theorie der Moderne von Lessing, Kant und Hegel (Frankfurt 1969) 10; H. EBELING (Hrsg.), *Subjektivität und Selbsterhaltung*. Beiträge zur Diagnose der Moderne (Frankfurt 1976) 10. – Eine Theorie der Subjektivität setzt eine Theorie der Moderne voraus, hierin liegt die Hauptschwierigkeit. Die gegenwärtige Epoche ist nämlich – so J. P. SARTRE, *Marxismus und Existentialismus* (dt. Hamburg 1964) 27 – dadurch gekennzeichnet, „daß die Geschichte ohne Bewußtsein ihrer selbst abläuft“.

⁶ Vgl. K. HOMANN, *Zum Begriff Subjektivität bis 1802*: Archiv für Begriffsgeschichte 11 (1967) 184–205. Das folgende Zitat 185.

schen Philosophie. Weishaupt will den Nachweis führen, daß Kants System „zu einer totalen Subjektivität unserer gesamten Erkenntnis“ führe.

Diesen pejorativen Sinn behält der Begriff auch bei C. L. Reinhold, der seinen Gebrauch auf den Bereich der praktischen Philosophie und die Problematik des Absoluten ausdehnt und damit das seit Hegel gebräuchliche Problemfeld umreißt. Gegen Kant, Fichte und Schelling richtet sich sein Vorwurf, „daß die ganze transcendente Umwälzung durch sich selber auf die Kreislinie beschränkt sey, welche der fortschreitende Idealismus um die als den einzig möglichen Mittelpunkt aller Wahrheit angenommene Subjektivität herum beschreibet . . .“⁷. Der Transzendentalphilosophie wird vorgeworfen, daß alle Erkenntnis und Wahrheit nur noch im Subjekt und den Produkten seiner Einbildungskraft angesiedelt sei, daß alle Maximen sittlichen Handelns der bloß menschlichen Freiheit, seinem Gewissen, letztlich der Willkür des Menschen überlassen seien, schließlich, daß in religiöser Hinsicht das Absolute, Gott in der Absolutheit des menschlichen Ich begründet sei⁸.

Eine erste ausgebildete philosophische Theorie der Subjektivität legt Hegel vor. Er versteht Subjektivität als Grundstellung des modernen Denkens und geht schon in der Frühschrift *Glauben und Wissen* (1802) systematisch der Verschiedenheit ihrer Ausbildung nach. Der neue Begriff dient als zentrale Kategorie einer Bestimmung der Gegenwart, als deren entscheidende Merkmale Hegel den Bruch mit der eigenen Vergangenheit sowie die Unfähigkeit, zur eigentlichen Wirklichkeit und zur Einheit von Handlungsvollzügen vorzustoßen, diagnostiziert. Der Entzweiung der Gesellschaft entspreche die Zwiespältigkeit ihres Bewußtseins. Das gemeinsame Grundprinzip aller Philosophien der Subjektivität sei die durchgängige Entzweiung, die absolut festgehaltene Entgegensetzung von Endlichkeit und Unendlichkeit, von Sinnlichkeit und Vernunft, von Besonderem und Allgemeinem. So mache zum Beispiel die Kantische Philosophie die unendliche Idee zu etwas bloß Subjektivem, „weil sie einmal das endliche Erkennen als den fixen, letzten Standpunkt angenommen hat“⁹. Sie sei zum „subjektiven Dogmatismus“ geworden. Weil sie die Frage nach dem, was an und für sich wahr ist, aufgegeben habe, sei sie „Metaphysik der Subjektivität“¹⁰. Die Vermittlung mit dem Objektiven, Substantiellen, die entweder im Denken, im Begreifen der Existenz oder durch Handlung geschehen kann, ist nicht mehr möglich¹¹.

⁷ C. L. REINHOLD, *Beyträge zur leichtern Übersicht des Zustandes der Philosophie* (Hamburg 1801–1803) VI, zitiert nach K. Homann, a. a. O. 190.

⁸ Vgl. K. HOMANN, a. a. O. 193.

⁹ G. W. F. HEGEL, *Vorl. über die Gesch. d. Philos.*: Werke (Theorie-Werkausgabe, Frankfurt 1971) Bd. 20, S. 333. – Zur Wiederbelebung dieser Argumentation im Streit der Cusanus-Interpreten vgl. E. FRANTZKI: MFCG 12 (1977) 170.

¹⁰ G. W. F. HEGEL, *Glauben und Wissen*: Werke Bd. 2, S. 430. Hegels Sprachgebrauch ist von dem der Gegenwart zu unterscheiden. Wenn z. B. H. G. Gadamer feststellt, daß es sich bei Cusanus nicht um eine „Metaphysik der Subjektivität“ handle, dient der Begriff gerade zur Kennzeichnung des Hegelschen Systems selber, demgegenüber das Spezifische des cusanischen Denkens zu wahren sei (vgl. MFCG 11 [1975] 278).

¹¹ Vgl. z. B. G. W. F. HEGEL, *Vorl. über die Gesch. d. Philos.*, a. a. O. S. 331 f. u. S. 363 sowie S. 350. „Die ganze Erkenntnis bleibt innerhalb der Subjektivität stehen, und drüben ist als Äußeres das Ding an sich“. Gott werde vom Standpunkt des Endlichen aus „als ein Jenseits außer dem

Philosophie hat aber die Aufgabe, „den Gedanken, den Begriff mit der Wirklichkeit zu versöhnen“¹². Entscheidend ist für Hegel immer wieder die Frage, wie der moderne Bruch zwischen dem denkenden Subjekt, das sich selbst in den Blick bekommen hat, das auf sich selbst bezogen ist und um sich selbst bekümmert, und der Welt, in der es lebt, handelt und mit der es sich auseinandersetzt, überbrückt werden kann. So kommt es für die Philosophie darauf an, „nicht bei dem Bruch zwischen dem Selbstbewußtsein des Menschen und der Objektivität der Tat stehenzubleiben . . .“¹³, sondern sich „durch Ergreifung des Göttlichen“ über die eigene Erbärmlichkeit zu erheben,¹⁴ die „Einheit des Denkens und Seins, welche ihre Grundidee ist, selbst zum Gegenstande zu machen und sie zu begreifen“¹⁵. Einer Philosophie, welche in dieser Weise ihre eigentliche Aufgabe im Denken des Absoluten sieht, begegnet aber Subjektivität nur als „Unphilosophie“ – „denn wahre Energie jener Idee und Subjektivität sind unverträglich“¹⁶.

Hegel legt es der Subjektivität als Schwäche und als Eingeständnis der eigenen Unwissenschaftlichkeit aus, daß sie „mit einer Einsicht in ihre Beschränktheit und einer Art von bösem Gewissen behaftet ist und sich scheut, sich als absolut hinzustellen“¹⁷. Wer nicht alles will, bekommt nichts! Nach diesem Grundsatz ist für den frühen Hegel das Eingeständnis der eigenen Partikularität und Begrenztheit für die Philosophie gleichbedeutend mit Selbstaufgabe. Wer sich selbst zur bloßen Partei erklärt, gibt den philosophischen Anspruch auf Allgemeingültigkeit auf und bekennt sich „als Nichts für die wahre Philosophie“¹⁸.

Bei aller Polemik gegen eine „unbestimmte“ Subjektivität¹⁹ ist Hegel zugleich auch derjenige, welcher sie positiv würdigt als ein nicht mehr rückgängig zu machendes Kennzeichen der Moderne, als „die große Form des Weltgeistes“²⁰, als „allgemeines, wirkliches Prinzip einer neuen Form der Welt“²¹. Das Wahre ist ja – nach dem berühmten Passus in der *Phänomenologie des Geistes* – „nicht als *Substanz*, sondern eben so sehr als *Subjekt* aufzufassen und auszudrücken“. Subjekt-sein heißt für Hegel: „Bewegung des Sichselbstsetzens oder die Vermittlung des Sichanderswerdens mit sich selbst“²². Subjektivität ist

Denken genommen“ (EBD. S. 312). – Aus Kants praktischer Philosophie folgt nach Jacobi der Nihilismus, „weil nun alles einsinken will in den weit geöffneten bodenlosen Abgrund einer absoluten Subjektivität“. (zitiert nach W. OELMÜLLER, a. a. O. S. 141).

¹² G. W. F. HEGEL, *Vorles. über die Gesch. d. Phil.*, a. a. O. S. 455.

¹³ G. W. F. HEGEL, *Rechtsphilosophie*, § 121, Zusatz: Werke Bd. 7, S. 229.

¹⁴ G. W. F. HEGEL, *Vorles. über die Gesch. d. Phil.*, a. a. O. S. 362.

¹⁵ EBD., S. 314.

¹⁶ G. W. F. HEGEL, *Über das Wesen der philos. Kritik*: Werke Bd. 2, S. 176 u. 174.

¹⁷ EBD., S. 179.

¹⁸ EBD., S. 187.

¹⁹ G. W. F. HEGEL, *Rechtsphilosophie* § 149: Werke Bd. 7, S. 297 f.

²⁰ G. W. F. HEGEL, *Glauben und Wissen*: Werke Bd. 2, S. 289.

²¹ G. W. F. HEGEL, *Rechtsphilosophie* § 124: Werke Bd. 7, S. 233.

