

Zum Subjektbegriff bei Meister Eckhart und Nikolaus von Kues, hg. von HARALD SCHWAETZER und MARIE-ANNE VANNIER (Texte und Studien zur Europäischen Geistesgeschichte, Reihe B Band 2), Münster: Aschendorff Verlag, 2011, 156 S., ISBN 978-3-402-15987-3

Der Titel der Schrift verspricht zwei Dinge. Zum einen stellt er heraus, dass die theoretischen Grundintentionen der angesprochenen Denker starke Ähnlichkeiten aufweisen, sodass man sie zusammen behandeln kann. Zum anderen ist der Subjektbegriff ins Zentrum gerückt, was aber, wie in den Beiträgen dieses Sammelbandes deutlich wird, eigentlich in einem eingeschränkt modernen Sinne Subjektivität meint, wenn man deren Aufkommen mit Descartes oder Kant beginnen lässt. Die bisherigen Debatten um das Problem, ob bei Cusanus nun ein vorkantisch gedimmtes transzendentes Selbstbewusstsein im Sinne der Reflexionstheorie anzunehmen sei oder nicht, versickerten im Sand der nimmer ermüdenden Textproduktion. Eine metatheoretische Grundlagendiskussion, die nach der von Hubert Benz vorgebrachten Kritik hätte einsetzen können,¹ fand nicht statt. Die vorliegende Textsammlung legt nun nahe, dass man sich gegen einen nur abweisenden Modernismuskritik intelligent zu verteidigen wüsste. Im Subtext zucken dann auch gelegentlich Blitze gegen Benz auf, der es ja mit zuweilen beißen der Kritik unternommen hatte, die *intentio auctoris* gegen die aus seiner Sicht erdrückenden modernen Einvernahmen zu positionieren.²

Die Rahmenkonstruktion liefert H. Schwaetzer mit insgesamt drei Beiträgen, die orientierenden Charakter tragen sollen. Im Zentrum steht die Ausdeutung des Subjektbegriffs bei Cusanus und Eckhart, wobei der Schwerpunkt auf Cusanus liegt. Auf den Inhalt wird noch einzugehen sein. Auffallend ist, dass Schwaetzers Beiträge wie ein leerer Rahmen in dem Buch wirken, denn die sonstigen Beiträger kümmern sich um die dort formulierte Position kaum. Die versammelten Beiträge selbst scheinen etwas zusammengesucht, was die nachträgliche ›Bindungsarbeit‹ Schwaetzers dann auch erklärt. So ist bspw. die aufschlussreiche Analyse zum cusanischen Sermo CCLXIII, welche in bewährter Kundigkeit K. Reinhardt vorlegt, mit dem gestellten Thema allenfalls lose verbunden.

Ergebnisse einer Tagung präsentieren Aufsätze von Kollegen aus dem französisch sprachigen Raum (M.-A. Vannier, Y. Meesen, J. Devriendt, M. Mauriège, J.-C. Lagarrigue. Die von Vannier, Meesen und Devriendt vorgestellten Arbeiten – die übersetzten Texte wirken zuweilen sprachlich etwas spröde – befassen sich in der Hauptsache mit Eckharts Subjektbegriff. Nach vornehmlich semantischen Analysen der Fassung Eckharts von *Exodus 3,14* (*Dixit Deus ad Moysen: Ego sum qui sum*) tritt dabei Gott selbst als Subjekt par excellence (18 et passim)

-
- 1 HUBERT BENZ, Individualität und Subjektivität. Interpretationstendenzen in der Cusanus-Forschung und das Selbstverständnis des Nikolaus von Kues (Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft 13) Münster 1999.
 - 2 Kritisch dazu u. a. STEPHAN GROTZ, Negationen des Absoluten. Meister Eckhart, Cusanus Hegel (Paradeigmata 30), Hamburg 2009, 120.

