

Der Gottes-Gedanke des Nikolaus von Kues und seine erkenntnistheoretische Bedeutung für die Gegenwart

Von Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, Dresden

1. Philosophische Präliminaria

1.1 Absolute Unendlichkeit im Verhältnis zu endlicher Erkenntnis

Vernunft (*intellectus*) denkt bei Cusanus – als Einheitsgrund allen Denkens – das Infinite: Es liegt aber auf der Hand, daß sie es nicht denken *kann*, gewiß nicht im unmittelbaren Zugriff. Ihr fehlt jene Adäquation (als Vernunft des *endlichen* Menschen), die zweifellos der teilende Verstand (*ratio*) gegenüber den teilbaren, gegensätzlichen Dingen aufbringt, etwa in deren mathematischer, also separierender Behandlung. Das Unendliche aber kann nicht vom Vernunftdenken ermessen werden, weil dieses selbst das Maß des Vernunftdenkens ist.

Für den philosophischen Prozeß heißt das: Als absolute und präzise Wahrheit für das philosophische Denken zwar uneinholbar, bleibt die Wahrheit trotzdem für das Denken schlechthin konstitutiv. Philosophie kann nur die Andersheit des Nicht-Absoluten denken und sie als Nicht-Identität aufweisen: Sie zeigt damit das »Andere« des Absoluten, der Identität, der Wahrheit – insofern kann auch sie Wahrheit (proportional und relativ!) beanspruchen, also wissenschaftsfähig bleiben. So wird der Verstand in die Vernunft aufgehoben: Sein rational definiertes Endliches wird in sein »Anderes«, das undefinierte Unendliche, einbezogen; im »Überschritt« (wobei *excessus* keine Mystifikation ist, sondern ein Prozeß der Vernunft) wird über die Grenze des Endlichen hinaus gedacht. »Jenseits« dieser Grenze erfährt die Vernunft ihr Nichtwissen, aber als *docta ignorantia*, weil sie über ihre eigene Grenze – über ihre Inadäquation, wesentlich auch über ihr Sprachversagen¹ – belehrt ist.

1 Zum Problem einer notwendig neuen Sprachgebung vgl. u. a.: KARL OTTO APEL, Die Idee der Sprache bei Nikolaus von Cues, in: Archiv für Begriffsgeschichte 1 (1955) 200–221; KURT W. PEUKERT, Die Entsprachlichung der Metaphysik durch den Unendlichkeitsbegriff des Cusanus, in: Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft 72

Und gerade dieses Wissen von Grenze ermöglicht den neuen Typus des Denkens: Denn innerhalb der Grenzen des Endlichen kann das Denken selbst beliebig seinen Ausgangspunkt setzen und sich relativ-messend (nach dem selbstgewählten Maß) verhalten. Denken wird Messen, *mens* wird von *mensurare* abgeleitet: Anmessen an den selbstgesetzten Maßpunkt. Maß, Zahl und Gewicht sind Instrumente und Ausdruck dieses Sich-Selbst-Setzens im Endlichen (*De mente; De stat. exper.*).

Damit begründet Nicolaus Cusanus den neuzeitlichen Entwurf der Subjektivität: Das Subjekt erfährt das Unendliche, Absolute als Grenze und als das »Andere« seiner selbst, aber gerade kraft dessen kann es im Endlichen mensurierend und sich selbst als Maß setzend denken.²

Erkenntnistheoretisch erhebt sich die Frage: Wenn das Unendliche nicht einfachhin das Sich-Entziehende, Dunkle ist, sondern das im Überstieg Erreichbare (wenn auch nicht präzise und exakt), welches sind seine aussagbaren Bestimmungen?

Die wesentliche Erhellung liegt darin, das Unendliche als unbedingte Identität: als *idem* und *non-aliud* zu denken, in der Weise der Verneinung des Endlichen und aller Andersheit (*infinitum negative*). Das Unendliche läßt keine unterscheidbaren »Teile« zu: Es ist das Ununterschiedene (auch insofern gegensatzlos), nicht in ein »mehr und weniger« differenzierbar. Es ist überhaupt unquantitativ, hat es doch keinen Verhältnisbezug zum Relativen und zur Quantität. Es ist kraft derselben Absolutheit das schlechthin Größte (aber als Qualität: als Bedingung aller Größe) wie das schlechthin Kleinste: als absolut notwendiger, vom Denken erschlossener Maßpunkt aller relativen Maßeinheiten. Das absolut Kleinste ist dem Gegensatz zum absolut Größten enthoben: Da beide nicht quantitativ, sondern als Bedingung von Quantität zu fassen sind, sind sie identisch in allen qualitativen Bestimmungen. Sie koinzi-

(1964) 49–65; DONALD F. DUCLOW, The Analogy of the Word: Nicholas of Cusa's Theory of Language, in: *Bijdragen: Tijdschrift voor Filosofie en Theologie* 38 (1977) 282–299.

2 Vgl. den Sammelband: *Nicolò Cusano agli inizi del mondo moderno. Atti del Congresso internazionale in occasione del V centenario della morte di Nicolò Cusano*. Bressanone, 6–10 settembre 1964, [ed. Giovanni Santinello] (Pubblicazioni della facoltà di magisterio dell'università di Padova 12), Firenze 1970; darin besonders: LUIS MARTINEZ-GOMEZ, El hombre »mensura rerum« en Nicolas de Cusa, 339–345. – Vgl. EKKEHARD FRÄNTZKI, Nikolaus von Kues und das Problem der absoluten Subjektivität (Monographien zur philosophischen Forschung 92), Meisenheim/Glan 1972.

dieren, denn von beiden her läßt sich in gleicher Weise die Qualität der *infinitas infinita* entwickeln. Und umgekehrt ist es die absolute Unendlichkeit, welche als *uniens contradictoria*³ eine *coincidentia oppositorum* auslöst. Ein mathematisches Beispiel, wie grundsätzlich bei Cusanus, wird zum Hilfsmittel der Vorstellung für Unvorstellbares: Die gekrümmte Linie, ins Unendliche extrapoliert, fällt mit der geraden Linie zusammen, obwohl die Qualitäten Krumm und Gerade unterschieden bleiben.