²² G. W. F. HEGEL, *Phänomenologie*, Vorrede: Werke Bd. 3, S. 23.

insofern als metaphysischer Begriff „freie Macht der Selbstbestimmung“²³. Sie ist der „Boden der Existenz für den Freiheitsbegriff“²⁴. Das Element der Subjektivität, der Moralität, der eigenen Reflexion und der Innerlichkeit wird als „Quelle des weiteren Fortschrittes“ begriffen, welcher mit dem Aufkommen der bürgerlich-industriellen Gesellschaft einsetzt und in der französischen Revolution politisch manifest geworden ist²⁵. Gegenüber der bloßen Äußerlichkeit wird ihr ein absolutes Recht zugesprochen, aber für sich genommen bleibt Subjektivität abstrakt, solange sie nicht bereit ist, über alle Entzweiung hinweg den Standpunkt des Absoluten einzunehmen²⁶.

Hegels Kritik dieser Subjektivitätsphilosophie gewinnt ihre Eindringlichkeit durch die Vermutung, das endliche Subjekt wolle gar nicht mehr zur Objektivität und Wahrheit vorstoßen. Es suche nur sich selbst in endlosen Verstandesoperationen, in der Sehnsucht, im uferlosen Gefühl. Gerade die Erfahrung der eigenen Unzulänglichkeit, Erbärmlichkeit, des eigenen Scheiterns werde zum Medium der Selbsterfahrung gemacht²⁷. Sein Versuch, demgegenüber den absoluten Standpunkt der zum Bewußtsein ihrer selbst gelangten Vernunft zum Anfangs- und Angelpunkt des Denkens zu machen, ist aber seinerseits wieder im Namen der Subjektivität zu Fall gebracht worden. Eine Reflexion auf die Implikationen des Begriffs kann daher weder bei der Hegelschen Kritik am Subjektivitätsdenken noch bei seiner These vom Subjekt-sein des Wahren stehenbleiben.

Das Thema Subjektivität wird vom Standpunkt der existierenden, der endlichen Subjektivität aus weitergeführt. Mit dem Ziel, „noch innerlicher zu werden“²⁸, ersetzt Kierkegaard die transzendente Erhebung zu einer absoluten Subjektivität durch die Innerlichkeit des endlichen Subjektes. Er weiß zugleich, daß die so „auf sich selbst zurückgeführte Subjektivität . . . eine Subjektivität ohne Wirklichkeit“ ist²⁹. Gegen die Abgeschlossenheit des Sy-

²³ G. W. F. HEGEL, *Vorles. Philos. Rel.*: Werke Bd. 17, S. 13.

²⁴ G. W. F. HEGEL, *Rechtsphilosophie* § 152: Werke Bd. 7, S. 303, vgl. Bd. 7, S. 205.

²⁵ G. W. F. HEGEL, *Philos. d. Gesch.*: Werke Bd. 12, S. 323. Vgl. J. RITTER, *Moralität und Sitlichkeit: Metaphysik und Politik* (Frankfurt 1977) 294.

²⁶ Dieser philos. Totalitarismus findet im System seinen adäquaten Ausdruck. Der Systemanspruch wird von Hegel durchgehend aufrechterhalten, auch wenn dem späten Hegel nicht verborgen bleibt, daß die erreichte Versöhnung auf den Bereich des Denkens, des „abgesonderten Heiligtums der Philosophie“, beschränkt bleibt und sich die zeitlich-empirische Gegenwart in ihrer Zerrissenheit nicht allein durch Denken versöhnen läßt: „Aber diese Versöhnung ist selbst nur eine partielle, ohne äußere Allgemeinheit . . . Wie sich die zeitlich empirische Gegenwart aus ihrem Zwiespalt herausfinde, wie sie sich gestalte, ist ihr zu überlassen“ (G. W. F. HEGEL, *Vorl. Philos. Rel.* a. a. O. S. 343 f.).

²⁷ Vgl. z. B. G. W. F. HEGEL, *Vorl. über die Gesch. d. Philos.*, a. a. O. 415 ff.

²⁸ So Kierkegaard nach W. SCHULZ, *Philosophie in der veränderten Welt* (Pfullingen 1972) 272; vgl. z. B. KIERKEGAARD, *Unwissenschaftl. Nachschrift* (hrsg. von Hermann Diem u. Walter Rest) (dtv. München 1976) 349 f.

²⁹ G. ROHRMOSER, *Kierkegaard und das Problem der Subjektivität: Kierkegaard* (hrsg. von H. H. Schrey) (Darmstadt 1971) 426. – Kierkegaards Rede von der „Unwahrheit der Subjektivität“

stems steht die Unabgeschlossenheit des Daseins³⁰, steht der Sprung, „die Entscheidung der Subjektivität und ihr Zurückkehren in sich selbst“³¹. Entsprechend wehrt sich Kierkegaard gegen die Hegelsche Abqualifizierung der fortwährenden Reflexion als schlechte Unendlichkeit: für existierende Wesen „wird das fortwährende Streben das Einzige sein, das keine Täuschung enthält“³².

Die Spannung zwischen der Position Hegels und der Kierkegaards bestimmt auch heute noch den Rahmen, innerhalb dessen das Subjektivitätsproblem diskutiert wird. Allerdings ist die Distanz zur Subjektivitätsphilosophie, welche die Begriffsgeschichte von Anfang an begleitete, im wachsenden Maße für das Bild der Gegenwartsphilosophie kennzeichnend. „Die Epoche der Innerlichkeit und die ihr zugehörige Philosophie der Subjektivität“ – so W. Schulz – „ist heute dahin“³³. Systematisch hat vor allem Husserl die Paradoxie der Subjektivität formuliert: die Unvereinbarkeit von Subjektsein für die Welt und zugleich Objektsein in der Welt³⁴. Die Lösung liegt nach Husserl im Rückzug auf je meine konkrete Subjektivität als „ein absolut eigenständiges Reich direkter Erfahrung“³⁵. Das weltliche Sein der menschlichen Subjektivität soll der Konstitution durch das transzendente Ego unterworfen werden. Diese Auflösung bleibt deshalb unbefriedigend, weil eine solche Philosophie der Innerlichkeit weder das Verhältnis Ich-Welt noch das Verhältnis Ich-Mitwelt ausreichend zu klären vermag³⁶. Jeder Versuch, die Welt im Denken gleichsam zu vernichten, um sie durch die Konstitutionsleistung der transzendentalen Subjektivität neu erstehen zu lassen, scheitert an dem Dilemma, den Zugang zur Welt und zum Andern erst nachträglich herstellen zu können. Weil die auf sich selbst zurückgeworfene Subjektivität von Handlungs- und Erfahrungschancen abgeschnitten ist, erscheint Subjektivität geradezu als „Stigma des

unterscheidet sich demnach grundsätzlich von der gleichlautenden Feststellung der spekulativen idealistischen Philosophie. Für Kierkegaard ist einerseits die Subjektivität, die Innerlichkeit die Wahrheit. Aber zugleich „befindet sich die Subjektivität, indem sie anfangen will, Wahrheit zu werden, dadurch, daß sie subjektiv wird, in der Schwierigkeit, daß sie die Unwahrheit ist“. Der Anfang liegt „nur noch tiefer in der Subjektivität“ (*Unwissenschaftliche Nachschrift*, a. a. O. S. 350). – Die spätere Existenzphilosophie nimmt diesen Ansatz auf, verfälscht ihn aber insofern, als sie die unwahre Subjektivität sich selbst zur einzigen Wahrheit werden läßt.

³⁰ Vgl. KIERKEGAARD, *Unwissenschaftl. Nachschrift*, a. a. O. S. 252: „Dasein ist das Spatierende, das auseinanderhält“.

³¹ EBD., S. 249.

³² EBD., S. 255.

³³ W. SCHULZ, *Philosophie in der veränderten Welt*, a. a. O. S. 729.

³⁴ E. HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* § 53 (hrsg. von W. Biemel) (Den Haag 1962) 182; vgl. W. SCHULZ, a. a. O., S. 286.

³⁵ Vgl. z. B. *Husserliana* VIII (1959) 173, 242, und V (1952) 141. – Da alles Konstituierte in seinem Sinn und Sein auf Subjektivität angewiesen ist, spricht Husserl auch von „absoluter Subjektivität“; vgl. *Husserliana* X (1966) 73 ff.; III (1950) 114 ff., 198.

³⁶ Vgl. B. WALDENFELS, *Das Zwischenreich des Dialogs*. Sozialphilosophische Untersuchungen im Anschluß an Edmund Husserl (Den Haag 1971) 21 ff.

