Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 66 (2019)

Heft: 1

Artikel: Optische Grenzgänge : Konstellationen des Sehens bei Nikolaus von Kues und Jeremy Bentham

Autor: Bäuerle, Lukas

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-869321

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Siehe Rechtliche Hinweise.

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. Voir Informations légales.

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. See Legal notice.

Download PDF: 25.04.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

LUKAS BÄUERLE

Optische Grenzgänge – Konstellationen des Sehens bei Nikolaus von Kues und Jeremy Bentham

1. EINLEITUNG

Der Sehsinn wird in der abendländischen Tradition spätestens seit Aristoteles' Schrift *Über die Seele* nicht nur als fester Teil im Kreis der fünf klassischen Sinne, sondern in der Hierarchie derselben auch zumeist als oberster verhandelt.[1] Das Sehen wurde vor diesem Hintergrund oftmals auf der Schwelle zwischen menschlicher, sinnengebundener Wahrnehmung und übermenschlichen Wahrnehmungsformen angesiedelt.[2] In der vorliegenden Arbeit möchte ich mich zwei optischen Konstellationen widmen, die jeweils vor dem Gedanken eines solchen übermenschlichen, eines göttlichen Sehens entfaltet werden.

Zum einen ist es eine im Vorwort zu seiner Schrift *De visione Dei* entwickelte Handlungsanleitung des Nikolaus von Kues (1401–1464), die er an seine befreundeten Brüder vom benediktinischen Kloster Tegernsee richtet.[3] Zum anderen ist es der Plan für den Bau eines neuartigen Gefängnisses, welchem der englische Moralphilosoph Jeremy Bentham (1748–1832) den Gedanken eines allsehenden (pan-optischen) Blickes als Grundstein mitgibt.[4] Beide Entwürfe, dies sei bereits einleitend erwähnt, bewegen sich nicht in einem abgeschlossen transzendentalen Raum – sie sind keine Spekulationen darüber, wie Gott in einer ihm eigenen Sphäre wohl sieht. Die hier behandelten Entwürfe eines göttlichen Sehens werden vielmehr anhand konkreter sozialer Konfigurationen des menschlichen Zusammenlebens und -wirkens – und nicht zuletzt des menschlichen Sehens selbst – entfaltet.[5]

[1] JÜTTE, Robert: *Geschichte der Sinne: von der Antike bis zum Cyberspace*. München: Beck 2000, 74–76.

[2] Vgl. als prominentes Beispiel die thomistische Erkenntnislehre: *Summa Theologica*, Iª q. 12 a. 3.

[3] VON KUES, Nikolaus: *De visione Dei – Das Sehen Gottes*. 3. Auflage. Trier: Paulinus 2003.

[4] BENTHAM, Jeremy: *The Panopticon writings*. London: Verso 1995.

[5] Diese Gemeinsamkeiten gaben bereits zumindest zwei Autoren Anlass zu einer Gegenüberstellung der beiden Arbeiten. In seiner Einleitung zu den Panopticon Writings (BOŽOVIČ, Miran: *Introduction. 'An utterly dark spot'*, in: BOŽOVIČ, Miran (ed.): *The Panopticuon writings*. London: Verso 1995, 1–28)) und der auf diesen Gedanken aufbauenden Monographie (BOŽOVIČ, Miran: *An Utterly Dark Spot: Gaze and Body in Early Modern Philosophy*. Ann Arbor: University of Michigan Press 2000), setzt sich Milan Božovič an mehreren Stellen

Ich werde im Folgenden die beiden Entwürfe in ihren Grundrissen zunächst vorstellen (Kapitel 2 und 3), um sie dann anhand konkreter, von Certeau entlehnter, Begriffe aneinander zu spiegeln (Kapitel 4). Das zentrale Kapitel 4 hat dabei, entsprechend dem Titel der vorliegenden Arbeit, den Charakter eines Grenzganges. In einer kritischen Abgrenzung werde ich versuchen, die die Konstellationen begrenzenden Gedanken offenzulegen, um einerseits diese selbst, andererseits aber auch die aus ihnen entspringenden Konflikte (besser) verstehen zu lernen. Auf dieser Grundlage widme ich mich abschließend der Frage eines kreativen Umgangs des einen Bildes mit den Mitteln des anderen (Kapitel 5).

2. Die cusanische Konstellation

Im Vorwort zu seiner im November des Jahres 1453 fertiggestellten Schrift *De visione Dei* („Vom Sehen Gottes"),[6] richtet sich Nikolaus von Kues an die Mönche des benediktinischen Klosters am Tegernsee, sowie insbesondere an deren Abt, Kaspar Ayndorffer und dessen Prior, Bernhard von Waging.[7] Ihnen widmet er nicht nur die Schrift, er lässt ihnen in deren

auch mit der Tegernseer Situation auseinander. Mohamed Zayani (ZAYANI, Mohamed: *The Labyrinth of the Gaze: Nicholas of Cusa's Mysticism and Michel Foucault's Panopticism*, in: Word & Image 24 (2008) Nr. 1, 92–102) widmet der Gegenüberstellung einen eigenen Artikel. Darüber hinaus behandelt Inigo Bocken (BOCKEN, Inigo: *Das Sehen Gottes und die Alltäglichkeit. Die Bedeutung des Cusanus für Certeau's Interpretation der Moderne*, in: Coincidentia 5 (2014) Nr. 2, 22–48) die beiden Entwürfe zumindest implizit in einer Auseinandersetzung mit dem Artikel über die Tegernseer Konstellation Michel de Certeau's (DE CERTEAU, Michel: *Nikolaus von Kues: Das Geheimnis eines Blickes*, in: BOHN, Volker (Hg.): *Bildlichkeit: internationale Beiträge zur Poetik*, 2. Auflage. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1996, 325–356). Darin konzentriert er sich auf die Certeau'sche Auseinandersetzung mit der Frage, inwiefern eine soziale Praxis moderne Machtkonstellationen zu durchbrechen in der Lage ist. Die vorliegende Arbeit möchte in dieser Linie mitdenken. Sie ist in diesem Zusammenhang außerdem inspiriert durch die Bocken'sche Monographie ‚Die Kunst des Sammelns' (BOCKEN, Inigo: *Die Kunst des Sammelns: Philosophie der konjekturalen Interaktion nach Nicolaus Cusanus* [= Texte und Studien zur Europäischen Geistesgeschichte, Reihe B 6]. Münster: Aschendorff 2013). Von einem expliziten Aufgriff der dort formulierten Gedanken habe ich jedoch abgesehen, da die Bezugnahme zur cusanischen Konjekturenlehre eines umfassenderen Rahmens bedurft hätte.

6 Unter diesem Titel wird die Schrift heute tradiert. Certeau weist darauf hin, dass Cusanus selbst sie *De icona* (Über das Bild) nannte (DE CERTEAU: *Nikolaus von Kues*, 325).

7 Seit einem dreitägigen Besuch des Cusanus im Kloster, der auf den Juni 1452 datiert wird, hatten Ayndorffer, von Waging und Cusanus eine intensive Korrespondenz unterhalten, die bis 1456 andauern sollte (RINSER, Julia: *Tegernseer Kosmos: Zwischen Gelehrtengesprächen und Reformbemühungen. Betrachtungen zur Briefwechsel zwischen Nikolaus von Kues und den Tegernseer Mönchen Kaspar Anydorffer und Bernhard von Waging*, in: BISCHOF, Franz Xaver/THURNER, Martin (Hgg.): *Die benediktinische Klosterreform im 15. Jahrhundert*, Band 56. Berlin: Akademie Verlag 2013, 185–220, hier 185, 204). Schmidt datiert den letzten gewechselten Brief auf das Jahr 1458 (Vgl. SCHMIDT, Margot: *Nikolaus von Kues im Gespräch mit den Tegernseer Mönchen über Wesen und Sinn der Mystik*, in: HAUBST, Rudolf und CUSANUS-GESELLSCHAFT [Hgg.]: *Das Sehen Gottes nach Nikolaus von Kues*. Akten des Symposions in Trier vom 25. bis 27. September 1986 [= Mitteilungen und Forschungsbeiträge der

Vorwort zudem eine Anleitung zukommen, mit denen er sie „auf menschlichem Wege zum Göttlichen zu erheben"[8] will. Diese Anleitung muss dabei sehr wörtlich verstanden werden. Es ist die Anleitung zu einer gemeinsamen Erfahrung (*experimentaliter*[9]), die die Geheimnisse einer *mysticae theologiae* unmittelbar einsichtig machen soll. Dreh- und Angelpunkt dieser Erfahrung ist das Bild eines Allsehenden (*eiconam Dei*), die Cusanus den Brüdern in Form eines Tafelgemäldes (*tabella*) ebenfalls zukommen lässt.[10]

In der Folge leitet Cusanus die Brüder vom Tegernsee dazu an, sich in einem Halbkreis[11] um die im Norden platzierte Ikone zu positionieren und sie anzublicken. Ein jeder wird die Erfahrung machen, durch die Ikone Gottes angeschaut zu werden, ganz gleich, wo er steht: „Dem Bruder, der im Osten stehen wird, wird es scheinen, als blicke dieses Gesicht nach Osten, und dem Bruder, der im Süden steht, daß es nach Süden, und dem im Westen, daß es nach Westen blicke."[12] Nikolaus prophezeit den Brüdern ob dieser Erfahrung einen Moment des Staunens darüber, wie der Blick der Ikone sowohl nach Osten, wie auch nach Westen gerichtet sein kann, ohne dass deren Position verändert worden ist. Sodann spitzt er die

Cusanus-Gesellschaft 18]. Trier: Paulinus Verlag 1989, 25–49, hier 25). Den Brüdern vom Tegernsee widmete er auch seine 1458 fertiggestellte Schrift *De beryllo* (SIMON, Holger: *Bildtheoretische Grundlagen des neuzeitlichen Bildes bei Nikolaus von Kues*, in: Concilium medii aevi 7 [2004], 45–76, hier 56–57). Diese enge Verbundenheit, insbesondere mit Bernhard von Waging, findet sich eingebettet in den Kontext der benediktinischen Klosterreform des 15. Jahrhunderts, die Cusanus als Bischof von Brixen ebenfalls zu verantworten und durchzuführen hatte und bei deren Realisierung er im Tegernseer Kloster rege Unterstützung und Rat fand. Das bayerische Kloster war bereits seit 1426 im Prozess der Reformierung begriffen und besaß für die Reformbemühungen anderer Klöster der Region Modellcharakter (vgl. RINSER: *Kosmos*, 192–194, 216). Wie nahe Cusanus dem Kloster stand, wird an dessen 1454 artikulierten Überlegungen deutlich, sein schwieriges Bischofsamt in Brixen niederzulegen und sich in Tegernsee eine Zelle einrichten zu lassen (vgl. RINSER: *Kosmos*, 217).

