

## DER MENSCH ZWISCHEN WISSEN UND NICHTWISSEN.

Beitrag zum Motiv der *docta ignorantia* im Denken des Nikolaus von Kues

Von Josef Stallmach, Mainz

„Wer sind denn“, so läßt Platon Sokrates im *Gastmahl* die Priesterin Diotima fragen, „die Philosophierenden, wenn sie weder die Weisen (σοφοί) noch die Unwissenden sind?“. Der mit „zwischen diesen beiden“, „gerade in der Mitte von Weisheit und Unwissenheit“ angegebene Ort soll hier zwar speziell die Philosophierenden kennzeichnen, durch die gegebene Begründung aber erweist er sich zugleich als eine anthropologische Grundbestimmung: Der Mensch ist das Wesen des Wissens, eines endlichen, reflexen Wissens und damit nicht nur des Wissens des Wissens, sondern zugleich auch des Wissens des Nichtwissens.

„Denn keiner der Götter philosophiert oder strebt danach, weise zu werden, denn sie sind es schon . . . Ebenso wenig philosophieren die Unwissenden, noch begehren sie, weise zu werden. Denn das ist gerade das Schlimme an der Unwissenheit, daß man, ohne . . . verständig zu sein, dennoch sich selber genug dünkt. Wer nun nicht meint, bedürftig zu sein, der strebt auch nicht danach, wessen er nicht zu bedürfen meint“<sup>1</sup>.

Daß den platonischen Sokrates die Problematik des in seiner Reflexivität der eigenen Möglichkeiten sowohl als auch der eigenen Grenzen gewahr werden und gerade dadurch eine höhere Vollkommenheit erreichenden (endlichen) Wissens umgetrieben hat, dafür ist auch der Dialog *Charmides* ein Zeugnis. Er kreist um das Wesen der *Sophrosyne* und führt auch zu der These, sie sei „das Wissen sowohl des Wissens als auch des Nichtwissens“<sup>2</sup>. Ihr Wert läge dann darin, „daß der, welcher sie besitzt, die Fortschritte, die er sonst im Wissen macht, leichter machen und ihm nun alles klarer erscheinen wird, da er ja bei jedem Wissensfortschritt auch noch das Wissen selbst durchschaut“<sup>3</sup>.

Cusanus beruft sich gleich zu Beginn von *De docta ignorantia*, um die Beschränktheit des menschlichen Erkenntnisvermögens eindringlich zu Bewußtsein zu bringen, auch auf Sokrates und das ihm zugeschriebene Wort, „er wisse nur, daß er nichts wisse“<sup>4</sup>. In dem Zusammenhang, in dem sich dieser sokratische Gedanke noch am ehesten ausdrücklich so formuliert findet<sup>5</sup>, läßt

<sup>1</sup> 203e–204b.

<sup>2</sup> 169b.

<sup>3</sup> 172b. – Aus der ganzen Richtung, die die Diskussion nimmt, wird ersichtlich, daß σοφροσύνη hier offensichtlich nicht als „Besonnenheit“ („Zucht und Maß“) in primär ethischem Sinne, sondern entsprechend dem wörtlicheren Sinn (σῶς, φρήν) als „gesunder Verstand, richtige Erkenntnis, wahre Klugheit“ zu verstehen ist.

<sup>4</sup> *Doct. ign.* I, 1 (h I, S. 6, Z. 11).

<sup>5</sup> *Apol.* 20c–23d (22b/d: ἐμαυτῷ γὰρ συνήδη οὐδὲν ἐπισταμένῳ).

Platon Sokrates gleichfalls auf das spezifisch Menschliche dieser Wissenssituation hinweisen: „In Wirklichkeit ist (nur) der Gott weise . . ., die menschliche Weisheit (aber)“, die sich, wie Sokrates geschildert hat, immer auf das jeweils schon erreichte Wissen beruft, „wenig oder nichts wert“. Und „unter euch, ihr Menschen“, das soll ganz allgemein der also nur paradigmatisch auf Sokrates bezogene Orakelspruch besagen, „ist der der Weiseste, der wie Sokrates einsieht, daß er in Wahrheit nichts taugt, was die Weisheit anbelangt“<sup>6</sup>.

So kann auch Cusanus von einem „dem Menschen eigenen“ Nichtwissen sprechen, das also nicht eine *privatio* ist, ein bloßer Fehl an Wissen, der durch den Erkenntnisfortschritt und entsprechende Wissensbemühungen aufgehoben werden könnte, sondern einen sein Wesen kennzeichnenden *habitus* ausmacht, in dem er zu weiterer Vollkommenheit, zur Vollendung in der Dimension des dem Menschen überhaupt erreichbaren Wissens, zur eigentlichen Weisheit, zu gelangen vermag. Und so kann Cusanus auch das dem Menschen natürliche Wissensverlangen in einer Sehnsucht nach Wissen des *Nichtwissens* sich vollenden und – unter der für ihn selbstverständlich geltenden Voraussetzung, daß ein Naturstreben nicht ins Leere zu gehen vermag – seine Erfüllung nicht in einem allumfassenden Wissen, sondern in einem Nichtwissen, eben in der *docta ignorantia*, erlangen sehen<sup>7</sup>.

„Auch der (in seinen Wissensbemühungen) eifrigste Mensch kann in der Gelehrsamkeit nichts Vollkommeneres erreichen, als in jenem Nichtwissen, das ihm eigen ist, als der Gelehrteste (*doctissimus*) befunden zu werden. Und es wird einer um so gelehrter (*doctior*) sein, je mehr er sich als Nichtwissenden weiß“<sup>8</sup>.

Das grundsätzliche und wesenseigentümliche Nichtwissen, dessen das endliche Erkennen in seiner Reflexivität gewahr wird, betrifft katexochen das Unendliche. Gerade wenn und insoweit sich das Erkennen als diskursives Denken erfährt, sich der relationalen und komparativen Weise seines Vorgehens und Fortschreitens ins (noch) Unbekannte bewußt wird<sup>9</sup>, muß es das Unendliche aus dem Bereich des ihm durch (positives) Wissen Erreichbaren ausgegrenzt sehen, weil „das Unendliche sich jeder Vergleichbarkeit entzieht“<sup>10</sup>, „die Disproportionalität des Unendlichen zum Endlichen evident ist“<sup>11</sup>.