hervor, von dem der demütige, sich und die Welt lassende Mensch in der seeleninternen Geburt Gottes diese Subjektivität erwirbt. Das Problem der entlehnten Subjektivität wird dann unter verschiedenen Gesichtspunkten entfaltet. Wenn etwa Vannier zu dem Resultat gelangt, »dass das Subjekt sich in und durch Teilhabe am trinitarischen Leben verwirklicht« (23), so wüsste man gern näher, was hier unter Teilhabe verstanden ist. Meint dies »*participatio*« etwa im thomasi-schen Sinne, so ist, was wir seit den grundlegenden Studien von de Libera, Imbach, Mojsisch und Sturlese wissen, dies als verfehlt anzusehen. Eckharts tragender Univozitätsgedanke weist in eine völlig andere Richtung. Auch steht Eckhart gerade diesbezüglich weder in einer Linie mit Thomas von Aquin noch ist die Gottessohnschaft als eine »Gleichgestaltung mit Christus« (22) von Eckhart gefasst worden, sondern als Einung. Die Kommentare zu *Exodus* 3,14 erinnern überdies stark an die sog. »Exodus-Metaphysik«, wie sie von E. Gilson einst initiiert worden ist. Ich sehe nicht, dass die verlängerte Tradition in der Sache wesentlich weiter kommt. Auch dialektische Künste helfen dem nicht ab. So meint etwa Devriendt den Topos »*ergo sum qui sum*« aus der Tautologie in die »dynamische Selbstreflexion« (63) überführen zu können, was Eckharts Gedankenlinie leider nur prähegelisch rekontextualisiert. Zum Ertrag: Einig ist sich Devriendt mit Mauriège, dass nach Eckhart Gott Subjekt nicht im Sinne eines Trägers von Eigenschaften sein kann. Sein und Wesen sind hier identisch (58), Gott *hat* keine Eigenschaften (Akzidentien), sodass der boethianische Topos greift: »*Forma simplex subiectum esse non potest*«. Gottes Subjektsein scheidet als substanzhafte Trägerschaft aus und ihre antisubstantialistische Fassung hält gegen aristotelische Denkgewohnheiten Nicht-Subjektivität fest. Diese Überschreitung der Kategorialstruktur des aristotelischen Denkraums ist in der Tat augenfällig – nur eben nicht neu gefunden.

Ein anderer Punkt ist Eckharts Verständnis von Gottessohnschaft, als der unmittelbaren Selbstmitteilung Gottes in die Seele zur Wiedergeburt Gottes in dieser. Die gottüberformte Individualität ist allerdings von rein metaphysischer Natur und darf keinesfalls zum wörtlichen Nennwert (Vannier, 22) genommen werden. Jener Konrad etwa, in dem Gott wiedergeboren wurde, ist der in sich vollendete Konrad, mithin ein innerlich gewandeltes Ich, das die Gattungseigenschaft des Menschseins ideal repräsentiert.³ Diese Form von Individualität ähnelt sehr dem damaligen Verständnis vom Engel, dessen Wirklichkeit die Einzig-ARTigkeit ist. Es wäre überaus interessant, der Frage gründlich nachzugehen, wo sich in Eckharts Konstrukt die Gattungseigenschaft des Menschseins verbirgt – nur in der allgemeinen Menschennatur Christi? –, denn wahre Subjektivität kann ohne gespiegelten Gemeinschaftsbezug schlechterdings nicht gewonnen werden. Dies ist hier leider nicht zum Thema geworden. Freilich müssten zu diesem Zwecke die theologischen Verstehensfiguren mit philosophischen Begriffsmitteln dechiffriert werden. Meesen, der sich der vielfach traktierten Ich-Problematik in Eckharts Werk zuwendet, stellt zu recht fest, dass Eckhart das

3 Vgl. NORBERT WINKLER, *Meister Eckhart zur Einführung*, Hamburg 2011, 107ff.

»ego« allein auf Gott restringiert (25), wo es als »gotes lûterkeit des wesens« festgehalten ist (31). Auch sieht er, dass Eckhart weder eine Gegenüberstellung von göttlichem und menschlichem Ich noch deren gegenseitige Inklusion (33) im Sinne gehabt hat. Nun ist aber auch zu beachten, dass Eckhart den innerlich gewandelten Menschen zwar als »Beiwort« Gottes ansieht, aber zwischen dem Allüberall-Seienden von unvordenklicher Totalität und der Divinisierung des Selbst in der Seele zeigt sich die Unschärfe der Nichtabgrenzbarkeit, die freilich als solche zu hinterfragen wäre. Eckhart versucht dies durch Perspektivenwechsel, also durch Unterscheidungskunst, zum Verschwinden zu bringen. Dieses Subjekt Mensch als Ich bleibt indes auch da der im Wesen eigenschafts- weil weltlose »Mund« Gottes. Durch ihn spricht sich der göttliche Logos aus, um ihn im sich und die Welt lassenden Intellekt (und Willen) zu sich zurückzuführen.⁴ Was also heißt es da wirklich, von Gott mit Geist belehnt zu sein?