8 VON KUES: *De visione*, n. 2.

9 VON KUES: *De visione*, n. 1.

10 VON KUES: *De visione*, n. 1.

11 Einem möglichen Einwand, dass die cusanische Konstellation des Halbkreises eine Analogie zum Bentham'schen Panoptikon verunmögliche, sei an dieser Stelle entgegnet, dass Cusanus schon im Vorwort darauf verweist, dass der göttliche Blick sich nicht nur von Westen nach Osten, sondern auch nach Norden und Süden bewegt. Es ist ein allsehender Blick, der keine Grenze kennt. Nikolaus nennt diese seine mystische Theologie in Kapitel 3 daher auch eine kreisförmige (vgl. VON KUES: *De visione*, n. 8; sowie DE CERTEAU, Michel: *The Gaze Nicholas of Cusa*, in: Diacritics 17 [1987] 3, 2–38, hier 30). Nachdem er später die Winkelbezogenheit des rationalen (menschlichen) Denkens eingeführt hat, hebt er den göttlichen Blick von diesem ab und nennt ihn ‚Kreis' und ‚unendliche Kugel': „Dein Auge, Herr, gelangt zu allem, ohne sich eigens darauf einzustellen (*sine flexione*). Daß sich nämlich unser Auge (erst) auf einen Gegenstand einstellt, kommt daher, daß unser Blick, nur in einem umgrenzten Winkel sieht. Der Winkel Deines Auges aber, Gott, hat keine quantitative Begrenzung, sondern er ist unendlich. So ist er ein Kreis, ja auch eine ‚unendliche Kugel', weil Dein Blick das kugelartige Auge (*occulus sphaericitatis*) und von unendlicher Vollkommenheit ist" (vgl. VON KUES: *De visione*, no. 30). Zur Bezüglichkeit dieser Gedanken über die Winkelbezogenheit von Perspektiven auf Alberti's *De pictura* vgl. SIMON: *Grundlagen*, 65.

12 Vgl. VON KUES: *De visione*, n. 3

Situation noch weiter zu, indem er die Brüder dazu auffordert, die Plätze zu tauschen: „Dann mag sich der Bruder, der im Osten stand, nach Westen begeben; und er wird erfahren, daß der Blick so auf ihn im Westen gerichtet ist, wie vorher im Osten."[13] Wo er auch steht, der einzelne Bruder wird erfahren, überall durch den Blick der göttlichen Ikone erfasst zu werden, und dies wird ihn in Staunen, in Verwunderung (*admiratio*) versetzen.

In einem nächsten Schritt dynamisiert Cusanus den Erfahrungsraum rund um den göttlichen Blick. Er weist die Brüder dazu an, sich auf dem Halbkreis von Osten nach Westen und wieder von Westen nach Osten zu bewegen und unablässig die Ikone anzuschauen. Auch während dieser Bewegung werden sie erfahren, dass der Ikonen-Blick auf ihnen haftet, ohne dass die Ikone selbst sich bewegen würde. Mehr noch: Brüder, die die Bewegungen in die entgegengesetzte Richtung vollziehen werden dieselbe Erfahrung machen. Ihre Vorstellungskraft (*imaginatio*)[14] wird dies nicht fassen können.

Sodann fordert Nikolaus die Mönche in einem dritten Schritt dazu auf, sich gegenseitig darüber zu befragen, ob sie denn während dieser Bewegung ebenfalls unablässig angeblickt würden. Ein jeder Bruder wird berichten, dass ihn der Blick während seiner Bewegungen nicht verlassen hat. Zur Lösung des scheinbaren Widerspruchs eines kreuz und quer schauenden und wandernden Blickes lässt er ihnen lediglich die Möglichkeit des Glaubens: eines gegenseitigen Glaubens in die Wahrhaftigkeit der durch den Mitbruder beschriebenen Erfahrung. Erst im Dialog wird der einzelne Bruder erfahren können, dass der Blick Gottes in der Tat ein allsehender ist.[15]

3. Die Bentham'sche Konstellation

Fast 350 Jahre nach der Fertigstellung von *De visione Dei* veröffentlicht Jeremy Bentham 1791 Gedanken und Pläne für den Bau eines neuartigen Gefängnisses, die er während des Jahres 1787 in Form von Briefen an einen Freund gerichtet und in den Folgejahren weiter verfeinert hatte.[16] Kern dieser architektonischen Idee ist die Ermöglichung eines *allsehenden Blickes*, welcher eine äußerst ökonomische Ausübung von Macht über andere Menschen verspricht.[17] Bentham tauft diesen idealen Raum daher *Panoptikon*. Als solches, als *prinzipielles* Gefüge will es Bentham von vorne

[13] Vgl. von Kues: *De visione*, n. 3

[14] Vgl. von Kues: *De visione*, n. 3

[15] Vgl. von Kues: *De visione*, n. 3

[16] Ich verwende im Folgenden die 1995 von Miran Božovič bei Verso editierte Sammlung der panoptischen Schriften, zu der auch das ‚Fragment on Ontology' zählt (vgl. Bentham: *Panopticon*).

[17] Vgl. Bentham: *Panopticon*, 31.

herein nicht nur im Bereich von Strafanstalten verstanden (und realisiert) sehen. Vielmehr empfiehlt er die Anwendung das panoptischen Prinzips bereits im Titel für eine Vielzahl und Institutionen; darunter u.a. Armenhäuser, Lazarette, Fabriken, Krankenhäuser, Irrenhäuser (‚mad-houses') und Schulen.[18] Im 20. Jahrhundert griff der französische Philosoph und Historiker Michel Foucault die Bentham'schen Gedanken auf und beleuchtete den ‚Panoptismus' als die paradigmatische Grundlage moderner Technologien der Macht.[19]

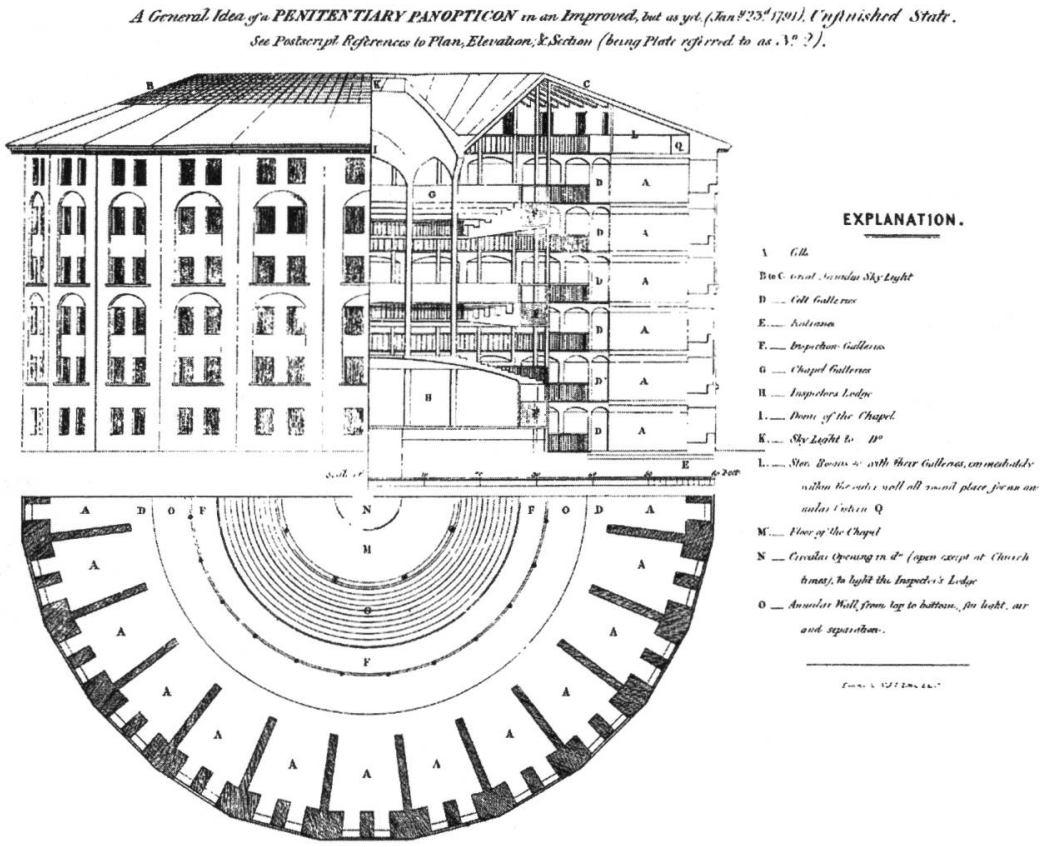


Abbildung 1: Seiten- und Grundriss eines Panoptikons; aus BOWRING, John (Hg.): *The Works of Jeremy Bentham*, Band 4. Herausgegeben von John Bowring. New York: Russell & Russell Inc. 1962, 172.

[18] Vgl. darüber hinaus auch BENTHAM: *Panopticon*, 34. Ich werde die Bentham'schen Gedanken im Folgenden am Beispiel und in den Termini des Gefängnisses einführen. Dies ist eine beliebige Auswahl, die auch zugunsten jedes anderen, hier genannten Kontextes getroffen hätte werden können. Eine Erörterung der Gedanken in einem anderen Kontext sei an dieser Stelle daher nachdrücklich empfohlen.

[19] Vgl. FOUCAULT, Michel: *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, 1. Auflage. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1977, Unterabschnitt III.3.

Bentham beschreibt den idealen Aufbau eines Panoptikons im zweiten und dritten seiner Briefe wie folgt (vgl. Abb. 1).[20] Das Gebäude ist kreisrund, gleich einem Ring. Dieser Ring ist in seinem äußeren Rand auf mehreren Stockwerken in Einzelzellen unterteilt, die jeweils voneinander abgetrennt und ca. 13 Fuß tief sind. Die Parzellierung der Zellen ermöglicht eine kontrollierte Trennung der Individuen. Die Zellen verfügen alle über ein Außenfenster und sind zur Mitte hin mit Eisenstäben vergittert. In der Mitte des Rings steht, mit einiger Entfernung zu den Zellen, ein Wachturm. Von diesem aus lässt sich jede einzelne Zelle durch entsprechend eingelassene Fenster beobachten. Die Fenster sind erstens so positioniert und zweitens durch eine reflektierende Lampe so abgeschirmt, dass der Sträfling seinerseits nicht ins Innere des Wachturms blicken kann. Er ist sich daher niemals gewiss, ob er gerade beobachtet wird, oder nicht. Der Wächter[21] hingegen kann zu jedem Zeitpunkt eine jede Zelle einsehen: dies garantiert bei Tag das durch die Außenfenster eintretende Sonnenlicht und bei Nacht das durch die Gitterstäbe von innen in die Zellen eintretende Lampenlicht. Die Zelle ist insofern zu jedem Zeitpunkt ‚transparent', der Häftling stets sichtbar.