Menschen in einer Zeit des Institutionen-Abbaus³⁷. Subjektivität wird zwar als Kennzeichen der neuzeitlichen Bewußtseinslage anerkannt, aber diese bedarf der grundlegenden Revision, sofern sich das Selbstverständnis der Gegenwart von ihr herleiten soll. Mit der Einsicht in die sachliche Problematik ist zugleich auch die Einsicht in die Unzulänglichkeit historischer Deutungen gewachsen. So hat sich Heideggers Interpretation der neuzeitlichen Metaphysik als „Metaphysik der Subjektivität“, seine These von der grenzenlosen Macht der Subjektivität und vom Ursprung der Moderne in dem unbedingten Willen, Erzeuger von allem zu sein³⁸, als korrekturbedürftig erwiesen. W. Schulz hat z. B. schon 1955 auf die Notwendigkeit hingewiesen, die Vorstellung vom neuzeitlichen Autonomieanspruch des Menschen unter Einbeziehung des Gottesproblems neu zu durchdenken. Es zeige sich dann, wie der wachsenden Macht gegenüber der Welt die Einsicht in die eigene Ohnmacht korrespondiert³⁹. In der paradoxen Lage des selbstbewußten Menschen, der zugleich weiß, daß es vorgängige Bedingungen seines Daseins gibt, die sich der eigenen Verfügbarkeit entziehen, sieht auch D. Henrich die grundlegende Erfahrung der Moderne. Als die entscheidende Zugangsbasis für die Verständigung über die moderne Subjektivität sieht er deshalb die „wechselseitige Implikation von Selbstbewußtsein und Selbsterhaltung“ an⁴⁰. Es zeigt sich hier ein Umdenken, das in sehr viel radikalerer Weise an der Diskrepanz zwischen dem frühen, existentialistischen und dem späten, marxistischen Sartre faßbar wird. Der frühe Sartre nimmt seinen Ausgangspunkt „in der absoluten Immanenz und in der reinen Subjektivität des augenblicklichen Cogito“⁴¹ und betont die absolute Freiheit des Subjekts; dem späten Sartre erscheint der Begriff der Subjektivität – ebenso wie der der Objektivität – völlig unbrauchbar, weil er von falschen Voraussetzungen über die Macht des Bewußtseins ausgehe. Das entscheidende Problem sei vielmehr die Vereinbarkeit von Autonomie und Realität des Menschen⁴².

Trotz unterschiedlicher philosophischer Positionen zeigt sich eine weitgehende Übereinstimmung in den Problemformulierungen: die Aufgabe der Gegenwart besteht wesentlich darin, Selbstbewußtsein und In-der-Welt-sein schon im Ansatz des Denkens aufeinander zu beziehen und zusammen zu denken. Weil die Wirklichkeit, deren die Philosophen habhaft werden wollen, ein

³⁷ A. GEHLEN, *Urmensch und Spätkultur* (Frankfurt 1977) 9.

³⁸ Vgl. hierzu: W. STRUVE, *Die neuzeitliche Philosophie als Metaphysik der Subjektivität: Symposium I* (1949) 207–335; M. MÜLLER, *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart* (Heidelberg ³1964) 37 ff; D. HENRICH, *Die Grundstruktur der modernen Philosophie: Subjektivität und Selbsterhaltung* (hrsg. von H. Ebeling) (Frankfurt 1976) 109 u. 115.

³⁹ W. SCHULZ, *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik* (Pfullingen 1957); vgl. auch DERS., *Philosophie in der veränderten Welt*, a. a. O. S. 257.

⁴⁰ D. HENRICH, *Selbsterhaltung und Geschichtlichkeit: Subjektivität und Selbsterhaltung*, hrsg. von H. EBELING, a. a. O. S. 308; vgl. auch S. 113.

⁴¹ J. P. SARTRE, *Das Sein und das Nichts* (dt. Hamburg 1962) S. 90.

⁴² *Sartre über Sartre* (hrsg. von T. KÖNIG) (Hamburg 1977) S. 146 f.

Geschehen ist, „das wir ebenso vermitteln, wie wir durch es vermittelt werden“, gibt es – so W. Schulz – „keine absolute Reflexion, sondern nur die schlechte Unendlichkeit des reflektierenden Menschen, der in ständiger Auseinandersetzung mit dem Seienden steht“⁴³. Die Paradoxien der sich absolut setzenden Subjektivität machen es notwendig, Subjektivität als immer schon vermittelte in Ansatz zu bringen. Es handelt sich, so macht die Geschichte des Begriffs Subjektivität deutlich, um den Leitbegriff einer „unbefriedigten Aufklärung“⁴⁴, deren Dilemma schon Hegels Analyse sichtbar machte, deren Heilung aber bis heute nicht gelungen ist.

Eine Interpretation des Cusanus mit Hilfe des Begriffs „Subjektivität“ führt daher nicht nur in eine systematische Problemstellung mit der Pflicht zur genauen Angabe des verwendeten Wortgebrauchs, sondern verwickelt sowohl Cusanus wie den Interpreten in den historisch ungelösten Prozeß der Gewinnung eines adäquaten neuzeitlichen Selbstverständnisses.

II

Historisch gesehen, fällt die philosophische Wiederentdeckung des Cusanus in die gleiche Zeit wie die Ausbildung des Subjektivitätsbegriffs. Die Aufmerksamkeit für Cusanus beruht zunächst auf dem philosophiehistorischen Interesse an der Entstehung der neuzeitlichen Wissenschaft und Philosophie. Was ihn in den Augen der an Kant orientierten Philosophiehistoriker J. G. Buhle⁴⁵ und W. G. Tennemann⁴⁶ empfiehlt, sind seine Originalität, die Frontstellung gegen die Schulweisheit, seine Auffassung von der Unerkennbarkeit des Absoluten sowie die Verwendung mathematischer Begriffe im Zusammenhang metaphysischer Probleme. Das Interesse ist freilich sehr begrenzt⁴⁷, ein tieferes Verständnis kaum gegeben⁴⁸, man vermißt an Cusanus die methodische Konsequenz und den systematischen Ernst neuzeitlicher Wissenschaft⁴⁹. Immerhin werden aber schon in den ersten Darstellungen drei Motive sichtbar, die als Leitfaden der weiteren Rezeption im 19. Jahrhundert gelten können.

⁴³ W. SCHULZ, *Philosophie in der veränderten Welt*, a. a. O. S. 846 f.

⁴⁴ Vgl. W. OELMÜLLER, *Die unbefriedigte Aufklärung. Beiträge zu einer Theorie der Moderne von Lessing, Kant und Hegel*, a. a. O. S. 9 f.

⁴⁵ J. G. BUHLE, *Geschichte der neueren Philosophie seit der Wiederherstellung der Wissenschaften*, Bd. 2 (Göttingen 1800) S. 342–353.

⁴⁶ W. G. TENNEMANN, *Geschichte der Philosophie* (Leipzig 1798 ff.), Bd. 9 (1814) 133–138.

⁴⁷ Zum Vergleich: Bruno wird von Buhle auf den Seiten 703–856 behandelt, von Tennemann S. 372–420.

⁴⁸ Buhle betont z. B. gleich zweimal, daß ihm der „mathematische Mystizismus“ ganz unverständlich geblieben sei (a. a. O. 342, 350). Die „Dunkelheit“ des Cusanus schreckt z. B. auch F. von Schlegel ab (vgl. E. HOFFMANN, *Nikolaus von Cues*) [Heidelberg 1947] 64.

⁴⁹ Tennemann nennt die cusanischen Aussagen z. B. „Spiele des vernünftelnenden Witzes“ (a. a. O. Bd. 9, S. 138). – Zum Phänomen des „neuen Ernstes“ als Kennzeichen der Neuzeit vgl. H. BLUMENBERG, *Aspekte der Epochenschwelle* (Frankfurt 1976) 25 ff.

Cusanus wird erstens in ein historisches Verhältnis zur Neuzeit gebracht. Seine Philosophie erscheint zweitens als Vorbereitung einer kritischen, mathematisch-exakt verfahrenen neuzeitlichen Wissenschaft. Diesen Aspekt nimmt verstärkt der Neukantianismus auf, den ein problemgeschichtliches Interesse an der Entstehung und philosophischen Begründung der modernen Naturwissenschaften zu Cusanus zurückführt. Vor allem Cohen und der frühe Cassirer sind bemüht, die „unbewußte Vorwegnahme der Moderne im theologischen Interessenzusammenhang aufzuspüren und die Vorgeschichte des Neukantianismus . . . bis ins hohe Mittelalter hinein zu verlängern“⁵⁰. Sie betonen daher die Schöpferhaftigkeit des Menschen und die Freisetzung des Subjekts in seiner Spontaneität.

Es klingt drittens schon in der frühesten Rezeption die Nähe zur Pantheismusfrage und zur Problematik der absoluten Subjektivität an⁵¹. Beide Fragestellungen gehören unter den Voraussetzungen des Deutschen Idealismus aufs engste zusammen. Dies kann zunächst befremdlich scheinen, wenn man sich z. B. an die Aussage Blochs hält: „Der Spinozismus schenkt . . . ein Weltbild, das keine Subjektivität zu haben scheint“⁵². Die Wesensverwandtschaft zwischen dem Absolutheitsanspruch des „Ich“ und dem „έν και πάν“ macht aber sehr schön ein Brief des jungen Schelling sichtbar. Schelling schreibt 1795 an Hegel: „Ich bin indessen Spinozist geworden! – Staune nicht, Du wirst bald hören, wie! – Spinoza’n war die Welt (das Objekt schlechthin, im Gegensatz gegen das Subjekt) – alles; mir ist es das Ich“⁵³. Philosophie müsse vom Unbedingten ausgehen, der Unterschied zwischen dem System Spinozas und dem Kantischen bestehe darin, daß der eine vom absoluten Objekt oder Nicht-Ich ausgehe, der andere – und das will auch Schelling selbst – vom absoluten Ich. Vorausgesetzt ist hier, daß der transzendente Standpunkt Kants zugleich ein absoluter ist. In der Tat ist die Kantische Position sehr bald als Verabsolutierung der Position des Ich verstanden worden. So heißt es über J. G. Buhles *Entwurf der Transzendentalphilosophie* (1798) in einer Rezension: „Er glaubt mit Kant, daß der Standpunkt des Philosophen ein absoluter und

⁵⁰ H. G. GADAMER, *Nicolaus Cusanus und die Philosophie der Gegenwart* (1964) in dessen: *Kl. Schriften* III (Tübingen 1971) 81. – Zu E. Cassirer vgl.: *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Bd. I (Berlin 1906).

