

Berührungspunkte.

Ein Trialog zwischen Jacques Derrida, Nikolaus von Kues und Michel de Certeau¹

Das folgende Geistesgespräch orientiert sich an einem Trialog, den Jacques Derrida fünf Jahre vor seinem Tod in einer abgelegenen Publikation als Konklusion eines Reiseprotokolls publizierte.² Drei Wege scheinen sich in diesem Trialog zu unterhalten über das, was fehlt, wenn Wegreisende den ungebahnten Wegen ihrer schicksalhaften Bestimmung folgen. Da sie mit überraschenden Kehrtwendungen, Störfällen und Abwegen zu rechnen haben, kann ihr Blick nicht auf einem bleibenden Bestimmungsort ruhen. Tastend auf der Suche nach einer gangbaren Fährte können sie nicht einmal darauf spekulieren, sich einem gemeinsamen Ort zu nähern: „Wir trennen uns, und wir vermischen uns“ – bemerkt der zweite Weg – „und das bedeutet in erster Linie, dass uns das Fehlen / die Verfehlung / die Abweichung (*l'écart*) gemeinsam ist.“³ Das Verbindende, das die verschiedenen Wege demselben Los unterstellt, ist nicht Gegenstand einer approximativen Annäherungsbewegung. Es fällt zusammen mit dem, was ankommt, wenn man vom Weg des anderen abweicht, um seinem eigenen Weg zu folgen. – Wir sind singuläre Wanderer auf singulären Wegen und nur die Einzigartigkeit unserer Wege verbindet uns.

Aber wie – so wendet der erste Weg angesichts der bohrenden Fragen des dritten Weges ein – sollte der Reisende sich auf den Weg machen, ohne zuvor seine Aufmerksamkeit auf einen zukünftigen Bestimmungsort zu richten? Angesichts dieser Aporie interveniert der zweite Weg: der Wegreisende *bewege* sich auf einem Weg, er *komme* von einem Weg, und er *strebe auch hin* zu einem Weg. In Parenthese streift er dabei das Problem der Achtsamkeit, die Frage der Obhut (*garde*), die ihren Bestimmungsort bewacht: Er sei versucht zu sagen, achtsam zu sein hieße, auf nichts zu achten, vor allem nicht auf die Wahrheit. Denn die Wahrheit sei – wie

¹ Dieser Beitrag ist die überarbeitete Version eines Vortragstextes, der unter dem Titel „Philosophie als performative Praktik“ in folgendem Band erschienen ist: Harald Schwaetzer / Klaus Reinhardt (Hgg.), *Cusanus-Rezeption in der Philosophie des 20. Jahrhunderts*, Regensburg 2005, S. 93-120.

² Jacques Derrida / Catherine Malabou, *La contre-allée*, Paris 1999, S. 275-280. Ich danke Detlef Thiel für die freundliche Übersendung dieses in deutschen Bibliotheken nur schwer zugänglichen Textes.

³ Derrida / Malabou, *La contre-allée*, S. 277.

bereits ihr Name signalisiert – die Obhut selbst (*la garde même*). Doch er widersteht der Versuchung, den ersten Weg zur Unachtsamkeit aufzufordern. Stattdessen erinnert er ihn an die Worte eines namenlosen Verfassers, um mit Blick auf die Wahrheitssuche folgenden Appell zu zitieren: „Beachte aber (*prends garde à ceci*): dieser Weg, der zugleich das Leben ist, ist auch die Wahrheit.“⁴ Statt eines orientierungsstiftenden Pols: eine wahrheitsrelevante Gedächtnisstütze. Man muss sich offenbar erinnern, wenn man seinen Bestimmungsort nicht aus der Obhut verlieren möchte.

Nachdem der zweite Weg ihn aufgefordert hat, die Herkunft seiner gedächtnisstiftenden Worte zu erraten, antwortet der erste Weg: „Merke auf (*attends*) ... Ich glaube, ich hab's. Es handelt sich um einen Text von Nicolaus von Kues.“⁵ Auf diese Enthüllung folgt ein ordentliches Zitat, eine Passage aus einer Predigt, dem cusanischen *Sermo Ubi est qui natus est rex Iudaeorum*.⁶ Aus dem Munde der ersten Stimme, die sich vorübergehend in ein Sprachrohr des Kardinals verwandelt, vernehmen wir vor diesem Hintergrund noch einmal, dass der Ort, nach dem der Pilger strebe, weder verschieden sei vom Ort seiner Herkunft, noch verschieden von dem Weg, auf dem er sich bewege. In den Spuren des Apostels Paulus sei das Ziel des Pilgerweges als ein „unendlicher Weg“ zu begreifen: Gott selbst ist der Weg – „in ihm bewegen wir uns und sind wir“ (Apg. 17,28). Die Stimme des Kardinals verstummt mit der Schlussfolgerung, dass – ich zitiere das Zitat – „ein wahrhaft lebendiger Geist Pilger auf dem Wege (d.h. im Wort) des Lebens ist. (...) Mit Recht nennt sich also der Sohn Gottes Weg und Leben (*voie et vie, viam et vitam*)“.⁷ – Das unendliche Ziel unserer Pilgerreise ist nicht an einem fernen Ort zu suchen. Es fällt zusammen mit einer unendlichen Bewegung, ja, es ist die Bewegung selbst. Folglich ist es auch nicht verschieden von der Bewegung, die der Pilger vollzieht, wenn er aufbricht, um nach dem Ziel seines Lebens zu suchen.⁸ In Derridas *Triolog* wird diese Entdeckung durch den

⁴ Ebd.

⁵ Ebd. Vgl. Nicolai de Cusa, *Sermo CCXVI*, in: *Sermones IV (1455-1463)*. Fasc. 1, *Sermo CCIV-CCXVI*, h XIX/1, ed. K. Reinhard, W. A. Euler, Hamburg 1996, n 9, 9 - 10, 10 (Angaben zu den Cusanischen Schriften beziehen sich im Folgenden auf diese Ausgabe; abgekürzt: h).

⁶ Vgl. *Sermo CCXVI*, n. 9,9-10,10; vgl. auch: Nikolaus von Kues, *Vier Predigten im Geiste Eckharts*. Lat.-dt., CT I. Predigten 2./5, hg. von J. Koch, Heidelberg 1937, n. 9-10. In Derridas Text wird der diesem Zitat vorausgehende Abschnitt n. 9, 1-9 bereits im Vorfeld des namentlichen Zitats anonym zitiert.

⁷ Derrida / Malabou, *La contre-allée*, S. 277; vgl. *Sermo CCXVI*, n. 10, S. 9f.

⁸ Vgl. hierzu auch die Kommentierung dieser Predigt durch Derridas Lehrer Maurice de Gandillac, Nikolaus von Cues. *Studien zu seiner Philosophie und philosophischen Weltanschauung*. Übers. von K. Fleischmann, Düsseldorf 1953, S. 162 in der Anm.

zweiten Weg kommentiert: Gott sei nicht das, was sich auf dem Weg bewegt, sondern der Ursprung des Weges; selbst unbewegt, eröffnet er den Weg, indem er sich ihm entzieht – so sei er das, „was stets an seinem Platz fehlt (l'origine [...] manque ainsi toujours à sa place)“.⁹

Derrida variiert mit dieser Gedächtnisszene einen Motivkomplex, der sein Denken leitmotivisch durchzieht – zuweilen in wörtlichen Wiederholungen. Die oben referierte Rätselszene z.B. stellt ein Zitat aus dem 18 Jahre früher entstandenen Text *Télépathie*¹⁰ dar; der Name des Verfassers der Predigt *Ubi est qui natus est* wird dort allerdings nicht genannt, sondern bewusst „übersprungen“ – seine Worte werden angeführt unter Anspielung auf die Gedanken, die man in der Tasche trägt und allenfalls in abgelegenen Artikeln der Öffentlichkeit preisgibt, weil man sonst Gefahr läuft, des Obskurantismus bezichtigt zu werden („ces poches sont nombreuses“).¹¹ Man muss etwas in der Tasche verschwinden lassen, oder – um mit Sigmund Freud zu sprechen, auf den sich Derrida an dieser Stelle bezieht: man muss etwas „verdrängen“, wenn man an seinem Ort Fuß fassen möchte. Der Suchende kommt nur an sein Ziel, wenn etwas an seinem Platz fehlt – *quelque chose manque toujours à sa place*.

Treiben wir das Gedächtnisszenario noch etwas voran. Unter avantgardistischen Vorzeichen begegnet uns das Leitmotiv des Mangels bereits 1972, in Derridas Buch *Dissémination*. Es entspringt dort der Lektüre des 1968 erschienen Romans *Nombres* von Philippe Sollers – des Begründers der damaligen Avantgardebewegung „Tel Quel“.¹² Der konstitutive Mangel des Reisenden wird dort als die Unmöglichkeit umschrieben, seinen Platz zu wählen, und vor allem: „sich darin wieder zu finden“.¹³ Mit Blick auf diese Unmöglichkeit analysiert Derrida die Schreibweise Sollers. Gebe dieser sich doch nicht damit zufrieden, die Ortlosigkeit unseres Denkens in einem Theoriesystem zu verorten. Seine Sprache ziele darauf, mittels rätselhafter Anspielungen die Erfahrung der Ortlosigkeit zu neuem *Leben* zu erwecken. Beim Versuch, dem Rätselredner in die Tasche zu blicken, wird schließlich eine Liste von Namen angeführt, die der „enorm verfernten Randzone unserer Hausbibliothek“¹⁴ zuzurechnen seien. Ich beschränke mich darauf, eine exemplarische Auswahl aus dieser verfernten

Derrida bezieht sich an der angeführten Stelle auf Gandillacs Übersetzung der cusanischen Predigt.

⁹ Vgl. Derrida / Malabou, *La contre-allée*, S. 278.

¹⁰ Vgl. Jacques Derrida, *Psyché. Invention de l' autre*, Paris 1987, S. 11-67, S. 237-270.

¹¹ Derrida, *Psyché*, S. 248.

¹² Vgl. Philippe Sollers, *Nombres*. Roman, Collection Tel Quel, Paris 1968.

¹³ Jacques Derrida, *Dissemination*. Übers. von Hans Dieter Gondek, Wien 1995, S. 332.

¹⁴ Derrida, *Dissemination*, S. 332; eine ähnlich gerichtete Anspielung auf Nikolaus von Kues findet sich in: Jacques Derrida, *Wie nicht sprechen*. Verneinungen, Wien 1989, S. 57.

Ahnengalerie zu benennen: Das Tao Te King, das kabbalistische Buch Sohar, Empedokles, die islamischen Mythologien, Nikolaus von Kues und Karl Marx.