1.2 Relative Unendlichkeit im Verhältnis zu endlicher Erkenntnis

Dem *absolut* Unendlichen gegenüber steht ein anderes, *relatives* (nach der Diktion Hegels: schlechtes) Unendliches, das der *erfahrbaren* Welt, der Gegenwelt zum Absoluten.

Auf ihrer Seite herrscht das Verschiedensein schlechthin, das Immer-Anderere als Grundsatz. Insofern wird auch in der Beziehung des *aliud* zum *aliud* eine Unendlichkeit erfahren, aber eine solche der immer wechselnden Bezugsmöglichkeit der Dinge, ihre änderbare Verschränkung: eine potentielle Unendlichkeit (*infinita possibilitas*⁴ oder *infinitas finita*⁵). Unendlich ist sie dank den unendlich möglichen Modalitäten/Funktionalitäten der Dinge, endlich durch die Grenze am *non-aliud*. Ihre Unendlichkeit ist daher eine privative: Sie ist ein Mangel, nämlich an der Qualität des aus seiner Fülle, Einheit und Vollkommenheit Unendlichen, sie ist das quantitativ und defizient einfach Grenzenlose, das (zeitlich wie räumlich) nur immer weitergeht, aber weder einen einigenden Ausgangs- noch Zielpunkt besitzt.

Daraus ist einsichtig, daß diese Welt unendlich möglicher Beziehungen des anderen auf ein wieder anderes nicht selbst ein absolutes, sondern das relative Maß des (gedachten) Vergleichs untereinander kennt: In diesem Verfahren der *comparatio* kann wohl ein »größer und kleiner« (*maius et minus*), mangels eines absoluten Bezugspunktes aber nicht ein *maximum* oder *minimum* überhaupt festgehalten werden. Eben deswegen *muß* das Denken subjektive Maßpunkte setzen, die hypothetisch gewählt sind; Erkenntnis *muß* standpunktgebunden, nicht dinggebunden sein – sie

3 *De docta ign.* II, 4: h I, S. 73, Z. 8–11 [N. 113].

4 *De docta ign.* II, 2: h I, S. 68, Z. 18 [N. 104].

5 *De docta ign.* II, 8: h I, S. 87, Z. 14 [N. 135]; II, 23: h I, S. 46, Z. 4f. [N. 71]; *De ludo* II: h IX, N. 118, Z. 9 u. 13f.

wird *coniectura*, Vermutung (*De coni.*): Anmessung oder Anmaßung in positivem Sinn. Insofern ändert sich auch der Wahrheitsbegriff dieser unendlich-endlichen Welt: Während in dem Sein als *idem* die Ursprungswahrheit als absolut genaue (*veritas praecisa*) zu denken ist, kann sie in dem Sein als *aliud* nur als hinsichtliche, nur in Relation gültige Wahrheit (*veritas in respectu ad aliquid*) bestimmt werden. Doch hebt die Hinsicht nicht den Charakter der Wahrheit auf: Es gibt (z. B. in jeder Wissenschaft) die Wahrheit eines Relationsgefüges, die sich aus der logischen Einhaltung der konjunktural gesetzten Maßpunkte ergibt. Die *mens* baut die Welt als unendlichen Zusammenhang dieser Struktur- oder Funktionsgefüge auf: Sie sind insgesamt das *maximum contractum*, die Welt als verschränkte Unendlichkeit und Unendlichkeit der Verschränkung, gegenüber dem *maximum absolutum*, wo jene Fremdbezüglichkeit kraft eigener Identität nicht auftritt. Daß auch *idem* eine Relation in sich und zu sich selbst besitzt, und zwar in dreifacher, also trinitarischer Weise, wird noch gezeigt; doch handelt es sich um eine wesentlich andere Relation als die komparative, äußerlich bleibende, hypothetische.

In der komparativen Unendlichkeit gilt schließlich notwendig das Gesetz des Kontradiktorischen ($\neg[A \wedge \neg A]$), weil nur Nicht-Identisches, Immer-Anderes methodisch zu einem unendlichen Vergleich auf Ähnlichkeit und Unähnlichkeit gebracht werden kann. Zwingend kann ebenso auch nicht mehr Einzelnes als für sich sinnvoll in dieser Welt gedacht werden, es steht vielmehr in unendlichem Bezug auf anderes. Relation wird zum Denkhorizont des Dings, so wie die ganze relational verschränkte Welt Horizont aller Dinge wird. Ding wird auf Welt, nämlich auf Struktur verwiesen: Es wird seinerseits in aspekthafte Unendlichkeit gehoben, die freilich defizitär, mangelhaft gegenüber der präzisen Unendlichkeit bleibt.