Einigen Gewinn sehe ich in dem Beitrag von I. Mandrella erbracht. Zu Beginn der Studie zum Subjektbegriff bei Cusanus lässt sie im Hintergrund zwar weiter die transzendente Reflexion kantischer Machart als etwas gelten, um deren Anerkennung man nicht umhin komme. Dann aber weitet sie dies zu einer unspezifischen »Selbstvergewisserung des Denkens« aus, um den archimedischen Punkt für ihre Darstellung zu fixieren: die reflexive Vernunftkritik des Cusanus, die Autonomie verbürgt (78). Der schnelle Zugriff hat den Nachteil, dass sich in dem Netz jeder Platoniker einfangen lässt. Und zugegeben: Cusanus ist auch dies. Indes, ein Moment von Beliebigkeit ist dann nicht mehr zu tilgen. Mandrella sucht im Anschluss Belege für eben diese Autonomie aus, die aber nun hinsichtlich ihres subjektivitätstheoretischen Kerns unterbestimmt bleiben muss. Wenn nämlich Kant schon hintergründig verabschiedet wird, bliebe immerhin die Frage zu klären, wie eine Theorie der Selbstreflexion zu Individualität und schließlich Subjektivität gelangen kann. Ich gebe zu bedenken, dass die Diskussion, die Dieter Henrich und Jürgen Habermas geführt haben,⁵ über diese Möglichkeiten einige prinzipielle Aufschlüsse geben kann. Mandrella stellt autonomes Denken und Handeln bei Cusanus dann in einer Triade vor, die aufgrund ihrer werkkundigen Auswahl wirkliches Interesse auf sich zieht.

1. selbstsprüchliches Schöpfertum (Paradigma: sicheres Wissen in der Mathematik);
2. Individualität aus der Anerkennung der Perspektivität menschlichen Erkennens;
3. frei bestimmtes Handeln, des sich selbst bestimmenden Subjekts.

4 Vgl. MEISTER ECKHART, Predigt 76, in: DERS., Werke. Texte und Übersetzungen, Bd. II, hg. u. komm. von Niklaus Largier, Texte u. Übers. von Ernst Benz (Bibliothek deutscher Klassiker 92), Frankfurt am Main 1993, 130: »Got machet uns sich selberbekennende, und bekennende machet er uns sich selber bekennende, und sîn wesen ist sîn bekennen, und ez ist daz selbe, dazer machet bekennende und daz ich bekenne. Und dar umbe ist sîn bekennen mîn, als in dem meister ein ist, daz er lêret, und in dem jûnger, daz er gelêret wirt.«

5 Vgl. DIETER HENRICH, Selbstverhältnisse. Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie (RUB 7852), Stuttgart 1982; JÜRGEN HABERMAS, Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 1004), Frankfurt am Main 1992.

Mandrella gelangt schließlich zu folgendem Schluss: »Die mit dem modernen Subjektbegriff verbundenen Konnotationen von Autonomie, Spontaneität, Selbstursprünglichkeit und Kreativität sind bei Cusanus nicht nur vorhanden – dies gilt zweifellos generell für die mittelalterliche Philosophie –, sondern spielen eine konstitutive Rolle in der bewusstseinstheoretischen Rückvergewisserung auf die eigene Endlichkeit, der bewusst ist, dass sie sich in all ihren wesentlichen Tätigkeiten dem unendlichen absoluten Ursprung verdankt.« (85) Da in dieser Formulierung die besondere Position des Cusanus schattenhaft bleiben muss, fügt die Autorin an, dass Cusanus nicht »die Defizienz des menschlichen Denk- und Entscheidungsvermögens« hervorhebt, sondern das »Potential« von Intellekt und Willensfreiheit betont (86). Die Argumente für Cusanus fallen trotzdem nicht sonderlich stark aus. Man könnte sie gleichwohl mit einer Gegenthese stärken und sagen: Erfolgt nicht seit *De coniecturis* die bewusstseinstheoretische Rückvergewisserung auf die dem Intellekt für eigen erkannte Unendlichkeit – dem ins Grenzenlose immer präziser Begrenzen?