Apprendre à vivre

Es sind vernunftkritische Impulse, die den Denkweg Derridas mit den mystagogischen Reiseberichten des Nikolaus von Kues verbinden. Und das gilt natürlich auch für den dritten in unserem fingierten Geistergespräch: Michel de Certeau – den Jesuiten, von dem sich Derrida, wie er in seinem Nachruf aus dem Jahr 1986 gesteht, niemals trennte, ohne ein Versprechen abzugeben (nous ne nous séparions jamais (...) sans une promesse).¹⁵ Es ist auch hier die Abweichung, die Trennung, der Abschied (la séparation), die den Weg des entwurzelten Juden, der sich selbst als „eine Art Marran der katholisch französischen Kultur“¹⁶ bezeichnete, mit dem Weg des anderen verbindet. Man trennt sich nicht von jemandem, ohne ihm ein Versprechen zu geben, das bindet, nicht obwohl, sondern gerade weil es Ungesagtes in der Tasche oder in der verfeimten Randzone einer Hausbibliothek verschwinden lässt. Etwas fehlt stets an seinem Ort.

Im Falle der beiden Franzosen assoziiert sich der vernunftkritische Impetus mit machtkritischen Problemstellungen, die sie an das Erbe eines jüngeren Deutschen bindet – den in obiger Reihe an letzter Stelle genannten Philosophen. „Die Philosophen haben die Welt verschieden interpretiert“¹⁷ Was Certeau und Derrida mit dem marxischen Erbe verbindet, ist der performative Charakter ihrer Diskurse. Ihre literarischen Versuche, dem Denken des Ungedachten einen Weg zu bahnen, haben den Charakter einer subversiven Praktik des Denkens. Sie intervenieren in machtförmig strukturierte Kräfteverhältnisse, um an das zu erinnern, was der herrschende Diskurs vergessen macht – ein sprachloses Erbe, einen sprachlosen Gott, den sprachlosen Schrei einer ausgebeuteten Klasse. *Kunst des Handelns* heißt eines der letzten großen Werke Michel de Certeaus - *Marx & Sons* eine der letzten Publikationen Derridas. Die Kunst des Handels kann sich in verschiedene Kontexte einschreiben. Sie kann sich in politischen *und* religiösen Interventionen materialisieren – ein Gedanke, der auch dem spätmittelalterlichen Kardinal nicht fremd ist,

¹⁵ Jacques Derrida, *Nombre de oui*, in: Luce Giard (Hg.), Michel de Certeau, Paris 1987, S. 191.

¹⁶ Jacques Derrida, *Zirkumfession*, in: Jacques Derrida / Geoffrey Bennington (Hgg.), Jacques Derrida, Frankfurt a. M. 1994, S. 182.

¹⁷ Karl Marx, *Thesen über Feuerbach*, Werke 3, Berlin 1969, Nr. 11, S. 7.

träumt er in der zitierten Predigt doch immerhin davon, die „Mühseligen“ und „Beladenen“ (Mt 11,28) von ihrem „Höhlendasein“ zu befreien.¹⁸

„Ich möchte endlich lernen / lehren, zu leben“ (*apprendre à vivre enfin*) heißt es zu Beginn von Derridas erstem Buch über Karl Marx. Leben lernen/ lehren, das ist für Derrida gleichbedeutend mit lesen lernen / lehren. In einem seiner letzten Interviews kommt er auf diesen Satz zurück. Er spricht über das „Ethos des Schreibens und Denkens“, das die Generation der prägenden französischen Philosophen des späten 20. Jahrhunderts bewegte; ein unbestechliches Ethos, das „nicht einmal im Hinblick auf die Philosophie Zugeständnisse macht [...]. Daher der schonungslose Geschmack am Raffinement, am Paradox, an der Aporie.“¹⁹ „Leben lehren / lernen“: das heißt für Derrida, sich von den kanonisierten Denkschablonen der öffentlich autorisierten Doxa zu befreien, um unter der Monotonie des gelehrten Scheins der unverwechselbaren Singularität philosophischer Selbst-verständigungsversuche auf die Spur zu kommen. Die erlösende Wahrheit, die uns „endlich leben lernen / leben lehren“ lassen würde, ist nicht dort zu finden, wo die Gelehrten ihre Argumente platzieren. Die bescheidene Aufgabe des Intellektuellen erschöpft sich darin, dem singulären Ereignis einen Weg zu bahnen – dem philosophischen „Laien“ (im Stile der mystagogischen *manuductio* des Nikolaus von Kues) Stützkonstruktionen, Supplemente zur Verfügung zu stellen, die ihn auf die Spur seiner eigenen Wahrheitssuche bringen könnten. Weit davon entfernt, die metaphysische Wahrheitsfrage im Namen einer pluralen Meinungsvielfalt zu verabschieden, erinnert dieses Denken daran, dass die Wahrheit sich nicht dem widerspruchsfreien Tableau einer philosophischen Landkarte einschreiben lässt. Die Wahrheit ist immer anderswo – sie fehlt stets an ihrem Platz.

Geschmack am Raffinement, aporetische und paradoxe Gedankenspiele, Stützkonstruktionen, die uns auf die Spur einer unbekanntenen Wahrheit führen sollen, verbunden mit einem sublimes Krieg gegen die Autorität des Gelehrtenwissens: Auch dieser Zug verbindet die beiden französischen Intellektuellen mit dem 500 Jahre älteren Mystagogen. „*A dialecticis libera nos Domine*“ formuliert Cusanus, den Hl. Ambrosius zitierend, in einer Passage seiner Apologie, die Certeau beiläufig zitiert, um an den irritierenden Charakter des cusanischen Denkens zu erin-

¹⁸ Vgl. Sermo CCXVI, n. 12.

¹⁹ Jacques Derrida, *Je suis en guerre contre moi-même*, in: *Le Monde* (18.8.2004); dt. Jacques Derrida / Jean Birnbaum, *Das Leben, das Überleben. Vom Ethos des Denkens*, in: *Lettre* 66 (2004), S. 10-14, hier S. 10.

nern.²⁰ Auf experimentellem Wege schafft es Raum für die unendlichen Weiten eines Denkens, das „die, an die es sich wendet, aus ihren angestammten Positionen vertreibt.“²¹

Die Wahrheit ist nicht dort, wo die Doxa sie vermutet - sie fehlt stets an ihrem Platz. Kein Gelehrter könnte sich anmaßen, sie in die Obhut eines kanonisierten Wissens zu überführen. Stets verleugnet und verdrängt, verliert sich ihre Spur im namenlosen Gemurmel des Ungesagten. In seinem postum erschienenen Nachruf auf „Foucaults Lachen“ lässt Certeau diese Einsicht zu einem anschaulichen Gedächtnisbild gerinnen. Er erinnert an das Szenario, das Cusanus zu Beginn seines Traktats *De mente* entwirft: „Der ‚Philosoph‘ steht vom Staunen gebannt auf einer der Brücken Roms und betrachtet die unzählige Menge an Vorübergehenden. Eine unfassbare, vielfache und einzigartige Wahrheit zieht hier vorüber, in der Menge verloren. Sie nimmt dem Philosophen seinen Platz, sie bringt ihn ‚außer sich‘. Künftig wird es der *Idiotus* sein, der Nicht-Spezialist, der Mann ohne Eigenschaften und ohne Position, der eine Frage der Wahrheit in den schreitenden Diskurs des de-platzierten und erstaunten Philosophen hineinträgt.“²²

Die Transgression des Sinns: Jacques Derrida

Trotz dieses subversiven Zugs lassen sich nicht nur in den philosophischen Werken des Nikolaus von Kues, sondern auch in den Werken Certeaus und Derridas systematisch ausweisbare Reflexionsfiguren aufspüren. So will ich im Folgenden versuchen, einige der elementarsten philosophischen Leitmotive der durch Derrida und Certeau repräsentierten „philosophischen Epoche“ nachzuzeichnen, um deren unterschwellige Familienähnlichkeit zur Mystagogie des spätmittelalterlichen Philosophen aufzuzeigen.

Den Schlüssel zu einer solchen Rekonstruktion liefert uns der Begriff der Epoche selbst. Unter einer Epoche verstehen wir normalerweise den

²⁰ *Apologia doctae ignorantiae*, h II, ed. Raymond Klibansky, Leipzig 1932, S. 21, 10f.; vgl. Michel Certeau, *Das Geheimnis eines Blicks*, in: Volker Bohn (Hg.), *Bildlichkeit. Internationale Beiträge zur Poetik*, Frankfurt a. M. 1990, S. 325-356, hier S. 332.

²¹ Certeau, *Das Geheimnis eines Blicks*, S. 332.

²² Michel Certeau, *Theoretische Fiktionen. Geschichte und Psychoanalyse*, Wien 1997, S. 54f. In Übereinstimmung mit dieser autobiographischen Deutung des Eröffnungsszenarios von *De mente* bekennt Cusanus in einem Brief an den Abt des Klosters Tegernsee, „dass die Offenbarung, die den Vielen widerfährt, den Weisen verborgen“ bleibe. Edmond Vansteenbergh, *Autour de la „Docte Ignorance“*. Une controverse sur la théologie mystique au XVe siècle (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters 14), Münster 1915, Brief vom 22.9.1452, S. 112.

Zeitabschnitt, der sich einer Umbruchssituation, einer historischen Zäsur oder einer geistig-politischen Krise anschließt. Es ist, als ob man über die unabsehbare Periode eines Zeitalters den Atem anhält, um die Lage zu sondieren und in skeptischer Zurückhaltung herauszufinden, was wohl geschehen ist und welche Schlüsse daraus zu ziehen sind. Im Anschluss an die Phänomenologie Edmund Husserls, deren Spur Derrida auf seine Weise weiterverfolgt, hat es sich eingebürgert, diesen Habitus durch den der antiken Skepsis entlehnten Begriff der *epoché* zu umschreiben. Die besondere Eigenart der durch Derrida repräsentierten philosophischen Epoche liegt nun darin, dass sie die skeptische Haltung des „an sich Haltens“ selbst zu ihrem Leitmotiv werden lässt. Die durch sein Denken repräsentierte Epoche ist nicht irgendeine Epoche. In ihr wird das Problem der Epochalität selbst zum Problem. Ich nenne sie aus diesem Grund die „Epoche der *epoché*“²³.

Mit dieser Begriffsklärung sind wir darauf vorbereitet, den mittlerweile bereits in die Alltagssprache eingedrungenen derridaschen Begriff der „Dekonstruktion“ etwas präziser zu verorten. Entspricht er doch keineswegs der wenig erhellenden Forderung, mithilfe bestimmter „Methoden“ Texte gegen den Strich zu bürsten. Die Pointe dieses Begriffs liegt in einer bestimmten denkerischen Haltung: Er transformiert die Praxis der Urteilsenthaltung in eine Praxis der Textlektüre.