⁵¹ So spricht Buhle (a. a. O. S. 347) von einem „Pantheismus, der zugleich Theismus sein sollte, und eben dadurch sich selbst zerstörte.“ – F. H. JACOBI belegt in der 3. Aufl. seiner *Briefe über die Lehre des Spinoza* (1819) die These, daß der Geist des Spinozismus seit dem grauesten Altertum bei den Menschen gewohnt habe, mit einer aus Tennemanns Philosophiegeschichte entnommenen Cusanusstelle; vgl. H. SCHOLZ, *Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit* (Berlin 1916) 101.

⁵² E. BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung*, Bd. 2 (Berlin 1955) 435, zitiert nach: N. ALTWICKER, *Texte zur Geschichte des Spinozismus* (Darmstadt 1971) 54.

⁵³ BRIEFE VON UND AN HEGEL, Bd. 1 (hrsg. von J. Hoffmeister) (Hamburg 31969) 22; vgl. dazu: H. M. BAUMGARTNER, *Das Unbedingte im Wissen: Ich-Identität-Freiheit: Schelling*, (hrsg. von H. M. Baumgartner) (Freiburg/München 1975) 45 ff.

transzendenter seyn müsse⁵⁴. Die Wahrheit ist aber – nach dem schon erwähnten Diktum Hegels – nicht als Substanz, sondern als Subjekt-sein zu verstehen. Entsprechend werden nach dem Selbstverständnis des Deutschen Idealismus die philosophischen Systeme eines Proklos, Bruno und Spinoza erst in der eigenen Rezeption zu ihrer vollen gedanklichen Entfaltung gebracht und in ihrer ganzen Wahrheit begriffen⁵⁵. Das Absolute ist überhaupt nur noch denkbar als Prozeß der sich selbst setzenden Reflexion. So bemängelt Tennemann auch an der cusanischen Metaphysik, daß sie „nur als das Resultat von der Wissenschaft des Absoluten auftritt“⁵⁶. Nicht bereit und auch nicht fähig, sich von der transzendentalen Perspektive zu lösen, findet er dagegen bei Giordano Bruno den „Idealismus der neuesten Schule nicht nur im Keime, sondern auch fast vollständig ausgebildet wieder“⁵⁷.

NvK steht zunächst ganz im Schatten Brunos. Erst das wachsende Bedürfnis nach historischer Kontinuität im Verlauf des 19. Jahrhunderts⁵⁸ lenkt verstärkt den Blick auf Cusanus, der sich fernab von jedem revolutionären Gestus um den Bestand der mittelalterlichen Welt sorgt. So hebt etwa F. J. Clemens die Gestalt des Cusanus positiv gegenüber Bruno ab, er weist zugleich auf die tiefgreifende Sachverwandtschaft mit den Spekulationen Schellings und Hegels hin⁵⁹. Die Theologen der Tübinger katholischen Schule, z. B. F. Staudenmaier, beschäftigen sich intensiv und kritisch mit Hegel und Schelling, bei dieser Auseinandersetzung finden sie in Cusanus einen spekulativ ebenbürtigen, aber gegen den Pantheismus gefeierten Kronzeugen⁶⁰. Er verspricht Hilfe und Bestätigung für die theologischen Denker, die in den Problemstellungen des Idealismus ein Gegengewicht gegen den positivistisch-rationalistischen Grundzug der Zeit sehen, zugleich aber an dem personalen Schöpfergott festhalten wollen und daher jede Form von „Pantheismus“ ablehnen.

Dabei verbindet sich die theologische Fragestellung mit der historischen Legitimitätsproblematik. So glaubt z. B. Martin Deutinger, der Christentum und Zeitgeist wieder miteinander in Einklang bringen will, daß Cusanus die Chance einer ruhigen, gleichmäßigen Ausbildung des positiven Wissens bedeutet hätte. Statt der negativen und revolutionären Bewegung auf kirchlichem

⁵⁴ Zitiert nach N. HINSKE, *Kants Weg zur Transzendentalphilosophie* (Stuttgart 1970) 137; vgl. MFCG 11 (1975) 271.

⁵⁵ Vgl. W. BEIERWALTES, *Hegel und Proklos*, a. a. O. (Anm. 4); N. ALTWICKER, a. a. O. (Anm. 52) 40 f.

⁵⁶ W. G. TENNEMANN, a. a. O. Bd. 9, S. 138.

⁵⁷ EBD S. 374.

⁵⁸ Vgl. dazu vom Verfasser den Artikel „Kontinuität, historische“: *Histor. Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 4 (Basel 1976) Sp. 1038–1042.

⁵⁹ F. J. CLEMENS, *Giordano Bruno und Nicolaus von Cusa* (Bonn 1847). Vgl. dazu: H. HEIMSOETH, *Giordano Bruno und die deutsche Philosophie*: ders. *Studien zur Philosophiegeschichte* (Köln 1961) 149 und H. BLUMENBERG, a. a. O. (Anm. 49) 31 ff.

⁶⁰ Vgl. F. A. SCHARPF, *Der Cardinal und Bischof Nicolaus von Cusa* (Tübingen 1871) 503 und J. KÖHLER, *NvK in der Tübinger Schule*: MFCG 10 (1973) 191–206.

und politischem Gebiet, die die Neuzeit mit sich brachte, bot sich mit der cusanischen Spekulation die Chance einer „Philosophie, die, mit der Religion und der Erfahrung zugleich übereinstimmend, den subjektiven und objektiven Anforderungen an eine richtige Methode der Wissenschaft vollkommen genüge“⁶¹. Cusanus – so der Schleiermacherschüler Heinrich Ritter⁶² – stellte der folgenden Zeit ihre Aufgaben, er hätte den kontinuierlichen Übergang zur Moderne leisten können⁶³ und damit der Neuzeit ihre jetzt offenbar werden den rationalistischen und spekulativen Irrwege ersparen können⁶⁴; denn die neueste deutsche Philosophie habe wieder zu dem Ausgangspunkt zurückgeführt, den die neuere Philosophie seit Descartes und Bacon verlassen hatte⁶⁵. Schon in der Mitte des 19. Jahrhunderts ist also das Interesse an Cusanus von dem Bedürfnis nach der gesicherten Legitimität der eigenen Gegenwart geleitet. Sie kann ihre Zwiespältigkeit überwinden, wenn sie noch einmal zu dem Punkt des Kontinuitätsbruchs zurückfindet oder – noch besser – sogar zeigen kann, daß ein solcher in Wirklichkeit gar nicht stattgefunden hat⁶⁶. Das Autonomieverständnis der Neuzeit, maßgeblich durch den Begriff „Subjektivität“ zur Sprache gebracht, kann dadurch historisch unterlaufen werden, daß der Ursprung der Neuzeit immer weiter zurückverfolgt wird. Psychologisch ausgedrückt, bedeutet die Verwendung des Begriffs „Subjektivität“ als rückwirkende Interpretationskategorie⁶⁷ eine Entlastung von dem Legitimitätsdruck, dem sich die revolutionäre Neuzeit ausgesetzt sieht. Entlastung heißt zugleich aber auch: Verlust der fest umrissenen Identität; denn die retrospektive Anwendung des Begriffs relativiert zugleich den Originalitäts- und Selbstkonstitutionsanspruch der Neuzeit.

Wenn daher Cusanus als Vorläufer bezeichnet wird, wenn auf ihn Schlüsselbegriffe neuzeitlichen Selbstverständnisses wie „Subjektivität“ oder „transzendente Reflexion“⁶⁸ Anwendung finden, so steht damit nicht nur Cusanus in Frage, sondern auch die eigene Gegenwart und ihr Selbstverständnis. Cusanus

⁶¹ M. DEUTINGER, *Das Prinzip der neueren Philosophie und die christliche Wissenschaft* (Regensburg 1857), zitiert nach F. A. SCHARPFF, a. a. O. (Anm. 60), S. 506.

⁶² H. RITTER, *Geschichte der christlichen Philosophie*, 5 Bde. (Hamburg 1850); auf der Basis der Arbeiten von Scharpff, Düx und Clemens widmet er Cusanus eine gründliche, 80 Seiten umfassende Darstellung.

⁶³ H. RITTER, *Die christliche Philosophie nach ihrem Begriff, ihren äußeren Verhältnissen und ihrer Geschichte bis auf die neuesten Zeiten*, Bd. 2 (Göttingen 1859) S. 16.

⁶⁴ Ders., a. a. O. S. 868.

⁶⁵ Ders., a. a. O. S. 876.

⁶⁶ H. BLUMENBERG, *Aspekte der Epochenschwelle*, a. a. O. S. 29, hat auf diese in der Legitimitätskrise naheliegende Lösung hingewiesen, „mit dem frühen Ahnherrn das aus dem Willen zum Traditionsbruch entstandene, gegen das Mittelalter formierte Selbstbewußtsein der Neuzeit ins Unrecht zu setzen, zugleich damit aber eine neue Art von Recht in der vor sich selbst verkehrten und jetzt erst aufgedeckten Kontinuität und substantiellen Konstanz zu finden“.

⁶⁷ Vgl. etwa das Kapitel I,3 Metaphysik und transzendentes Denken im Mittelalter bei K. FLASCH, *Die Metaphysik des Einen bei NvK* (Leiden 1973) 105 ff.