Das entscheidende Prinzip, welches eine bis dato ungekannte Ökonomie der Überwachung erlaubt,[22] ist präzise in dieser impliziten Asymmetrie der Blicke zu suchen: „Das Panopticon ist eine Maschine zur Scheidung des Paares Sehen–Gesehenwerden: im Außenring wird man vollständig gesehen, ohne jemals zu sehen; im Zentralturm sieht man alles, ohne je gesehen zu werden".[23] Diese Scheidung bringt eine fundamentale Unsicherheit in das Beziehungsgefüge des Panoptikons, bzw. genauer: in die Köpfe der Häftlinge. So beinhaltet der panoptische Aufbau eine Umkehrung von dem Feststellungs- (*detection*) hin zum Präventionsprinzip. Man wartet nicht darauf, bis eine unmoralische Tat erfolgt und versucht, in diesem Fall an Ort und Stelle zu sein. Die Disziplinarmacht ist immer und überall zugegen, sie lässt den panoptisch Beobachteten keinen Dunkelraum, in dem falsches Handeln überhaupt möglich wäre.[24]

An dieser Stelle wird deutlich, dass als die tragende Säule der panoptischen Funktionsweise, die Vorstellung, die Imagination der Häftlinge genannt werden muss, gerade unter Beobachtung zu stehen. Damit geht die Beziehung Wächter ↔ Sträfling über in den Kopf des Sträflings. Es ist keine reale Beobachtung, die ihn diszipliniert – es ist eine imaginierte Beobachtung, die ihn zu ‚guter (Selbst-)Führung' zwingt. Was ihn darin antreibt, ist „the *apparent omnipresence* of the inspector (if divines will allow

[20] Vgl. BENTHAM: *Panopticon*, 35–41.

[21] Es sind im Folgenden immer alle Geschlechter gemeint.

[22] Bentham selbst gibt ein Verhältnis von einem Wächter zu 96 Sträflingen an, das sich im Panoptikon realisieren lasse (vgl. BENTHAM: *Panopticon*, 40).

[23] FOUCAULT: *Überwachen*, 259; vgl. auch BENTHAM: *Panopticon*, 31.

[24] Vgl. BENTHAM: *Panopticon*, 31.

me the expression,) combined with the extreme facility of his *real presence*".[25]

Die Bentham'sche Gegenüberstellung von Scheinhaftigkeit und Realität an dieser zentralen Stelle verweist auf die dem panoptischen Prinzip zugrunde liegenden ontologischen und moralphilosophischen Gedanken. Bentham's ‚Fragment on Ontology' wurde daher auch mit in die *Panopticon Writings* aufgenommen. Nach Bentham unterscheiden sich Entitäten (u.a.) in reale und fiktionale. Alles Reale besitzt dabei die Eigenschaft des Körperhaften. Und nur dieser Körper kann wirklich (i.S.v. real) leiden (i.S.v. Schmerz erfahren). Vor dem Hintergrund dieser drei Annahmen wird ersichtlich, warum das Panoptikon die perfekte Konstellation ist, um die Freude (pleasure) einer Gesellschaft zu maximieren, bzw. ihren Schmerz (pain) zu minimieren.[26] So gelingt es durch die panoptische Anordnung, ein Netzwerk von Illusionen zu spinnen, die die Notwendigkeit wirklichen Leids unterbinden. Nicht nur im Innern des Panoptikons genügt die Illusion der permanenten Überwachung, um Ruhe und Ordnung zu etablieren. Die schiere Existenz des Gefängnisses in der Gesellschaft sorgt für ein geregeltes Zusammenleben.[27] In keinem der beiden Kontexte muss wirklich Schmerz zugefügt, bzw. muss wirklich beobachtet werden.[28]

Das Panoptikon ist, so gesehen, eine riesige Maschine zur Produktion von Illusionen. Und in diesen Illusionen liegt die Macht, bzw. Stärke des panoptischen Prinzips begründet. Womit aber können Illusionen produziert werden? Diese Frage wird uns schließlich zum Bentham'schen Gottesbegriff führen. Im Falle der Bestrafung, verhält es sich für Bentham einfach: eine reale Bestrafung (bspw. Auspeitschen) ist dazu in der Lage, die Vorstellung einer Bestrafung zu produzieren. Biete ich bspw. Besuchern des panoptischen Wachturmes den Blick auf eine reale, wenngleich temporär inszenierte, Bestrafung im Inneren einer der Zellen, so werden diese glauben, dass im Panoptikon wirklich unablässig ausgepeitscht und also gelitten wird. Ganz anders verhält es sich mit der Produktion der Illusion eines Allsehenden, einer omnipräsenten Überwachung. Diese kann gerade nicht durch eine reale Erfahrung initiiert werden. Ein jeder Wächter, der sich als realer Beobachter zeigte, würde die Illusion seiner Omnipräsenz in gerade diesem Moment des Sich-Zeigens zerstören. Schließlich weiß ich als Beobachter nun, dass er da (und nirgendwo anders) ist. Das einzig Reale, was die Illusion einer raum- und zeitungebundenen Präsenz erzeugen

[25] BENTHAM: *Panopticon*, 45.

[26] Vor diesen beiden Kategorien der Freude und des Leids (pleasure and pain) spannt sich das gesamte moralphilosophische System, der Utilitarismus, Benthams auf. Vgl. dazu die ersten Sätze von Bentham's *Introduction into the Principles of Morals and Legislation* (BENTHAM, Jeremy: *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Mineola: Dover Publications 2007 [1780], 1).

[27] Vgl. BOŽOVIČ: *Introduction*, 4–5.

[28] Vgl. BOŽOVIČ: *Introduction*, 8.

kann, ist Gott: „While real punishment is perfectly capable of producing, as its own appearance, the idea of punishment, the only real thing or reality capable of producing the idea of omnipresence, as its own appearance, is God".[29] Bentham bleibt sich mit diesem Gottesverständnis in dem Gedanken treu, dass nichts eine Vorstellung von Etwas so gut hervorbringen kann, wie das reale Etwas selbst: die Fiktion einer Präsenz wird am einfachsten hervorgebracht durch die reale Präsenz. Und eben ein anderes Wort für ‚reale Präsenz' ist für Bentham ‚Gott'. Worin aber besteht die Realität Gottes, worin besteht seine Präsenz?

Bentham beantwortet diese Frage negativ in Bezug auf ein System der Entitäten, welches sich in den eingeführten Dualismus real–fiktiv und einen zweiten, denjenigen von perzeptiblen und inferentiellen Entitäten aufteilt. Zunächst einmal ist Gott für Bentham nicht mit menschlichen Sinnen wahrnehmbar, d.h. z.B. auch, dass er nie gesehen werden kann. Damit ist Gott keine perzeptible, sondern eine inferentielle Entität. Eine solche zeichnet sich dadurch aus, dass sie lediglich durch Reflexion verstanden werden kann. Für Bentham besteht diese Reflexion im Ablauf einer Argumentationskette (‚a chain of reasoning').[30] Unter den inferentiellen Entitäten gibt es wiederum zwei: die menschlichen und die übermenschlichen. Gott ist für Bentham unter letzteren zu suchen. Gott übersteigt zwar die menschliche Verstandeskraft, bleibt jedoch inferentiell, da nicht wahrnehmbar. Er könnte somit als reines, übermenschliches Denken (verstanden im obigen Sinne) beschrieben werden.[31] Dieses Denken ist produktiv und in seiner Produktivität ist es real:

> „Author, and Creator, – these alone, and not the word cause, can, with propriety, be employed in speaking of God. These, as well as God, are names of real entities; not names of fictitious entities: Author, a name applicable to man, or, in a word, to any being considered as susceptible of design; Creator, a term exclusively appropriated to the designation of God, considered with reference to his works."[32]

Wenngleich der göttliche Verstand durch den Menschen niemals eingesehen werden kann, so kann er dessen Allmacht zumindest anhand seiner Schöpfung erahnen. Das Panoptikon bietet einen ‚Erfahrungsraum' aus Steinen, Gittern, Lichtern und Reflektoren, der es am ehesten vermag, die Realität einer denkenden Omnipräsenz zu produzieren. Das Panoptikum wirft über eine sinnliche Wahrnehmung die Möglichkeit auf, das göttliche (Da-)Sein zu ‚erfahren'.[33] Im panoptischen Aufbau ist es zunächst eine optische

[29] Vgl. BOŽOVIČ: *Introduction*, 9–10; sowie BENTHAM: *Panopticon*, 120.

[30] Vgl. BENTHAM: *Panopticon*, 119.

[31] Vgl. BENTHAM: *Panopticon*, 120.

[32] Vgl. BENTHAM: *Panopticon*, 150–151.

[33] Gleichwohl muss der Begriff der Erfahrung hier relativiert werden, da, wie im folgenden Abschnitt zu zeigen sein wird, das *Panoptikon* seine Macht seiner Fiktionalität verdankt. Es ist eine – präzise eine einzige – Erfahrung die die Bewohner des Panoptikons machen

Erfahrung, die diese aufwirft. Gleichwohl zeigen Benthams akustische Versuche (vgl. Unterabschnitt 4.4), dass die inferentielle Allmacht namens Gott im panoptischen Entwurf nur ein erstes Bild gefunden haben kann.[34]

4. Optische Grenzgänge

Nach einer grundsätzlichen Vorstellung beider Konstellationen, seien nun entscheidende Aspekte beider in ein Wechselspiel gebracht. Diese erfolgt anhand der von Certeau bei Cusanus beleuchteten Stufen.

4.1 Erfahrung?

Doch zunächst bedarf es eines Wortes zu den Kontexten und Hintergründen beider Texte. Sie tragen, wie sich in den Folgeabschnitten zeigen wird, bereits Aspekte inhaltlicher Differenzen in sich. Welche Motivation also liegt den beiden Texten zugrunde? Bentham gibt den Grund seiner Beschäftigung mit dem Panoptikum bereits im ersten Absatz des Vorwortes explizit an:

> „A new mode of obtaining power of mind over mind, in quantity hitherto without example, secured by whoever chooses to have it so, against abuse. – Such is the engine: such the work that may be done with it. How far the expectations thus held out have been fulfilled, the reader will decide."[35]

Bentham's Wunsch ist es, in den Briefen den Plan einer Maschine (engine) vorzustellen, die es auf bislang unerreichte Weise ermöglicht, Macht über die Gedanken anderer auszuüben. In den Briefen breitet er den technischen Konstruktionsplan einer sozialen Maschine aus, die fortan nur noch realisiert werden müsste. Damit bewegt sich die Bentham'sche Arbeit zunächst einmal in einem gedanklichen Raum. Es ist eine ‚einfache, architektonische Idee', die Bentham zwar durchaus inspiriert von konkreten Erfahrungen und Bedürfnissen entwickelt, die jedoch ihre Geltung und Güte der Berechnung ihrer Wirkungen und ihrer inneren Ökonomie verdankt. Das Bentham'sche Panoptikum ist kein realer Raum (im Bentham'schen Sinne), in dem Erfahrungen gemacht werden. Es ist ein fiktiver Raum, dessen Macht seiner Fiktionalität entspringt.

So wird dieser Raum von einem pseudo-göttlichen Blick getragen, dem Bentham zwar einen realen Status zuweist, der *de facto* aber immer eine

können. Und diese findet sich stets vermittelt über die dem Panoptikon inhärente Logik, und nicht etwa durch seine reale Präsenz.

34 Ich werde im Folgenden den Bentham'schen Allsehenden nicht ‚Gott', sondern ‚Wächter' nennen, da Bentham dies selbst im Rahmen seiner Briefe zuvorderst tut. Die Rolle des hier dargelegten Gottesverständnisses nimmt in diesen allenfalls einen hintergründigen Status ein. Er erwähnt Gott in den Briefen und dem dazu gehörigen Postscriptum an keiner einzigen Stelle.