Wie aber ist eine solche Denkerfahrung überhaupt möglich? Diese Frage stellt sich der Reflexion unweigerlich – „denn nichts ist erstaunlicher für den Menschen als die *docta ignorantia*, nämlich zu sehen, daß die Genauigkeit

<sup>6</sup> 23a/b. Siehe die ausdrückliche Berufung auf Sokrates und den Hinweis auf das Zeugnis des Delphischen Orakels bei Cusanus in der *Apologia doctae ignorantiae* (h II, S. 2, Z. 5–22; S. 21, Z. 7–9: „Auch wenn ich der Unwissendste von allen sein sollte, so genügte es mir wenigstens, daß ich ein Wissen dieser Unwissenheit – *ignorantiae scientiam* – habe . . .“).

<sup>7</sup> *Doct. ign.* I, 1 (h I, S. 6, Z. 17–19).

<sup>8</sup> EBD. (S. 6, Z. 19–22).

<sup>9</sup> Vgl. EBD. (S. 5, Z. 14–16 u. Z. 23 f.).

<sup>10</sup> EBD. (S. 6, Z. 1 f.).

<sup>11</sup> *Doct. ign.* I, 3 (h I, S. 8, Z. 20 f.).

(*praecisio*) nicht gesehen werden kann<sup>12</sup> –, einer Reflexion sozusagen zweiter Stufe, einer transzendentalen Reflexion. Wie ist das Wissen eines Nichtwissens überhaupt möglich, und zwar nicht bloß eines „leeren Nichtwissens“, „das nicht weiß, daß es nicht weiß, oder das endgültig liegen läßt, was es nicht wissen kann“<sup>13</sup>, sondern eines erfüllten, selbst schon Erfüllung darstellenden Nichtwissens? Wie ist insonderheit dem endlichen Wissen ein Wissen um das Unendliche, und wenn auch nur in der Weise des Gewährwerdens des Nichtwissens, des Nichtwissenkönnens, wie ist eine solche Selbstüberbietung des endlichen Wissens überhaupt möglich? – Wie ein jedes Wissen des Nichtwissens einen umfassenderen, über das positiv Gewußte hinausgehenden Horizont voraussetzt, dessen Weiten das Problembewußtsein antizipiert und in den der Erkenntnisfortschritt – eben vergleichend, in Beziehung setzend, projizierend und verifizierend oder falsifizierend – zunächst unabsehbar vordringt, so kann es ein Wissen des Nichtwissens des Unendlichen nur in einem immer schon unendlichen, wenn auch zunächst leeren Horizont geben, dessen Eröffnetsein für das Wissen und dessen Unausfüllbarkeit für endliches Wissen diesem zugleich bewußt wird. Nur in der Weite eines Horizontes, der sich immer schon über das hinaus erstreckt, was gewußt wird, und selbst noch über das, was als überhaupt wißbar gewußt wird, vermag das Gewußte und das überhaupt Wißbare als begrenzt zu erscheinen, vermag das endliche Wissen der gänzlichen Disproportionalität eines dennoch intendierten Gegenstandes, also auch nur des Entgehens des Unendlichen gewahr zu werden. Das heißt, der Unendlichkeitshorizont wird nicht erst durch jenen diskursiven, komparativen Erkenntnisvollzug und die dabei gemachte Denkerfahrung allererst eröffnet, sondern liegt diesen schon als Möglichkeitsbedingung voraus. Es ist ein Apriori der Unendlichkeit, nicht in dem Sinne einer „eingeborenen Idee“ des Unendlichen, aber in dem eines mit dem Wesen des *intellectus* und der ihm wesenseigentümlichen Funktion gegebenen, also funktionalen Apriori: Unendlichkeit der Intentionalität des menschlichen Geistes bei aller Endlichkeit seines Seins. Die Frage ist darum im Grunde nicht, ob das Unendliche gewußt werden kann – als solches ist es in seinem Wesen vom endlich seienden Geist prinzipiell wissensmäßig nicht umfaßbar –, sondern allein, wie und wieweit der mit der Intentionalität des Geistes immer schon eröffnete Unendlichkeitshorizont auch wissensmäßig sozusagen noch weiter aufgefüllt werden kann, bzw. das mit dem Gewährwerden seiner Unausfüllbarkeit dem endlichen Geist gerade noch erreichbare Wissen vom Unendlichen inhaltlich sich weiter zu verdeutlichen vermag.

Das menschliche, auf Erfahrung und Diskurs angewiesene Denken ist primär auf Endliches bezogen, weil aber so, daß es dieses dabei auch als Endliches, sein Gegenstandsfeld als begrenzt zu erfassen vermag, eben dadurch und insoweit immer auch schon auf Un-Endliches. Eben weil es mit seinem

<sup>12</sup> *Apol. doct. ign.* (h II, S. 27, Z. 21–23).

<sup>13</sup> K. JASPERS, *Nikolaus Cusanus*, München 1964, S. 27.

