

DOCTA IGNORANTIA ALS PHILOSOPHISCHES PROGRAMM

Von Hermann Schnarr, Trier

Daß der Begriff »*docta ignorantia*«, »belehrtes Nichtwissen« ein Grundbegriff der Philosophie des Nikolaus von Kues ist, kann wohl nicht bestritten werden. Man kann diesen Begriff, um ein Wort von Ernst Hoffmann¹ aufzugreifen, unter die sogenannten »Lehrstücke« der cusanischen Philosophie rechnen.

In den folgenden Ausführungen möchte ich nun die These vertreten, daß der Begriff der »*docta ignorantia*« nicht nur ein Zentralbegriff unter anderen, sondern der zentrale Begriff seines Philosophierens ist. *Docta ignorantia* enthält ein ganzes Programm. Sie ist gleichsam der Inhalt seines Philosophierens. Zugespitzt soll die These lauten: Aus diesem Begriff entwickelt sich, entspringt sozusagen das ganze cusanische Philosophieren, sowohl seine Methode als auch sein Gegenstand.²

Mit diesem Begriff stellt sich Cusanus in die philosophische Tradition von Sokrates über Augustinus bis hin zu Bonaventura.³ Das ist erforscht, und man kann es nachlesen.

Meine These vom programmatischen Charakter des Begriffs der *docta ignorantia* möchte ich darlegen anhand einer Interpretation der beiden ersten Kapitel des Werkes, das den Begriff zum Titel hat: *De docta ignorantia*.

Bevor wir uns dem ersten Kapitel zuwenden, muß noch auf eine Stelle aus dem diesem Kapitel vorausgehenden Widmungsschreiben eingegangen werden. Es handelt sich um einen Vergleich. Der Text lautet:

»Die Naturforscher (Naturphilosophen) behaupten, daß dem Verlangen (dem Appetit) ein gewisses unangenehmes Gefühl an der Öffnung des Magens vorausgehe, damit so die Natur, die sich selbst zu erhalten bemüht, angeregt (sei und) sich wiederherstelle. So glaube ich wohl auch richtig, daß das Sich-Wundern (Sich-Verwundern), weswegen philosophiert wird (weswegen man anfängt zu philosophieren), dem Verlangen nach Wissen zuvorkommt, damit die Vernunft (der Intellekt, das

¹ Vgl. E. HOFFMANN, *Das Universum des Nikolaus von Cues*: CSt I (Heidelberg 1930) 5.

² Anregungen zu den folgenden Überlegungen verdanke ich dem Buch von U. OFFERMANN, *Christus – Wahrheit des Denkens. Eine Untersuchung zur Schrift »De docta ignorantia«*: BGPhThMA NF Bd. 33 (Münster 1991).

³ Vgl. G. VON BREDOW, *Docta ignorantia*, in: HWP 2 (Basel 1972) Sp. 273–274.

vernünftige Denken, dessen), deren Tätigkeit des Einsehens ihr (sein) Sein ausmacht, durch das Streben nach der Wahrheit vervollkommenet wird.«⁴

So weit der Text, der einen großangelegten Vergleich über das Wesen des Philosophierens bringt.

Verglichen werden zwei Bereiche: der auf dem materiellen Bereich beruhende Vorgang des Lebens und die damit verbundene sinnliche Wahrnehmung auf der einen Seite und der immaterielle Bereich des geistigen Erkennens auf der anderen Seite. Der Vergleichspunkt, das tertium comparationis, ist das Leben bzw. der Lebensprozeß, der Vollzug des Lebens.

Die Beschreibung des ersten Vergleichsgliedes beruht auf einer Erfahrung, die die Naturforscher machen. Das Leben in der Natur ist so angelegt, daß die Träger des Lebensprozesses durch bestimmte Wahrnehmungen dazu angeregt werden, dieses Leben zu erhalten und ständig zu erneuern. Diese Beobachtung ist jedem Menschen zugänglich. Jeder kann sie nachvollziehen, ja muß den Vorgang sogar ausführen, wenn er am Leben bleiben will.

Das von Nikolaus angesprochene »unangenehme Gefühl« bezeichnen wir als Hunger – wobei man natürlich darüber streiten kann, ob man dieses Gefühl prinzipiell als unangenehm ansehen soll. Auf dieses Gefühl des Hungers reagieren wir mit Nahrungsaufnahme. Das Hungergefühl ist ein Signal in uns, ein Signal unseres Organismus dafür, daß Nahrungszufuhr nötig ist zu unserer Lebenserhaltung. Der Lebensprozeß ist also durch solche oder ähnliche Signale von der Natur als ein ständig zu erneuernder und zu erhaltender angelegt. Leben selbst ist Erhaltung des Lebens im Lebensvollzug und Steigerung des Lebens. Das Sein des Lebens besteht im tätigen Erhalten dieses Lebens. Leben muß, wenn es Leben sein soll, aktiv vollzogen werden im Sinne einer ständigen Steigerung dieses Lebens bis hin zu einer gewissen Vollendung. Das gilt nicht nur für materielles, sondern auch für geistiges Leben.