C. Rusconi untersucht im Anschluss daran einen wichtigen Aspekt des cusanischen Mentalismus. Als seine exemplarische Urform gilt seit jeher die mathematische Erkenntnis. Diese Erkenntnisform ist auch deshalb relevant, da sie ein überaus tragendes Erkenntnismoment paradigmatisch zu realisieren hat: den Anspruch auf Wahrheit und Gewissheit. Cusanus wird freilich Platons Version mit dem aus der Peripatetik erwachsenden Theorem korrigieren, wonach die Urbilder der mathematischen Konstruktion – wie die Zahlen als Bildungsprinzipien – allein im Geist wirklich sind. Rusconi präpariert aus *De mente* zwei aufeinander verweisende Bereiche heraus: »Die Natur, deren schöpferisches Prinzip der unendliche Intellekt ist; andererseits die Kunst, deren schöpferisches Prinzip der endliche Intellekt ist.« (94) So sieht denn Rusconi eine Doppelung, ja einen »Dualismus« (96), worin zu unterscheiden ist »die gewisse Erkenntnis der realen Dinge, die nur Gott zugeschrieben werden kann [...] die gewisse Erkenntnis der mentalen Dinge, die dem Menschen zu eigen ist.« (95) Ohne mich gegen diese lehrreiche Untersuchung im Ganzen zu wenden, so wäre aus meiner Sicht der vermeintliche »Dualismus« unter Vorbehalt zu stellen. Entwickelt kann der Einspruch hier nicht werden, daher nur wenige Gedankenstriche. Cusanus, der Eckhart inhaltlich weit gefolgt war, teilte offenkundig dessen Erkenntnisoptimismus in seiner höchsten Ausprägungsform nicht mehr. Die Einung von Gott und der von in Gott vollendet gewandelten Seele sah er als illusorisch an, was ihn die Avignonenser Kommission nicht extra lehren musste. Epistemologisch bindet er fortan zwar die sich versichernde Erkenntnis an die Endlichkeit ihrer Entstehungsbedingungen, dies jedoch in einer ganz speziellen Form. Im uneinholbaren Vorlauf jeglichen Erkennens ist des Schöpfers Allwissen von unendlicher Fülle, aber dieses unausschreitbare Allwissen sichert dem abbildlichen Intellekt die Gewissheit einer rational durchdringbaren Welt. Daher steht die Begrenztheit jeder Teilerkenntnis immer im offenen Horizont nicht zu begrenzender Verfeinerung, denn jede Grenz-Setzung weist über sich hinaus. Dem Theorem von der Divinisierung des Intellekts, das Albert der Große begründet, Dietrich von Freiberg

und Eckhart auf je eigene Weise ausgeformt hatten, nimmt Cusanus damit die Spitze, um sie gleich darauf dem Menschen gemäß und somit angemessener neu zu begründen. Nach Cusanus entspricht es mit Aristoteles dem Wesen des Menschen, zu erkennen. Sein natürliches Streben ist vom göttlichen Logos gesichert. So weiß der Mensch um sein Wissen-Können im Modus begrenzt-unbegrenzter Konjunkturalität. Er weiß seit *De coniecturis* zuversichtlich darum, dass Welter-schließung im wissenden Nichtwissen ein approximativ gelingender Prozess ist, der die alles tragende Vernünftigkeit göttlich stukturierter Totalität koinzidental vorausliegt. Der in der Selbsteinsicht vertiefte Rückbezug auf diese Allvernunft sichert dem Subjekt intellektuell zudem eine Art transmundanen Verwirklichungsort (ein eckhartsches Motiv), der seinen Anspruch auf wahrheitshaltiges Wissen, das vom zeitbestimmt-diskursiven Verstandeswissen ausgehend zum notwendigen, zeitfreien Vernunftwissen fortschreitet, sichert. Ein solcher Mensch ist im Intellekt, als der aus sich lebendigen Konstruktionskraft, ermächtigt und mit der Gewissheit versehen, dass das Werk der Natur ein Werk der Vernunft ist (Albert der Große). Seine Leistungsfähigkeit bemisst sich daran, wie weit er in eine prinzipiell intellektaffine Welt einzudringen vermag. Der unterstellte Dualismus hat also bei Cusanus seine eigene Bewegungsform gefunden. Wäre dies nicht so, hätte Cusanus methodisch dort haltmachen müssen, wo Petrarca buch-stäblich im Gestus selbstgewisser Bescheidenheit stecken blieb.⁶ Des Cusanus Vermittlungsform ist geistphilosophisch entfaltet und so tief greifend entwickelt, dass sie an den theologischen Traditionsstücken – einschließlich der Sicht auf Christus, der im intellekttheoretischen Kontext als höchster Weisheitslehrer eingepasst ist – die Akzente versetzt. Der Traditionalist Johannes Wenck von Herrenberg besaß ein gutes Gespür für die hier verborgene Zumutung an orthodoxe Denkgewohnheiten.