Das klingt wenig originell. Ich will deshalb versuchen, die Konsequenzen dieser Praktik im Hinblick auf die Lektüre klassischer Texte zu konkretisieren. Die husserlsche *epoché* entsprang dem cartesianischen Projekt, die Philosophie in den Rang einer „strengen Wissenschaft“²⁴ zu erheben. Eine strenge Wissenschaft darf sich nicht erlauben, unkritisch Vorentscheidungen über den Gegenstand ihrer Untersuchungen zu treffen. Aus diesem Grund fordert bereits Husserl, bei der Analyse von Phänomenen die Frage nach ihrem Realitäts- oder Wahrheitsgehalt „in Klammern“ zu setzen. Im Kontext der Derridaschen Dekonstruktion wird diese Operation textwissenschaftlich gewendet: Die *epoché* leitet dazu an, sich jeden Urteils über die Frage zu enthalten, ob das, was in einem Text geschrieben steht, als wahr oder falsch, wirklich oder fiktiv einzustufen ist. Sie fordert uns auf, den Atem anzuhalten und uns ausschließlich auf

²³ Grundlegend hierzu: Johannes Hoff, Dekonstruktive Metaphysik. Der Beitrag der Dekonstruktion zu Erschließung des Archivs negativer Theologie, in: Peter Zeillinger / Matthias Flatscher (Hgg.), Kreuzungen Jacques Derridas. Geistergespräche zwischen Philosophie und Theologie, Wien 2004, S. 138-168.

²⁴ So der Titel der 1910/11 erschienenen programmatischen Abhandlung: Edmund Husserl, Philosophie als strenge Wissenschaft, Husserliana XXV, The Hague 1984. Kritisch dazu: Hans P. Sturm, Urteilsenthaltung oder Weisheitsliebe zwischen Welterklärung und Lebenskunst, München 2002, S. 357-391.

das zu konzentrieren, was da steht – den unverwechselbaren Schriftzug eines Textes.

Derrida geht allerdings noch einen Schritt weiter – und das bringt ihn (ähnlich wie den Lacanschüler Certeau) in eine gewisse Nähe zu Sigmund Freud: Wir müssen auch den Sinn von Zeichen in Klammern setzen. Wir dürfen also nicht einmal mehr als selbstverständlich unterstellen, ein Text ließe sich auf die Aussageintention seines Verfassers zurückführen. Gemessen an der Autorität des Buchstabens ist das, was ein Autor „sagen wollte“, nur von sekundärem Interesse. Es könnte sich nämlich zeigen, dass er wider Willen etwas ganz anderes niedergeschrieben hat als das, was er zu schreiben glaubte. Das Ich ist nicht „Herr“ in seinem eigenen Hause – und es ist erst recht nicht Herr über die Worte und Zeichen, die es auf seinen Jagdzügen nach dem Leben in den Text seiner Biographie einschreibt.

Entgegen einem weit verbreiteten Missverständnis ist damit nicht behauptet, dass die Zeichen sich selber schreiben und die Frage nach dem Autor eines Textes zu den Akten gelegt werden kann. Die dekonstruktive Lektürepraxis resultiert nicht aus einem *Urteil* über das Wesen unserer Sprache; sie ist ja im Gegenteil Resultat einer streng wissenschaftlichen Praxis der *Urteilsenthaltung*. Die Welt ist ein unermessliches Buch aus Zeichen und Texten, deren Autor noch zu bestimmen ist. Das unterscheidet die strenge Haltung der derridaschen Dekonstruktion von der klassischen Psychoanalyse: Sie widersteht der modernen Tendenz, das Ich zum Herrn seiner Sprache zu erklären, erliegt aber ebenso wenig der Versuchung, einen alternativen Autor einzuführen: „das Unbewusste“, das „Seyn“, „die Sprache“, „das Gehirn“ oder was auch immer die Moderne anführt, um der „Herrschaft des Subjekts“ ein alternatives „Sujet“ entgegenzusetzen.²⁵

Wir entdecken bereits an diesem Punkt, woher die untergründige Verwandtschaft rührt zwischen der streng wissenschaftlichen Haltung der Dekonstruktion und der mystischen Tradition, die Welt als ein Buch zu beschreiben, das von den Spuren Gottes Zeugnis gibt.²⁶ Die Dekonstruktion erlaubt uns zwar nicht, die Welt als eine schöpferische

²⁵ Grundlegend zur Subjektproblematik bei Derrida: Johannes Hoff, Das Subjekt entscheiden. Zur spirituellen Dimension des Subjektproblems angesichts der Dekonstruktion des cartesianischen Wissenschaftsparadigmas, in: Michael Zichy / Heinrich Schmindinger (Hgg.), Tod des Subjekts? (Salzburger theologische Studien), Innsbruck / Wien 2005, S. 213-242.

²⁶ Vgl. hierzu: Hans Blumenberg, Die Lesbarkeit der Welt, Frankfurt a. M. 1981, S. 58ff.; sowie Detlef Thiel, Scientia signorum und Ars scribendi. Zur Zeichentheorie des Nikolaus von Kues, in: Ingrid Craemer-Rugenberg / Andreas Speer (Hgg.), Scientia und ars im Hoch- und Spätmittelalter (Miscellanea medievalia 22,1) (FS Albert Zimmermann) Berlin / New York 1994, S. 107-125.

Epiphanie Gottes zu deuten, sie befreit uns aber von dem Vorurteil, die Moderne verfüge über eine bessere Strategie, uns über den Ursprung der Zeichen aufzuklären. L'origine manque toujours à sa place. Statt uns über den sinnerfüllenden Ursprung unseres Weges aufzuklären, leitet sie dazu an, der Frage nach dem Ursprung in der Haltung „wissenden Nichtwissens“ zu begegnen.

An den neuralgischen Punkten seines philosophischen Werks operiert Derrida aus diesem Grund mit einer paradoxen Konzeption „wissenden Nichtwissens“. Die Derridasche *docta ignorantia* unterscheidet sich von derjenigen des Cusaners allerdings in einem gravierenden Punkt: Sie hat nicht die Form eines sinnerschließenden, *qualifizierten* Nichtwissens. Derrida äußert sich dazu in einem frühen Aufsatz über Georges Bataille, der sich mit dem Verhältnis der Philosophie zu den Grenzen des Sagbaren auseinandersetzt: „Die Einschreibung eines solchen Verhältnisses wird ‚wissenschaftlich‘ sein, das Wort Wissenschaft erfährt aber eine radikale Änderung [...] dadurch, dass es in ein Verhältnis zu einem absoluten Nicht-Wissen gesetzt wird. [...] Das Nicht-Wissen [...], das weiß, wie und wo die Wissenschaft *selbst* zu exzedieren ist, kann wissenschaftlich nicht qualifiziert werden (‚Wer wird jemals wissen, was es heißt, nicht zu wissen?‘ schreibt Bataille in *Le petit*). Es wird das kein bestimmtes Nicht-Wissen sein, das wie eine Figur von der Geschichte des Wissens umschrieben wird, die der Dialektik ausgesetzt ist und die das Eingreifen der Dialektik ermöglicht, sondern der absolute Exzess jeder epistème, jeder Philosophie und aller Wissenschaft [...]. Diese doppelte Haltung ist weder ein ‚Szientismus‘ noch eine ‚Mystik‘.“²⁷

Worin liegt die Differenz dieser Position zu einer Mystik cusanischen Stils? Simplifizierend gesprochen könnte man sagen: Das cusanische Denken interpretiert die Überschreitung der Grenzen des Wissens „dialektisch“ als Moment eines sinnorientierten Weges. Dazu muss es aber unterstellen, dass es einen Sinn hat, die Grenzen des Wissens zu überschreiten – nur unter dieser Voraussetzung erschließt der denkerische Exzess eine qualifizierte Form von Wissen. Die derridasche Epoche unterläuft diese Voraussetzung: Wir müssen am Punkt des Nichtwissens den Atem anhalten und dürfen keine Vorentscheidung über den Sinn begrifflicher Grenzüberschreitungen treffen. Dekonstruktion verneint zwar nicht deren Sinn, zwingt uns aber dazu, vorsichtiger zu operieren. An *streng wissenschaftlichen* Maßstäben gemessen können wir nicht als gesichert voraussetzen, dass die Überschreitung der Grenzen begrifflichen Verstehens uns eine höhere Wahrheit erschließt.

Es lohnt sich vor diesem Hintergrund, wenigstens in groben Zügen in Erinnerung zu rufen, wie Cusanus zu seiner optimistischeren Position

²⁷ Jacques Derrida, *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt a. M. 1976, S. 407.

gelangt. Aufgrund der göttlichen Gnade ist alles im Menschen darauf ausgerichtet, zur Erkenntnis der Wahrheit zu gelangen. Das begriffliche Erkennen des Verstandes kann aber immer nur zu relativen „Wahrheiten“ gelangen.²⁸ Der Verstand kann mehr oder weniger Wahres erkennen; er kann – wie Cusanus in *De coniecturis* ausführt – zu *Mutmaßungen* über die Wahrheit gelangen, erreicht aber niemals ein präzises Wissen. Die Ursache dieser Sehschwäche ist in den charakteristischen Merkmalen begrifflichen Erkennens zu suchen. Wenn wir etwas mit begrifflichen Mitteln definieren, grenzen wir es von entgegengesetzten Bestimmungen ab. De-finieren heißt abgrenzen. Was sich definieren lässt, ist relativ und begrenzt. Dieser formale Grundzug begrifflichen Erkennens ist unvereinbar mit dem formalen Grundzug der absoluten Wahrheit. Wenn wir die präzise Wahrheit als ab-solut bezeichnen, meinen wir ja genau dies: Sie ist *nicht relativ*. Weil der Mensch sich nicht mit relativen Wahrheiten zufrieden gibt, ist er darauf verwiesen, den Modus begrifflichen Verstehens zu überschreiten. Die Unendlichkeit des Absoluten kann sich deshalb nur im Modus des „Zusammenfalls der Gegensätze“ offenbaren.

Der Derridasche „Exzess des Wissens“ zielt auf einen ähnlichen Punkt. Der Zusammenfall entgegengesetzter Bestimmungen ist aber gleichbedeutend mit dem Scheitern begrifflichen Verstehens. Wir können streng genommen nur wissen, dass wir im Augenblick dieses „Exzesses“ nichts mehr verstehen. Wie gelangt man von diesem Punkt zu der cusanischen These, dass sich im Augenblick des Nichtwissens eine qualifizierte Form des Wissens erschließt?

Das cusanische Argument zur Rechtfertigung dieser Überzeugung steht in der Tradition des platonischen Phaidon und stützt sich auf eine unter Theologen bis auf den heutigen Tag verbreitete dialektische Retoritionsfigur: die Operation, eine Frage zu beantworten, in dem man „den Spieß umdreht“.²⁹ Dass wir keinen Zugang zur präzisen Wahrheit haben, hindert uns nicht daran, nach einer präziseren Wahrheit zu *fragen* – das ist ja der Grund, aus dem wir unvollkommene Wahrheiten als fragwürdig empfinden. Wer Fragen stellt, hat bereits ein vorbegriffliches Wissen um das, wonach er fragt. Er hat zwar keinen klaren Begriff davon; wüsste er

²⁸ Vgl. Nicolai de Cusa, *De docta ignorantia*, h I, c. 1.