⁶⁸ Belege dazu bei N. HEROLD, *Menschliche Perspektive und Wahrheit* (Münster 1975) 3.

als „Vorläufer“ zu bezeichnen, kann dann einmal den Sinn haben, die Gegenwart durch den Aufweis der Kontinuität historisch zu legitimieren. Der behauptete radikale Neuanfang ist dann auch nur die konsequente Fortsetzung früherer Ansätze⁶⁹. Zum anderen bietet sich aber auch für den, der die eigene Gegenwart als therapiebedürftig diagnostiziert, die Chance, im Rückgriff auf die frühen Ansätze eine Revision der konstatierten Fehlentwicklung zu versuchen. Der Neuanfang stellt sich dann dar als die notwendige Korrektur der Reduktion eines ursprünglich umfassenderen Denkens, das durch die Beschäftigung mit Cusanus wieder „in seiner ganzen Weite“ eröffnet werden soll⁷⁰. Beide Verfahrensweisen lassen das Legitimationsinteresse sichtbar werden, welches hinter der historischen Beschäftigung mit Cusanus steht. Sieht man die cusanische Philosophie wesentlich von der Sorge um den Bestand der mittelalterlichen Glaubenswelt geprägt, so steht die Cusanusrezeption im Zusammenhang mit der Sorge um die Neuzeit, mit dem Bewußtsein ihrer Krise und ihrer Therapiebedürftigkeit.

Die Hoffnung auf einen Neuanfang mit Cusanus ist indes trügerisch. Über das Verhältnis des Cusanus zum neuzeitlichen und modernen Denken kann nicht in Form eines abstrakten Systemvergleichs entschieden werden⁷¹. „Die bloß systematische, hermeneutisch nicht reflektierte Arbeit an Cusanus“ – so L. und R. Steiger – „ist an ihr Ende gekommen“⁷². Methodisch ist der Nicht-Umkehrbarkeit der Geschichte Rechnung zu tragen⁷³. Die Erwartung, durch den

⁶⁹ Als Illustration kann ein Beispiel aus der Kirchengeschichte dienen: Der Protestant ULLMANN, *Reformatoren vor der Reformation* (Hamburg 1841) will durch die Erforschung der vorreformatorischen Jahrhunderte zeigen, „daß in der Reformation, trotz ihrer Ursprünglichkeit und Frische, die geschichtliche Continuität keineswegs abgebrochen ist“ (XXIII). Die frömmsten und erleuchtetsten Männer, darunter auch Cusanus, seien bahnbrechend vorangegangen. – Der Katholik SCHARPFF, *Der Cardinal und Bischof N. von Cusa* (Mainz 1843) betont dagegen die Kontinuität der vor- und nachreformatorischen Kirche. Für den einen hat die Reformation (als Bruch) gar nicht stattgefunden, für den andern war sie (als Bruch) gar nicht nötig.

⁷⁰ So z. B. E. FRÄNTZKI: MFCG 12 (1977) 170.

⁷¹ Systemvergleiche kündigen sich entweder schon ausdrücklich durch Doppeltitel an, bilden häufig den Abschluß einer Darstellung (vgl. z. B. F. A. SCHARPFF, *Der Cardinal u. Bischof N. von Cusa* [Tübingen 1871] 494 f.: Cusa und die neuere Philosophie), oder finden sich in Form längerer Anmerkungen, in welchen auf interessante Parallelen hingewiesen wird (vgl. z. B. KL. JACOBI, *Die Methode der cusan. Philos.* [Freiburg 1969] 88 f. Anm.). – Daß gerade die letzte Form durchaus ihre Berechtigung hat, braucht nicht weiter betont zu werden.

⁷² Diese Feststellung bzw. Forderung erfolgt im Rahmen eines umfassenderen Literaturberichtes. *Die Gotteslehre des Nicolaus Cusanus*: Philos. Rundschau 19 (1972) 68.

⁷³ H. BLUMENBERG, a. a. O. S. 31 f., weist am Beispiel Cusanus-Bruno darauf hin, daß der achsensymmetrische Systemvergleich den Zeitfaktor vernachlässigt und fälschlich unterstellt, daß die verglichenen Denker nebeneinander gestanden haben könnten. In der Zuordnung zur Epochenchwelle, die durch „Interpolation“ zwischen beiden Denkern erfaßt werden kann, sieht Blumenberg die Unvertauschbarkeit ihrer Systeme begründet. Cusanus und Bruno unterscheidet ihr „Verhältnis zu den Möglichkeiten, etwas zur Sprache zu bringen“ (S. 33). Daß für Cusanus die Vereinbarkeit der Gegensätze als Weltprinzip noch möglich war, für Bruno dagegen unvollziehbar werden sollte, ist eine Sache „des geschichtlich noch oder nicht mehr Möglichen.“

Rückgriff auf Cusanus die Probleme der Moderne gleichsam wieder rückgängig machen zu können, ist ebenso unhistorisch wie die Auffassung, Cusanus habe die neuzeitlichen Fragen schon erfaßt und im Prinzip gelöst⁷⁴. Für den Cusanusinterpreten kommt es statt dessen darauf an, sich die Voraussetzungen und Interessen seines eigenen historischen Standortes bewußt zu machen. Zwar kann er nicht auf die Begriffe verzichten, welche die Neuzeit zur Artikulation und zur kritischen Reflexion ihres Selbstverständnisses entwickelt hat – insofern beherrscht die Begriffssprache Hegels immer noch unsere historischen Auffassungsformen⁷⁵ und insofern ist auch der Begriff „Subjektivität“ vorerst nicht ersetzbar⁷⁶ –, aber der Begriff hat im Verlauf der modernen Denkgeschichte eine historische und systematische Ausweitung erfahren, die keine undifferenzierte Verwendung mehr zuläßt und die dazu geführt hat, daß in jeweils sich überholender Weise Subjektivität vorgeworfen oder eingefordert werden konnte. Die Einsicht in diese Geschichte des Begriffs und das Wissen um die zugrundeliegenden Legitimitätsinteressen, welche auch die neuzeitliche Cusanusrezeption bestimmen, verschaffen trotz einer zunächst vielleicht unvermeidlichen Engführung der Cusanusinterpretation auf den Deutschen Idealismus hin doch die Distanz, die erforderlich ist, um nicht *einen* wirkungsgeschichtlich bedeutenden Akzent, den der transzendentalen Reflexion, absolut zu setzen⁷⁷. Auch wenn es unmöglich ist, die Bedeutung des Cusanus für die Neuzeit und Moderne ohne deren Begrifflichkeit zur Sprache zu bringen, so kann und muß doch verhindert werden, daß schon durch ihren naiven Gebrauch der Zugang zum genuin cusanischen Gedankengut verstellt wird.

III

Die begriffs- und rezeptionsgeschichtlichen Erörterungen dienten dazu, die Implikationen sichtbar zu machen, welche die Diskussionen der Cusanusfor-

⁷⁴ So soll z. B. Cusanus die Kantische Fragestellung schon überwunden oder Kant und Hegel vorgehend umgriffen haben; siehe E. COLOMER: MFCG 11 (1975) 230 und E. FRÄNTZKI: MFCG 12 (1977) 170. Eine solche Betrachtungsweise nimmt das Neue nicht wahr oder nicht ernst und behandelt die cusanische Philosophie als zeitloses Allheilmittel; wie beim Wettlauf zwischen Hase und Igel wird dem, der mit Problemstellungen der Neuzeit beschäftigt ist, jeweils ein bestimmtes Cusanusbild vorgehalten. Von diesem „Cusanus“ heißt es jeweils: „Er war schon da“, ohne daß er es nötig hätte, an der Anstrengung des Wettlaufes teilzunehmen. Man sieht nicht, daß der historische Cusanus ein anderer ist als der, welcher jeweils schon vorgegriffen und überwunden haben soll.

⁷⁵ Vgl. H. G. GADAMER, *Epilog*: MFCG 11 (1975) 276: „Es ist wie eine unausrottbare Voreingenommenheit, daß uns das cusanische Denken hegelisch wiedertönt.“

⁷⁶ Vgl. W. OELMÜLLER, a. a. O. S. 33.

⁷⁷ Vgl. L. und R. STEIGER, *Die Gotteslehre des Nicolaus Cusanus*: Philos. Rundschau 19 (1972) 73. – Es müsse z. B. möglich bleiben, mit Cusanus die Gegenprobe auf den Idealismus zu machen.

schung in der Gegenwart als historische Hypothek belasten⁷⁸. Im Bewußtsein dieser Vorgegebenheiten und unter Berücksichtigung der notwendigen Vorbehalte kann aber versucht werden, zumindest thesenhaft die Konsequenzen aufzuzeigen, die sich für eine Interpretation der cusanischen Philosophie mit Hilfe des Begriffs „Subjektivität“ ergeben.