Der oft zitierte Topos aus *De visione Dei* »Sei du dein, dann werde auch ich dein sein« drückt diese epistemologisch fundierte Zusicherung des Logos sozusagen im Stil Augustins aus.⁷ Sie ist aber nicht mit dem gleichzusetzen, was nun H. Schwaetzer als »im Raum des Transzendentalen die Transzendenz erfahren« (73) bestimmt. Abgenommen ist die Formel dem Werk des Cohen-Schülers Heinrich Barth. Hieran anknüpfend wird von Schwaetzer die grundlegende Verstehensform einer transzendental sich konstituierenden Subjektivität so gefasst, dass deren Transzendenzbezug sich mit einer intellektuell aufgewerteten Glaubensorientierung verbindet. Schwaetzer verwendet einen in der *Glaubenserfahrung* ausgemachten Transzendenzbezug, sodass jenes als transzendentales Bewusstsein ausgemachte In-Freiheit-Sein in dieser Unschärfe als »christusförmig« bestimmbar wird (74). Zieht man die Folgerung, wonach »Selbstbildung bedeu-

6 Vgl. FRANCESCO PETRARCA, *De sui ipsius et multorum* – Über seine und vieler anderer Unwissenheit III, übers. von Klaus Kubusch, hrsg. u. eingel. von August Buck (Philosophische Bibliothek 455), Hamburg 1993, 34f.

7 Vgl. MEISTER ECKHART, Predigt 74, in: DERS., *Werke* II, op. cit., 106: »Sal Godt myn syn als ic syn, soo sal ic syn syn als hymyn.«

tet, Christus ähnlich zu werden« (148) in die Bestimmung von Subjektivität hinein, so gewinnt Schwaetzer die Rückführung einer philosophisch nur schwach bestimmten Subjektivität – denn Kants vordem beschworene Intention ist längst verabschiedet – auf die Glaubenspraxis, die, wie aus anderen Arbeiten Schwaetzers ersichtlich, für bestimmend angesehen wird. Dies nun tangiert nicht mehr das Metier des Philosophen. Indes, zu der subkutanen Tendenz, der obigen Verknüpfung mit der von Schwaetzer intendierten Gewichtung überzeitliche Modernität anzusinnen, wird er allerdings Einwendungen machen dürfen. In welche gedankliche Fluchtlinie diese Konstruktion schließlich einmündet, offenbart ein essenzieller Schlusssatz dieser Auslegung: »Nikolaus von Kues *vereint* also, das darf als Ergebnis festgehalten werden, in seiner Konzeption von Bildung, was im deutschen Idealismus unterschiedlich akzentuiert auftritt. Der Grundgedanke von Bildung als Selbstbildung in Gemeinschaft und mit der Offenheit eines Bezuges auf Transzendenz könnte, unserem Zeitalter zunehmend fremder, *geeignet sein für ein bildungspraktisches Reinigungswerk der Gegenwart.*« (154, Hervorhebungen von mir) Ob jenes »bildungspraktische Reinigungswerk« unter diesen Auspizien denn auch allgemein gewünscht ist, wäre in einer vornehmlich säkularen Gesellschaft wie der unsrigen sicherlich zunächst einer öffentlich zu führenden Debatte zu überantworten.