Primärbezug auf Endliches selbst endliches Denken ist, aber so, daß es sich zugleich auch als endliches zu begreifen, in seiner Endlichkeit zu durchschauen vermag, eben dadurch und insoweit transzendiert es sich selbst, nicht in einem unendlichen Wissen – das seiner Endlichkeit ja inkommensurabel wäre –, aber doch in einem Wissen des Nichtwissens des Unendlichen. Man wird sagen können, daß jede Feststellung einer Begrenztheit als solcher immer schon einen größeren Überblick, daß jede kritische Einschränkung eines Erkenntnisvermögens immer nur vom Standpunkt eines höheren Erkenntnisvermögens aus möglich ist. Die in der Perspektivität, dem notwendig fragmentarischen Charakter und den Täuschungsmöglichkeiten liegende Beschränktheit und Mangelhaftigkeit der Sinneserkenntnis kann offenbar allein von einem gleichzeitig mit Verstand begabten Wesen erfaßt und in seinem Wissensaufbau dann entsprechend auch in Rechnung gestellt werden; die Kritik wiederum eines „Verstandes“, die Konstatierung etwa der Beschränktheit des bloß rechnenden Denkens (allein auf das Quantifizierbare), die Unzulänglichkeiten des rationalen Diskurses (etwa was die Begründung der Geltung seiner eigenen Prinzipien angeht) ist offenbar gleichfalls nur durch ein höheres Einsichtsvermögen (*intellectus*) möglich. Und schließlich kann auch eine „Kritik der reinen Vernunft“ nur von einer Vernunft anvisiert und durchgeführt werden, die selbst nicht den Einschränkungen (etwa auf bloße „Erscheinungen“) der kritisierten Vernunft unterliegt. Auch ein Erkennen, dem sein bloß konjekturaler Charakter aufgeht – was Cusanus so eindringlich in der mit *De docta ignorantia* fast gleichzeitig verfaßten Schrift *De coniecturis* darstellt –, geht damit reflexiv schon über sich selbst hinaus, „in einer Art Unwissenheit wissend“, daß es die absolut „genaue“ Wahrheit, mag sie auch für das eigene Begreifen letztlich unerreichbar sein, jedenfalls gibt<sup>14</sup>. Dieses Wissen bleibt für den endlichen Geist in allen seinen ruhelosen Erkenntnisbemühungen leitend, indem es einen ständigen Impuls zur Überwindung von Ungenauigkeit gibt<sup>15</sup>, bis er schließlich einsieht, daß „die Genauigkeit der Wahrheit (nur) im Dunkel unserer Unwissenheit unbegreiflicher Weise aufleuchtet. Das ist die belehrte Unwissenheit, die wir gesucht haben“<sup>16</sup>. Das Erkennen sieht gleichsam, indem es die Schranken seiner „Genauigkeit“ erblickt, doch auch schon über diese hinaus mit einer „geistigen Einsicht in das, was früher ist als alle Erkenntnis“, was diese ermöglicht und bestimmt, aber gerade deshalb selbst nicht „erkannt“ werden kann<sup>17</sup>.

<sup>14</sup> *Doct. ign.* II, Prol. (h I, S. 59 Z. 9–12).

<sup>15</sup> Vgl. W. BEIERWALTES, *Identität und Differenz. Zum Prinzip cusanischen Denkens*: Rheinisch-Westfälische Ak. d. Wissensch., Geisteswissenschaften, Vorträge G 220, Opladen 1977, S. 10.

<sup>16</sup> *Doct. ign.* I, 26 (h I, S. 56, Z. 14–16).

<sup>17</sup> Vgl. *Comp.* 1 (h XI/3, N. 2, Z. 1 f): *Habemus igitur visum mentalem intuentem in id, quod est prius omni cognitione.* – Hier von der „Einsicht“ in das „Sein“, den *modus essendi* der Dinge gesagt, von dem es kein „Wissen“ gibt – im Unterschied von der Erkenntnis der „Ähnlichkeiten, Bilder und Zeichen“ der Dinge. „Also gibt es von der Seinsweise kein Wissen, mag auch mit höchster Gewißheit geschaut werden, daß es eine solche gibt . . . Wer darum das so Geschaute in der Erkenntnis finden will, müht sich vergeblich . . . Es verhält sich also die Einsicht des Geistes

Cusanus betont mehrfach und eindringlich die Inkommensurabilität, die Disproportionalität zwischen Endlichem und Unendlichem, aber, wie die Kennzeichnung der Erkenntnisart in diesem Zusammenhang gerade am Anfang von *De docta ignorantia* beweist, offenbar bezogen auf die (relationale, komparative) Verstandeserkenntnis. Jedes rational bestimmbare Verhältnis, jede verstandesmäßig greifbare Beziehung soll offenbar ausgeschlossen sein, nicht aber überhaupt jegliche Bezogenheit. Denn das würde bedeuten, daß es das Unendliche für das menschliche Wissen überhaupt nicht gäbe, d. h. daß es vom menschlichen Standpunkt aus überhaupt nicht, auch nicht in seiner Unbegreifbarkeit, gesichtet werden könnte. Der ausdrückliche Ausschluß jeder Vergleichsmöglichkeit setzt das Überhaupt-Sein und das Überhaupt-Gegebensein (d. h. aber auch den Ausschluß zumindest von völliger Äquivokation im begrifflichen Denken und Sprechen vom Unendlichen) voraus, ein Gegebensein eben als das, an dem das Verstandesdenken mit seinen Maßen, seinen Vergleichen, seinen Relationalitäten scheitert, aber gerade darin dessen Seins und Unerfaßbarseins sich versichert. Diese Konzeption setzt eine Reflexion des Denkens voraus, die in jenen Erkenntnisvollzügen, die mit „Verstand“ bezeichnet werden, durch sie hindurch, über sie hinaus und gerade auch in ihrem Scheitern jene anderen „höheren“ Erkenntnismomente sich auswirken sieht, die mit „Vernunft“ bezeichnet werden, „eine Macht des Denkens selbst, die als Vernunft (*intellectus*) sich des Verstandes (*ratio*) bedient, aber erkennt, was für den Verstand nicht ist“<sup>18</sup>, was also gerade nur als Nichtgewußtes (des Verstandes) von der Vernunft gewußt wird.