Betrachten wir dies nun auf der geistigen Ebene. Auch geistiges Leben besteht im aktuellen Vollzug dieses Lebens. Das Sein der Vernunft besteht also im Vollzug dessen, was ihr Sein und Leben ausmacht, nämlich im Denken. Das Denken ist der geistige Lebensvoll-

⁴ *De docta ign.* I, Praef.: h I, S. 1, Z. 16–S. 2, Z. 4 (N. 1): Ferunt enim naturales appetitum quandam tristem sensationem in stomachi orificio anteire, ut sic natura, quae se ipsam conservare nititur, stimulata reficiatur. Ita recte puto admirari, propter quod philosophari, sciendi desiderium praevenire, ut intellectus, cuius intelligere est esse, studio veritatis perficiatur.

zug. Die Vernunft, der Intellectus, ist nichts Starres, sondern in Bewegung, etwas, was in Bewegung ist bzw. in Bewegung gehalten werden muß. Diese Bewegung der Vernunft ist auf ein Ziel gerichtet. Dieses Ziel ist ihre eigene Vervollkommnung, ihre Vollendung.

Dieser geistige Lebensprozeß kommt in Gang durch das Sich-verwundern, das Staunen, *admirari*, griechisch θαυμάζειν. Mit dieser These greift Nikolaus einen alten Topos der Philosophie auf, den schon Platon und Aristoteles formuliert haben.⁵ Die Verwunderung oder das Staunen ist ein Akt der Vernunft und das auslösende Moment für einen geistigen Prozeß. Das Staunen über bestimmte Phänomene löst die Frage nach dem Grund für dieses Verwunderung bewirkende Phänomen aus. Genau das ist für Nikolaus und auch für Platon und Aristoteles der Ursprung der Philosophie, der Anfang philosophischer Reflexion.

Kehren wir zurück zum Vergleich. Auch das geistige Leben braucht Nahrung, damit es sich am Leben erhält. Das Staunen entspricht dem Hungergefühl, das nach Befriedigung verlangt. Das Staunen verlangt nach einer Erklärung. Diese wiederum kann mit der Nahrung bzw. der Nahrungsaufnahme verglichen werden. Mit der Erklärung des staunenswerten Phänomens kommt schließlich der geistige Lebensprozeß zum vorläufigen Abschluß. Das Staunen ist in Wissen übergegangen. Dieser Abschluß ist aber nur ein vorläufiger, bis dem Denken ein neuerliches staunenerregendes Phänomen gegenübertritt, ähnlich wie bei der Nahrungsaufnahme. Dem Hunger folgt nach dessen Stillung durch Nahrungsaufnahme das Gefühl der Sättigung bis zum erneuten Hunger, oder dem Durst folgt durch Trinken dessen Stillung. Daher spricht man auch vom Wissensdurst.

Die Vernunft hat nämlich in sich ein Verlangen nach Wissen, *sciendi desiderium*. Dieses Verlangen nach Wissen wird sozusagen gespeist durch die Bemühung um die Wahrheit, *studio veritatis*. Die Wahrheit, was auch immer damit gemeint sein mag, ist gleichsam die Nahrung des Geistes. Die Bemühung um die Wahrheit soll die Vernunft schließlich vervollkommen, zur Vollendung führen, *perficiatur*.

Worauf es bei diesem Vergleich besonders ankommt, ist die Parallelität zwischen materiellem und geistigem Leben. Diese Parallelität gewinnt nämlich in der folgenden Interpretation argumentative Kraft.

Wenden wir uns nun dem 1. Kapitel von *De docta ignorantia* zu. Dessen Überschrift⁶ ist so formuliert, daß sie den Leser zum Staunen

⁵ Zu vgl. sind PLATON, *Theaet.* 155 d und ARISTOTELES, *Metaph.* I c. 2 (A 982 b12–21).

⁶ *De docta ign.* I, 1: h I, S. 5, Z. 2 (N. 2): Quomodo scire est ignorare.

anregen soll. Man kann sie als Aussage oder als Frage verstehen; als Aussage: »Auf welche Weise Wissen Unwissenheit, Nichtwissen ist«, als Frage: »Auf welche Weise ist Wissen Unwissenheit, Nichtwissen?« Wie auch immer man sie versteht, sie enthält eine provozierende, wenn nicht gar unsinnige These. Wird doch mit der Möglichkeit gerechnet, daß unter Umständen etwas, nämlich Wissen, zugleich sein kontradiktorisches Gegenteil, nämlich Unwissen, Nichtwissen ist.