Alle Beiträge können leider nicht besprochen werden. Einer Arbeit möchte ich mich abschließend doch noch zuwenden. K. Zeyer hat sich mit Ernst Cassirers Cusanus-Rezeption, deren Resultate untergründig fortwirken, auseinandergesetzt. In einem Werküberblick zeichnet sie Cassirers Denkweg nach, der auch den für Cusanus passgerechten Begriff von Subjektivität zum Ziel hat. Zunächst stellt sie dar, in welcher Weise die angenommene Vorläuferschaft des Cusanus zu Descartes' *Cogito*-Philosophie von der Marburger Schule (Cohen) angenommen worden ist. Es war die Gewissheitsproblematik, für die des Cusanus Rückführung von Wissen auf die Mathematik einstand. Der konstante Marburger »Grundton«(130) wird es sein, der sich in *Das Erkenntnisproblem* und in *Individuum und Kosmos* durchhält, aber eine für Cassirer spezifische Vertiefung erfahren wird. Dazu gehört die »aktive Deutung des Nichtwissens« (134), während die Unendlichkeit zur »Funktion der Erkenntnis« (135) für ein nicht gegenständlich gebundenes Denken avanciert. In der Überwindung von Außen und Innen tritt das konstruktive »Eigenleben des Geistes« (137) hervor, und dessen *Wissenserwerb* (136) wird zum Signum für Göttlichkeit. Zeyer macht deutlich, wie Cassirer in *Individuum und Kosmos* die Denkleistung des Cusanus nunmehr im italienischen Kulturraum der Renaissance komplex verortet, vom Ausnahmendenker abrückt. Diese Sicht ist in den Arbeiten von Flasch und Thurner wiedergekehrt. Zeyer kann zeigen, wie dies die logizistisch-rationalistische Linie Marburger Herkunft (136) abdrängt, da die cusanische Auffassung von der Erkenntnisleistung des ganzen Menschen nunmehr Berücksichtigung findet. Zudem thematisiert Cassirer, wie das Interesse an der subjektiven Erkenntnisleistung aus den Grundstrukturen cusanischer Weltsicht entwickelt wird: »Es ist also die ›Theo-Logie‹, mit der Erkenntnisform der *visio intellectualis*, durch welche der Subjektbegriff

eine weitere geistesgeschichtliche Präzisierung erfährt.« (139) Zeyer ist in ihrem Fazit recht zu geben, wenn sie kritisch anmerkt: »Unzweifelhaft zu viel zugemutet wird Cusanus [...] dort, wo er einen funktionalen Erkenntnisbegriff samt seinen bei Cassirer zentralen Implikationen, wie etwa die Bewusstseinsimmanenz, auf sich nehmen muss, und statt als ambivalenter Vordenker der Moderne nun als entschiedener Überwinder metaphysischer Dualismen in Erscheinung tritt.« (141) Dies könnte Cusanus schon deshalb nicht, da die mentalistische Selbstobjektivierung des Denkens im Gedachten, die einer Reflexionstheorie eignet und deren Grundprinzipien auch Cusanus operationalisiert, immer als Form von Selbstvergegenständlichung auftritt. Der Zugriff logifiziert das Gegenständliche. Für Cusanus wird das Individuelle allein als reduziertes Konstrukt fasslich. So gilt auch hier: »Die metaphysischen Denkfiguren versagen vor dem Individuellen.«⁸

Insgesamt gesehen wird man diesen Sammelband unter die Versuche einzureihen haben, worin sich die Beiträge dem Problem der Subjektivität im Kontext spätmittelalterlicher Wissensformation zu nähern suchten. Vielleicht entspricht es der Diskussionslage, dass die einzelnen Arbeiten recht heterogen geraten mussten. Auf einige Lichtpunkte des Buches habe ich hingewiesen. Die originär philosophische Basisarbeit am Begriff der Subjektivität, denn diese ist immer gemeint gewesen, hat sich über gesetzte Positionierungen hier leider nicht erheben können. Wir werden einige der angerissenen Probleme grundsätzlich weiter denken müssen. Dabei wird der Band künftig ein Begleiter sein.

Norbert Winkler, Berlin

Videre et videri coincidunt – Theorien des Sehens in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts. Texte und Studien zur europäischen Geistesgeschichte, hg. von Wolfgang Christian Schneider, Harald Schwaetzer, Marc de Mey und Iñigo Bokken, Reihe B, Band 1, Münster: Aschendorff Verlag, 2011, 414 S., ISBN 978-3-402-15985-9

Dieser umfangreiche Band, welcher den vom 9. bis zum 16. September 2007 in Brüssel und Bernkastel-Kues veranstalteten Doppel-Kongress »Theories of Vision in the First Half of the 15th Century« dokumentiert, behandelt die Frage des Sehens und der Techniken der Visualisierung und ihrer Implikationen. Dazu beschränkt er sich hauptsächlich auf drei auf dem Gebiet der visuellen Wahrnehmung des 15. Jahrhunderts charakteristische Gebiete: zuerst die optischen Phänomene der von Jan van Eycks Genter Altar dargestellten flämischen Malerei, zweitens die theoretische Ausarbeitung der Zentralperspektive, deren Vertreter das Werk »De pictura« des Leon Battista Alberti ist, drittens die bestimmende Rolle, die unter dem Einfluss der *Devotio moderna* Nikolaus von Kues dem Sehen der konkreten und geistigen Wahrnehmung in mehreren Werken zukom-

8 Vgl. JÜRGEN HABERMAS, Nachmetaphysisches Denken (wie Anm. 5), 160.