Zu dieser „Verstand“ und „Vernunft“ differenzierenden, Verstand durch Vernunft überhöhenden Denkerfahrung gehört nun bei Cusanus insonderheit auch das Übersteigen der Gegensätze, die der Verstand auseinanderhält (und auseinanderhalten muß, will er bei dem für ihn notwendigen Vorgehen der Bestimmung durch Unterscheidung, des Inbeziehungsetzens durch Absetzung des einen vom anderen nicht in völlige Dunkelheit geraten) hin zum Zusammenfall der Gegensätze in ihrem Ursprung, des Vielen, je Anderen und notwendigerweise dann auch Gegensätzlichen im Einen, den die Vernunft im Unendlichen sichtet. Während der Verstand auf seinen Wegen unabsehbar vorangeht, im Wissen des Vielen immer weiter in die Zusammenhänge der endlichen Welt eindringt, denkt die Vernunft hin auf das Eine Unendliche, aber eben nicht in der Form des Wissens, eines Wissens, das Übereinstimmung im Auseinanderhalten der Gegensätze und überhaupt eine rationale Proportio-

---

zu jener Seinsweise ähnlich wie das sinnliche Sehen zum Licht, dessen Vorhandensein es mit aller Sicherheit schaut, ohne es jedoch zu erkennen. Denn das Licht geht allem voraus, was durch derartiges Sehen erkannt werden kann“ (N. 1, Z. 12–N. 2, Z. 7). Vgl. (überraschenderweise ist ein Vergleich möglich) NICOLAI HARTMANN, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, 5. Aufl. Berlin 1965, S. 446: „Es kann offenbar ein Wissen des Nichtwissens nur geben, wenn es irgendwie ein Wissen vor dem eigentlichen Wissen um die Sache gibt, ein Wissen um das Unerkannte, in welchem dieses nicht zum Erkannten wird“.

<sup>18</sup> K. JASPERS, a.a.O., S. 25.

nalität zwischen Endlichem und Unendlichem voraussetzte, sondern im Nicht-Wissen, im Bewußtwerden der radikalen Unverhältnismäßigkeit<sup>19</sup>. Im Umschwung, im Aufschwung zur Vernunft geht dem denkenden Menschen nicht ein neues Gegenstandsfeld auf, Weiteres aus dem indefinit vielen der gegenständlichen Welt, sondern gleichsam ein neues Licht, das auch auf alles Gewußte und überhaupt Wißbare des Verstandes überstrahlt und ihm einen neuen Sinn gibt, auf den dieser für sich allein nicht zu kommen vermöchte, jenen Sinn, den das Endliche allein schon dadurch empfängt, daß es auch als Endliches erscheint, daß auch seine Gegensätze und Widersprüche nur als solche des Vielen und im Unendlichen als seinem einen Ursprung aufgehoben sich erweisen. Mit der *coincidentia oppositorum* geht dem Denken eine neue Sicht auf wie kurzichtigen Augen durch eine neue Brille: „Wer durch den Beryll hindurchsieht, erreicht vorher Unsichtbares“<sup>20</sup>. Nicht, daß der Mensch mit all seinem vielen gegenständlichen Weltwissen nicht auch immer schon auf dem Wege zur Wahrheit wäre, aber auf diesem Wege blockiert sich gleichsam sein Verstand weit vor dem Ziele selbst, wenn er, sich in sich verkrampfend, sich nicht öffnet für die Vernunft und nur das für Wahrheit hält, was er nach seinen Maßen, in seinen Proportionalitäten, in seinen Relationalitäten zu ermesen vermag, wenn er also nicht „im Verstandeserkennen der überverständigen Voraussetzung des Sinns des endlichen Erkennens (bewußt)“ zu werden vermag<sup>21</sup>.

Der unermüdlche, in alle Höhen und Tiefen des Kosmos immer weiter vorstoßende Forscherdrang, der die Wissenschaften an kein Ende kommen läßt, das bohrende Fragen nach dem Sein und seinem Sinn, das letztlich die Philosophie zu allen Zeiten ausmacht, das von der „menschlichen Vernunft“ wie ein „besonderes Schicksal“ empfundene „Belästigtwerden“ von Fragen, die sie, da sie ihr durch ihre eigene Natur selbst aufgegeben sind, „nicht abweisen kann, die sie aber auch nicht beantworten kann“, da sie „alles Vermögen der menschlichen Vernunft (übersteigen)“<sup>22</sup> – diese ganze unstillbare Unruhe des erkennenden Geistes kann nur in der Diskrepanz zwischen der Endlichkeit seines Seins und der Unendlichkeit seines Horizontes ihre Wurzeln haben. Sie treibt ihn nicht nur intentional von jedem erkannten Gegenstand weiter fort, sondern auch reflexiv immer weiter auf sich zurück und in

<sup>19</sup> Vgl. vom Verfasser, *Zusammenfall der Gegensätze. Das Prinzip der Dialektik bei Nikolaus von Kues*: MFCG 1 (1961) 52–75 (56 ff.: „Einheit über Vielheit“, 61 ff.: „Vernunft über Verstand“) und: *Das Absolute und die Dialektik bei Cusanus im Vergleich zu Hegel*: Scholastik 39 (1964) 495–509.

<sup>20</sup> *De beryl.* 2 (h XI/1, S. 4, Z. 16 f). Diese Schrift setzt ein mit der Bemerkung: „Wer das liest, was ich in verschiedenen Büchern geschrieben habe, wird sehen, daß ich mich recht oft mit dem Zusammenfall der Gegensätze beschäftigt habe und daß ich immer wieder darauf aus war, gemäß einer Vernunftschau (*visio intellectualis*), die die Kraft des Verstandes (*ratio*) übersteigt, meine Schlüsse zu ziehen“ (EBD. 1; S. 3, Z. 3–6).

<sup>21</sup> K. JASPERS, a.a.O., S. 159.

<sup>22</sup> I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, Vorrede, A VII.

sich hinein, ja sogar über sich selbst (als eigentlich, positiv Erkennenden) hinaus, wie es sich in dem sich durchhaltenden Problembewußtsein und insbesondere in all den Formen uneigentlicher und dieser ihrer Uneigentlichkeit zugleich bewußten Erkenntnis (in ängstlichen Symbolen und Chiffren, in Metaphern und Bildern, in Konjekturen und Analogien, durch Vermittlung von „Spiegel und Gleichnis“) erweist.

„Wie das sinnliche Sehvermögen an keinem Sichtbaren seine Grenze finden kann – denn niemals wird das Auge am Sehen ersättigt –, so wird die Sicht des Geistes niemals ersättigt am Sehen der Wahrheit . . . Das erfahren wir an uns, daß wir, je mehr wir in der Wissenschaft fortschreiten, um so aufnahmefähiger sind und um so weiter begehren fortzuschreiten. Und das ist gerade das Zeichen der Unzerstörbarkeit des Geistes.“

Auf dieses „faustische“ Wort aus einer Predigt des Cusanus<sup>23</sup> nimmt E. Cassirer Bezug, um zu belegen, daß für Cusanus der Drang des Menschen ins Unendliche, „das Nichtverharrenkönnen bei irgendeinem Gegebenen und Erreichten“ „keine Schuld, keine Hybris des Geistes ist“, sondern „das Siegel seiner göttlichen Bestimmung“<sup>24</sup>.