35 Vgl. Bentham: *Panopticon*, 31.

Fiktion bleibt, weil er, wie Božovič ausführt, für die Menschen stets eine Fiktion bleiben muss. Es ist eine reine Fiktionalität, welche das panoptische Gefüge zusammenhält.[36] Dieser Gedanke wird einsichtig, wenn man sich in das Panoptikon hineindenkt. Was in ihm erfahren werden könnte, ist ‚nackte Substanz', für welche Bentham auch den Begriff der Existenz wählt. Sie ist das, was von einem Seienden nach der Abstraktion von all seinen Qualitäten übrig bliebe. Als ein solch abstrahierendes Gedankenspiel ist Existenz allerdings je schon fiktional.[37]

Die nackte Substanz, ein artifizieller Raum in einer artifiziellen Zeit[38] ist es, die den Häftling stets zum Denken einer Fiktion zwingt. Nun wird deutlich, weswegen Foucault das Panoptikum als Archetyp moderner Machttechniken untersuchen kann, ohne dass es in der Bentham'schen Version jemals ‚real' gebaut wurde. Es ist die Vorstellung des panoptischen Aufbaus in den Köpfen der Vielen, von dem eine ungeheure Macht ausgeht.[39] Der Bentham'sche Plan wird also nicht getragen von einem immer schon vorausgesetzten göttlichen Blick, einer unabdingbaren Notwendigkeit (*necessitas*), wie Cusanus ‚seinen' göttlichen Blick auch nennt.[40] Damit ist aber auch gesagt, dass die panoptische Macht in dem Moment aufzubrechen beginnt, in dem die Vielen ihren scheinbar zwanghaften Charakter durchschauen. Die (gemeinsame) Durchbrechung des panoptischen Denkzwangs gelingt gleichursprünglich mit der Überwindung rein fiktionalen Denkens (in sozialer Resonanz).[41]

Bentham verspricht sich von der Realisierung seines Planes einen wahren sozialen Fortschrittsschub:

> „Morals reformed – health preserved – industry invigorated – instruction diffused – public burthens lightened – Economy seated, as it were, upon a rock – the gordion know of the Poor-Laws are not cut, but untied – all by a simple idea in Architecture!".[42]

36 Vgl. BOŽOVIČ: *Introduction*, 10–11.

37 BENTHAM: *Panopticon*, 156.

38 BENTHAM: *Panopticon*, 139–140.

39 Dies schließt jedoch nicht die Möglichkeit aus, dass das panoptische Prinzip auch seine Materialisierung in Steinen und Wegen finden kann (vgl. BRAUN, Birgit/KORNHUBER, Johannes: *Die einzige ‚panoptische' Anstalt Deutschlands: Eine Würdigung der ‚Kreis-Irrenanstalt Erlangen'*, in: Fortschritte der Neurologie Psychiatrie 81 [2013] 3, 162–168; sowie REUBER, Markus: *The Architecture of Psychological Management: The Irish Asylums (1801–1922)*, in: Psychological Medicine 26 [1996] 6, 1179–1189). Der Diskurs um panoptische Verfahren hat sich jedoch im Rahmen des von Bauman aufgeworfenen Postpanoptismus eher in die Richtung immaterieller Verfahren und die sie bedingenden und stärkenden geistigen Voraussetzungen weiterentwickelt (vgl. BAUMAN, Zygmunt: *Flüchtige Moderne*, 6. Auflage (= Edition Suhrkamp 2447). Frankfurt am Main: Suhrkamp 2015).

40 Vgl. VON KUES: *De visione*, n. 98.

41 Vgl. BOŽOVIČ: *Introduction*, 20.

42 BENTHAM: *Panopticon*, 31.

Gleichwohl ist es nicht der Bauingenieur, Wachmann oder Gefängnisdirektor, der die Güte der Idee beurteilen oder realisieren soll: Bentham richtet sich an einen nicht näher bestimmten, also allgemeinen Leser. Der Adressat seiner Idee, so scheint es, ist keine konkrete soziale Gruppe oder ein Fachpublikum, es ist die allgemeine Öffentlichkeit, in der er diese keimen sehen will.

Zu dem sozialen und motivationalen Hintergrund der cusanischen Ikonenschau finden wir ebenfalls im Vorwort einige direkte Angaben. So hofft der Bischof von Brixen mit der Schrift ein früher abgegebenes Versprechen einlösen zu können, die Mönche vom Tegernsee in die Geheimnisse der mystischen Theologie einzuführen. Er tut dies im Wissen um deren auf Gott gerichteten Eifer und erachtet sie auf Grundlage dieses Bekenntnisses für würdig (*dignos*) den ‚fruchtbringenden Schatz' dieser Theologie eröffnet zu bekommen.[43] Was Nikolaus von Kues antreibt, ist offenbar die Einsicht in Wundersames (*miribilia*), die er nun mit seinen ‚geliebten Brüdern' zu teilen wünscht. Und um dieses Teilen vollziehen zu können, betet er darum, dass sich ihm „das Wort von oben und die allmächtige Rede (*sermonem*) schenke, die allein sich selbst eröffnen kann".[44] Die cusanische Absicht ist also gebunden an ein göttliches Geschenk (‚von oben'), welches alleine dasjenige zu bringen vermag, was er lediglich über*mitteln* kann. Seinen materiellen Ausdruck findet das göttliche Geschenk in der göttlichen Ikone. Diese zeigt eine maßlose Freigebigkeit Gottes an, der sich gerade nicht versteckt, sondern den „Schatz der Reichtümer des Lebens, der Freude und der Schönheit"[45] sehen lässt.

Cusanus erscheint in dieser Konstellation allenfalls als Mittler, der einerseits um die göttlichen Wunder, andererseits aber auch um die ‚Fassungskraft' seiner Brüder weiß und in diesem beidseitig sensiblen Zwischenraum sein Versprechen einzulösen hofft. Begleitet wird die cusanische Ikonenschau von dessen Liebe für seine Mitbrüder (er nennt sie ‚geliebte', oder ‚vielgeliebte' Brüder) – realisiert wird sie durch deren (keineswegs blindes) Vertrauen in den bischöflichen Lehrer und dessen Einsicht in die mystische Theologie.

Damit ist es in erster Linie das Anliegen der Ermöglichung einer Erkenntnis, welches die cusanische Situation stiftet. Dieses Anliegen wird von allen Beteiligten der Situation geteilt. Dieser geteilte Raum ist der Glaube an Gott und der Wille, dessen wunderbare Rätsel besser verstehen zu lernen. Von dort ausgehend schickt Cusanus die Tegernseer auf den Erkenntnisweg der Erfahrung (*experimentaliter*), und zwar einer konkreten Erfahrung, die den lebendigen Vollzug von geistigen ebenso wie körper-

43 Vgl. VON KUES: *De visione*, n. 1.

44 VON KUES: *De visione*, n. 1.

45 Vgl. VON KUES: *De visione*, n. 119.

lichen Qualitäten des Menschen zur Voraussetzung hat.[46] Eine konkrete, sinnliche (visuelle) und gemeinsame Erfahrung scheint für Nikolaus der geeignetste Weg, seine Brüder zur mystischen Theologie zu erheben.[47] Und er vertraut darauf, dass seine Brüder dieses Geschenk erhalten *können*, er traut es ihnen zu.[48]

Wie wir sehen, gehen die beiden Motivationen für die Auseinandersetzung mit einem allsehenden Blick weit auseinander. Während Bentham mit dem Blick eine produktive Idee verbindet, die der Gesellschaft auf vielfachem Wege nützlich sein könnte, ist es bei Cusanus die Hoffnung, seine Mitbrüder über eine konkrete Erfahrung anhand eines Bildes in diesen Blick hinein zu führen. Aus der kontrollorientierten Motivation Bentham's entspringt sodann ein kontrollierender Blick, aus der fürsorgenden Haltung von Nikolaus entsteht das Bild eines *um*sorgenden Blickes (vgl. Abschnitt 4.2). Unter anderem sind es eben diese divergierenden Motive, die sich gleichsam wieder in der Beschreibung oder Ausgestaltung der beiden Konzeptionen göttlichen Sehens zeigen.

4.2 Erstarrung?

Der Jesuit Michel de Certeau hat in seiner Analyse zum Vorwort zu *De visione Dei*[49] drei Stufen herausgearbeitet, die er gleichsam als spezifisch cusanischen Erkenntnisweg beleuchtet.[50] Anhand des göttlichen Blickes entwickelt Cusanus von der Statik über die Dynamik bis hin zum glaubhaften Dialog laut Certeau nicht nur eine Auseinandersetzung mit, sondern eine Teilhabe an demselben. Diese Gedanken beinhalten damit auch eine Auseinandersetzung mit der cusanischen Theologie, bzw. Metaphysik.

Ich hole damit in den folgenden drei Unterabschnitten die Einführung der gedanklichen Grundvoraussetzungen in Bezug auf den göttlichen Blick

46 Vgl. VON KUES: *De visione*, n. 2. Am Ende des Vorwortes (no. 4) nennt er diese Erfahrung auch ‚sinnliche Erscheinung' (*apparentia*). Cusanus entwickelt darauf aufbauend den Gedanken der intellektuellen Schau (siehe Unterabschnitt 4.3). Gleichwohl ist und bleibt diese immer an die sinnliche Erfahrung gebunden: „Doch weil dieser [der Intellekt; Anmerkung LB] dem Leib geeint ist mittels der Sinneskraft, gelangt er ohne die Sinne nicht zur Vollendung. Denn alles, was von der sinnenfälligen Welt zu ihm gelangt, kommt mittels der Sinne zu ihm. Daher kann nichts dergleichen im Intellekt sein, was nicht vorher im Sinn war" (VON KUES: *De visione*, n. 111).

47 Man könnte die Situation in neuzeitlicher Terminologie und den zentralen Gegenstand der Konstellation reflektierend, auch mit gutem Grund eine Bildungserfahrung nennen.

48 Vgl. DE CERTEAU, Michel: *Nikolaus von Kues*, 332.

49 Ich verwende in dieser Arbeit die deutsche Übersetzung des Artikels (vgl. DE CERTEAU: *Nikolaus von Kues*). Die Bilder habe ich aus technischen Gründen der englischen Übersetzung entnommen, sind in der deutschen aber, bis auf die Bildunterschriften, identisch (vgl. DE CERTEAU: *Gaze*, Abb. 1–3).

50 Auf diese Dreistufigkeit des Sehens verweist auch Simon vor dem Hintergrund der cusanischen *Docta ignorantia*: 1. Winkelgebundenheit des Sehens; 2. Einsicht in das menschliche Nichtwissen; 3. Göttlicher Blick (vgl. SIMON: *Grundlagen*, 65–66).

nach, die ich im Falle Bentham's bereits in groben Zügen dargelegt habe. Dabei werde ich immer wieder auf Gedanken verweisen, die Cusanus dann erst in den eigentlichen 25 Kapiteln seiner Schrift entfaltet. Gleichwohl lasse ich das Panoptikum nicht außen vor, sondern spiegele es auf jeder Stufe an den cusanischen Gedanken und befrage es damit aus deren Perspektive (daher sind die Überschriften dieses Abschnittes auch als Fragen konzipiert).