2. Der Gottes-Gedanke

Was bisher abstrakt unter dem Verhältnis ›Unendlichkeit versus Endlichkeit‹ formuliert wurde, hat seine Wurzel in einem der Offenbarung geschuldeten Gottesverständnis. Gerade die selbst unausdenkbare Offenbarung wird Gegenstand und Widerstand des Denkens. Sie führt in der Abstraktion zum »Gott der Philosophen«, allerdings nicht mehr in einer (aristotelischen) Sub-

stanzontologie, sondern in einer neuen (christlichen) Relationsontologie.⁶

Denn Gott ist die allem Werden und Sich-Ändern, aber auch allem aktualisierten Sein überhobene Ureinheit von Sein und Werden, das *idem*: Von ihm sind alle erarbeiteten Bestimmungen der *infinitas infinita* abzuleiten. Ebenso wesentlich ist: Im Begriff »Gott« wird das Absolute als Subjektivität gedacht, als geistiger Selbstvollzug, nicht als bloß dinghafte Substanz.⁷ Denn Cusanus entwickelt aus dem personalen biblischen Gott eine Metaphysik des Absoluten als eines Geistig-Ichhaften, worin die Ureinheit immer schon eine vermittelte und vollzogene, eine Dreieinheit ist. Damit wird sie selbst als relationale einsehbar. Sie eint die drei Momente Einheit – Gleichheit – Verbindung beider (*unitas – aequalitas – connexio*, oder auch: *indivisio – discretio – connexio*): nämlich nicht die bloß rational vorgestellte, leere Einheit der Substanz, sondern die lebendige, sich selbst vollziehende Einheit des ursprünglichen Geistes. Sein dadurch bedingtes Unterscheiden von sich selbst und der Rückbezug des Unterschiedenen auf den einen Ursprung wird gedacht als sich zu sich verhaltende absolute Lebendigkeit.⁸ Sie kann analog in der Selbst-Bewegung des Selbst-Begreifens erfaßt werden als Einheit des Einsehenden, Einsehbaren und Einsehens (*intelligens – intelligibile – intelligere*).

Diese Einheit der göttlichen oder absoluten Subjektivität ist weiter dadurch gekennzeichnet, daß sie ihren Gegensatz an sich hält, denn es gehört gerade zu ihrer Selbstbewegung, daß sie sich in ihrem Verhalten zu sich unterscheidet und das Andere ihrer selbst in die Ursprungseinheit einbezieht. Dazu gehört nicht nur der aufgehobene Gegensatz des *maximum* und *minimum*, sondern auch der des Seins und des Nichts, d. h. der Negation des Seins. Das antike und mittelalterliche Denken von Substanz schließt diese Negativität aus; es zielt auf ein Denken von Sein in

6 Vgl. HEINRICH ROMBACH, Substanz – System – Struktur. Die Ontologie des Funktionalismus und der philosophische Hintergrund der modernen Wissenschaft, 2 Bde. München/Freiburg ²1981.

7 Die Filiation von Meister Eckhart ist offenkundig: Er hat als erster das *intelligere* Gottes dem *esse* Gottes fundamental vorgeordnet (*Quaestiones Parisienses* 1, 4 von 1302/03). Vgl. dazu KURT FLASCH, Zum Ursprung der neuzeitlichen Philosophie im Mittelalter. Neue Texte und Perspektiven, in: Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft 85/1 (1978) 1–18, wo auch auf die Weiterführung Eckharts durch Dietrich von Freiberg eingegangen wird.

8 Zu Ähnlichkeit und Unterschied zu Hegel vgl. ERWIN METZKE, Nicolaus von Cues und Hegel, in: Kantstudien 48 (1956/57) 216–234; und JOSEF STALLMACH, Das Absolute und die Dialektik bei Cusanus im Vergleich zu Hegel, in: Scholastik 39 (1964) 495–509.

statischer Ruhe. Das cusanische Denken von Subjektivität schließt diese Negativität ein; es zielt auf ein Denken dynamischer (Vermittlungs-)Bewegung. Die rational zerreiende Widersprüchlichkeit der Widersprüche ist in die Selbstbewegung des Subjektiven eingebunden: als der zugehörige Unterschied des Anderen in die Einheit selber. Ja, die Einheit kann nur immer Einheit von Zweien sein (sonst bräuchte man nicht von Einheit zu sprechen): Der Unterschied wird eingebunden. Und die Kraft der Verbindung ist selbst das Dritte, das Einende. Einheit ist also *Vorgang* der Einung, nicht abgeschlossener *Zustand*.

Es ist gerade diese alles einschließende, gesamtheitliche Verfaßtheit der göttlichen Subjektivität, die sie im strengen Sinne *namenlos* macht, denn ein Name artikuliert Bestimmtheit und Unterschiedenheit, was aber sprachlich in der Fixierung von ›Entweder – Oder‹ bleibt. Alles, was von der absoluten Subjektivität gesagt wird, bezeugt das unzureichende, nämlich verstandhaft-rationale Vorstellen als Grundmuster der Benennung. Der *absolute* Name, von dem Cusanus in *De venatione sapientiae* spricht, findet sich nur im Schweigen und Schauen. Dennoch haben die verwendeten Namen und Worte Hinweischarakter auf ein ihre Trennung übersteigendes: Vernunft muß auch über die Sprache ausgreifen.

3. Der Schpfungsgedanke

Wie ist die geschaffene Welt unter einem solchen Schöpfer zu fassen?

Zunächst gibt es keine aussagbare Relation zwischen beiden, da es, wie ausgeführt, kein logisches Verhältnis zwischen dem Mehr/Weniger und dem Größten/Kleinsten, zwischen dem Komparativen und dem Absoluten, dem Vielen und dem Einen geben kann. Und doch: Schon dieser – logisch verneinte – Bezug weist auf eine translogische Relation eigener Art hin. Denn Gott, in der Selbstvermittlung seiner Einheit, bringt ja das Andere seiner selbst oder sich als Andersheit hervor. Sofern er diese Andersheit nicht als »Sohn« an sich hält, sondern in die Schöpfung entuert, zeigt sich Einheit in der (Ent-)uerung der Andersheit aber als Vielheit, das Absolute zeigt sich im Komparativen, das Unendlich-Unendliche im Endlich-Unendlichen. Es ist nicht einfach darin verschwunden, gelegnet oder zerstört, sondern das Immer-Andere ist die relative Ausfaltung und Darstellung des Nie-Anderen. Vielheit der Welt