Weit entfernt also von skeptischer Resignation oder einem kritizistischen Agnostizismus bedeutet die *sacra ignorantia*, mit deren Hilfe die Vernunft „über alle Vernunft hinaus“ fortzuschreiten vermag<sup>25</sup>, von der Cusanus immer wieder geradezu mit Enthusiasmus spricht, eine neuartige, falsche Verfestigungen auflösende, zutiefst beunruhigende, neue Weiten eröffnende Denkerfahrung. Auf die *Jagd nach der Weisheit*<sup>26</sup> geht weder der, der immer schon alles weiß, noch der, der überhaupt nichts weiß, weil dieser nicht einmal der Spur des kostbaren Wildes gewahr zu werden vermag, sondern allein der Wissend-Unwissende, dem Platon also nicht die σοφία, sondern eben gerade die φιλο-σοφία zuschreibt. Und diese *Jagd nach der Weisheit* kann im unendlichen Horizont an kein Ende gelangen, was aber kein Grund ist, sie aufzugeben, sondern vielmehr eine unerschöpfliche Quelle jener dem endlichen, sich selbst als bloße *ratio* je übersteigenden Geist ganz eigenen Freude – „so wie sich mehr freut, wer einen unzählbaren und unausschöpfbaren Schatz seines Lebens, als wer einen zählbaren und aufbrauchbaren findet“<sup>27</sup>.

Die zur wissenden Unwissenheit führende Denkerfahrung, die für die Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis des Cusanus von ihren Anfängen in *De docta ignorantia* an bestimmend ist, hält sich, ungeachtet gewisser Schwankungen in der Erkenntnisauffassung, die man im übrigen bei ihm im Laufe der Zeit beobachten kann, durch. Im Gleichnis des *homo cosmographus*<sup>28</sup> in dem „wahrscheinlich letzten philosophisch-theologischen Werk des Nikolaus von

<sup>23</sup> „Si quis sermonem meum servaverit“: Excitationes V (p II fol. 82“).

<sup>24</sup> E. CASSIRER, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*: Studien d. Bibl. Warburg, H. 10, Leipzig u. Berlin 1927 (2. Auflage Darmstadt 1963), S. 73.

<sup>25</sup> *Doct. ign.* I, 17 (h I, S. 35, Z. 1–3 u. 11 f.)

<sup>26</sup> *De venatione sapientiae* von 1463, dem Jahr vor dem Todesjahr des Cusanus.

<sup>27</sup> *De beryl.* 30 (h XI/1, S. 40 Z. 1–3).

<sup>28</sup> *Comp.* 8 (h XI/3, N. 22–24).

Kues, dem *Compendium*<sup>29</sup>, hat Cusanus nicht nur allgemein wissenschaftliches Vorgehen – durch Erfahrung und Denken, durch Materialsammlung und Theoriebildung – zu verdeutlichen gesucht, sondern diesen Weg vom Nichtwissen zum Wissen auch als den spezifisch menschlichen gekennzeichnet und als solchen dann auch wiederum zugleich als einen Weg vom Wissen und durch das Wissen hindurch zu einem höheren Nichtwissen hingestellt. Zum Beleg seien folgende Züge aus dem Kosmographengleichnis herausgehoben:

1. Unter den Lebewesen (*animalia*) gibt es ein „vollkommenes“, das nicht nur mit Sinnen, sondern auch mit Vernunft begabt ist, den weltoffenen, die Welt verzeichnenden, mit eigenen Zeichen eine „Karte“ von der ganzen Welt erstellenden Menschen (*homo cosmographus*)<sup>30</sup>. Durch seine Sinne ist er nach außen gewandt, an die gegenständlichen Weltgegebenheiten hingegeben. Er ist wie der Beherrscher einer „Stadt mit fünf Toren, nämlich den fünf Sinnen, durch welche Boten aus der ganzen Welt eintreten und (in bestimmter, durch die Struktur der Sinne vorgezeichneter Ordnung) vom Gesamtaufbau der Welt berichten“<sup>31</sup>. Zunächst sucht der Mensch nun mit Hilfe der Sinneserkenntnis zu einer möglichst weitgehenden und umfassenden *Welterfahrung* zu kommen.

„Der Kosmograph bemüht sich mit allem Eifer, alle Tore offenzuhalten und ständig die Berichte von immer neuen Boten zu vernehmen und seine Beschreibung (der Welt) immer wahrheitsgetreuer zu gestalten“<sup>32</sup>.

Dabei läßt er es nicht nur bei einer Anhäufung von Sinnesgegebenheiten, einer bloßen Sammlung von Phänomenen bewenden, sondern sucht diese auch „festzustellen“, beschreibend und vergleichend zu verarbeiten, zu einem geordneten Ganzen zusammenzufügen, kurz, sich ein Bild von der Welt überhaupt zu machen, über die bloße Sinneserfahrung hinaus mit Hilfe der Vernunft zu einem *Weltwissen* zu gelangen.

2. Auf diesem Wege von der *Welterfahrung* zum „Weltbild“, zum Weltverständnis aber vollzieht sich eine bemerkenswerte Wende von außen nach innen, von der Gegenstandserkenntnis zum erkennenden Subjekt und in dieser Richtung weiter zum Urgrund sowohl des Erkennens als auch der gegenständlichen Welt.

„Wenn der Kosmograph in seiner Stadt eine Gesamtaufnahme der sinnfälligen Welt gemacht hat, trägt er sie, um sie nicht mehr zu verlieren, in rechter Ordnung und in den entsprechenden Größenverhältnissen in eine Karte ein, wendet sich dann eben dieser zu, entläßt die Boten für die folgende Zeit und schließt die Tore“<sup>33</sup>.