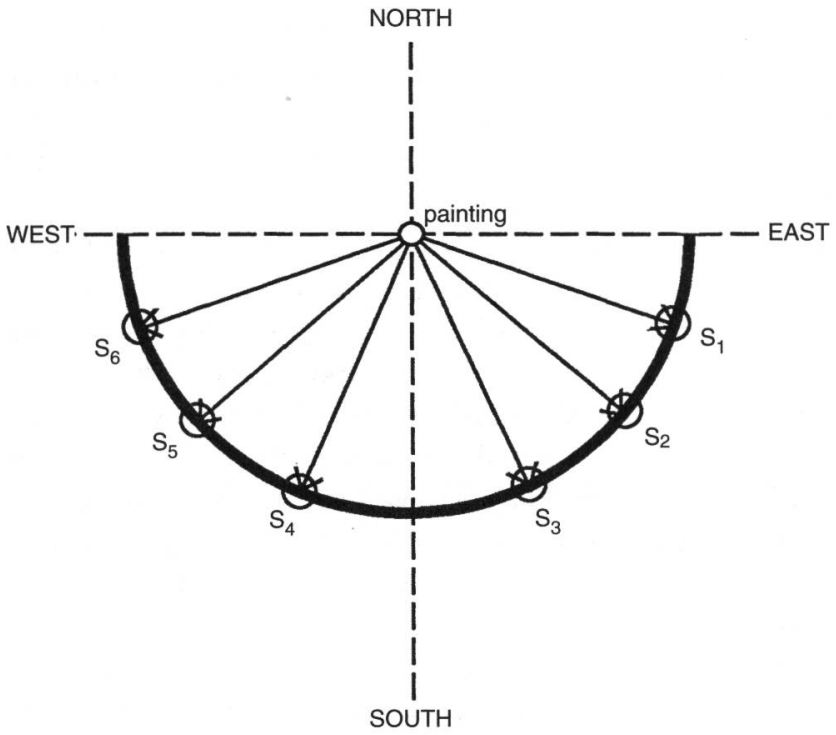
Certeau beschreibt den Aufbau der cusanischen Ikonenschau durch die Anordnung von gleich langen Linien um einen Punkt. Der Ausgangspunkt für die Bildungserfahrung der Mönche ist die allsehende Ikone. Von ihr als Zentrum aus, wird ein Raum aus Linien aufgespannt, die auch als Sehlinien des göttlichen Blickes beschrieben werden können: „Der Blick ist ein Vektor – eine Linie und eine Bewegung im Raum. Wie ein Pfeil bohrt er sich in jeden Betrachter".[51] Kraft seines nach außen dringenden Impulses wirft der göttliche Blick von einem Punkt aus einen Raum, gleich einer Bühne,[52] auf. Die künstlerischen und technischen Innovationen der Mitte des 15. Jahrhunderts ernst nehmend, könnte man auch behaupten, dass diese Bühne der göttlichen Schau durch eine Perspektive – die göttliche – entfaltet wird. Präziser formuliert ist es keine Perspektive, sondern Perspektivität überhaupt, die eine Erfahrung, wie sie Cusanus seinen Mönchen ermöglichen will, prinzipiell gestattet. Deswegen ist es auch gleichgültig, wo der Mittelpunkt gesetzt wird.[53] Der allsehende Gott schaut nicht von irgendwo, er schaut. Er ist dieses Sehen und alles, was sein will, muss in seinem Blick stehen: „Und da Dein Sehen Dein Sein ist, bin ich also, weil Du mich anschaust".[54]

51 Vgl. DE CERTEAU, Michel: *Nikolaus von Kues*, 342.

52 Vgl. DE CERTEAU, Michel: *Nikolaus von Kues*, 340–341.

53 Gleichwohl liegt in dieser Gleichgültigkeit keine Beliebigkeit. Schließlich finden sich alle gleich-gültigen Positionen stets bezogen auf ein ihnen allen gemeines, über welches sie jedoch nicht verfügen können (vgl. Abschnitt 4.4).

54 VON KUES: *De visione*, n. 10.



The scene: a stratification of spaces and relation of positions.

dene Qualitäten von Räumen auf. Ich möchte hier jedoch auf einen anderen Punkt eingehen, der trotz der oben genannten Gemeinsamkeiten bereits auf dieser Stufe einen bedeutsamen Unterschied zwischen dem cusanischen und dem Bentham'schen Entwurf markiert. Die ihn aufwerfende Frage lautet: wer sieht sich überhaupt?

Auch der Bentham'sche Zelleninsasse wird durch den ihn umgebenden Aufbau auf seine eigene Perspektive gestoßen, ja er wird gar in dieser festgehalten. Im Grunde ist seine individuelle Perspektive alles, was dem Bentham'schen Häftling bleibt. Diese Perspektive unterscheidet sich jedoch sehr grundlegend von der ebenfalls individuellen Perspektive des cusanischen Mönches. Letzterer wird durch die reale Erfahrung eines allsehenden Blickes auf seine eigene Perspektive (in all ihrer Begrenzt- und Gebundenheit) gestoßen. Es ist eine Begegnung mit dem göttlichen Antlitz, die ihn auf ihn selbst verweist. Cusanus nennt die Ikone daher auch Spiegel (vgl. Abschnitt 4.3). Durch sie und mit ihr gewinnt der Mönch einen einzigartigen Standpunkt, der ihm zeigt, dass es auf ihn ankommt, dass er zählt. Die cusanische Konstellation beinhaltet somit eine Vielfalt von Beziehungen, die durch die jeweilige Einzigartigkeit der Sehenden aufgebracht wird.[57] Beide Seiten dieser ersten Stufe des Erkenntnisprozesses sind somit in ihrer spezifischen Eigenheit anwesend, sie sind nicht beliebig austauschbar.

Ganz anders verhält es sich mit dem Status der Individuen im panoptischen Entwurf. Das Panoptikum ist ein maschineller Raum, in dem es auf den konkreten Menschen nicht ankommt. Präziser: das Panoptikum verhindert jede menschliche Qualität und damit auch Personalität, da es das Prinzip von Qualität prinzipiell als ‚Chimäre' entlarven will.[58] Es ist vollkommen irrelevant, wer nun blickt oder beobachtet wird. Dies gilt für die Häftlinge ebenso wie für die Wärter.[59] Die zweckmäßige Konfiguration des Raumes selbst ist es, auf die es Bentham ankommt. Der panoptische Raum funktioniert, ganz gleich, wer sich darin aufhält.[60]

Eine maximale Strenge des Raumes (seiner Anordnung), geht im panoptischen Entwurf also einher mit einer maximalen Beliebigkeit seiner Bewohner. Diese Lücke wird getragen durch die systematische Verhinderung von Begegnung zwischen Zentrum und Peripherie. Die von beiden Seiten ausgehenden Blicke können sich nicht treffen. So ist es eine begegnungslose Vorstellung, die das Verhalten des Häftlings diszipliniert. Eine objektive, reale Anordnung des Raumes bringt den Häftling dazu, eine

57 Vgl. DE CERTEAU, Michel: *Nikolaus von Kues*, 343.

58 Vgl. BENTHAM: *Panopticon*, 156.

59 Für die Besetzung des Zentralturmes empfiehlt Bentham neben dem Direktor auch dessen Familie oder gar Dienstboten (vgl. BENTHAM: *Panopticon*, 42; FOUCAULT: *Überwachen*, 259–260; sowie Abschnitt 4.4).

60 Vgl. FOUCAULT: *Überwachen*, 259.

bestimmte Art von Beziehung zu imaginieren, in der er gerade steht. Und diese fiktive Beziehung ist es, die ihn in seinem Verhalten lenkt. In der sozialen Dimension pflegen alle Häftlinge die gleiche (imaginierte) Beziehung zum Zentrum. Und jeder Wärter kann seinerseits nur *eine* Beziehung zu allen Häftlingen eingehen (ohne dass das panoptische Gefüge zerbricht). Im Panoptikon herrscht eine vollkommene Identität aller Beziehungen und diese Identität entspringt der Zweckmäßigkeit des räumlichen Aufbaus.

Bei Bentham wird der Einzelne durch die nackten Oberflächen immer wieder auf sich selbst, bzw. präziser: auf das Bild seiner selbst in der Zelle verwiesen.[61] Der Bentham'sche Blick ist insofern kein Spiegel, sondern die kontinuierlich vorgestellte Sackgasse in Form einer Zelle. Dort ruht dieser Blick auf dem modernen Subjekt, dort richtet es ihn auf sich selbst. Die radikale Neuheit der individuellen Perspektive des 15. Jahrhunderts, ist bei Bentham im ausgehenden 18. Jahrhundert gewissermaßen erstarrt oder ‚eingemauert'. Ein funktionaler Raum beherbergt nun eine qualitativ entleerte Perspektivität, deren Individualität in der Abgeschiedenheit von jedem und allem Anderen verstanden und abgesichert wird. In dieser maximal zugeschnittenen ‚Erfahrung' wird der Einzelne in die Fiktion einer permanenten Beobachtung getrieben, die sein Verhalten fortan regelt. Als kollektive Erfahrung entsteht so ein Nebeneinander von synchronem Denken und Handeln, welches die cusanische Einzigartigkeit, damit verbundene Pluralität und Alterität von Perspektiven im Horizont einer sinnstiftenden Perspektivität nicht mehr teilt.

4.3 Bewegung?

Indem er die Mönche auf der zweiten Stufe bewegen lässt, relativiert Cusanus nun die optisch-geometrische Begrenzung des göttlichen Blickes. Es ist ein Blick, der auf jedem Standpunkt (Stufe 1), aber auch auf jeder Veränderung (Stufe 2) haftet. Damit fällt der Blick nicht nur auf das ‚hier und jetzt', sondern auch auf das ‚dort und immer'. Der Raum, in dem diese

[61] Cusanus beschreibt diese beiden unterschiedlichen Auffassungen vom Spiegel und macht darin deutlich, dass der Mensch in dem von ihm gemeinten Spiegel nicht sein Bild, sondern die Wahrheit (Gott) sähe: „weil Du die Form eines jeden, der Dich anschaut, annimmst, so erhebst Du mich dann dahin, zu sehen, daß der Dich Anschauende Dir keine Form gibt, sondern sich in Dir schaut, weil er von Dir empfängt, was er ist. Und so schenkst Du das, was Du von dem, der Dich anschaut, zu empfangen scheinst. Es ist, als seist Du ein lebendiger Spiegel der Ewigkeit (*speculum aeternitatis vivum*), nämlich die Form der Formen. Wenn jemand in diesen Spiegel schaut, sieht er seine Form in der Form der Formen, die der Spiegel ist, und er urteilt, die Form, die er in diesem Spiegel sieht, sei das Bild (*figura*) seiner eigenen Form; denn so verhält es sich bei einem geschliffenen materiellen Spiegel (*speculo materiali polito*). Doch das Gegenteil davon ist wahr. Denn das, was er in diesem Spiegel der Ewigkeit sieht, ist nicht Bild, sondern die Wahrheit, deren Bild der Sehende ist. In Dir, mein Gott, ist also das Bild die Wahrheit und das Urbild von allem und jedem einzelnen, was ist oder sein kann" (VON KUES: *De visione*, no. 63; vgl. auch Abschnitt 4.3).