²⁹ Zum Einfluss des platonischen Phaidon: Klaus Kremer, Nicolaus Cusanus: „Jede Frage über Gott setzt das Gefragte voraus“ (Omnis quaestio de deo praesupponit quaesitum), in: Gregorio Piaia (Hg.), *Concordia discors. Studi su Niccolò Cusano e l'umanesimo europeo offerti a Giovanni Santinello (Medioevo e Umanesimo 84)*, Padua 1993, S. 145-189, hier S. 167-173. Zur Dekonstruktion dieser Argumentationsfigur: Johannes Hoff, *Fundamentaltheologie zwischen Dekonstruktion und erstphilosophischer Reflexion. Zur Ortsbestimmung theonomer Vernunftautonomie*, in: Joachim Valentin / Saskia Wendel (Hgg.), *Unbedingtes Verstehen?! Fundamentaltheologie zwischen Erstphilosophie und Hermeneutik*, Regensburg 2001, S. 115-129.

aber überhaupt nichts, so wäre er nicht einmal in der Lage, nach dem Gefragten zu suchen und falsche Antworten als unangemessen zurückzuweisen. Für Cusanus enthält aus diesem Grund jede Frage bereits implizit die Antwort auf das Gesuchte: „Jede Frage nach Gott setzt das Erfragte voraus, und zu antworten ist eben, was in der Frage nach Gott die Frage selbst voraussetzt.“³⁰

Wir verfügen demzufolge bereits über eine Kenntnis der absoluten Wahrheit, sobald wir nach der Wahrheit fragen oder unsere mutmaßlichen Antworten auf die Wahrheitsfrage als endlich oder fragwürdig erfahren. Weil das, wonach die Vernunft fragend sucht, eine nicht-relativierbare und damit absolute Größe ist, weiß sie außerdem, dass es nur jenseits der relativen, begrifflichen Entgegensetzungen des Verstandes gefunden werden kann. Wenn überhaupt, kann sich das Absolute nur am Punkt des Zusammenfalls der Gegensätze offenbaren. Das Absolute *muss* aber am Punkt des Zusammenfalls der Gegensätze offenbar werden – wäre es anders, so *gäbe* es keine Kenntnis vom Absoluten und es wäre nicht einmal möglich, nach seiner Möglichkeit zu fragen. Cusanus ist aus diesem Grund der festen Überzeugung, dass die Verdunklung, die eintritt, sobald wir die begrifflichen Entgegensetzungen des Verstandes überschreiten, der Blendung des Auges beim Blick in die Sonne vergleichbar ist:³¹ Wir sehen zwar nichts mehr, wissen aber, dass wir nur deshalb nichts sehen, weil das Licht, in das wir blicken, überhell ist.³²

Diese Konzeption „wissenden Nichtwissens“ bleibt an eine problematische Voraussetzung gebunden: Sie ist nur in dem Maße plausibel, wie das Nichtwissen als Antwort auf eine unabweisbare Frage erscheint. „Man hört nur die Fragen, auf welche man im Stande ist, eine Antwort zu finden“ – konstatiert 400 Jahre nach Nikolaus von Kues Friedrich

³⁰ Nicolai de Cusa, *De sapientia* II, h V, n. 29, 23-25; die Grundlinien dieser Argumentation werden bereits in *De coniecturis* entwickelt; vgl. I, h III, c. 5-7; ähnlich: *De principio*, h X 2b, n. 26-29; *De theologicis complementis*, h X, c. 4; *De li non aliud*, h XIII, c. 3; *De apice theoriae*, h XII, n. 5, n. 15; dazu Mariano Alvarez-Gómez, *Die Frage nach Gott bei Nikolaus von Kues*, in: *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* 5 (1965), S. 63-85; Eusebio Colomer, *Die Erkenntnismetaphysik des Nikolaus von Kues im Hinblick auf die Möglichkeit der Gotteserkenntnis*, in: *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* 11 (1975), S. 204-232, Rudolf Haubst, *Theologie in der Philosophie - Philosophie in der Theologie des Nikolaus von Kues*, in: *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* 11 (1975), S. 233-273; Kremer, *Nicolaus Cusanus*.

³¹ Vgl. Platon, *Politeia*, 507b-509b.

³² Zur Unsichtbarkeit des Lichts und der „allerheiligsten Dunkelheit“ des Absoluten: Nicolai de Cusa, *De li non aliud*, h XIII, c. 3 p. 7,1-12 u. c. 11; sowie *De visione Dei*, h VI, c. 13.

Nietzsche in einem Aphorismus der *Fröhlichen Wissenschaft*.³³ Wenn der Glaube an einen letzten Sinngrund verblasst, ist es nur eine Frage der Zeit, bis auch die *Frage* nach dem Grund in eine Krise gerät. Die Derridasche „Methode“, die Frage nach dem Sinn von Zeichen in Klammern zu setzen, entspricht damit einer präzisen Umkehrung der cusanischen Argumentation. Während Cusanus von der Evidenz der Frage nach dem Vollkommenen und Wahren auf die Evidenz einer Antwort schließt, schließt die Dekonstruktion von der modernen Krise metaphysischer Antworten auf eine Krise der diesen Antworten korrespondierenden (Sinn-)Frage.

Derrida steht mit dieser Problemstellung nicht allein. Sie prägt den Fragehorizont einer ganzen Generation von Intellektuellen, die sich um das Problem der Frage versammelt. In seinem bereits 1964 publizierten, programmatischen Essay *Gewalt und Metaphysik* reflektiert er ausdrücklich auf die Vorbehalte, die diese von Derrida als „Gemeinschaft der Frage“ umschriebene Bewegung gegenüber dialektischen Argumentationsfiguren des angeführten Typs geltend macht: „Gemeinschaft der Frage also, in dieser leicht zerbrechlichen Instanz, in der die Frage noch nicht so weit bestimmt ist, dass sich unter der Maske der Frage die Hypokrisie einer Antwort schon bereithält, und dass ihre Stimme sich schon zum Betrug in der Syntax der Frage selbst hat verformen lassen. Eine Gemeinschaft [...], in der die Frage noch nicht die Sprache fand, die sie zu suchen beschloßen, und in der sie sich noch nicht um ihre eigene Möglichkeit versichert hat. Gemeinsamkeit der Frage über die Möglichkeit der Frage. Das ist wenig – fast gar nichts – hier aber suchen und versammeln sich heute eine nicht in Angriff nehmbar Würde und Pflicht der Entscheidung. Eine nicht in Angriff nehmbar Verantwortung.“³⁴

Ich will versuchen, auch dieses Zitat mit Blick auf Derridas Verhältnis zu Nikolaus von Kues zu konkretisieren. Für die metaphysische Tradition hatte das Unbegreifliche stets den Charakter eines erstrebenswerten Guts. Cusanus schließt aus diesem Grund die Möglichkeit aus, die Paradoxien, die beim Überschreiten der Grenzen begrifflichen Verstehens auftreten, rückhaltlos zuzuspitzen. Die Möglichkeit etwa einer Koinzidenz von Tod und Leben oder eines Ineinsfallens von Gut und Böse wird von ihm ausdrücklich zurückgewiesen.³⁵ Selbst wenn die Tradition negativer Theologie Gott als ein Nichts bejaht, ist diese Bejahung stets Teil einer

³³Friedrich Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, Werke V/2, hrsg. von G. Colli; M. Montinari, Berlin / New York 1972, Aph. 196. Michel Foucault knüpft an dieses Zitat in seiner *Archäologie des Wissens* an. Vgl. Michel Foucault, *Die Archäologie des Wissens*. Übers. von U. Köppen, Frankfurt a. M. 1981, S. 67f.

³⁴Derrida, *Die Schrift und die Differenz*, S. 122.

³⁵Vgl. Nicolai de Cusa, *De li non aliud*, h XIII, c. 23 n. 107.

Aufstiegsbewegung: Das Wort „Nichts“ steht für ein Mehr an Sein, die Verneinung endlichen Seins für eine vollkommeneren Gestalt des Lebens.³⁶

Auf den ersten Blick steht diese Überzeugung im Widerspruch zum Gedanken der Koinzidenz. Wenn im Unendlichen alle begrifflichen Gegensätze zusammenfallen, ist es nicht mehr möglich, einen dieser Begriffe über die Schwelle des Zusammenfalls zu retten. Cusanus scheint das aber zu intendieren. Er operiert mit oppositionellen Begriffsbestimmungen, lässt diese aber nicht einfach in Gott zusammenfallen, sondern weist einer der beiden Bestimmungen (dem Leben, dem Guten usw.) einen Vorrang zu. Interpretiert man Cusanus wohlwollend, so ist sein entscheidendes Argument allerdings (modern gesprochen) nicht semantischer, sondern sprachpragmatischer Natur: Wäre das Nichts nicht besser als das Seiende, so gäbe es kein Motiv, nach seiner Erkenntnis zu streben. Das Ziel einer Strebensbewegung ist a priori gut. Das Nichts ist folglich nicht der Tod. Es ist vollkommener als das Leben.

Unter diesen Voraussetzungen hängt alles an der Unterstellung, dass wir ohne Rücksicht auf die Grenzen unserer Sprache nach der Erkenntnis des Wahren streben und der Sinn dieses Strebens nicht in Zweifel zu ziehen ist. Wenn diese sprachpragmatische Unterstellung nicht mehr greift, kann das, was in Cusanus' Augen noch als absurd erschienen wäre, nicht länger ausgeschlossen werden. Das Widersinnige wird denkbar – nicht aus Freude an absurden Gedanken, sondern aus der Einsicht in die Denkwürdigkeit einer Krise, die das unbedingte Wahrheitsstreben der metaphysischen Tradition als fragwürdig erscheinen lässt.³⁷ Derrida äußert sich in dem zitierten Text sehr pointiert zu diesem Punkt: „Die metaphysische Transzendenz kann nicht zugleich Transzendenz zum Anderen als Tod und zum Anderen als Gott sein. Es sei denn, Gott hieße Tod, was nach alledem nur vom Ganzen der klassischen Philosophie, in der wir Gott als Leben und Wahrheit des Unendlichen und der positiven

³⁶ „Wenn man sagt, das Nicht-Seiende gehe dem Seienden voraus, dann ist – nach Platon – dieses Nicht-Seiende gewiss besser als das Seiende und ebenso die Verneinung, die der Affirmation vorausgeht. Folglich geht sie voraus, weil sie besser ist. Das Nicht-Gute ist nicht besser als das Gute. Aus diesem Grunde geht ihm also das Gute voran und ist nur Gott das Gute, da es nicht Besseres gibt als das Gute.“ Nicolai de Cusa, *De li non aliud*, h XIII, c. 23 p. 55, 29 - 56, 1.

³⁷ Die absurde Vision einer Zuspitzung des Koinzidenzgedankens zu einer Koinzidenz von Leben und Tod wird von Derrida bereits in *La voix et le phénomène* in Auseinandersetzung mit dem cartesianischen Cogito erörtert. Vgl. Jacques Derrida, *La voix et la phénomène*. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl, Paris 1967, S. 60f. Zu den machtkritischen Dimensionen dieser Krise vgl. Jacques Derrida, *Schurken. Zwei Essays über die Vernunft*. Übers. von H. Brühmann, Frankfurt a. M. 2003, S. 209ff.