Nicht daß der Kosmograph die Materialsammlung, den Ausbau der Phäno-

<sup>29</sup> K. BORMANN, *Zur Frage nach der Seinserkenntnis in dem wahrscheinlich letzten philosophisch-theologischen Werk des Nikolaus von Kues, dem „Compendium“*: Archiv f. Gesch. d. Philosophie 50 (1968) 180–188.

<sup>30</sup> *Comp.* 8 (h XI/3, N. 22, Z. 2 f).

<sup>31</sup> EBD. (Z. 3–5).

<sup>32</sup> EBD. (Z. 18–20).

<sup>33</sup> EBD. (N. 23, Z. 1–4).

menbasis abschließt und dann aus den Gegebenheiten der äußeren Sinne unter Mitwirkung der „inneren Sinne“ (Gedächtnis und Vorstellungskraft) und durch das Denken zu einem differenzierten, wenn auch nicht deckungsgleichen, aber in den einzelnen Zügen in festen Entsprechungen zur Erfahrungswirklichkeit stehenden Gesamtbild zu kommen sucht, ist auffällig, wohl aber die Härte des Schnittes, der diesen Teil des Gesamtaufbaus des Wissens vom folgenden trennt: Die Boten nach außen werden entlassen, die Tore der Stadt geschlossen und nun entfaltet sich allein der „innere Blick“ (*intuitus internus*). Dieser geht nicht mehr auf die gegenständliche Welt, sondern er wendet sich von dieser weg zu ihrem Prinzip, „dem Begründer der Welt“<sup>34</sup>. Die Entschiedenheit der Wendung läßt an einen entsprechenden Einschnitt auf dem Wege zum wahren Wissen in der geistigen Entwicklung des Sokrates denken. Nachdem er sich auf einer „ersten Fahrt“ in seiner „wunderbaren Hoffnung“ bitter enttäuscht sah, so viel er auf ihr auch der äußeren Erfahrung nachzugehen und von den Lehren der Naturkundigen seiner Zeit (über die physischen und physiologischen Ursachen der Dinge und ihrer Bewegungen) zu übernehmen bereit gewesen war, sah er sich veranlaßt, sich auf eine „zweite Fahrt“ zu begeben<sup>35</sup>. Nachdem er, so berichtet Platon weiter, „es aufgegeben hatte, die Dinge zu betrachten“, schien es ihm notwendig, „herabzuzuflihen zu den Wesensgründen (λόγοι), um in ihnen die Wahrheit der Dinge anzuschauen“. Und obwohl er dabei nicht in Richtung der Gegenstände, sondern gleichsam in entgegengesetzter Richtung auf ihre λόγοι in der Tiefe der eigenen Seele hinblickt, weiß er sich gerade erst jetzt auf dem Wege zum wahren Wissen.

„Denn keineswegs kann ich zugeben, daß, wer die Dinge in ihren λόγοι betrachtet, sie mehr (nur) in Bildern betrachtet, als wer sie in ihrer (sinnfälligen) Wirklichkeit betrachtet. Dahin also wendete ich mich . . .“<sup>36</sup>.

So läßt Platon Sokrates berichten, um dann näherhin den Aufstieg zu den Wesensgründen der Dinge in den Ideen darzustellen. „Also zieht er sich“, so heißt es entsprechend bei Cusanus vom Kosmographen nach dessen entschiedener Wendung nach innen, „so weit er immer nur kann, von allen sinnfälligen Zeichen zurück und wendet sich den geistigen, einfachen und formhaften Zeichen zu“<sup>37</sup>.

3. Kennzeichnend für diesen Weg zum Wissen und die entschiedene Wendung, die er nimmt, ist nun wiederum die Betonung der Disproportionalität und Inkommensurabilität von *principium* (der Welt) und *principiatum*. Der „Urheber der Welt“, dem sich der innere Blick zuwendet, „ist nichts von alledem, was (der Komograph) durch Vermittlung der Boten eingesehen und verzeichnet hat“<sup>38</sup>. Die Erkenntnis schreitet fort, aber bei diesem Fortschreiten helfen offenbar die Erfahrungsgegebenheiten und ihre verstandesmäßige Ver-

<sup>34</sup> EBD. (Z. 4 f).

<sup>35</sup> δεύτερος πλοῦς (*Phaidon* 99c/d; siehe ab 98b).

<sup>36</sup> 99d–100a.

<sup>37</sup> *Comp.* 8 (h XI/3, N. 23, Z. 16–18).

<sup>38</sup> EBD. (Z. 4–6).

arbeitung nicht weiter. Was jetzt in den Blick, in den „inneren Blick“ kommt, ist ganz anders, aber wiederum auch nicht so anders, daß es überhaupt nichts mehr mit der Erfahrungswelt und dem über sie gewonnenen Wissen zu tun hätte. Denn das „nichts von alledem“ bedeutet „Urheber von allem“<sup>39</sup> (und eben deswegen „nichts von alledem Hervorgebrachten“)<sup>40</sup>. Diese bei aller Unvergleichlichkeit trotzdem gegebene Beziehung läßt nun auch gnoseologisch den Abgrund der Andersheit und Unzugänglichkeit nicht ganz unüberbrückbar erscheinen. Denn so etwas wie Urhebersein erfährt der Mensch auch in sich selbst. Reflektierend weiß er sich als Urheber seiner Welt, und in dieser Denkrichtung gelangt er nicht nur zu sich selbst, seiner eigenen Subjektivität als Ursache des „Weltbildes“, sondern vermag sich mit Hilfe einer Proportionalitätsanalogie auch verstehend dem Urheber der Welt zu nähern, denn

„dieser verhält sich nach dem Denken (des Kosmographen) vorgängig so zur ganzen Welt wie er selbst als Kosmograph zur Weltkarte, und aus der Beziehung der Weltkarte zur wahren Welt betrachtet er in sich selbst als Kosmographen den Schöpfer der Welt, indem er so mit seinem Geiste die Wahrheit im Bilde, den Bezeichneten im Zeichen erschaut“<sup>41</sup>.