ist nicht (schlechte) Vervielfältigung der Einheit, sondern sie gehört zum Selbstvollzug der Einheit selbst: Die ausgegossene Quantität ist »das Andere« der Abundanz der Qualität. Dieser aus dem Wesen der Einheit stammende Vorgang und Hervorgang der Vielheit ist die cusanische *explicatio*, die sich in der Welt nach dem Gesetz der Zahl ausfaltet. *Complicatio* Gottes und *explicatio* der Welt sind grundsätzlich Weisen des Selben: Schöpfung wird gesehen als ein – nicht zeitlich zu verstehender – Selbstvollzug des Absoluten. Von daher das berühmte (und freilich auch pantheistisch mißzuverstehende) Wort des Cusanus: *Tolle Deum a creatura et remanet nihil*.⁹ Das führt zur cusanischen Lehre von der Nichtwissbarkeit und Unergründbarkeit der Schöpfung: Sie gehört zum unerkennbaren Wesen Gottes selbst.

Freilich ist darauf zu achten, daß Welt und Dinge Verschiedenes sind: Die Dinge als endliche mit aller zugehörigen Raum- und Zeitgebundenheit und Kontrarietät sind erkennbar, nämlich meßbar nach Maßgabe der *mens*. Die Welt ist nicht Addition der Dinge, sondern ihre Bedingung. *Universum praeveniens opposita*:¹⁰ Welt wird *vor* den Dingen, als Voraussetzung ihrer Pluralität gedacht, denn ohne sie als Ganzes ist das Einzelne nicht denkbar. Zugleich zeigt sich an jedem Einzelnen die Mächtigkeit des Ganzen (wie der Mensch in jedem einzelnen Glied er selbst ist); die *implicatio*, Gott, lebt in der *explicatio*, in jedem Geschaffenen, auf einzigartige Weise, *singulariter*. Dies verursacht letzten Endes sowohl die Ähnlichkeit, also den grundsätzlich komparativen Charakter aller Dinge, als auch umgekehrt ihre niemals restlose Gleichheit, da jedes am Einen eben einzigartig teilhat. So sind die einzelnen Dinge die ganze Welt *contracto modo*, während Welt insgesamt *contractio*, Verschränkung, Relationsgefüge aller Dinge ist.

4. Teilhabe des Menschen an Gott

Auf der Seite des Geschaffenen nimmt der Mensch eine ausgesuchte Stellung ein: Unter allen Ausfaltungen der göttlichen Einfalt ist er das Geschöpf, in dem diese Ausfaltung zum Wissen ihrer selbst gelangt.

⁹ *De docta ign.* II, 3: h I, S. 71, Z. 21 [N. 110].

¹⁰ *De docta ign.* II, 4: h I, S. 73, Z. 14–16 [N. 113].

Dieses Wissen ist mit einer Problematik beladen. Denn der menschliche Geist ist – wie der göttliche oder absolute – auf Selbsterkenntnis *qua* Selbstverhältnis angelegt. Eine unmittelbare Selbsterkenntnis aber läßt sich nicht gewinnen, weil die vom Geist »messend« hervorgebrachten Dinge, in denen er sich selbst zu erkennen sucht, ihn sich nicht wiederfinden lassen. Im Sehen des Nicht-Absoluten, des *aliud*, bleibt der menschliche Geist vielmehr sich selber verborgen, uneinsichtig: Er verfehlt gerade die Erkenntnis des eigenen Wesens; an das »Anderere« weggeben, verharret er im »Schlaf« der Beziehungslosigkeit zu sich selbst. Dennoch gewahrt er nach und nach in der Erfahrung, daß sein Sehen auf die Dinge ihn als Sehenden voraussetzt; dies ist der Beginn der mittelbaren Reflexion auf sich selbst, die sich zum Ausdruck bringt in einem Bild, das der Geist von sich gewinnt, ebenso wie er Anderes seinem Maß entsprechend aus-bildet. Aber dieses Bild ist ein reflexiv – durch die Dinge hindurch – erschlossenes, in ihnen nicht unmittelbar zu findendes, nachträgliches; es ist nicht der lebendige, sich selbst vermittelnde Vollzug des absoluten Geistes. So verhält sich zwar der menschliche Geist auch zu sich, aber in grundsätzlich entzweiter und nicht ursprünglicher Form. Die Entzweiung rührt von der Andersheit der vom Geist durchlaufenen und ermessenen Dinge her: Sie sind insgesamt »Natur« als Gegenbegriff zum Geist, als dessen Gegenüber in Andersheit. Zwar wird dieses erfahrene Gegenüber in das bildliche Selbstverhältnis mit einbezogen, damit aber eben auch als unterschiedenes Anderes festgehalten und nicht – wie im göttlichen oder ursprünglichen, und das heißt auch: wahren Geist – als das unterschiedene Andere des Einen selbst gesehen. Auch insofern hat der menschliche Geist etwas Unwahres, Uneigentliches, Unpräzises an sich. Der Geist als *ratio* steht zu sich selbst in Gegensatz, erreicht sich nur im selbsterstellten, am Anderen der Dinge abgenommenen Bild, erreicht sich nur defizient.