Präsenz verstehen, *ausgeschlossen* wurde. Was bedeutet aber dieser *Ausschluss* anderes als der Ausschluss jeder besonderen *Bestimmung*?³⁸

Die metaphysische Tradition hatte triftige Gründe, den Ausschluss jeder besonderen Bestimmung mit Vorsicht zu handhaben. Sie konnte Gott als ein „Jenseits von Sein und Nichts“ umschreiben. Aber sie schreckte davor zurück, ihn „Jenseits von Leben und Tod“, oder gar „Jenseits von Gut und Böse“ zu lokalisieren. Derrida bestreitet nicht die Triftigkeit ihrer Argumente, sondern macht darauf aufmerksam, dass sie an Voraussetzungen gebunden sind, die sich nicht von selbst verstehen. Wie aber lässt sich ein metaphysischer Nihilismus dann noch umgehen?

Wir nähern uns mit dieser Frage nicht nur dem Punkt, an dem die dekonstruktive Vernunftkritik sich mit einer Praktik des Denkens verbindet, sondern auch der einzigen Stelle, an der Derrida Cusanus außerhalb des Fußnotenapparates im akademischen Sinne „ordnungsgemäß“ zitiert. Schon die angeführten Ausführungen über die Koinzidenz von Leben und Tod lassen erahnen, dass der Schüler Maurice de Gandillac noch etwas in der Tasche zurück behält.³⁹ In den darauf folgenden Seiten kündigt der Fußnotenapparat den Schatten des Cusaners bereits an. Etwa 60 Seiten später begegnen wir schließlich einem ganzseitigen Zitat aus *De sapientia*. Wie ein unverdautes Relikt aus der Vergangenheit schleicht sich dieses Zitat ein in eine Argumentationslinie, die die Dialektik philosophischer Befragungs- und Begründungsverfahren gezielt zu unterlaufen versucht. Proklamiert wird bekanntlich die zerbrechliche „Gemeinschaft“ einer Frage, die die Frage nach dem Ursprung unseres Erkenntnisstrebens noch nicht soweit bestimmt hat, dass sie unter der Maske der Frage die passenden Antworten immer schon bereithält. Die in diesem Zusammenhang angeführte (bereits auszugsweise zitierte) Passage aus *De sapientia II* (n. 29-30) operiert allerdings mit einer verwandten Argumentationsfigur: Obwohl sie der „Heuchelei“ dialektischer Gemischtwarenhändler, die unter der Maske rhetorischer Fragen ein schablonisiertes Setting philosophischer Antworten feilbieten, zum Verwechseln ähnlich sieht, wird sie (vermutlich unter dem Eindruck der Cusanusinterpretation Gandillac) als Beispiel einer „bewundernswerte[n] Meditation“⁴⁰ angeführt.

³⁸ Jacques Derrida, *Gewalt und Metaphysik. Essay über das Denken Emmanuel Levinas*, in: Ders., *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt a. M. 1985, S. 121-235, hier S. 176 (frz. *Violence et Métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas*, in: Ders., *L'écriture et la différence*, Paris 1967, S. 117-228).

³⁹ Zum biographischen Hintergrund: Jacques Derrida, *Punktierungen - die Zeit der These*, in: Bernhard Waldenfels / Hans-Dieter Gondek (Hgg.), *Einsätze des Denkens. Zur Philosophie von Jacques Derrida*, Frankfurt a. M. 1997, S. 25.

⁴⁰ Derrida, *Gewalt und Metaphysik*, S. 230. Zur Cusanusinterpretation des Lehrers vgl. Gandillac, *Nikolaus von Cues*, S. 87ff., wo die cusanische *docta ignorantia* als Versuch beschrieben wird, „durch eine Methode von universellem Wert unser ganzes Pilgerle-

Dieser alles andere als beiläufige Kommentar gibt uns einen wertvollen Hinweis, unter welchen Voraussetzungen sich das Operieren mit metaphysisch-dialektischen Argumentationsfiguren über die Schwelle der modernen Sinnkrise retten lässt. Der cusanische Laie sucht seinen Gesprächspartner nicht durch apodiktische Beweisstrategien in die Dialektik eines philosophischen Lehrgebäudes zu verwickeln; er spricht die mystagogische Sprache des Seelenführers, die der dialektischen Entgegensetzung von Bejahung und Verneinung misstraut und es an ihren sinnerschließenden Wendepunkten vorzieht, sich von den zerbrechlichen Spuren performativer Zeichenpraktiken an die Hand nehmen zu lassen. Das zumindest dürfte die Überzeugung Derridas sein, der in der vorliegenden Textpassage seinen späteren Analysen zum performativen Charakter der Tradition negativer Theologie vorgreift,⁴¹ und damit zugleich den Spuren der foucaultschen Deutung vorneuzeitlicher Sprachspiele folgt. Dieser hatte bereits 1961 in den *Meditationes Descartes'* die folgenreichste wissenschaftsgeschichtliche Zäsur der Neuzeit entdeckt.⁴² Descartes habe zwar noch, in der Tradition vorneuzeitlicher „Selbstpraktiken“, „Meditationen“ geschrieben: „Aber das Außergewöhnliche an Descartes' Texten ist, dass es ihm gelang, ein Subjekt, das durch

ben eingehen zu lassen in einen Prozess, der zum Besitz des Unbesitzbaren führt“ (ebd., S. 96). Derrida bezieht sich flüchtig auf Gandillac in: *Gewalt und Metaphysik*, S. 114, Anm. 34.

⁴¹ Vgl. hierzu: Jacques Derrida, *Sauf le nom*, Paris 1993; sowie: Derrida, *Wie nicht sprechen*. In der letztgenannten Schrift reflektiert Derrida auf die sich bereits in *Gewalt und Metaphysik* abzeichnende Differenz der Sprechweisen, indem er die meditative Sprachform als eine spezifisch christliche (aber auch jüdisch-arabische, d.h. im derridaschen Sinne „autobiographische“) Form negativer Theologie umschreibt und von ihren philosophischen Doppelgängern abhebt: „Es geht hierin um ein der Dialektik grundsätzlich fremdes Denken, trotz starker (*fort*) Indizien des Anscheins, auch wenn die christlichen negativen Theologien der platonischen oder neuplatonischen Dialektik viel schulden, und auch wenn es schwierig ist, Hegel zu lesen, ohne eine apophatische Überlieferung zu berücksichtigen, die ihm nicht fremd war (zumindest durch die Vermittlung von Bruno, folglich von Cusanus, Meister Eckehart, und so weiter).“ Derrida, *Wie nicht sprechen*, S. 57; zur Derridaschen „Autobiographie“ vgl. ebd. S. 57f., sowie S. 122f. Anm. 144.

⁴² Vgl. Michel Foucault, *Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft*. Übers. von U. Köppen, Frankfurt a. M. 1973 (1961). Zur zwischen Derrida und Foucault zuweilen polemisch geführten Kontroverse um die angemessenere Lesart der *Meditationes Descartes'*: Jacques Derrida, *Cogito und Geschichte des Wahnsinns*, in: Ders., *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt a. M. 1985, S. 53-101; Michel Foucault, *Mein Körper, dieses Papier, dieses Feuer*, in: Ders., *Dit et Ecrits* Bd. 2 (1970-1975), hrsg. von Daniel Defert u. François Ewald, Frankfurt a. M. 2004, S. 300-331; sowie Jacques Derrida, *Vergessen wir nicht - die Psychoanalyse*, Frankfurt a. M. 1998, S. 59-126.

Selbstpraktiken konstituiert war, durch ein Subjekt als Begründer von Wissenspraktiken zu ersetzen.“⁴³

Der Diskurstypus der Meditation bindet den Zugang zur Wahrheit an eine individuelle Praxis der Selbsttransformation (*conversio*). Er hat nicht die Funktion, zu einem theoretisch gesicherten Ergebnis oder einer philosophischen Lehrmeinung zu gelangen. Man muss die rhetorischen und sprachpragmatischen Wendungen des meditativen Diskurses Zug um Zug mitvollziehen, wenn man mit seiner Hilfe zu wahrheitsrelevanten Einsichten gelangen möchte. Entscheidend ist nicht das Thema einer Meditation oder die Schlussfolgerung, die man aus einer Kette von Argumenten oder Sprachhandlungen zieht. Entscheidend ist die Wirkung, die eine Serie performativer Ereignisse im meditierenden „Subjekt“ hinterlässt. Eine Sequenz von Sprachhandlungen kann es zu bestimmten Handlungen veranlassen (Praktiken des Vergleichs, Erinnerungsprozesse, Gebetshandlungen usw.), bestimmte kognitive Reaktionen auslösen (Staunen, plötzliche Wahrnehmung eines Unterschiedes, Entdeckung einer Unterschiedslosigkeit usw.) oder das „Subjekt“ in bestimmter Weise qualifizieren (vernünftig/unvernünftig, wach /träumend, normal /anormal, gläubig /ungläubig).⁴⁴ „Kurz gesagt, die Meditation impliziert ein Subjekt, das sich bereits durch die Wirkung der sich vollziehenden diskursiven Ereignisse bewegen und verwandeln lässt.“⁴⁵

Die *Meditationes* Descartes' nehmen im historischen Spannungsfeld dieser differenten Diskurspraktiken eine Art Umschalterfunktion wahr. Sie verbinden die beweisführende Argumentation mit einer Meditation klassischen Stils, um schließlich beide in ein evidenzgestütztes Wissenschaftskonzept zu überführen. Die Konsequenz dieses Vorgangs ist ein Bruch mit dem überkommenen asketischen Wahrheitsverständnis.⁴⁶ Der Zugang zur Wahrheit ist von nun an nicht mehr an eine individuelle Praxis gebunden; es genügt, „dass ich *irgendein* Subjekt bin, das sehen kann, was evident ist. [...] Nach Descartes haben wir ein nicht-asketisches Wissenssubjekt. Dieser Wandel ermöglicht die Institutionalisierung der modernen Wissenschaft.“⁴⁷

⁴³ Michel Foucault, Zur Genealogie der Ethik. Ein Überblick über laufende Arbeiten, in: Hubert L. Dreyfus / Paul Rabinow (Hgg.), Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik, Frankfurt a. M. 1987, S. 290f.

⁴⁴ Vgl. Foucault, Zur Genealogie der Ethik, S. 316.

⁴⁵ Ebd., S. 317.

⁴⁶ Dass die Philosophie der Neuzeit und Moderne (von Leibniz über Fichte bis hin zu den *Cartesianischen Meditationen* Husserls) immer wieder an ihren cartesianischen „Ursprung“ zurückkehrte, um die Bewegung der *Meditationes* zu wiederholen, widerspricht dieser Beobachtung nicht. Hierzu: Detlef Thiel, Husserls Phänomenographie, in: *Recherches husserliennes* 19 (2003), S. 67-108, hier S. 84-86.

⁴⁷ Foucault, Zur Genealogie der Ethik, S. 291.