In dieser Analogie ist die *ratio analoga* also das Schöpferische, die *vis creativa*, die das menschliche Erkenntnisvermögen als sinnliches und geistiges unterscheidet und auszeichnet vor dem reinen Sinnenwesen. Im Denken dieser Analogie kommt dem *homo cosmographus* zu Bewußtsein,

„daß kein Tier (*brutum animal*), wenn es auch eine ähnliche Stadt, Tore und Boten zu besitzen scheint (d. h. eine ähnliche, durch seine Sinne, durch sinnliches Erkennen und sinnliches Streben, erschlossene Umwelt hat), eine solche Karte hätte entwerfen können. Und so entdeckt er in sich selbst das erste und nächste Zeichen des Urhebers, in dem die schöpferische Kraft mehr als in irgendeinem andern bekannten Lebewesen aufleuchtet. Das geistige Zeichen nämlich ist das erste und vollkommenste Zeichen des Urhebers von allem, das sinnliche aber das letzte“<sup>42</sup>.

Das Zeichen des Schöpfers also, in dem der Mensch den „Bezeichneten“, den Schöpfer selbst, am ehesten erschaut, ist sein eigenes schöpferisches Erkennen. Der Kosmograph mit seiner Weltkarte erweist sich so als ein zwar erkenntnistheoretisch ansetzendes, aber eigentlich anthropologisches und letztlich anthropo-theologisches Gleichnis: Der Mensch zwischen Tier und Gott, zwischen dem bloß sinnlich, rein rezeptiv erkennenden und dem rein spontan, schlechthin schöpferisch erkennenden als das rezeptiv-spontan, schöpferisch, aber nachvollziehend schöpferisch erkennende Wesen, ein „zweiter Schöpfer“<sup>43</sup> in seinem geistigen Erkennen und in seinen geistig bestimmten Tätigkeiten (*artes*) und ihren Produkten<sup>44</sup>.

<sup>39</sup> EBD. (Z. 5 f).

<sup>40</sup> Vgl. W. BEIERWALTES, a.a.O., S. 11: „Die Disproportionalität von Endlichem und Unendlichem“ negiert nicht den *Bezug* der Dimension des Un-Endlichen zu der des Endlichen, der schon durch den Konstitutionsakt des Ursprungs selbst und die partizipative Rückkehr des Seienden gegeben ist, sondern die *Vergleichbarkeit* beider“.

<sup>41</sup> *Comp.* 8 (h XI/3, N. 23, Z. 6–10).

<sup>42</sup> EBD. (Z. 10–16).

<sup>43</sup> Entsprechend der kühnen Formel vom *homo secundus Deus* (*De beryl.* 6 (h XI/1, S. 7, Z. 6 f)). Vgl. R. HAUBST, *Die Christologie des Nikolaus von Kues*, Freiburg 1956, S. 163: „In dem Buche

4. So weit dieser Weg des Wissens zunächst auch führen mag – durch das Hinausgehen des Geistes aus sich selbst, in Sinneserfahrung und Denken, im *Weltverständnis*, durch die Rückkehr des Geistes zu sich selbst, in der Reflexion auf die Erkenntnis und ihre Bedingungen, im *Selbstverständnis* und auch noch über dieses hinaus, in einer Analogieüberlegung, im *Gottesverständnis* –, er führt schließlich doch auch wieder in die Unwissenheit. Wohl geht er nicht nur auf all das vom „Licht“ Gelichtete, sondern schließlich auch auf dieses Licht selbst zu, durch das allein alles gelichtet und damit allein überhaupt dem Wissen gegeben ist<sup>45</sup>; aber gerade dabei erweist sich dieses Licht selbst sofort auch wiederum als unzugänglich, als, um im Bilde zu bleiben, alle Fassungskraft eines jeden Sehvermögens bei weitem übersteigend<sup>46</sup>, dem also sich zuzuwenden, dem sich anzunähern in Dunkelheit geraten heißt, nicht zwar in die Dunkelheit des Vernunftfernen, Vernunftlosen, aber in die des „überhellen Lichtes“, des Übervernünftigen. Der *homo cosmographus*, der sich, so weit wie möglich, von allen „sinnlichen Zeichen“ zurückgezogen und den „geistigen Zeichen“ zugewandt hat, „wird mit größter Aufmerksamkeit (zugleich auch) gewahr, wie in ihnen das ewige Licht, das allem Scharfsinn geistiger Schau unzugänglich ist, aufleuchtet, so daß er einsieht, daß der Unbegreifliche nicht anders als in unbegreiflicher Weise des Seins geschaut werden kann“<sup>47</sup>. Auch bei dieser Annäherung an das „ewige Licht“, die in die Dunkelheit führt, hilft noch die Proportionalitätsanalogie zum *lumen naturale* des schöpferischen geistigen Erkennens dem Verstehen weiter. Wie nämlich „die Vernunft . . . in ihren verschiedenen Künsten und durch ihre verschiedenen Kunsterzeugnisse auf mannigfache Weise sich sichtbar manifestiert“ und dabei doch „in sich eins und unsichtbar bleibt“, „bei all diesem für jegliches (bloßes) Sinnesvermögen unerkant bleibt“, so bleibt jenes „ewige Licht“, obwohl es in all den „geistigen, einfachen, formhaften Zeichen“ aufleuchtet, auch dem (endlichen) Geist doch unfaßbar<sup>48</sup>.

---

„Über den Geist“ stellt Nikolaus erstmals ausführlich jene neue Konzeption dar, die fortan für sein Menschenbild so bestimmend wurde: Der menschliche Geist ist als Gottes ‚lebendiges Bild‘ in die Welt hineingestellt“. Dieser „Grundgedanke“ erfahre in De beryllo durch die Übernahme der Formel des Hermes Trismegistos vom „zweiten Gott“ zur Bezeichnung des Menschen noch eine besondere Zuspitzung, welche, wie die von Cusanus nachfolgend selbst gegebene Erklärung beweist, das in seiner Geistbegabung liegende, dem Göttlichen analoge Schöpferium des Menschen unterstreichen soll (siehe Z. 11 f: *ideo homo habet intellectum, qui est similitudo divini intellectus in creando*).

<sup>44</sup> *Comp.* 8 (h XI/3, N. 24, Z. 11 f).