Die Erkenntnislehre, auf die sich die Aufmerksamkeit vor allem zu richten hat, zielt ihrer Intention nach auf das Problem der Erkenntnis Gottes. Erst retrospektiv läßt sich der Gesichtspunkt einer Vorbereitung des kritischen Gedankens durch die Auflösung der Wesensfrage hervorheben. Dem trägt die neuere Forschung Rechnung, indem sie über die zu eng gefaßte neukantianische Fragestellung hinausgeht und die gnoseologischen Probleme im Gesamtzusammenhang der cusanischen Metaphysik erörtert. Es wird insofern nicht nur nach der Rolle des erkennenden Subjektes gefragt, sondern auch nach Gott als dem letzten Ziel und dem tragenden Grund aller Erkenntnis. Im Denken des Cusanus gibt es nicht den Versuch einer klaren Abgrenzung zwischen theologischer und philosophischer Themenstellung⁷⁹. Die Frage der Erkenntniskraft des Menschen ist mit der Frage nach Gott als der „absoluten Voraussetzung“ allen Erkennens und allen Seins aufs engste verknüpft – darüber sind sich die Interpreten einig. Umstritten ist jedoch, wie das Verhältnis von Endlichem und Unendlichem zu denken ist. Ist das Unendliche oder das Endliche für Cusanus das eigentliche Problem?

Vor allem J. Stallmach vertritt die These, daß Cusanus vom absoluten Standpunkt philosophiere, daß das Unendliche für ihn also das Selbstverständliche und das Endliche das wirkliche Problem sei⁸⁰. Die cusanische Philosophie wird – unter starker Betonung der Gemeinsamkeiten mit Hegel – als Metaphysik der Subjektivität interpretiert. Als Textbasis dienen vor allem späte Schriften. E. Frantzki, der die absolute Subjektivität als die wesentliche und entscheidende Sache des cusanischen Denkens versteht, deutet den Vollzug der Definition des Nichtanderen als „Vollzug der sich definierenden absoluten Subjektivität“. Der Gedanke der Totalität des Absoluten, der in *De non-aliud* ausgesprochen sei, werde in *De possesset* noch ergänzt und vollendet durch den Gesichtspunkt der Selbstermächtigung des Absoluten⁸¹. Die Fruchtbarkeit des Ansatzes erweist sich in der Möglichkeit, das Absolute als lebendige geistige Bewegung

⁷⁸ Eine zentrale Rolle spielte die Subjektivitätsproblematik in den Diskussionen des Symposiums der Cusanus-Gesellschaft 1973 in Trier: *Nikolaus von Kues in der Geschichte des Erkenntnisproblems* (veröffentlicht als MFCG 11 [1975]). Sie können daher im Folgenden als Ausgangspunkt dienen.

⁷⁹ Vgl. R. HAUBST, *Theologie in der Philosophie – Philosophie in der Theologie des Nikolaus von Kues*: MFCG 11 (1975) 233–273. – H. G. GADAMER sieht gerade in dieser Zusammengehörigkeit die Aktualität des Cusanus (a. a. O. S. 277).

⁸⁰ MFCG 11 (1975) 201 und 260 f.; vgl. auch E. METZKE, *Nikolaus von Kues und Hegel: Coincidentia oppositorum* (hrsg. von K. Gründer) (Witten 1961) 241–263; E. FRANTZKI, *NvK und das Problem der absoluten Subjektivität* (Meisenheim/Glan 1972).

⁸¹ E. FRANTZKI, a. a. O. S. 111 und 149 ff.

zu deuten, seine Problematik darin, daß die Subjektivität Gottes und die des Menschen nur noch als eine einzige gedeutet werden können⁸². Wenn Fränzkzi am Ende dennoch feststellt, daß „der explizite Anspruch des Absoluten, Inbegriff und Totalität des Seienden im ganzen zu sein“⁸³, nicht durchgehalten werden könne und der absoluten Subjektivität doch ein Bereich gegenüberstehe, der sich dem Totalitätsanspruch widersetzt, so wird damit weniger ein Versäumnis oder eine Inkonsequenz des Cusanus aufgedeckt als auf die Grenzen einer Interpretation aus der Sicht des Deutschen Idealismus hingewiesen.

Gegen die Deutung der cusanischen Philosophie als Metaphysik der Subjektivität sind in der Tat eine Reihe von Einwänden erhoben worden⁸⁴. So hält Cusanus grundsätzlich an der Unterscheidung von Schöpfer und Geschöpf fest. Diese tritt in den verschiedenen Proportionenformeln, so z. B. schon *De coniecturis* II, 6 deutlich hervor⁸⁵. Wenn man auf den konjekturalen Charakter der Seinsfiguren in *De coniecturis* achtet, kann auch nicht die Rede davon sein, daß der endliche Intellekt „in kontinuierlicher Folge“ mit der absoluten Einheit koinzidiert⁸⁶. Für Cusanus, der mit dem gnoseologischen Aspekt immer auch den ontologischen verbindet⁸⁷, gehören außerdem die *via ascensus* und die *via descensus* zusammen. Die Rede von Seinsweisen ist dabei eine Möglichkeit, das Abhängigkeitsverhältnis des Endlichen vom Unendlichen zu beschreiben, ohne beides zu vermischen. In *descensus* und *ascensus* ist die Schöpfung immer auf dem Weg zum Schöpfer hin, von dem sie ihren Ausgang genommen hat⁸⁸.

Liegt der Schwerpunkt der Cusanus-Interpretation auf Schriften wie *De mente*, *De visione Dei*, *De beryllo*, so tritt die Rolle und die Bedeutung des leiblichen Subjektes stärker hervor. Um nicht schon durch die Wahl der Begrifflichkeit, wie z. B. endliche Subjektivität, allzusehr in die Sichtweise der ausgebildeten Transzendentalphilosophie gedrängt zu werden, kann gerade bei der Interpretation dieser Schriften versucht werden, sich eher auf die Bilder und Denkfiguren zu konzentrieren, welche eine neue Aufmerksamkeit des Cusanus für die Rolle des erkennenden Subjektes sichtbar machen: etwa die Rede vom menschlichen Geist als spontaner, Welt konzipierender Kraft und

⁸² EBD., S. 80.

⁸³ EBD., S. 171.

⁸⁴ Vgl. H. G. GADAMER: MFCG 11 (1975) 278: „Insbesondere die Beiträge von Hirschberger und Colomer machen es völlig überzeugend, daß es sich bei Cusanus nicht um eine Metaphysik der Subjektivität handelt“.

⁸⁵ Vgl. dazu ausführlicher N. HEROLD, *Menschliche Perspektive und Wahrheit* (Münster 1975) 79 ff.

⁸⁶ Vgl. MFCG 11 (1975) 80 ff.

⁸⁷ Vgl. z. B. *De mente* 9 (h V, S. 88, Z.4): Die Aussage, daß die Ausdehnung im Punkt eingeschlossen sei, ist nicht nur auf die Einheit des menschlichen Bewußtseins bezogen. Bezeichnenderweise heißt es bei Cusanus: „Actu vel intellectu rei totalitatem . . . includere.“

⁸⁸ Vgl. H. SCHNARR, *Modi essendi* (Münster 1972) 166.

als Maß der Dinge, das Bild vom „lebendigen Spiegel“ als Ausdruck der Spontaneität des menschlichen Denkens und seiner Reflexion auf die eigene Erkenntnis und schließlich der Gedanke der Perspektivität in der Verknüpfung von endlicher Sicht und unendlicher Wahrheit⁸⁹. Die Entscheidung, den Ansatz der Interpretation bei der *mens humana* zu wählen, entspricht dem cusanischen Vorgehen in den genannten Schriften. Sie bedeutet weder eine Festlegung des Menschen auf seinen menschlich-endlichen Geist im Sinne der *ratio* (schon gar nicht im Sinne einer Kantischen Theorie der Erfahrung) noch ist damit behauptet, daß der Ansatz der endlichen Subjektivität bei Cusanus „allein und als der entscheidende“⁹⁰ gegeben sei. Es wird vielmehr die These vertreten, daß von der Wahrheit, dem Absoluten, Unendlichen nur in der Bindung an die Endlichkeit, d. h. aus endlicher Sicht die Rede sein kann und daß in der Hervorhebung dieses Gedankens ein wesentliches Anliegen der cusanischen Philosophie liegt.

Wenn Cusanus dem Menschen diese Rolle zuspricht, so versteht er sie als Auszeichnung. Darin besteht ein wesentlicher Unterschied gegenüber einer an der Problematik des Deutschen Idealismus und am Sprachgebrauch der Heidegger-Schule orientierten Interpretation, die allenfalls von „defizienter Subjektivität“ sprechen wird. Mit der Begriffswahl wird so schon die Spannung von menschlichem Erkenntnisvermögen und unendlicher Wahrheit, welche die Dringlichkeit und zugleich die Fruchtbarkeit der cusanischen Fragestellung ausmacht, aufgegeben. Cusanus stellt sich die Frage, wie das Denken des Endlichen von dem des Unendlichen abzuheben ist; gleichwohl hält er an der Verbindung beider Pole als Abbild-Urbild-Verhältnis fest. Der Ernst und die Bedeutung seines Philosophierens zeigen sich wesentlich darin, daß er an dieser Frage, deren Dringlichkeit und Unaufhebbarkeit schon in *De docta ignorantia* II, 2 hervortritt, festhält. Die Wahrheit zu suchen, wird als *unendliche* Aufgaben des Menschen verstanden: „Die Vernunft, die nicht selber die Wahrheit ist, erfaßt die Wahrheit niemals so genau, daß sie nicht unendlich genauer erfaßt werden könnte“⁹¹. Es ist wohl *die* entscheidende Grundeinsicht des Cusanus, die ihm auf allen einzelnen Schritten des eigenen gedanklichen Weges bleibt, „daß menschliche Erkenntnis niemals die *praecisio* erreicht, von der sie weiß“⁹². Der grundsätzliche Bewegungskarakter des cusanischen Denkens kommt besonders deutlich in den immer wieder neuen Versuchen zum Ausdruck, das Absolute begrifflich zu fassen und ihm in *einem* Namen adäquaten Ausdruck zu verleihen⁹³. Die Unermüdlichkeit und Rastlosigkeit der Wahrheitssuche, welche aus der Lehre von dem grundsätzlich konjektura-

⁸⁹ Vgl. dazu ausführlicher die in Anm. 85 genannte Arbeit des Verfassers.