Wir können diesem Diskussionskontext entnehmen, unter welchen Voraussetzungen die dekonstruktive epoché, trotz ihrer Skepsis gegenüber der klassischen Sinnfrage, einen Zugang zu mystagogischen Sprachspielen cusanischen Stils erschließt. Die Dekonstruktion problematisiert die Selbstverständlichkeit, in der die nachcartesianische Moderne das denkende Ich zum Herrn über die Sprache erhebt und erlaubt uns damit, vormoderne Sprachspiele zu rekonstruieren, ohne vorschnell den anthropozentrischen Engführungen der modernen Philosophie und Theologie zu erliegen. Sie bleibt dem cartesianischen Projekt einer streng wissenschaftlichen Vernunftkritik aber insofern verpflichtet, als sie uns nicht erlaubt, das denkende Ich unvermittelt durch eine andere sinnstiftende Instanz zu ersetzen. Um in der Begrifflichkeit Michel de Certeaus zu sprechen: Sie attackiert die Selbstverständlichkeit, in der die Moderne die Sprache als ein Kommunikationsmedium zwischen Ich-Subjekten erscheinen lässt, erschließt uns aber keinen Weg, ungebrochen zu einer Kosmologie vormodernen Stils zurückzukehren, die ebenso selbstverständlich Gott die Rolle des sinnstiftenden „ersten Sprechers“ zuweist.⁴⁸ Statt uns eine glatte Antwort auf die moderne Sinnkrise zu geben, leitet sie vielmehr dazu an, die mikropolitischen Praktiken zu erforschen, die uns *von Fall zu Fall* erlauben, dem Sinn unserer Sprache auf die Spur zu kommen.

Das Geheimnis des Blicks: Michel de Certeau

Was das konkret bedeutet, erfahren wir bei Michel de Certeau. Auch Certeau widersteht der Versuchung, die Aporien der spätmodernen Sinnkrise im Vertrauen auf die Zauberkünste der philosophischen Dialektik zu überspringen. In einem gravierenden Punkt weicht er allerdings von den derridaschen Wegmarken ab: Obwohl auch er sich mit der Aura des laizistischen Intellektuellen zu umgeben verstand, scheute er nicht davor zurück, sich in den „verfemten Randzonen“ einer französischen Bibliothek blicken zu lassen. Diesem Umstand verdanken wir einen etwa 30-seitigen Text über Nikolaus von Kues: den 1984 entstandenen Aufsatz „Das Geheimnis eines Blicks“ – eine sprachpragmatische Rekonstruktion des Prologs von *De visione Dei*.

In gewisser Weise nimmt dieser Text den Faden von Derridas wiederkehrenden Randbemerkungen über Nikolaus von Kues auf, indem er den Nachweis erbringt, dass sich Cusanus wie kein anderer auf die Kunst verstanden habe, den Raum philosophischen Fragens in den Ort einer spirituellen „Praktik des Denkens“ zu transformieren. Erst wenn

⁴⁸ Vgl. Michel Certeau, *Kunst des Handelns*, Berlin 1988, S. 249ff.

man sich die Eigenart dieser zur traditionellen Texthermeneutik quer stehenden Problemstellung klar macht, begreift man die eigenartige Disposition des certeauschen Textes. Da schreibt ein Mystikforscher über das Verhältnis von Sichtbarem und Unsichtbarem bei Nikolaus von Kues und setzt sich nahezu ausschließlich mit dem Prolog des dafür einschlägigen Textes auseinander. Certeau tut dies nicht aus Ignoranz. Seine Textanalyse konzentriert sich auf die Konstruktionsverfahren, die *De visione Dei* als eine „mathematische Liturgie“⁴⁹ erscheinen lassen.

Im Vorbereitungskapitel zu seiner Textlektüre wird diese Vorgehensweise unter systematischen und historischen Gesichtspunkten erläutert. Vor dem Hintergrund des Zusammenbruchs der institutionellen Autoritätsstrukturen des Spätmittelalters konstruierte Cusanus eine Form von Gelehrsamkeit, die ohne autoritativ gesicherte, kanonische Interpretationskontexte auskomme. Aus diesem Grund werde den nicht selten trivialen Untersuchungsgegenständen seiner Forschungsexpeditionen (einem Beryll, einem Kreisel, einem Holzlöffel usw.) die Funktion zugewiesen, den Ort der Reflexion festzulegen. Sie markieren den Ort der Reflexion und erschließen ihren Interpretationskontext: „Beim Fehlen einer anderen Ausgangsbasis ‚stiftet‘ der Gegenstand den Ort der Reflexion. Er legt (...) die Auffassung von dem Gegenstand fest, die die Stellung jener ‚Autoritäten‘ einnimmt, die diesen Ort schaffen sollten, sich aber als unzuverlässig erwiesen haben.“⁵⁰

Ich erlaube mir an diesem Punkt, dem Jesuiten in die Tasche zu schauen. Bekanntlich beginnt jedes Exerzitium, das sich den Regieanweisungen des Hl. Ignatius unterstellt, mit einer Besinnung auf den Gegenstand der Meditation und mit dem Aufbau eines Schauplatzes (der sprichwörtlichen „Komposition des Ortes“). Man geht vor diesem Hintergrund nicht fehl, wenn man die certeausche Lektüre des Prologs zu *De visione Dei* als Versuch umschreibt, die cusanische Praktik des Denkens als ein Exerzitium ignatianischen Stils zu erweisen.⁵¹ Certeau arbeitet allerdings zugleich die philosophischen Eigenarten des cusanischen Sprachspiels heraus: Die zentrale Bedeutung geometrischer Konstruktionsverfahren und seine eigentümliche Zwischenstellung zwischen einer spirituellen Praktik und einem modernen Laboratorium, in das man die alltäglichen Dinge zitiert, um ihnen auf „neutralem Boden“ das Gesetz

⁴⁹ Certeau, *Das Geheimnis eines Blicks*, S. 339.

⁵⁰ Ebd., S. 327.

⁵¹ Zur Bedeutung der ignatianischen Meditationspraxis für das certeausche Denken vgl. Georg Eickhoff, *Geschichte und Mystik. Michel de Certeau SJ und die ignatianische „Zusammenstellung des Ortes“*, in: *Stimmen der Zeit* 126, Bd. 219 (2001), S. 248-260.

ihrer Natur zu entlocken.⁵² Um mit Certeau zu sprechen: Das cusanische Kompositionsverfahren spielt „auf zwei Registern, dem einer ‚geistlichen Übung‘ und dem eines wissenschaftlichen Experiments.“⁵³ Angesichts der dekonstruktiven Wissenschaftskritik ist klar, worauf das hinausläuft: Die cusanische Praktik des Denkens nimmt das cartesianische Wissenschaftsideal vorweg, ohne den Fehler zu begehen, den Foucault ihm zum Vorwurf macht – sie erliegt zu keinem Zeitpunkt der Versuchung, den Bezug zu ihren spirituellen Wurzeln zu vernachlässigen.⁵⁴

Werfen wir vor diesem Hintergrund einen Blick auf die certeausche Textbasis. Das unter dem Titel *De visione Dei* publizierte Werk richtet sich an die Mönche der Abtei Tegernsee. Es soll die Ordensbrüder mittels eines experimentellen Verfahrens zur mystischen Schau Gottes anleiten. Zusammen mit seinem Buch übersendet Cusanus ihnen dazu ein Tafelbild, auf dem eine „figura cuncta videntis“ abgebildet ist – ein „Allsehender“, dessen Blick dem Betrachter überallhin zu folgen scheint. Die Mönche sollen das Bild an der nördlichen Wand befestigen und sich – den Blick auf das Bild gerichtet – vor ihm von Ost nach West oder von West nach Ost bewegen (Certeau unterstreicht diese Topographie). Tun sie das, so entdecken sie im rätselhaften Blick des Allsehenden ein Sinnbild der erwählenden Fürsorge Gottes, der „dem geringsten Geschöpf die gleiche eifrige Sorge widmet wie dem größten und dem gesamten Universum.“⁵⁵ Sprechen die Mönche miteinander, so entdecken sie außerdem ein Zweites. Sie begreifen, dass der Blick des Allsehenden jedem Einzelnen auf die gleiche Weise folgt, selbst dann, wenn sie sich in entgegengesetzte Richtungen bewegen.

Wie Certeau hervorhebt, operiert dieses Exerzitiu[m] mit für damalige Verhältnisse ungewöhnlich modernen Verfahren der Bildanimation. Die Blicke der umherlaufenden Mönche werden in optisch-geometrischen Begriffen beschrieben, welche die Perspektivität des Betrachters und die Autonomie seines Standpunktes hervorheben. Den für die Malerei der Renaissance richtungweisenden kunsttheoretischen Schriften Albertis (1404-1472) nicht unähnlich, wird das Bild zum Medium eines persuasiven Sprachspiels. Selbst das Verfahren, die Geometrie in den Dienst einer rhetorischen Praxis der Visualisierung zu stellen, deckt sich mit den bahnbrechenden bild- und achitekturtheoretischen Studien des Renais-

⁵² Zum Begriff des „Laboratoriums“ und seiner mystikgeschichtlichen Genealogie: Certeau, *Das Geheimnis eines Blicks*, S. 330f.; Certeau, *Kunst des Handelns*, S. 246-251; Certeau, *Theoretische Fiktionen*, S. 121ff.; sowie Sophie Peccoud, *La 'Fable' mystique*, in: *Théophilyon III/2* (1998), S. 225ff., S. 277ff.

⁵³ Certeau, *Das Geheimnis eines Blicks*, S. 333.

⁵⁴ Möglicherweise macht sich auch an dieser Stelle der Einfluss Maurice de Gandillac bemerkbar, der von Certeau immerhin in einer Fußnote angeführt wird.

⁵⁵ *De visione Dei*, h VI, ed. A. D. Riemann, Hamburg 2000, Praefatio, n. 4, 8-10.

sancegelehrten.⁵⁶ Doch worin liegt das Ziel dieses Visualisierungsverfahrens?

In Übereinstimmung mit dem Autonomiekonzept Albertis erscheint es dem Betrachter zunächst so, als würde er den Blick des Allsehenden beherrschen: „Oh unerforschbare Güte, die sich dem, der dich liebt, darbietet, als empfindest du von ihm das Sein.“⁵⁷ Der Mensch darf sich darin gefallen, als Schöpfer seines Schöpfers aufzutreten. Aber das ist nur der Anfang des Exerzitiums – der erste Schritt auf einem Weg, der in den Abgrund der Unbegreiflichkeit Gottes mündet. Der gottgleiche Betrachter entdeckt diesen Abgrund spätestens in dem Augenblick, wo er feststellt, dass der Blick des Allsehenden *jedem anderen Individuum* in der gleichen Weise zu folgen scheint. Das Bild entgleitet der Souveränität des Betrachters und bringt die Fremdheit des Anderen ins Spiel. Wir entdecken an diesem Punkt eine gravierende Abweichung von der Bildrhetorik Albertis. Die Gesetze perspektivischer Konstruktion werden von Cusanus nicht zur Erzeugung der Illusion subjektiver Autonomie eingesetzt. Das Szenario der Blicke bleibt vielmehr der „umgekehrten Perspektive“ einer Ikonologie byzantinischen Stils verpflichtet:⁵⁸ Nicht ich bin es, der das Szenario der Blicke beherrscht, sondern ein Anderer, der sich meinem Blick entzieht.