zweite Erfahrung stattfindet, ist zwar ein empirischer, gleichwohl verweist letztere „auf einen Raum, der nicht der Kohärenz einer visuellen Erfahrung unterliegt".[62]

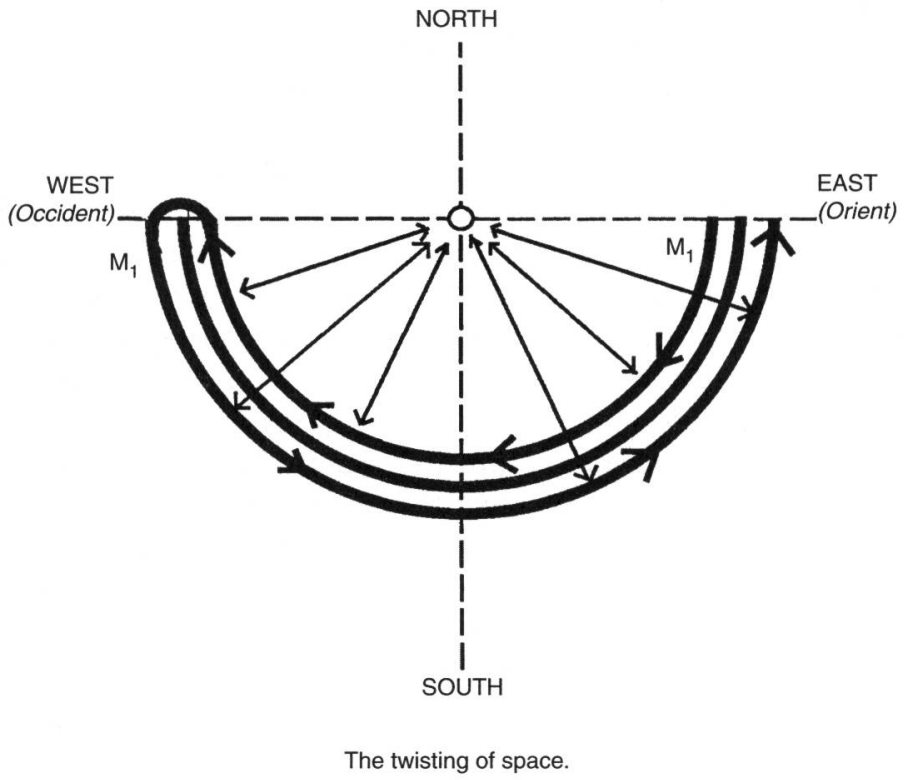


Abbildung 3: Stufe 2 der cursanischen Konstallation: ein Labyrinth von sich bewegenden Blicken. Grafik 2 in DE CERTEAU: *Gaze*, 17.

In dem entstehenden Durcheinander von Blicken (Certeau nennt es auch ein „Labyrinth"[63]) wird jeder Versuch, dem Geheimnis des göttlichen Blickes durch klar bestimmbare Linien näher zu kommen, *ad absurdum* geführt. Konnte der einzelne Mönch schon während des Stehens die Erfahrung eines göttlichen Getragenseins machen, so sieht er nun, dass Gott ihm auch auf all seinen Wegen folgt.[64] Jegliche Entwicklung, die bislang stattgefunden hat, ebenso wie all das, was kommen mag, findet sich nun eingebettet in einen göttlichen Blick, der den fortwährenden Weltengang als „Sinngrund der Sinngründe"[65] trägt. Damit verschwindet zwar nicht die Positionalität, die Perspektive des Einzelnen – gleichwohl wird sie nun in einer weiteren Dimension relativiert. Die perspektivische Bewegung findet

[62] DE CERTEAU, Michel: *Nikolaus von Kues*, 344.

[63] DE CERTEAU, Michel: *Nikolaus von Kues*, 334.

[64] Vgl. BOCKEN: *Das Sehen*, 156-157.

[65] VON KUES: *De visione*, no. 63. Dies wird auch durch das Zeichen des Kreuzes deutlich, welches der ganzen Situation unterliegt. Man kann, in diesem stehend, von rechts nach links (hebräisch und arabisch), oder von links nach rechts (Deutsch und Latein) laufen (oder lesen): immer folgt derselbe Blick (vgl. DE CERTEAU, Michel: *Nikolaus von Kues*, 344).

zwar in einem raum-zeitlichen Gefüge von Differenzen und Alteritäten statt (verschiedene Standpunkte und Perspektiven), gleichwohl hebt sich diese differente Eigenheit der Bewegung auf, sobald die Ursprünglichkeit des Blickes das ‚Worin' ihrer Bewegung gesehen hat. Der optische, visuelle Raum scheint ob der Erfahrung des wandernden göttlichen Blicks überwunden (wenngleich auch nicht aufgehoben). Certeau spricht gar von einer ‚Blindheit', in der nun ausgerechnet die Reise zur Eigenart des göttlichen Blickes fortgesetzt wird (vgl. Fußnote 53). Individuelle Perspektivität wird in dieser Blindheit nicht zerstört, sie wird sich in ihr vielmehr ihrer eigenen Begrenztheit bewusst.

Der durch diese Erfahrung entstehende Raum wird nun nicht mehr durch konkrete Positionen in einem Raum getragen. Damit werden die geometrischen Bezüge zu Dingen und Kategorien des ersten Raumes überstiegen. Am deutlichsten zeigt sich dies am Verlust des Gegenstandes. Der diese Stufe Erfahrende verliert die gegenständliche Welt um sich.[66] Gegenstände – wie Bilder oder Begriffe – stoppen den Blick, sie lassen ihn erstarren und halten ihn gefangen.[67] Die Überwindung der Gegenständlichkeit (in diesem Falle der Ikone) hat zur Folge, dass der Blick ‚weiter geht'. Und an der Bruchstelle dieses Weitergehens, des Verweisenden, sitzt ein Spiegel, der den Erblickenden in einen Erblickten verwandelt. Der Betrachter sieht sich selbst; aber als ein anderer durch ein anderes. Der Betrachter sieht sich nicht mehr mit seinen Augen, er sieht sich mit neuen Augen, mit Augen, die (zunächst) nicht die seinen sind. Diese nun sehenden Augen sind ‚intelligible'.[68] Sie sehen durch den Gegenstand hindurch; durchschauen ihn und begreifen in der ‚dahinter' liegenden Bezüglichkeit des Geschauten auf sich selbst, dass beides im ‚Medium' eines absoluten Blickes, im Zeichen einer ‚absoluten Form' steht (und sich bewegt). Eine solche Erfahrung, dies macht Certeau deutlich, kann bei Cusanus durch jeden Gegenstand ausgelöst werden. „Eine besondere geistige Intuition hat alle Dinge in potentielle Spiegel verwandelt".[69]

Es zeigt sich hier das präzise Gegenteil des Bentham'schen Aufbaus. Während dort Gott niemals gesehen werden darf, kann hier nur dasjenige sein, was Gott sieht (wenngleich es nicht sehen kann, ‚wie Gott ist'). Gott zeigt sich in allem als ‚lebendiger Spiegel':[70]

> „So bist Du, mein Gott, zugleich unsichtbar und sichtbar. Unsichtbar bist Du so, wie Du bist; sichtbar bist Du, wie die Schöpfung ist, die nur insoweit ist, als sie Dich sieht. Du, mein unsichtbarer Gott, wirst also von allen gesehen; und in jedem Blick wirst Du gesehen. Von einem jeden, der sieht, wirst Du in jedem

66 Vgl. VON KUES: *De visione*, no. 61.

67 DE CERTEAU, Michel: *Nikolaus von Kues*, 345–346.

68 Vgl. SIMON: *Grundlagen*, 61; sowie VON KUES: *De visione*, no. 17, 48.

69 DE CERTEAU, Michel: *Nikolaus von Kues*, 328.

70 Vgl. VON KUES: *De visione*, no. 63.

> Sichtbaren und in jedem Akt des Sehens gesehen, der Du unsichtbar und von allem solchen völlig gelöst und hocherhoben ins Unendliche bist."[71]

Veränderung, dies legt Nikolaus von Kues in dieser zweiten Stufe nahe, ist immer auf eine innere Entwicklung angewiesen, nicht durch die bloße Verschiebung eines äußeren Standpunktes. Es ist dieser Moment einer Entwicklung, einhergehend mit dem Verlust von Gegenständlichkeit, der Geschichtlichkeit aufbringt.[72] Nun gibt es ein ‚Vorher' und ein ‚Nachher'. Es hat sich ein qualitativer Wandel ereignet.

Auch Bentham verhandelt explizit die Frage der Bewegung und die des sich bewegenden Bildes:

> „Of any and every corporeal real entity, a similitude is capable of being exhibited as well in the form of a body, for instance a model, as in the form of a surface, – as in painting, or drawing, or engraving; which, in every case, is like the object represented, a stationary, permanent, and, unless by internal decay, or external force, an unchanging and unmoving object."[73]

Es ist also möglich, einen jeden ausgedehnten Körper im Rahmen eines Modells oder eines Bildes abzubilden. Sowohl das Bildnis, als auch das Abgebildete ist jedoch stets unveränderlich, ‚stationär'. Nur der innere Zerfall oder eine externe Kraft können es in Bewegung bringen – ein bewegender Impuls ist im Bild niemals zu finden. Folgerichtig führt Bentham, auf diesem Gedanken aufbauend aus, dass das Bild auch niemals eine Bewegung abbilden könnte: „But no such graphical similitude, by no picture, by no model, by no stationary object, can any motion be represented."[74] Alles, was dem Bildschaffenden für die Repräsentation einer Bewegung übrig bleibt, ist eine Sequenz von Momentaufnahmen nebeneinander zu legen.[75] Ein jeder Moment aber ist für sich, abgetrennt und abgeschlossen von einem zeitlichen Verlauf. Ein zeitlicher Bogen ist nicht abbildbar.

Auch die über die Zeit hinweg bestehende Identität eines abgebildeten Gegenstandes gerät damit ins Wanken. Die Repräsentation der Entwicklung ein- und desselben (Gegenstandes oder Menschen) über eine zeitliche Spanne scheint in Anbetracht unüberbrückbarer Lücken zwischen einer endlosen Verkettung von Momentbruchstücken unmöglich. Ein Medium (und erst recht nicht die Repräsentation eines Mediums, wie die cusanische Ikone), das diese Verkettung leisten könnte, ist in der Bentham'schen Ontologie nicht existent:

71 VON KUES: *De visione*, no. 47. Dieser Gedanke gilt wohlgemerkt für die gesamte Schöpfung. Alles Geschaffenes kann sehen, da es sonst nicht sein könnte (vgl. VON KUES: *De visione*, no. 40).