Diese unbefriedigende Sicht des Menschen in seiner sowohl maßgeblichen wie entäußerten Stellung zu den Dingen ist für Cusanus nur eine, die »natürliche« Seite des menschlichen Geistes. Aber alle seine notwendig verbleibenden Zweiheiten werden überholt in der Teilhabe, der platonischen μέθεξις am Absoluten. Ja, es ist diese Teilhabe, welche überhaupt das Erkennen der defizienten Subjektivität ermöglicht, das Unlebendige des erstellten Bildes aufdeckt. So ist ein »Sprung« oder ein »Überschritt« zu machen, der zugleich der Entzweiheit des noch nicht zu sich selbst bzw. zum

Absoluten gekommenen Geistes ein Ende setzt: im Teilnehmen an der Einheit des Selbstvollzuges Gottes, als dessen wesentliches Moment sich der Mensch begreifen lernt. Cusanus benutzt in *De visione Dei* zur Klärung das Beispiel des allsehenden Auges – gleich aus welcher Richtung man darauf blickt –, das aber den Betrachter nur so lange ansieht, als dieser es betrachtet. Sehen und Sich-Ansehen-Lassen sind ein und derselbe Vollzug: Gott und Mensch sind in differenzierter Einheit einander zugeordnet.

5. Jean-Luc Marion: Gegenintentionalität des Unbegreiflichen

Von dieser Theorie aus sei ein Anschluß an erkenntnistheoretische Positionen der Spätmoderne unternommen, auch wenn es einen Sprung in methodisch anders angelegte Kontexte – hier die Phänomenologie – erfordert. Aber *mutatis mutandis* kommt es zu Parallelen im Gottesbild wie in der zugehörigen Erkenntnistheorie.

Jean-Luc Marion (*1946) hat in letzter Zeit versucht, eine Transformation der Husserlschen Phänomenologie durchzuführen, die sich erkenntnistheoretisch auf die Intention, das gerichtete Sehen des Erkennenden, stützt. Unter dieser Fragestellung hat Marion Husserls phänomenologischen Blick in seiner (unbeabsichtigten) sachlichen Einengung untersucht, womit er die Grundfesten der Phänomenologie antastet. Denn bereits Husserls methodische Fassung der Intentionalität führt nach Marion unreflektiert zu einem »idolisierenden« Blick auf die Phänomene.¹¹ Erschöpft sich doch der intentionale Blick zielbestimmt im Erblickbaren; er »stellt« seinen Gegenstand, ohne darin die Spiegelung des Eigen-Willens im Idolisierten zu erkennen. Der Kontrollblick macht den Betrachter selbst undurchschaut zum Kontrolleur. Die Fixierung auf Intentionalität, die damit alles Erkennen konstituiert, führt dazu, daß vom »entschlossenen« Blick das Wirkliche einzig in der vom Sehenden abgemessenen Reichweite zugelassen wird. Es ist die Starrheit des Blicks, die zur (unerkannten) Starrheit des Idols führt. Aber: Kann sich Wirkliches noch als es selbst zeigen (φαίνεσθαι), solange die begrenzte Ab-Sicht eines Ich wirkt? Denn schon die Einrahmung in einen »Horizont« begrenzt den Blickwinkel, unter dem sich das Erschei-

11 JEAN-LUC MARION, Idol und Bild, in: Phänomenologie des Idols, hg. von Bernhard Casper, Freiburg i. Br. 1981, 107–132.

nende zeigen »darf«: »Die Phänomenologie kehrt zu den Sachen selbst zurück, indem sie sie sichtbar, phänomenal macht. Sie setzt die Sachen selbst in Szene. Diese Inszenierung entfaltet sich in einem Horizont.«¹²

So wird nach Marion auch das Göttliche zum Idol, wenn es im *templum*, dem »Abgemessenen« schlechthin, verortet wird,¹³ und auch das lateinische Wort *sanctum* (von *sancire* = einzäunen) führt nicht aus dem Abgezirkelten heraus. Mit dem zugewiesenen Radius mutiert das Sich-Zeigende zum selbsterstellten Götzen, während das wirkliche Bild Gottes und Bild des wirklichen Gottes von seinem Unsichtbaren lebt, vom Geschehenlassen eines Unfaßbaren zwischen der Abbildung und dem Urbild. Terminologisch ist es die Ikone (εἰκών), die dieses freie Spiel zwischen einem Gegenstand und seiner unerschöpflichen Bedeutung eröffnet, während das Idol (εἶδωλον) diese Bedeutung unmittelbar im Gegenstand selbst fixiert. Stattdessen bedeutet ikonisches Denken: Jedes Phänomen enthält mehr als das Geschaute, es lebt von der Distanz zwischen dem Blick und der unauslotbaren Tiefe des Sich-Zeigenden. »Das Wesentliche im Blick [...] kommt ihm von anderswoher zu, oder vielmehr: kommt ihm als dieses Anderswo zu.«¹⁴

So lautet Marions Frage: Können das intentionale Ego und sein notwendig endlicher »Horizont« von einem methodisch Sich-Entziehenden überrascht werden? Gibt es die Kundgabe eines Unbegreiflichen, das die phänomenologische Methode positiv überfordert? Gibt es ein Erscheinen und Sich-Zeigen, das auf keine Intentionalität trifft, sie sogar außer Kraft setzt? Gibt es eine Sinnvorgabe, die weder vorhersehbar noch prognostizierbar ist, sondern als ein »Ereignis« (in der Terminologie Heideggers) einbricht?

Tatsächlich muß eine solche »Gegen-Richtung« [*»Gegen-Intentionalität«*, *contre-intentionnalité*] gedacht werden. Denn erst damit wird grundsätzlich Neues denkbar: Nicht nur das immer schon (latent) Gewußte erweist sich als gegenwärtig und wird abgewandelt wiederholt. Vielmehr wird das gegenstandsbezogene Bewußtsein durchbrochen oder

12 JEAN-LUC MARION, Aspekte der Religionsphänomenologie: Grund, Horizont und Offenbarung, in: Von der Ursprünglichkeit der Gabe. Jean-Luc Marions Phänomenologie in der Diskussion, hg. von Michael Gabel und Hans Joas (Scientia & Religio 4), München/Freiburg i. Br. 2007, 33.