Certeau unterstreicht vor dem Hintergrund dieser Doppelperspektivik die eigentümliche Gespaltenheit der cusanischen Inszenierung: ihre durch die Topographie der Bildaufhängung hervorgehobene Positionierung zwischen Ost und West, sowie das Schwanken des Blickszenarios zwischen der Ikonographie des Mittelalters und der Ästhetik der Renais-

⁵⁶ Vgl. hierzu insbesondere Leon Battista Albertis 1435 erschienene, epochemachende Schrift über die Malerei, in: Leone Battista Alberti, *Das Standbild. Die Malkunst. Grundlagen der Malerei / De Statua. De Pictura. Elementa Picturae*. Lat.-dt. Hrsg., eingel., übers. u. komm. von Oskar Bätschmann und Christoph Schaublin, Darmstadt 2000, S. 194-315; dazu: Gerhard Wolf, *Schleier und Spiegel. Traditionen des Christusbildes und die Bildkonzepte der Renaissance*, München 2002, S. 201ff. Entgegen der Annahme von Norbert Herold (vgl. Norbert Herold, *Menschliche Perspektive und Wahrheit. Zur Deutung der Subjektivität in den philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues*, Münster 1975, S. 52f., S. 58ff., S. 102ff.) besaß Cusanus vermutlich nur eine Abschrift von den *Elementa pictura*, einer knappen Sammlung geometrischer Lehrsätze. Vgl. Jacob Marx, *Verzeichnis der Handschriften-Sammlung des Hospitals zu Cues*, Trier 1905, S. 110.

⁵⁷ *De visione Dei*, c. 15, n. 65,12.

⁵⁸ Vgl. Certeau, *Das Geheimnis eines Blicks*, S. 339. Hierzu: Simon Strick, *Spiegel und Mauer. Zur Konvergenz von Sehen und Sprechen in De Visione Dei*, in: Harald Schwaetzer (Hg.), *Nicolaus Cusanus: Perspektiven seiner Geistphilosophie*, Regensburg 2003, S. 213-224, hier S. 216f. Zum Vergleich mit Alberti auch: Wolf, *Schleier und Spiegel*, S. 201ff.

sance.⁵⁹ Er begnügt sich allerdings nicht mit dieser Feststellung, sondern stellt zugleich in wiederkehrenden Anspielungen Querverbindungen zur modernen Ästhetik her – z.B. zu Giorgio de Chiricos *Lassitude de l'infini*, einem Bild, das mit der Perspektivik Albertis bricht, um mit einer verzerrenden Doppelperspektivik zu spielen. Angesichts dieser transepochnalen Querverbindungen lohnt es sich, einen Blick in die certeausche Bibliothek zu werfen – stützt sich die Analyse des cusanischen Blickszenarios doch weitestgehend auf die psychoanalytischen Begriffsinstrumentarien seines philosophischen Lehrers Jacques Lacan (der Fußnotenapparat gibt hierüber redlich Auskunft). Im Kontext der psychoanalytischen Philosophie Lacans begegnen wir einem Phänomen, das dem beschriebenen Blickszenario strukturell entspricht. Nicht ich bin der Herr meines Auges; es sind die Dinge, die mich anblicken und über das Auge des Betrachters triumphieren. Denn es sind die Dinge, die das Begehren nach Deutung erwecken und die Phantasmen wuchern lassen.⁶⁰ Um mit Certeau zu sprechen: die Dinge haben ein „Seh-Vermögen“.⁶¹

Wer das cusanische Blickszenario als didaktische Übung zur Vermittlung abstrakter Theoriekonzepte deutet, bleibt dieser Interpretationslinie zufolge der antiquierten Zentralperspektivik Albertis verhaftet. Er träumt den cartesianischen Traum von einem Subjekt, welches das Spiel der Zeichen beherrscht. Die lacansche Analytik des Blicks setzt eine Stufe tiefer an. Sie erlaubt uns, das cusanische Szenario als Explikation einer verallgemeinerbaren Grundstruktur menschlicher Gegenstandswahr-

⁵⁹ „Im Rahmen der Renaissance-Ästhetik (...) wo sich nach und nach eine Problematik der Perspektive (...) in den Vordergrund schiebt, bewahrt die cusanische Übung eine dem Mittelalter zugehörige Problematik des Blickes, der, universell und unwandelbar, über die Gesamtheit der Dinge und über jedes einzelne von ihnen hinausgeht.“ Certeau, *Das Geheimnis eines Blicks*, S. 346. Zur Zwischenstellung zwischen Ost und West vgl. S. 328f., sowie Abb. 1 und 2. Neben den angeführten Passagen erinnert Certeau im Kontext seiner Ausführungen zum „Moment des Phantastischen“ wie im Vorbeigehen an eine Legende, auf die die *Legenda aurea* anlässlich des Festes zur „Aufindung des Heiligen Kreuzes“ aufmerksam macht (vgl. ebd. S. 335). Die dort erzählte Wundergeschichte nimmt die Beweglichkeit der von *De visione Dei* entworfenen „umgekehrten Perspektive“ bis ins Detail vorweg. Ich danke Prof. Klaus Reinhardt für den Hinweis auf den symptomatischen Charakter dieser von Certeau ohne ausdrückliche Bezugnahme auf die cusanische „Zwischenstellung“ erwähnten Legende. Im Apparat der kritischen Ausgabe von *De visione Dei* wird sie leider nicht angeführt.

⁶⁰Vgl. hierzu: Jacques Lacan, *Die vier Grundbegriffe der Psychoanalyse*, Olten / Freiburg i. Br. 1978, S. 73-128; bzw. den Textauszug: Jacques Lacan, *Was ist ein Bild/ Tableau*, in: Gottfried Boehm (Hg.), *Was ist ein Bild, Bild und Text*, München 1994, S. 75-89; dazu: Gottfried Boehm, *Die Wiederkehr der Bilder*, in: ebd., S. 11-38, hier S. 17-26.

⁶¹ Certeau, *Das Geheimnis eines Blicks*, S. 346.

nehmung zu interpretieren. Was die cusanische Doppelperspektivik den Mönchen zu demonstrieren versucht, lässt sich im Prinzip an jedem x-beliebigen Bildobjekt exemplifizieren: Das Bild blickt mich an, fesselt meine Aufmerksamkeit, als würde sich unter seiner farbigen Oberfläche ein undurchdringlicher Abgrund verbergen, gegen den ich mich nur behaupten kann, indem ich das Objekt fixiere. Um mit Certeau zu sprechen, der an diesem Punkt rückhaltlos den Spuren seines Lehrers folgt: „Der Blick des Anderen schließt den Besitz des Bildes aus. Er nimmt das Sehen, er blendet es, er macht blind. In der Umkehrung bedeutet die Wahrnehmung eines Gegenstandes, sich gegen dessen Seh-Vermögen zu verteidigen.“⁶² Das Objekt, das der Komposition des Ortes ein Zentrum zuweist, entgleitet der Kontrolle des Subjekts. Von daher das denkwürdige Motto, das in Gestalt eines Zitates von Octavio Paz den Eingang zu Certeaus Aufsatz bewacht: „Ich bin im Auge drin: dem Brunnen, wo seit dem Anbeginn ein Kind hinabfällt, dem Brunnen, wo ich zähle, wie lang ich brauche, fallend von Anbeginn ...“⁶³

Welche rhetorische Strategie verfolgt Certeau mit dieser Lacanisierung des cusanischen Textes? Lacans in der spätmodernen bildanthropologischen Debatte viel diskutierte Analytik des Blicks ist das Produkt seiner Auseinandersetzung mit Maurice Merleau-Pontys Studien über Paul Cézanne. Sie reflektiert auf eine Entdeckung, die sich der Malerei des späten 19. Jahrhunderts in kritischer Auseinandersetzung mit dem zentralperspektivischen Bildkonzept Albertis erschloss.⁶⁴ Von daher die Tendenz Certeaus, Cusanus als einen Avantgardisten erscheinen zu lassen: Aus der umgekehrten Perspektive der Spätmoderne betrachtet sind es die gleichen Gründe, die Cusanus als einen Repräsentanten des Mittelalters, und als einen Vorläufer der modernen Avantgarden erscheinen lassen. Letztere verfolgten allerdings keine religiöse Intention – die Gemälde Cézannes oder De Chiricos stehen dem psychoanalytischen Szenario Lacans näher als einer „umgekehrten Perspektive“ cusanischen Stils. Certeau reagiert darauf, indem er die Differenzen zwischen dem lacanschen und dem cusanischen Bildkonzept herausarbeitet: Bei Cusanus ist es nicht ein „Es“ (das Unbewusste Sigmund Freuds oder der alles verschlingende Todestrieb Lacans), sondern Gott (der liebende Blick des Allsehenden), der mich anblickt; und es gibt für Cusanus einen Weg,

⁶² Ebd., S. 346. Ausführlicher hierzu: Georges Didi-Huberman, Was wir sehen blickt uns an. Zur Metapsychologie des Bildes. Übers. von M. Sedlaczek, München 1999.

⁶³ Vgl. hierzu auch die Ausführungen zum „Blick, der verrückt macht“ bei Ficino: Certeau, Das Geheimnis eines Blicks, S. 342f.

⁶⁴ Vgl. Maurice Merleau-Ponty, Der Zweifel Cézannes, in: Boehm, Was ist ein Bild, S. 39-59; Maurice Merleau-Ponty, Das Sichtbare und das Unsichtbare, hrsg. von Claude Lefort, München 1986; sowie: Lacan, Die vier Grundbegriffe der Psychoanalyse, S. 73ff.

diesen Allsehenden zu „sehen“ – oder sagen wir besser mit Certeau „ihn zu ‚verstehen‘“.

Certeau lenkt im Hinblick auf diese Differenz unmittelbar im Anschluss an seine Analyse des Blickszenarios die Aufmerksamkeit auf einen für die Logik des cusanischen Exerzitiums grundlegenden Wechsel des Mediums, der zugleich einen Wechsel des Registers von der Ebene des einsamen Ichs zur Ebene des Sozialen mit sich bringt: Die Mönche sollen miteinander sprechen. Während jeder Einzelne den Blick des Sehenden auf sich ruhen *sieht*, lässt sich die beunruhigende Entdeckung, dass der Blick des Allsehenden auch den Blicken der anderen Mönche zu folgen scheint, erst aufgrund des *Gesprächs* zwischen den Mönchen in eine verlässliche Form des Verstehens transformieren. Die Modalität dieses Verstehens hat nicht den egologischen Charakter einer evidenten Einsicht, sondern den Status des Einverständnisses: Was der andere sieht, kann ich aus eigener Kraft nicht sehen; darum zu wissen setzt vielmehr, wie Cusanus ausdrücklich hervorhebt, den „Glauben“ an das voraus, was ihm vom anderen in Worten „geoffenbart“ wird. Es genügt nicht zu sehen, man muss *hören und glauben*, wenn man das Unsichtbare im Sichtbaren entdecken möchte, ohne von ihm verschlungen zu werden – „nisi crederet, non caperet“.⁶⁵

Wir berühren damit erneut den neuralgischen Punkt der dekonstruktiven Sinnkritik: die Frage ob das Dunkel des Nichtwissens als ein nihilistischer Abgrund oder als eine qualifizierte Form des Sinnverstehens zu deuten ist. Vor dem Hintergrund der metaphysischen Tradition ist man an diesem Punkt verleitet, zu kurzschlüssigen Problemlösungsstrategien Zuflucht zu nehmen – sei es, dass man im Stile des deutschen Idealismus eine „intellektuelle Anschauung“ postuliert, sei es, dass man auf eine „mystische Erfahrung“ zurückgreift.⁶⁶ In Certeaus Augen liegt die Pointe

⁶⁵ Vgl. De visione Dei, Praefatio, n. 3, S. 22.