72 DE CERTEAU, Michel: *Nikolaus von Kues*, 346.

73 BENTHAM: *Panopticon*, 140.

74 BENTHAM: *Panopticon*, 140-141.

75 Vgl. BENTHAM: *Panopticon*, 140-141.

„At any point of time, in any place whatsoever, take any entity, any real entity whatsoever, between its existence in that place and its non-existence in that same place, there is not any alternative, there is not any medium whatsoever."[76]

Ein geschichtlicher Zusammenhang ist damit für Bentham unmöglich denkbar. Schließlich geht ein jeder Moment bereits in ihm selbst über in den Bereich des Geschehenen. Die Materialisierungen eines Geschehenen (bspw. ein nun auf dem Boden liegendes Blatt) können allenfalls in ihrer Ausgedehntheit erfasst werden. In dieser ihrer statischen Eigenheit haben sie aber keine Geschichte, keine Bezogenheit auf ein Früheres; sie sind reale Momente der Wahrnehmung. Über das Geschehene selbst – den Vorgang – kann allenfalls gesprochen oder gedacht werden. Dieses Sprechen oder Denken entbehrt aber jeglicher realen (i.S.v. gegenständlichen) Grundlage. Der Gedanke einer geschichtlichen Entwicklung muss daher ins Reich der Fiktionen fallen, weil er ein Gedanke ist. Als solcher ist er nicht real.[77]

Die Bewegung ist für Bentham daher eine Fiktion. Ein jeglicher Gedanke von (persönlicher oder historischer) Entwicklung zerfällt in virtuelle Sequenzen abbildbarer Ausgedehntheit. Auch der Grundriss seines Panoptikums trägt diesen Gedanken in sich. In ihm wird jegliche Bewegung unterbunden, in der Peripherie, wie auch im Zentrum oder zwischen den beiden Bereichen. Das Funktionieren des Panoptikums ist dringend darauf angewiesen, den Raum in klare Einheiten zu unterteilen und jegliche reale Bewegung zwischen diesen Einheiten zu unterbinden. Das Panoptikum kann nur bestehen, wenn sich darin niemand bewegen kann. Seine Statik wird getragen und gefestigt durch die Fiktion eines allsehenden Blickes, der in dieser allsehenden Eigenheit nachgerade vollkommen starr ist. Er ruht, dieser Blick, wie versteinert, auf jedem einzelnen Häftling – im Kopf desselben ist er immer da und mit dieser seiner gegenständlichen Bewegungslosigkeit lastet er fortwährend auf dessen Verhalten. Realität und Fiktion liegen im statischen Panoptikon vollkommen aufeinander.

Während Nikolaus von Kues über die Erscheinung eines sich bewegenden Bildes zur Überwindung des optischen Raumes anleiten möchte, schließt Bentham eine jede Abbildung von Beweglichkeit aus und entwirft einen vollkommen statischen Realraum. Die zweite Stufe markiert somit eine entscheidende Bruchstelle im Denken der beiden. Gleichwohl findet dieser Bruch noch eine weitere, letzte Vertiefung.

76 BENTHAM: *Panopticon*, 156. Aus diesem Grund eines Fehlens von Medialität kann mit Bentham auch kein Ineinsfall von Gegensätzen gedacht werden. Bentham schließt diese Möglichkeit prinzipiell und explizit aus: „No two entities of any kind can present themselves simultaneously to the mind [...] Whatsoever two entities, real or fictitious, come to receive names, and thus to receive their nominal existence, Relation would be the third; for, between the two, they being, by the supposition, different, and both of them actual objects of perception, the relation of difference or diversity would also become an object of perception, and in the character of a fictitious entity, a production of the acts of abstraction and denomination, acquire its nominal existence" (BENTHAM: *Panopticon*, 137).

77 Vgl. BENTHAM: *Panopticon*, 140–141.

4.4 Dialog?

Wie wir im letzten Unterabschnitt sahen, verhindert das Panoptikon jegliche physische Bewegung. Geistige Bewegungen entlarvt Bentham im Sinne seiner Ontologie als Fiktionen. Diesem Gedanken liegt eine Auffassung von Sprachlichkeit zugrunde, die letzterer jegliche Realität abspricht:

> „[...] to language alone – it is, that fictitious entities owe their existence – their impossible yet indispensible, existence (The division of entities into real and fictitious, is more properly the division of names into names of real and names of fictitious entities)."[78]

Sprache, und damit auch Kommunikation, ist eine fiktionale Entität, bzw. ist sie das, was fiktionalen Entitäten als Existenzgrund voraus geht. Damit ist auch gesagt, dass bspw. die Fiktion einer Überwachung in und durch Sprache produziert werden kann. Bentham entwickelt diesen Gedanken im Rahmen seiner Briefe sehr konkret am Beispiel von Sprachrohren, über die der Wächter zu den Häftlingen sprechen kann.[79] Die Information ist so gestaltet, dass sie prinzipiell einen jeden Häftling betreffen könnte. Die Qualität dieser Kommunikation über Sprachrohre ist also keine dialogische, es ist eine monologische. Der Häftling ist in ihr stets „Objekt einer Information, niemals Subjekt in einer Kommunikation".[80]

Denkt man eine solche Form von Kommunikation als Grundstein von Sozialität, so wird deutlich, dass in dieser Gesellschaft nicht miteinander gesprochen wird. Kommunikation findet im Gewand einer reinen Informationsweitergabe statt, die wiederum dem einzigen Zweck der Kontrollausübung über andere dient. Damit das Sehen regieren kann, darf im Panoptikon nicht miteinander gesprochen werden. Ein solches Gespräch brächte auch den Fall mit sich, dass über das panoptische Sehen gesprochen und gedacht würde und es darin mithin seinen absoluten Status verlöre.[81]

78 BENTHAM: *Panopticon*, 125.

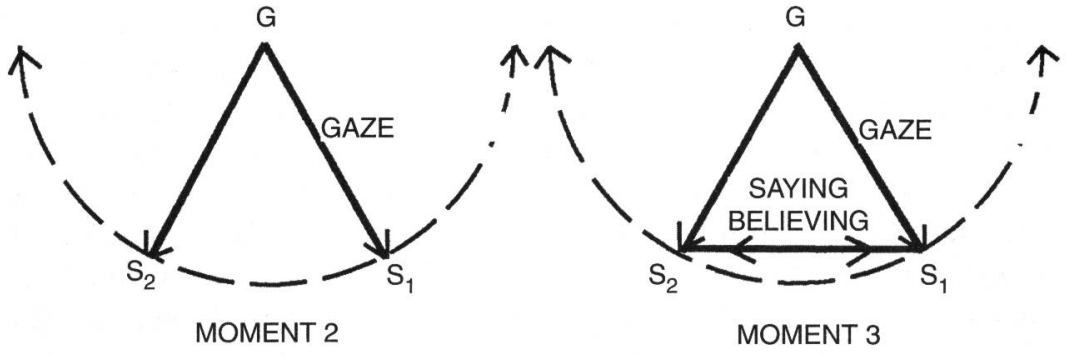
79 Vgl. BENTHAM: *Panopticon*, 36–37.

80 FOUCAULT: *Überwachen*, 257.

81 Foucault betont, dass der panoptische Aufbau in dieser Unmöglichkeit, sich gemeinsam über ein Drittes austauschen zu können, das präzise Gegenteil der antiken Vorstellung von Öffentlichkeit verkörpere, in der die Vielen über die gemeinsame Erfahrung eines öffentlichen Schauspiels verbunden würden (vgl. FOUCAULT: *Überwachen*, 278). Eine für alle sichtbare Theaterbühne ist im Panoptikum undenkbar (dies gilt auch für die Perspektive des vereinzelten Beobachters). Die cusanische Situation hingegen kennt (noch) die öffentliche Bühne in Gestalt einer für alle sichtbaren Ikone. Die Mönche treten jedoch nicht nur über die gemeinsame Erfahrung der Begegnung mit der Ikone, sondern auch über die Bedeutung dieser Erfahrung für sie selbst in Austausch. Cusanus unternimmt somit den Spagat, die öffentliche Bühne zu halten, ohne jedoch die gewonnene Individualität aufzugeben (s.u.). Es wäre in diesem Zusammenhang lohnend, der Frage auf den Grund zu gehen, inwiefern dieses Bild von Cusanus selbst durch seine Figur des Kosmographen relativiert wird (vgl. VON KUES, Nikolaus: *Compendium – Kompendium*, in: VON KUES, Nikolaus: *Philosophisch-theologische Schriften: lateinisch-deutsch*, Band 2, übersetzt von Wilhelm Dupré, 1. Auflage. Wien: Herder 1964, 683–729, hier no. 22–24).

Für die cusanische Konstellation ist es auf ihrer letzten Stufe hingegen notwendig, dass die Teilhabenden in der Peripherie miteinander über die Erfahrung des göttlichen Blickes in Dialog treten. Cusanus weist die Mönche daher an, sich untereinander darüber auszutauschen, welche Erfahrung die einzelnen Mitbrüder gemacht haben. Für Certeau markiert Nikolaus in diesem Schritt den Übergang vom Sehen zum Diskurs. Und dasjenige, was diesen Diskursraum aufwirft, ist eine gemeinsame Erfahrung, die die Teilhabenden in Staunen versetzt. Ein jeder Bruder vollzieht diese erstaunliche Erfahrung für sich und nun erhält er die Anweisung, sich über diese mit anderen auszutauschen. Was er im Dialog erfährt, ist die Tatsache, dass sich ein jeder im Blick Gottes bewegt. Es ist eine scheinbar widersprüchliche Tatsache, die dem Einzelnen im Dialog vermittelt wird. Und dieser irritierenden Widerspruchserfahrung muss sich der Einzelne nun öffnen.[82] Er überwindet darin sich selbst, insofern als dass er den Widerspruch eines Mitmenschen akzeptiert. Erst an dieser Grenze, an der er dem anderen begegnet und ihm seinen Glauben schenkt, kann der Mönch die letzte Stufe der Erkenntnis nehmen.

Der Einzelne ist kein Auserwählter, er ist ein Geliebter, und in dieser Eigenschaft ist er allen Menschen und Geschöpfen gleich.[83] Das Verständnis für diese Gleichheit kann der Einzelne jedoch weder aus sich selbst noch aus der Begegnung mit Gott heraus entwickeln: nur im Glauben an die Wahrhaftigkeit der dialogisch übermittelten Erfahrung eines Mitmenschen kann es gewonnen werden. Der glaubende Akt selbst ist es, der Gleichheit mithin ‚produziert'.



From seeing to saying / believing. The gaze is for each spectator, at moment 2, what believing is between them at moment 3.

Abbildung 4: Stufe 3 der cusanischen Konstellation: die dialogische Beziehung eröffnet das Geheimnis des Glaubens. Grafik 3 in DE CERTEAU: *Gaze*, 19.

[82] Vgl. SIMON: *Grundlagen*, 75.
[83] Vgl. VON KUES: *De visione*, n. 10, 72.