13 MARION, Idol und Bild (wie Anm. 11) 114.

14 Ebd., 128.

sogar irritiert: wenn ein derartig neues *Sinnereignis* einbricht.¹⁵ Ereignis ist deswegen »mehr« als ein Erlebnis, weil es nicht mehr nur Erleben eines Subjekts ist, sondern das Denken *gemeinsam* verändert und herausfordert.¹⁶ Das Sinnereignis vollzieht einen Aufprall im Denken, der ein unbekanntes Gegenüber verrät.

Die beschränkende Qualität der Intentionalität meldet sich, so räumt Marion ein, als Verdacht schon bei Husserl, der selbst ansatzweise eine Phänomenologie der Passivität, also der »Ohnmacht« des Denkens, entwickelt hat:

»[Husserl] bemerkte ausdrücklich, daß die ›absolute Gegebenheit ein Letztes ist‹ und kein erstes Prinzip. [...] Kurz gesagt stellt dieses Prinzip fest, ob etwas *sich* absolut gegeben hat oder nicht. Und genau diese Aposteriorität will dem Phänomen grundsätzlich die Initiative lassen, von sich selbst her zu erscheinen, so daß kein Prinzip im allgemeinen eher als Bedingungsermöglichung auftritt – auch nicht das Ego als konstituierendes. Zum Wesen des Phänomens gehört daher die Grundeinsicht, daß die Evidenz mehr gibt als einen psychischen Zustand oder Bewußtseinerlebnisse, denn selbst in ihrer sättigenden Klarheit bringt sie das Erscheinen eines Nicht-Bewußtseins herbei, nämlich das *Nicht-Evidente des Phänomens selber*.«¹⁷

Und Marion schließt: »Dieses Sichzeigen ist die Aufgabe der Phänomenologie schlechthin, denn sie begründet keine metaphysische Erkenntnis [...] mehr, sondern sie will *das Erscheinen selbst erscheinen lassen*.«¹⁸ So tritt die Erkenntnis in ein Verhältnis des Empfangens und Erleidens zum »Grund des Sich-Zeigenden« anstelle des eigenen Tuns und Anzielens. Der Primat des Rationalen wird vom Primat des Ereignisses zerstört. Damit wird unterstrichen, daß die Bestimmung des Subjekts nicht im Agieren, sondern im Sich-Zukommen-Lassen, im Außer-Kraft-Gesetztsein und sogar Überwältigtwerden durch ein Phänomen besteht. Von daher ist paradigmatisch der Vorgang der religiösen Offenbarung als Ereignis von der Phänomenologie her bedenkenenswert, ohne daß sie deswegen Theologie oder Metaphysik würde.¹⁹

15 MARION, Aspekte (wie Anm. 12) 15–36.

16 Vgl. MARC RÖLLI, Ereignis auf Französisch, München 2004.

17 MARION, Aspekte (wie Anm. 12) 41.

18 JEAN-LUC MARION, Reduktive »Gegen-Methode« und Faltung der Gegebenheit, in: Von der Ursprünglichkeit (wie Anm. 12) 37.

19 Der Vorwurf zu »theologisieren« ist Marion mehrfach gemacht worden; vgl. seine Antwort in seinem Beitrag »Sättigung als Banalität«, in: Von der Ursprünglichkeit (wie Anm. 12) 99–106.

Im Blick auf Cusanus geht es bei Marion klarerweise um einen anderen methodischen Ansatz. Aber auch in diesem Fall wird es dem – cusanisch gesprochen – Unendlichen *möglich*, sich im Endlichen zu zeigen. Aber auch in den endlichen Gegenständen selbst wird phänomenologisch freigelegt eine unerschöpfliche Relationalität, über alle endliche Zweckbestimmung hinaus. Marion nennt diese Unerschöpflichkeit auch »Sättigung«; das »gesättigte Phänomen« (*phénomène saturé*) wäre – in der Diktion von Cusanus – ein Endlich-Unendliches. Es erhält seine relative Unendlichkeit durch seine Offenheit auf das Sinnereignis, das nur ein abstrakter Name für das Göttliche ist.

6. Jacques Derrida: Das Unerkennbare als Ausgang von Erkenntnis

In seiner agnostischen Anlage kann das Werk von Derrida (1930–2004) zugleich als Verrätselung phänomenologischen Denkens gelten, lassen sich doch viele Aussagen kaum vereindeutigen. Dennoch schrauben sich gerade durch die Methode des beständigen Freilegens (wie man seine Dekonstruktionen auch bezeichnen kann) Erkenntnisse hoch, die nach langer, teils ermüdender Argumentation zu blitzartiger Einsicht führen (können). Dies geschieht beispielhaft in den *Mémoires d'aveugle* von 1990, die als Auftragsarbeit begleitend zu einer Ausstellung von Gemälden zum Thema »Blindheit« im Pariser Louvre geschrieben wurden.

Derrida macht darauf aufmerksam, daß das Sehen eines Gegenstandes diesen nicht einfach photographisch wiedergibt. Bloße »Körper« sind für das Erkennen nachgeordnet, ja sogar nachteilig für das Verstehen:

»Wenn ich jemanden anschau, der sieht, dann verbirgt mir der lebendige Ausdruck seines Blicks gewissermaßen und in einem gewissen Grad den Körper seines Auges [...] Die Faszination durch den Blick des Anderen läßt sich nicht auf die Faszination durch das Auge des Anderen zurückführen, Sehen ist damit inkompatibel.«²⁰

Gilt dieses Hin- und Hersehen, das den »Eiweißkörper« des Auges außer Acht lassen muß, auch für andere betrachtete Körper? Anders gefragt: Was erkennen wir an den Dingen – über sie hinaus? Dies ist ein ähnli-

20 JACQUES DERRIDA, *Aufzeichnungen eines Blinden*, München 1997, 106ff. Die Übersetzung ist im Folgenden leicht korrigiert.

cher Ansatz, wie ihn Marion oben vom ungegenständlichen Spielraum für das wirkliche Sehen fordert.