<sup>45</sup> Vgl. EBD. Z. 5.

<sup>46</sup> S. *Apol. doct. ign.* (h II, S. 2, Z. 17–22): Ein Blinder, der den Glanz der Sonne nur vom Hörensagen kennt, meint ein Wissen von dem zu haben, „wovon er doch ein Nichtwissen hat. Ein Sehender aber, der über das Ausmaß des Glanzes der Sonne gefragt wird, antwortet mit dem Hinweis auf sein Nichtwissen, und er hat das Wissen dieses Nichtwissens (*ignorantiae scientiam*), weil er, da das Licht allein mit dem Sehvermögen erreicht wird, die Erfahrung macht, daß der Glanz der Sonne das Sehvermögen übertrifft“.

<sup>47</sup> *Comp.* 8 (h XI/3, N. 23, Z. 16–N. 24, Z. 4).

<sup>48</sup> EBD.; dazu N. 24, Z. 12–15.

So läuft also die Linie der Darstellung des Aufbaus des menschlichen Wissens auch im *Compendium* wieder zurück zum Grundmotiv der *docta ignorantia*. Das, wodurch alles ist, das, wodurch alles erkannt wird, bleibt selbst letztlich unerkannt. Das letzte Prinzip alles Gegebenen ist selbst nicht gegeben, jedenfalls nicht gegenständlich, es ist in seinem Wesen nicht vor- und feststellbar. Obwohl sichtbare Manifestationen vorliegen, bleibt das, was sich in ihnen manifestiert, unsichtbar – und dies durchaus auch in dem übertragenen Sinne: es bleibt nicht nur dem auf die Sinneserfahrung angewiesenen, den Sinnesgegebenheiten sich zuwendenden, den Ordnungszusammenhängen und Bedingungen der gegenständlichen Welt bis hin zu einer letzten Ursache nachgehenden Erkennen, sondern auch dem sich auf sich selbst, seine Bedingungen und seinen Ursprung sich besinnenden Denken, dem in sich selbst als endlichem die Spur des unendlichen Geistes auffindenden und ihr nachgehenden Geiste unfaßbar. Wohl vermag – nach dem Urbild/Abbild-Denken, das Cusanus ja bewußt weiterführt – menschliches Sinnen und Trachten vom Abbild her zum Urbild hin vorzustoßen, zugleich aber bleibt dieses – die im Abbild-Gedanken liegende Nähe *und* Ferne zum Urbild wird von Cusanus gleichermaßen bedacht und betont – unerreichbar fern und unfaßbar. Das Abbild entbirgt und verbirgt zugleich das Urbild, die Vielzahl aller Abbilder das eine Urbild, das Viele das Eine seines Ursprungs. Indem Cusanus zu dem Bild des „ewigen Lichtes“ auch noch das Wort vom Licht, das in die Finsternis leuchtet, aus dem Prolog des Johannesevangeliums hinzunimmt und dieses auf das Verhältnis von Schöpfer und Schöpfung überträgt, drückt er im Abschluß des Kosmographen-Gleichnisses dieses Spannungsverhältnis von Immanenz bei bleibender äußerster Transzendenz (das also keineswegs durch die Spannungseinheit von Form/Stoff ausdrückbar wäre) und, entsprechend gnoseologisch, das Spannungsverhältnis von Sichtungsmöglichkeit bei bleibender Unfaßbarkeit so aus:

„Er, der von allem, was ist, die Form des Seins ist, die in allem, was ist, unfaßbar bleibt und doch in den geistigen Zeichen wie ‚das Licht in der Finsternis leuchtet‘, wird von dieser keineswegs begriffen“.

Und zu einem anderen überaus kennzeichnenden, schon in *De docta ignorantia*<sup>49</sup> herangezogenen Gleichnisbild übergehend, fährt er fort:

„gleich als ob ein einziges Antlitz in verschiedenen polierten Spiegeln auf verschiedene Weise erscheint, aber keinem noch so polierten Spiegel so eingespiegelt, eingekörpert oder eingestofft wird, daß aus dem Antlitz und dem Spiegel ein einziges würde, das aus beidem zusammengesetzt wäre und dessen Form das Antlitz, dessen Stoff der Spiegel wäre . . .“<sup>50</sup>.

Oder um schließlich wieder auf den Gedanken der Disproportionalität von Endlichem und Unendlichem zurückzukommen: Das Unendliche, das sich im Endlichen entbirgt, bleibt in diesem zugleich notwendigerweise verborgen und so in seinem Wesen dem endlichen Geist notwendigerweise und unaufhebbar

<sup>49</sup> Siehe *Doct. ign.* II, 2 (h I, S. 67, Z. 17–19 u. Z. 26 f).

<sup>50</sup> *Comp.* 8 (h XI/3, N. 24, Z. 5–11).

unfaßbar. Es vermag sich ja diesem überhaupt nur nach dessen Maßen, d. h. bei der bestehenden Disproportionalität überhaupt nur in seinem Verborgensein und Verborgensein zu entbergen. Von ihm gibt es ein Wissen (das Wissen, daß das Unendliche ist), aber nur ein Wissen, das zugleich weiß, daß es (das Wesen des Unendlichen) nicht weiß, daß aber in diesem Nichtwissen gerade von ihm als Unendlichem weiß, „denn je besser die zu große Entfernung des Unzugänglichen erfaßt wird, desto näher kommt man an die Unzugänglichkeit heran“<sup>51</sup>.

„Der zu dir Heranschreitende muß über jede Grenze und jedes Ende und alles Endliche hinausgehen . . . Tritt aber, wer das Ende hinter sich läßt, nicht in einen Bereich des Unbestimmten und Ununterscheidbaren und damit in der Sicht der Vernunft in Nichtwissen und Dunkelheit? . . . Jedoch, was ist, mein Gott, dieses Nichtwissen der Vernunft anderes als *docta ignorantia*?“<sup>52</sup>

<sup>51</sup> *Apol. doct. ign.* (h II, S. 13, Z. 24–26).

<sup>52</sup> *De vis.* 13 (p I, fol. 105<sup>r</sup>, Z. 40–105<sup>v</sup>, Z. 1).