⁹⁰ So die Befürchtung FRÄNTZKIS: MFCG 12 (1977) 170.

⁹¹ *Doct. ign.* I, 3 (h I, S. 9, Z. 14 f.).

⁹² H. G. GADAMER, *Epilog*: MFCG 11 (1975) 280.

⁹³ Vgl. S. DANGELMAYR, *Gotteskennntnis und Gottesbegriff in den philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues* (Meisenheim/Glan 1969).

len Charakter aller Erkenntnis folgt, hat Cusanus im Bild von der Jagd nach der Weisheit veranschaulicht. Es ist nicht mehr möglich, bei einem begrenzten Ziel im Bereich des Endlichen zur Ruhe zu kommen. Weil Cusanus radikal das Absolute denken will, findet er in seinem ganzen Erfahrungsbereich keinen festen Punkt der Ruhe. Das Gespür für die grundsätzliche Abkehr vom statischen Substanzdenken verrät auch schon die gereizte Polemik eines Wenck von Herrenberg, der nicht zu Unrecht die „alte Welt der Sicherheit“⁹⁴ aufs äußerste bedroht sieht.

Die für den Menschen zugängliche Unendlichkeit ist zwar mit dem Begriff Hegels immer nur die „schlechte Unendlichkeit“, aber dies muß keineswegs die ruinösen Folgen haben, die seit Wenck befürchtet werden⁹⁵. Das Fehlen eines festen Ruhepunktes innerhalb der Welt bedeutet nicht völlige Orientierungslosigkeit oder Gleichgültigkeit aller Standpunkte. Die *docta ignorantia* ist gleichsam der erhöhte Orientierungspunkt, der immer wieder eingenommen werden kann, um die Begrenztheit der einzelnen Konjekturen zu überschreiten⁹⁶. Der nicht-absolute Standpunkt ist jeweils durch eine bestimmte Perspektive gekennzeichnet.

Entsprechend ist zu fragen: Was sagt Cusanus über die Stellung des erkennenden Menschen aus, wenn er – wie in *De visione Dei* – die Situation des perspektivischen Sehens ausdrücklich als Bild der Position des erkennenden Menschen gegenüber dem unendlichen, allsehenden Gott zur Sprache bringt? Diese Problematik beschäftigt Cusanus sehr eingehend. Bilder wie das von der *mens* als lebendigem Maß, lebendigem Abbild, lebendigem Spiegel zeigen, daß Cusanus in schöpferisch-origineller Weise diese Fragestellung immer wieder unter neuem Aspekt aufgenommen hat. Der cusanische Hinweis auf die perspektivische Situation menschlichen Erkennens zeigt, daß er die Stellung des Menschen im Weltzusammenhang neu durchdenkt und ihr zugleich entscheidende Bedeutung gibt. Er hält an der absoluten Wahrheit als Voraussetzung allen Wissens fest, sieht aber, daß der Zugang zur unendlichen Wahrheit nur im dialogischen Überstieg über die Begrenztheit des unmittelbaren Standpunktes, nur im „Durchblick“ durch die einzelnen, bedingten Erkenntnisse gewonnen werden kann. Indem Cusanus die menschliche Erkenntnis als

⁹⁴ STEFAN ZWEIG, *Welt von gestern*. Erinnerungen eines Europäers (Stockholm 1947) Kap. 1.

* ⁹⁵ Vgl. z. B. die Befürchtungen Wencks angesichts der cusanischen Abkehr von der Wesenserkenntnis: Si obiectum intellectus esset inattingibile, motus ille intellectualis esset sine termino ad quem, et per consequens non motus, et per consequens infinitus et frustra, quod esset destruere propriam operationem intellectus.“: E. VANSTEENBERGHE, *Le De ignota litteratura de Jean Wenck de Herrenberg*: BGPh MA, VIII/6 (Münster 1910) 29. Die Beschränktheit des cusanischen Gegners zeigt sich darin, daß er in Cusanus den Urheber der Auflösung zu bekämpfen glaubt, ausgerechnet den Mann, der mit der ganzen Kraft seines Geistes versucht, „die geistige Substanz, aus der er und für die er lebte, mit der Variabilität für das Unvorhergesehene und noch Unvorhersehbare“ auszustatten. (H. BLUMENBERG, a. a. O. S. 32, im Hinblick auf die Kopernikanische Wende).

⁹⁶ Vgl. *Apol. doct. ign.* (h II, S. 16, Z.1 ff).

perspektivisch begreift, findet er zugleich den Weg, im Hinblick auf das Unendliche ihre Begrenztheit zu durchschauen und immer wieder neu zu durchbrechen.

Wenn vom Unendlichen als der *absoluta praesuppositio* gesprochen wird, ist damit also kein absoluter Standpunkt im Sinne einer festen Basis gemeint, die eindeutig begrifflich fixiert oder als Ergebnis festgehalten werden könnte. Cusanus spricht von einem Punkt, der nie erreicht werden kann⁹⁷. Dieser Punkt, als Ziel, ist zugleich der Horizont, der Erkenntnis ermöglicht. Das unendliche Ziel wird gesucht als ein Gut, von dem ein Wissen vorgegeben ist. Cusanus geht nicht von einer „blinden Voraussetzung“ aus. R. Haubst hat darauf aufmerksam gemacht, daß irgendein „empirischer Ansatz“ oder eine „empirische Basis“ da sein muß, von der Cusanus ausgeht und auf die er zurückgreift: Diese cusanische Erfahrungsbasis ist das Verlangen des Geistes nach Selbstverwirklichung, welches ihn über sich hinaustreibt und nur indirekt, durch die Frage nach dem Ausgangspunkt, dem Ziel und dem tragenden Grund Erfüllung suchen läßt⁹⁸.

IV

Nach diesen Überlegungen stellt sich die Frage: Wieweit darf Cusanus auf eine Philosophie der Subjektivität festgelegt werden, als deren Dilemma sich die Befangenheit in der Vorstellungswelt des Ich und – damit einhergehend – der Verlust der Erfahrungs- und Handlungswelt zeigte? Wieweit ist er von dem Urteil betroffen, nach dem die „Epoche der Innerlichkeit und die ihr zugehörnde Philosophie der Subjektivität“ an ihr Ende gekommen sei?⁹⁹

Die Gegenwart ist geneigt, gerade die religiöse Thematik des Cusanus als Indiz für die „Innerlichkeit“ zu nehmen. Demgegenüber ist aber festzuhalten, daß Religion ja erst unter den Voraussetzungen der Subjektivität eine Sache der Innerlichkeit geworden ist. A. Gehlen hat darauf hingewiesen, daß die Religion im Zeitalter der Subjektivität, d. h. für ihn seit etwa 250 Jahren, einer

⁹⁷ Ebd. (h. II, S. 28, Z. 4 f.); *Doct. ign.* II, 3 (h I, S. 69, Z. 15 f.).

⁹⁸ R. HAUBST, a. a. O. (s. Anm. 79) 252–254 u. 261 ff.

⁹⁹ Vgl. W. SCHULZ, (s. Anm. 33). – Es kommt hier nicht darauf an, definitiv ein Ende der Subjektivitätsphilosophie zu behaupten, sondern die Differenz zur cusanischen Philosophie sichtbar zu machen. Im Abschnitt III wurde vor allem auf die Unzulänglichkeit einer Deutung des Cusanus unter dem Titel „absolute Subjektivität“ hingewiesen, im folgenden soll Cusanus gegen den Typus von Subjektivitätsdenken abgehoben werden, gegen den Hegel polemisierte und den Kierkegaard und der Existentialismus propagierten. W. SCHULZ (*Philosophie in der veränderten Welt*, a. a. O., S. 273) hat darauf aufmerksam gemacht, daß die verschiedenen Philosophien der Subjektivität trotz der gegenseitigen Polemik ein gemeinsames Hauptproblem haben, den Charakter als Philosophie der Innerlichkeit. Diese gemeinsame Problematik resultiert aus dem gemeinsamen Ansatz: das Selbst wird als Selbstverhältnis in den Mittelpunkt der Philosophie gestellt. Daher erscheint es berechtigt, im Folgenden generell von „Philosophie der Subjektivität“ zu sprechen.

besonderen Gefährdung ausgesetzt ist, einer Aufweichung, die nicht einmal als Abweichung in Erscheinung zu treten braucht¹⁰⁰. Sie stellte ein Ziel des inneren Weges heraus, das mit inneren Mitteln erreichbar war. Eine vom Merkmal der Subjektivität geprägte Gesellschaft kennt aber keine verbindlichen Formen für die Erfahrungen eines „inneren Weges“ mehr¹⁰¹. Der in Gang gesetzte Prozeß permanenter Reflexion läßt Glauben nur noch als subjektiv, damit als Illusion erscheinen. Die eigene Überzeugung wird durch die permanente Rückwendung der Kritik auf ihre eigenen Grundlagen unmöglich, der Aspekt einer „tätigen Stellungnahme gegenüber den realen Mächten der Wirklichkeit außer uns“¹⁰² geht verloren.