Derrida antwortet herausfordernd: Im Blinden erkennt er das Urbild eines wahrhaft Sehenden, der sein Sehen nicht mehr durch Dinge, nämlich ihre raum-zeitlich-materielle Beschaffenheit verstellt. Dennoch wird dieses andere, unsinnliche Wahrnehmen in der Regel nicht thematisiert: Da es sich an nichts heftet, bleibt es sich selbst unkenntlich. Normalerweise kann es nur über den Weg der Blendung, des gewaltsamen Wegreißens vom Sichtbaren hervorgeholt werden. Der Ort des Sehens wird damit das Gedächtnis, der Vorgang wird Er-Innerung, die im »Inneren« (*au dedans*) des Blinden mühsam das Gesehene von den Gegenständen losschält. Mit diesem aufgezwungenen »Nach-Innen-Sehen« vollzieht der Blinde eine »Konversion«: Wenn das Sehen sich nicht mehr an einen Körper heftet, beginnt ein anderer Prozeß der Wahrnehmung.

Ein solches Blindwerden ist freilich kein willentlicher Akt, auch kein meditativer. Auch nach Derrida wird er durch ein Ereignis ausgelöst, genauer durch Gott (den Derrida möglicherweise nur als »Metapher« nutzt). Gewaltsame göttliche Blendung geschieht in beiden biblischen Testamenten mehrfach: bei Simson, Elymas, Paulus. »Die Blindheit, die einen zum Märtyrer, also zum Zeugnis [*témoignage*] macht, ist oft der Preis, den der zahlen muß, der endlich die Augen öffnen soll, die eigenen oder die eines anderen, um das natürliche Augenlicht wieder zu erlangen oder Zugang zu einem geistigen Licht zu gewinnen.«²¹ *Nichtsehen und Bezeugen werden damit eins.* »Jedesmal, wenn eine göttliche Strafe auf die Sehkraft schlägt, um das Mysterium einer Erwählung zu bedeuten, wird der Blinde zum Zeugen des Glaubens.«²² Mit diesem Paradox erinnert Derrida an eine neu-alte μέθοδος grundsätzlichen Erkennens. Schon Aristoteles hatte darauf verwiesen, daß jedes Fragen zu einem Begründungsunbedürftigen tendiere – bis dieses schlechthin »einleuchte« und das Fragen »evident« zur Ruhe komme. Auch Derrida verweist auf ein unbezweifelbares Sehen, das sich geblendet vom blendenden Licht vollzieht – dem gegenüber das Sprechen immer zu spät kommt:

21 Ebd., 105.

22 Ebd., 110.

»Im übrigen ist ein Zeuge [*témoin*], als solcher, immer blind. Das Zeugnis schiebt die Erzählung unter die Wahrnehmung. Man kann nicht gleichzeitig sehen, zeigen und sprechen, und das Interesse an der Bezeugung [*attestation*] wie auch am Testament [*testament*] beruht auf dieser Dissoziation.«²³

So verschlüsselt diese Aussage klingt, so klassisch läßt sie sich gegenlesen: Alles Beweisen (*ἀποδεικνύναι*) ruht auf dem Grund eines Weisens (*δεικνύναι*). »Der Herr, dem das Orakel in Delphi gehört, sagt nichts und birgt nichts, sondern er bedeutet.«²⁴

Das Profane, der Binnenraum des Augenfälligen, ist für Derrida gleichsam versiegelt durch das immer schon Verstandene. So setzt sich gegen die Helligkeit der Rationalität eine Dunkelheit durch, die bei Derrida jedoch in eine Transparenz führt. Dunkelheit wird durchsichtig – aber nur dem »Blinden«, der der Faktizität der Dinge, ihrer immer abgenutzten, unreinen Empirie »versehentlich« entrissen wird.

»[...] dann benennt die Überraschung jenen Augenblick von Wahnsinn, der die Zeit zerreißt und alle Berechnung abbrechen läßt. [...] Es geht um] das Geheimnis dessen, wovon man nicht sprechen, aber auch nicht mehr schweigen kann.«²⁵

Abgesehen von der vielsagenden Abwandlung des Schlußsatzes in Wittgensteins *Tractatus logico-philosophicus* nennt dieser Satz Elemente der Theophanie: das Unerwartete und Unerwartbare; das Zeitfreie; die Überraschung schlechthin; das Unbeschreibliche außerhalb der sprachlichen Kategorien; das Undingliche, das sich nirgends festmacht; den »Rest« über alles Begreifen hinaus. Es handelt sich in strengem Sinn um die Epitheta des Heiligen, wie die »Zeugen« sie blind-geblendet tradieren. Wie auch sonst²⁶ bedient sich Derrida abgründiger Bilder aus einem Thesaurus biblischer Tiefe, der weder mit Logik noch mit Ontologik zu erschließen ist. Diese postsäkulare Erkenntniskritik legt frei, was jenseits kausaler Ableitungen gesehen oder vielmehr nicht gesehen werden kann: Geblendetsein als Zeugnis des Unerkannten, Unerkennbaren mitten im Erkenntnisprozeß; noch genauer: als die Mitte des Erkenntnisprozesses.

23 Ebd.

24 HERAKLIT, *Fragment* 93, in: Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und deutsch von Hermann Diels, 6., verbesserte Aufl., hg. von Walther Kranz, Berlin 1951/1952, I 172, 22 B 93: ὁ ἄναξ, οὐδὲ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς, οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει.