⁶⁶ Exemplarisch für im traditionellen Sinne „mystische Lesarten“ der cusanischen Philosophie, die eine „mystische Erfahrung“ postulieren, sind die Interpretationsansätze von Lawrence Bond und Birgit Helander. Vgl. H. Lawrence Bond, The "Icon" and the "Icon Text" in Nicholas of Cusa's De Visione Dei, in: Thomas M. Izbicki / Christopher M. Bellito (Hgg.), Nicholas of Cusa and his Age: Intellect and Spirituality, Leiden 2002, S. 175-196; sowie: Birgit H. Helander, Die visio intellectualis als Erkenntnisweg und -ziel des Nicolaus Cusanus, Upsala 1988. Ihren radikalsten Widerpart findet diese Interpretationslinie in Kurt Flaschs Forderung, die philosophische Theologie des Cusaners zusammen mit derjenigen Meister Eckharts „aus dem mystischen Strom zu retten“. Vgl. Kurt Flasch, Meister Eckhart. Versuch, ihn aus dem mystischen Strom zu retten, in: Peter Koslowski (Hg.), Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie, Zürich 1988, S. 94-110. Eine weiterführende Perspektive, die die angeführten Extrempositionen vermeidet, erschließt die Cusanus-Interpretation Martin Thurners. Vgl. Martin Thurner, Die Philosophie der Gabe bei Meister Eckhart und

des cusanischen Exerzitiums aber gerade darin, dass es zumindest im Prinzip ohne Formen der intellektuellen Anschauung auskommt.

Auch in diesem Punkt deckt sich seine Cusanusinterpretation mit derjenigen Derridas. Wie bereits angedeutet gibt es in seinem grundlegenden Essay *Gewalt und Metaphysik* ja noch eine weitere Randnotiz. Im Rahmen einer Fußnote erinnert Derrida daran, dass bereits das cusanische Metaphernkonzept den platonisch inspirierten metaphysischen Dualismus zwischen Urbild und Abbild unterläuft.⁶⁷ Es gibt bei Cusanus an den entscheidenden Punkten seines Wissenschaftskonzepts keine metaphysische Hinterwelt. Certeau folgt der damit vorgezeichneten Interpretationslinie, wenn er in den Spuren Lacans den Blick des Allsehenden als eine Leerstelle beschreibt. Das verborgene Urbild des sichtbaren Bildes erweist sich in letzter Konsequenz als ein Abgrund, der sich von der Vielheit der Bilder ausschließlich durch seine Bedeutungsleere unterscheidet: „Der Blick ist weder ein Gegenstand noch ein Bild, noch ein Begriff. Er ‚fehlt an seinem Platz‘ (J. Lacan): er ist überall und nirgends. Er schafft ‚einen‘ Weg, indem er allen anderen ihre Bedeutung nimmt.“⁶⁸ Beim Eintritt in das Dunkel des Nichtwissens haben wir demzufolge weder mit einem metaphysischen Signifikat noch mit einer intellektuellen Anschauung oder einer mystischen Erfahrung zu rechnen. Es bleibt uns nur die Entdeckung, dass „irgendetwas fehlt an seinem Platz.“ Aber worin liegt dann das Ziel des cusanischen Exerzitiums? Viel Lärm um nichts?

Wie bereits angedeutet bringt Certeau an diesem Punkt die performative Praxis des Glaubens ins Spiel. Allein der Glaube erlaubt uns, die alles verschlingende Macht des Blicks in eine Modalität von Sinn zu

Nikolaus Cusanus, in: Martin Thurner (Hg.), *Nicolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien*, Berlin 2002, S. 153-184.

⁶⁷ Vgl. Derrida, *Gewalt und Metaphysik*, S. 217 Anm. 92. Derrida zitiert in dieser Passage eine (im französischen Original allerdings etwas undurchsichtige) Übersetzung des dritten Kapitels der *Docta ignorantia II*, in dem Gott – dem Blickszenario von *De visione Dei* nicht unähnlich – als ein Gesicht erscheint. Nur dass in diesem Falle nicht der Blick aus dem Bild, sondern das Bild selbst vervielfältigt wird: Das Urbild spiegelt sich auf mannigfaltige Weise in der Schöpfung wider. Die Pointe des Derridaschen Zitats liegt dabei darin, das Cusanus das Urbild seinerseits als ein Abbild umschreibt – als gäbe es überhaupt kein Original, sondern nur verschiedene, hierarchisch gestufte Varianten von Abbildlichkeit. Vgl. *De docta ignorantia, h I*, ed. Ernestus Hoffmann et Raymond Klibansky, Leipzig 1932, II, c. 3, n. 111, S. 15-22. Zur Interpretation dieser Passage: Clyde L. Miller, *Reading Cusanus. Metaphor and Dialectic in a Conjectural Universe (Studies in Philosophy and the History of Philosophy 37)*, Washington D.C. 2003, S. 33-39. Zur cusanischen Dekonstruktion der platonischen Bedeutungstheorie auch: Tilman Borsche, *Was etwas ist. Fragen nach der Wahrheit der Bedeutung bei Platon, Augustin, Nikolaus von Kues und Nietzsche*, 2. Aufl. München 1992.

⁶⁸ Certeau, *Das Geheimnis eines Blicks*, S. 345.

transformieren: „Der Blick gliedert sich durch den ‚Glauben‘ in den Diskurs und in die Sphäre des Gesellschaftlichen ein (...): Wenn du dem anderen nicht glaubst, wirst du im Unmöglichen und Sinnlosen verharren.“⁶⁹ Löst diese Antwort unser Problem?

Von einer Lösung zu reden, hieße zuviel zu versprechen. Certeau hat im zeitlichen Umfeld seines Cusanusfragments zwei diskursanalytisch grundlegende Studien zur performativen Logik des Glaubens publiziert, die einen komplexeren „Lösungsweg“ vorzeichnen und mit dem Problem doppelter Kontingenz rechnen lassen.⁷⁰ Zu glauben heißt demzufolge, zu unterstellen, dass es andere gibt, die ebenfalls glauben und sich durch ihr Glaubenszeugnis denjenigen verpflichtet glauben, die *ihnen* glauben. Das klingt kompliziert, deckt sich aber mit einer recht trivialen Erfahrung. Wenn wir nicht wissen, was wir denken sollen, geben wir uns normalerweise damit zufrieden, zu glauben, was die anderen glauben, – es sei denn, wir beziehen die Position des „Ungläubigen“, der glaubt, dass *nur* die anderen glauben. In beiden Fällen stützen wir uns auf den Glauben der anderen, und in beiden Fällen erschließt dieser eine Möglichkeit, sich durch einen Akt des Glaubens in das intersubjektive Feld sozialer Interaktionen zu integrieren. Wir transformieren die desorientierende Erfahrung des Nicht-Wissens in eine intersubjektiv geteilte Form des Wissens, indem wir ein (im doppelten Sinne des Wortes) teilbares „Glaubensobjekt“ konstituieren. Der Glaubende – so Certeau in seinem Aufsatz „What We Do When We Believe“ – „glaubt an den Glauben des anderen oder an das, was ihn bzw. jemanden glauben macht, dass er glaubt.“⁷¹

Es genügt demzufolge nicht, „einfach zu glauben“. Wir sind vielmehr darauf angewiesen, uns auf den Glauben fremder „Gläubiger“ zu stützen. Dieser selbstreferentielle Verdopplungseffekt lässt die certeausche „Lösungsstrategie“ als fragil erscheinen und unterminiert jeden Versuch, aus dem Kontext intersubjektiver Verständigung auszusteigen. Der Glaube bleibt selbst im Falle der Sondergruppensemantik partikulärer Glaubens-traditionen darauf angewiesen, sich ins symbolische Feld *intersubjektiv geteilten* Wissens zu integrieren. Die Pointe der certeauschen Rekonstruktion des cusanischen Visualisierungsverfahrens liegt genau an diesem Punkt. Statt zu einer pathologischen Objektfixierung (intellektuelle Anschauung, mystische Erfahrung) Zuflucht zu nehmen, mündet es in einen Abgrund, der nur durch den Glauben in Sinn transformiert werden kann. Es bewahrt die Mönche vor der Leere eines unqualifizierten Nichtwis-

⁶⁹ Ebd., S. 353.

⁷⁰ Vgl. Michel Certeau, *What We Do When We Believe*, in: Marshall Blonsky (Hg.), *On Signs*, Baltimore 1985, S. 193-202; Michel Certeau, *L'Institution de croire. Note de travail*, in: *Recherches de science religieuse* 71 (1983), S. 61-80.

⁷¹ Certeau, *What We Do When We Believe*, S. 200.

sens, indem es sie dazu anleitet, das, was ihrem visuellen Erkenntnisvermögen verborgen bleibt, im Modus einer Beglaubigungshandlung als nichterkennbar *an-zuerkennen*.

„... ich zähle, wie lang ich brauche, fallend von Anbeginn ...“. Nur der Glaube kann die umherirrenden Ordensbrüder vor dem Sturz in den Brunnen bewahren! Aber dieser Schritt hat seinen Preis. Denn der Glaube überschreitet den Horizont evidenten Verstehens, indem er die Gläubigen in das fragile Feld geschichtlich kontingenter Interaktionen einschreibt: „Wenn du dem anderen nicht glaubst, wirst du im Unmöglichen und Sinnlosen verharren [...]. Was jeder als ein vom Blick bedrängtes Subjekt sagen kann, kann der andere nicht sehen, sondern nur glauben. Das gleiche könnte man von der Liebe oder von der Verrücktheit sagen. [...] Auf diesem Umweg vereinnahmt der Glaube das Unsinnige [...]. Der Glaube ist also der endlos wiederholbare Augenblick, durch den sich das Verrückte des Blicks, dieses Geheimnis, das für sich behalten wird, in Sprache und Geschichte verwandelt.“⁷²

Mit diesen Worten endet das certeausche Fragment. Ich widerstehe der Versuchung, der darin vorgelegten Interpretationsskizze weitere Linien hinzuzufügen und kehre zum Ausgangspunkt meiner Reise zurück. Sind wir angekommen? Vielleicht haben wir die Wahrheit angesichts der Ortlosigkeit dekonstruktiver Diskurse ja längst „aus den Augen“ verloren. Aber sollte uns diese Entdeckung beunruhigen?

⁷² Certeau, *Das Geheimnis eines Blicks*, S. 353.