Cusanus ist in dieser Weise nicht betroffen. Er unterscheidet sich gerade deshalb von einer „Metaphysik der Subjektivität“, weil er die Vermittlung durch den Glauben als Erfahrung einer anderen Wirklichkeit, als indirekte Selbstverwirklichung verstehen kann; erst später wird dieser Ansatz durch die transzendente Erhebung zu einer absoluten Subjektivität ersetzt¹⁰³. Trotz der Abwendung vom Substanzdenken und trotz der unübersehbaren, neuen Aufmerksamkeit für die Rolle des Subjektes, d. h. trotz aller Momente, die einzeln genommen als Phänomene eines Subjektivitätsdenkens gedeutet werden können, bestehen grundlegende Unterschiede, die aus der modernen, idealistisch geprägten Perspektive freilich nahezu unsichtbar werden.

Auch für den modernen Leser ist aber nachweisbar, wie sehr Cusanus in seinem Erfahrungshorizont von einer Situation des Dialoges und der Verständigung ausgeht. Die Dialogform, die er für viele seiner Schriften wählt, ist nicht nur äußerer Rahmen, sondern Ausdruck einer philosophischen Einstellung, welche angesichts der Unfaßbarkeit der unendlichen Wahrheit dem konkreten Subjekt und seiner jeweiligen Perspektive eine unverzichtbare Bedeutung auf dem gemeinsamen Weg zur Wahrheit zuspricht. So teilen sich in *De visione Dei* die verschiedenen Betrachter ihre unterschiedliche Sichtweise mit, um über den Dialog die Einsicht zu gewinnen, daß die allgemeine Wahrheit über die Einzelheit der Perspektiven hinausgeht und die Gesamtheit aller Sehweisen umgreift.

Die Beliebigkeit religiöser Schwärmerei soll durch die Zuwendung zur Welt und durch die Kommunikation mit den anderen verhindert werden. Cusanus scheut daher weder die Anstrengung des Begriffs noch die Mühsal der Praxis. Dies wird auch dort noch deutlich, wo der moderne Interpret am ehesten die große Distanz spürt: in der Frage des mystischen Aufstiegs zu Gott. In seinem Brief vom 14. September 1453 an die Mönche des Klosters Tegernsee betont Cusanus die aktive Rolle dessen, der Gott sucht: er muß sich selbst nach oben

¹⁰⁰ A. GEHLEN, *Urmensch und Spätkultur* (Frankfurt 1977) 262.

¹⁰¹ EBD., S. 112.

¹⁰² EBD., S. 114.

¹⁰³ Vgl. W. SCHULZ, a. a. O., S. 262.

bewegen, wir können uns selbst in die mystische Theologie hineinbringen¹⁰⁴. Sein Ziel ist das Erlangen jenes Begriffes, „der über uns selbst hinausgeht“¹⁰⁵. Seine Aufforderung, „über allen Verstand und über alle Vernunft, ja über sich selbst hinauszugehen“¹⁰⁶, ist verbunden mit der Warnung vor der Illusion des irrationalen, gefühlsmäßigen *raptus*, der unkontrollierten Bildern anhängt und Phantasiegebilde für wahr hält. Die „Wahrheit ist Gegenstand der Vernunft“¹⁰⁷, auch wenn sie für Cusanus im liebenden Glauben gefunden wird. Gegen die Dionysios-Interpretation des Kartäusers Vinzenz von Aggsbach, d. h. gegen dessen Deutung des Aufstiegs als unmittelbaren *raptus* spricht, daß diese Weise des Aufstiegs weder überliefert noch gewußt werden kann¹⁰⁸. Auch die historische Mitteilung über die gelungene Schau bedarf noch der allgemein feststellbaren Kriterien der Glaubwürdigkeit: die sichtbare Achtung vor den Geboten und das Leben als gläubiger Christ geben Aufschluß über die Echtheit des Anspruches¹⁰⁹.

Gerade an diesem extremen Beispiel wird deutlich, wie Cusanus bemüht ist, die Freiheit dessen, der Gott sucht, durch die Schutzmauern des mitteilbaren Wissens, der vernünftigen Kommunikation und der sozialen und institutionellen Überprüfbarkeit vor dem Abgleiten in die Beliebigkeit leerer Vorstellungen zu schützen.

Hier zeigen sich deutlich *die Grenzen einer Interpretation als Subjektivitätsphilosophie*:

Cusanus antwortet auf die Glaubenskrise des ausgehenden Mittelalters mit dem Versuch, die Rolle des Individuums neu zu bestimmen. Er sucht in einer Zeit, die gekennzeichnet ist von religiöser Schwärmerei, institutioneller Verwirrung und primitivem Volksglauben einen Weg, der den persönlichen Frömmigkeitsanspruch mit wissenschaftlichem Bemühen und kirchlich-sozialer Wirklichkeit in Einklang bringen könnte. Er eröffnet dem Subjekt und seinem Denken zwar einerseits unbegrenzte Freiräume, aber andererseits sieht er auch die Gefahr, daß sich der einzelne im uferlosen, religiös-schwärmerischen Gefühl verliert; daher sein Plädoyer für die Unaufgebbarkeit begrifflicher Anstrengungen und intersubjektiver Mitteilbarkeit!

Zwei unter den Voraussetzungen der Subjektivität divergierende Momente gehören im cusanischen Denken zusammen: auf der einen Seite die Unruhe und die Esoterik eines Geistes, der nach dem Absoluten und Unendlichen,

¹⁰⁴ E. VANSTEENBERGHE, *Autour de la docte ignorance* (Münster 1915) Documents Nr. 5, S. 115: si seipsum non movet sursum; – nos ipsos transferre.

¹⁰⁵ EBD., S. 116: ad conceptum illum, qui supra nos ipsos.

¹⁰⁶ EBD., S. 115: supra omnem rationem et intelligenciam, eciam se ipsum linquendo, se in caliginem inicere.

¹⁰⁷ EBD., Nr. 4 (Brief vom 22. Sept. 1453) S. 112 f: veritas autem obiectum est intellectus.

¹⁰⁸ EBD. (Nr. 5) S. 115: Modus autem de quo loquitur cartusienis non potest nec tradi nec sciri, neque ipse eum, ut scribit, expertus est.

¹⁰⁹ EBD. (Nr. 4) S. 112: Si igitur reperimus simplicem zelosum mandatorum Dei observatorem et scimus eum fidelem christianum, eum ad visionem uti Paulus rapi posse credimus.

nach dem Zusammenfall aller Gegensätze, nach der Einheit des Verschiedenen verlangt, – wie nach einer Speise, die nie sättigt; auf der anderen Seite ein Mann, der aktiv das Gespräch sucht, der zu immer präziseren Formulierungen findet, der unermüdlich verhandelt und der auf den Traum von der einsamen Mönchszelle doch stets zugunsten der aufreibenden Reform- und Einigungsarbeit in der Welt im Rahmen der gegebenen Institutionen verzichtet.

Erst unter diesen Voraussetzungen kann die Wahrheitssuche als die unendliche Aufgabe des Menschen, das menschliche Subjekt zugleich als die Bewegung und die Geschichte eines stets neu zu leistenden, freien Übergangs über seine eigenen Grenzen erfaßt werden. Das Subjekt erscheint so als die lebendige Kraft, welche die Einheit von eigenem Standpunkt und unendlichem Welt- und Schöpfungszusammenhang stets aufs neue herstellt.

Bei der Analyse des Begriffs „Subjektivität“ sind grundsätzliche, das Selbstverständnis der Moderne betreffende Aporien sichtbar geworden. Zu ihrer Überwindung ist sicher kein einfacher Rückgriff auf den „vorgreifend umgreifenden“ Cusanus möglich. Aber die Beschäftigung mit ihm verspricht dann Hilfe bei der Klärung der gegenwärtigen Schwierigkeiten, wenn es gelingt, die Interpretationen von der vielleicht unvermeidlichen Engführung durch den Gebrauch neuzeitlich geprägter Begriffe so weit wie möglich zu lösen.

Eine Deutung der cusanischen Philosophie als Philosophie der Subjektivität besticht zwar zunächst durch die Aussicht, scheinbar bruchlos die Modernität und Aktualität des Cusanus zu erweisen und zugleich die eigene Gegenwart auf historischem Wege zu legitimieren, aber ein unter dem Titel „Subjektivität“ distanzlos vereinnahmter Cusanus wird zugleich auch in die Aporien der Subjektivitätsphilosophie hineingezogen. Der Gewinn, den die Interpretationskategorie verspricht, wird dann zur Hypothek, wenn die retrospektive Begriffsverwendung die Andersheit des Cusanus wie auch die Eigenheit der spezifisch neuzeitlichen Probleme nicht mehr zu Tage treten läßt. Erst die Anerkennung der grundlegenden Verschiedenheit in Voraussetzungen und Fragestellung schafft die Distanz, die notwendig ist, damit Cusanus als selbständiger Gesprächspartner in den Prozeß gegenwärtiger Selbstverständigung einbezogen werden kann. Nur im Bewußtsein der epochalen Distanz kann der Blick auf Cusanus dazu beitragen, den Anspruch des „Ich bin“ bzw. „Ich denke“ so vom Allgemeinen des Denkens, der Vernunft, der Wirklichkeit her zu verstehen, daß sich Subjektivität weder als Innerlichkeit in sich abkapselt noch als Absolutes hypostasiert.