25 JACQUES DERRIDA, *Falschgeld I: Zeit geben*, München 1993, 189.

26 DERS., *Jahrhundert der Vergebung*. Interview mit Michel Wieviorka, in: *Lettre internationale* 48 (2000) 10–18, über die »reine Vergebung«, *pardon pur*.

7. Cusanus: Teilhabe am Unbegreiflichen

Auch bei Cusanus ist die Schau Gottes durch den Menschen nicht begleitet vom diskursiven Wissen, d. h. es ist nicht ein Schauen von teilbaren Eindrücken, weil gerade das feststellbare Andere des sinnlichen Sehens fehlt. Die Schau vollzieht sich in der ursprünglichen, vor und über allem teilenden Wissen liegenden Einheit von Schauendem, Geschautem und Schauen. Hier ist der Ort der *wissenden Unwissenheit*, die in der Schau ihr Nichtwissen erfährt. Das ist nicht negativ zu verstehen, sondern als eine unerhörte Belehrung. Insofern ist der Mensch, wenn er sein eigentliches Sein durch den Überstieg zu Gott und nicht mehr zum Bildhaften erreicht, für Cusanus wesentlich der Laie, *idiotia*: nicht einer, dem es naiv an Kenntnissen mangelt, sondern der im Erreichen seines wahren Selbst das Wissen gegen das vertiefte Nichtwissen eintauscht. Die geschaute Wirklichkeit Gottes nimmt ihm die Möglichkeit, *alia* voneinander zu sondern, da Gott nichts anderes als einfachste Einheit zeigt. Diese Einheit, gerade weil sie keine Synthesis vorstellt, ist unaussagbar, unwissbar und unvorstellbar: nicht mehr als Gegenüber festzuhalten. Der Laie ist der Mensch in der Teilhabe an der präzisen, nicht entäußerbaren Ursprungswahrheit Gottes.

Cusanus hat den die Neuzeit prägenden Schritt vollzogen – und seine Schriften bieten Modifikationen immer desselben Themas –, Mensch und Gott in einer unterschiedenen, gleichwohl einfachen und nicht gegensätzlichen Einheit einander zuzuordnen, als Vollziehende eines korrelativen Aktes: Sehen und Zurücksehen. Des Cusanus Leistung ist, nicht mehr Unendliches und Endliches, Absolutes und Relatives, Sein und Seiendes, theologisch gewendet: Schöpfer und Schöpfung in der Differenz festzuhalten, sondern eine ins Einzelne entfaltete neue Weise der Beziehung zu denken, welche die Differenz als Modus ursprünglicher, differenzierter Einheit sehen lehrt. Dies kann gelingen, weil die Einheit als Einheit einer alles einbegreifenden Subjektivität gesehen wird, deren Selbstvollzug den Charakter des Unendlichen, also Unerschöpflichen, und des Lebendigen, also immer Neuen und Möglichen hat.

Aus all dem kommt es zu einer paradoxen methodischen Folgerung: Es bleibt offen, *wie* die Einheit mit Gott sich vollzieht oder wie Koinzidenz stattfindet. Eine solche Erkenntnis wäre durch *comprehendere* gegeben, das aber nur im diskursiven Durchlaufen, nicht »ein für alle-

mal« greifen kann. Die Einheit selbst wird eingesehen, aber ihr Wie und Was entziehen sich. Dies führt notwendig zu einem Berühren ohne Festhalten: *atingere*. Gott wird »angerührt« und damit »erkannt«, aber nicht »begriffen«. *Attingitur inattingibile inattingibiliter*; »das Unberührbare wird unberührbar berührt.«²⁷ Und zugleich gelingt die methodische Rückkoppelung des Relativen an das Absolute, der Funktion an die Präzision, des Verstandes an die Vernunft, ohne deren Differenz für das Denken und hypothetische Weiterarbeiten aufzugeben. Der Superlativ wird Maß für den Komparativ, die Genauigkeit Gottes wird Maß für die Unschärfe des Menschlichen.

Anders: Das Nicht-Begriffene wird zur Basis des Begriffenen. Das bietet eine Parallele zu heutigem Philosophieren, auch wenn es nicht unmittelbar in der Filiation zu Cusanus steht. Da aber Philosophieren nicht vereinzelte Abenteuer, sondern »wesentlich Zusammenhang« (Hegel) darstellt, sind darin auch entfernte Vorgaben des Denkens in ihren Auswirkungen aufzusuchen. Man könnte einwenden, es handle sich bei Marion und Derrida um Variationen der bekannten *theologia negativa*. Das trifft, jedenfalls spezifisch bei Marion, deswegen nicht zu, weil die Gegenintentionalität ihrerseits – wie bei Cusanus die *veritas praecisa* – als Maß eines neuen Begreifens gilt; sie ist eben nicht »leer«, sondern »gesättigt«, in Überfülle erfahren. Erst von der Überfülle her, jenseits der Funktion, läßt sich das funktionale Begreifen ordnen. Bei Derrida wiederum ist die Blendung selbst ein »Erinnern«, also nicht einfach ein »Löschen«. Auch das Erinnern ordnet (im »inneren Lesen«), es gelangt zum Denken des »Reinen« und Zeitfreien, das in der Empirie nur andeutend sichtbar wird und darin verschwindet. Das »negative« Erblinden wird daher zum Ursprung eines urbildlichen Sehens. In beiden Fällen enthält der Vorgang ein Sehen des *maximum*, das sich in *maius* und *minus* bricht, auf dem *maius* und *minus* aber anteilig beruhen.

27 *De sap.* I: h²V, N. 7, Z. 12–14: »Summa sapientia est haec, ut scias quomodo in similitudine iam dicta attingitur inattingibile inattingibiliter.«