Die zentrale cusanische Frage dieser dritten Stufe ist die nach dem Ursprung von Sozialität. Was stiftet ein soziales Band, wenn man „die Existenz von Individuen als gegeben annimmt?".[84] Certeau deutet die cusanische Antwort als eine typisch moderne Antwort: als eine der Produktion. Die letzte Stufe sei eine der ‚politischen Ökonomie', in der auf Koordination und Arbeitsteilung gesetzt werde – ohne jedoch, auch dies betont er, die Tradition eines spirituellen Hintergrundes aufzugeben.[85] Schließlich wird der gemeinsame Glaube nicht durch irgendetwas, sondern eine gemeinsame, in diesem Fall spirituelle Erfahrung ausgelöst. In einer gegenseitigen Bezeugung dieser Erfahrung und dem wechselseitigen Vertrauen in die Aufrichtigkeit dieses Zeugnisses, knüpfen die Mönche sodann ein soziales Netz: „Am Ende besteht die Erfahrung des Blickes darin, zu glauben ohne zu sehen, also in Gemeinschaft zu leben und ‚sich zu verstehen'".[86]

Damit ist das Gemeinsame aber immer auch etwas Unverfügbares, bzw. ein Nie-Abgeschlossenes. Man sieht nicht, was der andere sieht; man weiß nicht, was der andere weiß. Menschliche Beziehungen finden sich in diesem cusanischen Entwurf immer vermittelt durch ein Drittes, über das sie miteinander reden können, das sie jedoch selbst nie vollständig begreifen werden. Sie stehen und bewegen sich darin und je mehr sie darin (gemeinsam) stehen und wirken, desto näher kommen sie dem Unbegriffenen. Als Unbegriffenes ist und bleibt es aber unbegriffen. Gleichwohl kann man sich aus freien Stücken dazu entscheiden, sich im Wissen um die eigene Begrenztheit dem Unbegreiflichen gemeinsam zu nähern: „Dem Blick antwortet nicht mehr die Verblüffung, sondern das Verlangen".[87] Im dialogischen Vollzug treffen sich die Erfahrungen so in einem Gleichen. Oder eher: die Gesprächsteilnehmer ringen gemeinsam um ein Gleiches. In diesem Sinne ‚glättet' das Sprechen die Vielfalt der einzelnen Erfahrungen.[88]

Gleichwohl muss dieser dialogische Vorgang streng als Vorgang, als Prozess gedacht werden, der niemals sein (vollkommen ‚glattes') Ende finden wird. Mit jeder Erfahrung wird ein neuer Imperativ zum Wort geboren. Es gibt keinen letzten Ort von Sicherheit und auch keinen absoluten Ort, von dem aus alle Erfahrungen (oder auch nur eine einzige) vollständig durchdrungen werden könnte: „Kein Übertragungscode kann, wie eine Münze, den spezifischen Austausch in ein allgemeines Äquivalenzsystem einbringen. Was jeder als ein vom Blick bedrängtes Subjekt sagen kann, kann der

[84] DE CERTEAU, Michel: *Nikolaus von Kues*, 349.

[85] Vgl. DE CERTEAU, Michel: *Nikolaus von Kues*, 349–350.

[86] DE CERTEAU, Michel: *Nikolaus von Kues*, 350.

[87] DE CERTEAU, Michel: *Nikolaus von Kues*, 351. Vgl. dazu: „Diese Kraft, die ich von Dir habe, und in der ich ein ‚lebendiges Bild' (vivam imaginem) der Kraft Deiner Allmacht besitze, ist der freie Wille, durch den ich die Fähigkeit, Deine Gnade aufzunehmen, entweder mehren oder verringern kann" (VON KUES: *De visione*, n. 11).

[88] DE CERTEAU, Michel: *Nikolaus von Kues*, 352.

andere nicht sehen, sondern nur glauben".[89] Die Unverfügbarkeit des Dritten setzt insofern auch einen Stachel ins soziale Leben.

Was dem Einzelnen aber bleibt, ist das Vertrauen in den Anderen und seine Erfahrungen. Sie ernst nehmend, kann er an der Vielfalt dessen teilhaben, was der göttliche Blick anzuschauen (und darin hervorzubringen) in der Lage ist. Mehr noch: er kann sich von dort aus nun im Impuls einer gemeinsamen sozialen Praxis engagieren, die sich vor dem unverfügbaren Hintergrund eines Dritten entfaltet: „Zwar ist es nicht zu beherrschen, aber es bewirkt einen Austausch, der die anfängliche Erstarrung in Bewegung umwandelt und aus dem einsamen ‚Erstaunen' die produktive Arbeit in einer Gruppe macht".[90] Zu eben einer solchen produktiven Gruppenarbeit möchte Cusanus im Vorwort seiner Schrift vom göttlichen Sehen befähigen.

5. Fazit

Wie im Verlauf der Arbeit deutlich wurde, geht die Macht panoptischer Konstellationen nicht in erster Linie von einer Anordnung von Steinen und Gittern aus. Es sind vielmehr Gefängnisse des Denkens, die das moderne Subjekt kontrollieren und disziplinieren, bzw. die es sich selbst disziplinieren lassen. Und dieses Subjekt muss bei Bentham strikt im Plural gedacht werden: es ist ein sozialer Plan, den er mit seinen Gedanken zu realisieren erhofft. Die aus ihm erwachsende Gesellschaft ist ein Aggregat von in sich und ihren panoptischen Vorstellungen eingeschlossenen Individuen, zusammengehalten von überwachenden Blicken und drohenden Strafen. Um funktionieren zu können muss die Bentham'sche Sozialität stets in der Gestalt eines gesetzten Rahmens auftreten, welchen seine Bewohner niemals gestalten dürfen.

In einer solchen Ausformung von Sozialität schrumpfen die Möglichkeiten für zwischenmenschliche Beziehungsentfaltungen auf ungeheure Weise zusammen. Die Potenzen einer anderen Beziehungsstiftung gehen verloren, weil man verlernt oder aber gar nie gelernt hat, sich anders auf Andere(s) einzulassen. Eine Vergesellschaftung auf Grundlage panoptischer Verfahren hat daher eine Homogenisierung von Beziehungen, ja von Erfahrungen überhaupt zur Folge. Schließlich sind es panoptische Repräsentationen, bei denen der Blick in einer jeden Situation erneut zum Stehen kommt und eingefangen wird.

Die Certeau'sche Auseinandersetzung mit dem cusanischen Blick steht vor eben dieser scheinbaren Sackgasse. Sie wird motiviert von der Suche nach „Risse[n] und offenen Stellen, die sich dem allsehenden Blick des mo-

[89] DE CERTEAU, Michel: *Nikolaus von Kues*, 353.
[90] DE CERTEAU, Michel: *Nikolaus von Kues*, 353.

dernen kontrollierenden und planenden Auges entziehen".[91] Certeau hofft diese nicht im Denken, sondern im Handeln zu finden: in Praktiken des alltäglichen Lebens.[92] Zu festgefahren sind die Strukturen des geschriebenen und gedachten Wortes in der Moderne geworden. Gerade deswegen ist das cusanische Experiment für ihn von großem Reiz: es eröffnet eine konkret und gemeinsam vollzogene Tat im Angesicht eines im Moment des Handlungsvollzuges Gemeinschaft Stiftenden. Über alle in Abschnitt 4 bedachten Wege ‚sprengt' die cusanische Konstellation gewissermaßen den panoptischen Teufelskreis von innen her auf: sie eröffnet zuvorderst einen wirklichkeitsbezogenen und -orientierten Erfahrungsraum, innerhalb dessen eine selbstreferentielle ‚Blase' durch einen Anstoß von außen, durch die Erfahrung eines Anderen, durchbrochen wird. In dieser Erfahrung der Irritation, des Erstaunens, sieht die teilhabende Person sich, zweitens, zugleich auf sich selbst geworfen. In ihrer einzigartigen Beziehung zum Anderen stehend, erfährt sie sich selbst als niemals vollständig homogenisiert, als in der Potenz je schon einzigartig. Im Moment ihrer Bewegung eröffnet sich sodann der Blick für die Immer-schon-Dagewesenheit des Anderen. Sie gewinnt im gleichen Moment ein biographisches, wie auch ein historisches Bewusstsein für den pluralen Lebensstrom, in dem sie sich bewegt und immer bewegen wird. Der Austausch mit ihren Mitmenschen über diese Bildungserlebnisse ist es schließlich, der sie eint und befähigt, in einem nie abgeschlossenen Prozess für eine gemeinsame, sinnerfüllte Zukunft zu arbeiten. Die cusanischen Individuen werden so zu den Akteuren, zu den gemeinsamen Gestaltern einer Sozialität, die sich am Horizont des Austausches über eine Welt von existenziell vollzogenen Erfahrungen, bzw. von Erfahrungen in einer existenziellen Welt entzündet.

Diese vier Momente ernst nehmend, kann die cusanische Ikonenschau als ein Ort von Möglichkeiten fruchtbar gemacht werden, sich in einer gemeinsamen Bildungstat zumindest zeitweise von panoptischen Verfahren zu befreien. Die Offenheit, die mit dieser Befreiung gleichursprünglich entsteht, bringt aber auch, dies macht Certeau selbst deutlich, eine ‚ungemütliche' Komponente mit sich:

> „‚Was will er nur von mir?' Kein konkreter oder vorstellbarer Gegenstand kann die Stelle dieser Frage einnehmen. Der Blick zerstört jede Position, die dem Reisenden einen erträglichen Platz, eine abgesonderte und schutzbietende Unterkunft oder ein individuelles und objektives home bieten würde."[93]

Die Freiheit und Fähigkeit, sich zu Anderem (*reflexiv oder praktisch*) kreativ beziehen zu können, bringt für jede neu auftretende Situation die Bürde mit sich, um einen angemessenen Umgang mit ihr gemeinsam ringen

[91] BOCKEN: *Das Sehen*, 144.

[92] Vgl. DE CERTEAU, Michel: *The Practice of Everyday Life*. Berkeley: University of California Press 2002 [1980].

[93] DE CERTEAU, Michel: *Nikolaus von Kues*, 352.

zu müssen. Freiheit ist in diesem Verständnis also kein ‚Außenraum' vom Anderen: die risshaften Praktiken Certeau's führen geradewegs in diese Andersheit hinein, darin liegt das ‚freie' Moment. Und dieses Andere ist ein ethisch bedeutsames, insofern als dass mit ihm der Ruf zur verantworteten Tat geboren wird.

Zusammenfassung
Der vorliegende Beitrag stellt zwei soziale Konfigurationen einander gegenüber, die jeweils durch einen allsehenden Blick aufgeworfen werden. Auf der einen Seite steht die Handlungsanleitung Nikolaus von Kues', die er seiner Schrift De visione Dei *voran stellt. Auf der anderen Seite wird das Panoptikum Jeremy Bentham's durchleuchtet. Obgleich von starker Familiarität geprägt, zeitigen die beiden Entwürfe radikal unterschiedliche Formen von Sozialität. Diese Unterschiede werden in vier Analyseschritten offen gelegt um abschliessend die Frage aufzuwerfen, inwiefern panoptische Verfahren mithilfe des cusanischen Panoramas überwindbar werden.*

Abstract
This article juxtaposes *two social configurations that share the constitutive aspect of an omnipresent gaze. On the one hand stands an instruction of Nicolaus Cusanus, given in the preface of* De visione Dei. *On the other hand, the Panopticon of Jeremy Bentham will be introduced and analyzed. Although connected through similar elements and figurations, both sketches lead to radically different forms of sociality. These differences will be uncovered in four analytical steps in order to finally* raise *the question of* the possibility of overcoming *panoptic techniques and technologies by means of Cusanic thought and practice.*