Hier muß eine Anmerkung oder Beobachtung zum lateinischen Text gemacht werden. Nikolaus wählt als Gegensatz zum lateinischen Wort »*scire*« nicht dessen Verneinung »*nescire*«, sondern ein auf einen völlig anderen Wortstamm zurückgehendes Wort, nämlich »*ignorare*«. ⁷ Das ist sicher Absicht. Es kann für uns ein Hinweis sein, dafür, daß das, was mit dem Wort »*ignorare*« verneint wird, auf einer anderen Erkenntnis-Ebene liegt als das mit dem Wort »*scire*« Gemeinte. Die paradox erscheinende Formulierung der Überschrift will also nicht, wie man zunächst vermuten könnte, alles Wissen aufheben, indem es dieses als Nichtwissen erweist. Vielmehr geht es darum aufzuzeigen, unter welcher Rücksicht, – hier ist das *quo modo* sehr wichtig, es darf bei einer Übersetzung nicht wegfallen – in welcher Beziehung Wissen sich als ein Nichtwissen, als ein Unwissen, als *ignorare* zeigt. Es geht also um ein Verhältnis zwischen Wissen und Nichtwissen.

Um dieses Verhältnis zu bestimmen, muß Nikolaus zunächst klären, was Wissen überhaupt ist. Wie vollzieht sich Wissen? Wie kommt Wissen zustande?

Es muß ein Maßstab gefunden werden, an dem sowohl das Wissen als auch das Nichtwissen gemessen, beurteilt werden können. Einerseits ist das Wissen Maßstab für das Nichtwissen. Um etwas als Nichtwissen beurteilen zu können, muß man es vom Wissen unterscheiden können; es muß also ein Wissen geben.

Andererseits muß man aber auch fragen, ob nicht auch das Nichtwissen ein Maßstab für das Wissen sein kann, wenn sich zeigen sollte, daß das Wissen im letzten dem eigenen Anspruch, volles Wissen zu

⁷ Vielleicht liegt darin eine Anspielung auf die Lehre von der ignorantia als einer Folge der Erbsünde. Vgl. z. B. PETRUS LOMBARDUS, *Sent.* II dist. 20 c. 5 n. 4 (Grottaferrata ³1971, I, S. 432, Z. 16–17); dist. 22 c. 5 n. 2 (446, 18) fußend auf AUGUSTINUS, *Epist.* 194 Ad Sixtium: CSEL 57, 197: . . . quia et ipsa ignorantia in eis, qui intellegere noluerunt, sine dubitatione peccatum est, in eis autem, qui non potuerunt, poena peccati; III dist. 15 c. 1 n. 4 (II S. 94,3–4); BONAVENTURA, *In Sent.* II dist. 30 a. 2 q. 2 (2, 725) arg. 2 beruft sich ebenfalls auf die Stelle aus dem Brief des AUGUSTINUS; THOMAS VON AQUIN, *In Sent.* II dist. 43 q. 1 a. 6: Opera (Stuttgart 1980) 1, 254a; ebd. dist. 30 q. 1 a. 3 ad 5^m: 1, 213c; *De malo* q. 7 ad 11^m.

sein, nicht entspricht und sich ihm entzieht. Wenn die Überschrift nicht etwas Unsinniges behaupten soll oder aussagt, muß also beides aufrecht erhalten werden.

1. Das Wissen ist Wissen im wirklichen Sinn des Wortes; aber es gibt einen Spezialfall: in einen umfassenderen Rahmen gestellt, wird es, das Wissen, zum Nichtwissen.

2. Das Wissen aber um dieses Nichtwissen, bzw. Nichtwissen-Können ist dann wiederum ein Wissen in einem höheren Sinn. Eines hat Nikolaus sicher mit diesem Verwirr-Spiel von Wissen und Nichtwissen erreicht: er macht uns neugierig auf das, was nun kommt, welche Lösung er uns vorlegt.

Aus diesem Grunde entwickelt Nikolaus im ersten Kapitel eine Art Erkenntnistheorie in nuce; es werden Fragen behandelt nach dem Wesen des Erkennens als geistiges Streben, nach dem Ziel dieses Strebens, nach Wahrheit, nach Gewißheit, nach den Mitteln und Bedingungen des Erkenntnisvollzuges. Man kann das Kapitel in drei Hauptabschnitte gliedern.

I Das Erkenntnistreben und sein Objekt.

II Das wissenschaftliche Forschen als Aufstellung von Verhältnissen, Proportionen und die damit verbundene Bedeutung der Zahl für das Sein und das Erkanntwerden der Dinge.

III Das Ergebnis des Erkenntnistrebens und der wissenschaftlichen Forschung.

I

Der erste Punkt umfaßt den Abschnitt von: *Divino munere – per medium priorum, difficilium*,⁸ der zweite Punkt den Abschnitt von: *Omnis igitur inquisitio – et intellegi iudicabat*,⁹ der dritte Punkt den Abschnitt von: *Praecisio vero combinationum – scribendi labores assumpsi*.¹⁰

Der erste Abschnitt zerfällt wiederum in zwei Hauptpunkte:

IA: Der Begriff des *Desiderium naturale* allgemein und speziell, von *Divino – nequit dissentire*,¹¹

IB: Der Vollzug des Wahrheits- bzw. Erkenntnistrebens, von *Omnes autem investigantes – difficilium*.¹²

⁸ *De docta ign.* I, 1: h I, S. 5, Z. 3–22 (N. 2).

⁹ Ebd. S. 5, Z. 23–S. 6, Z. 8 (N. 3).

¹⁰ Ebd. S. 6, Z. 9–24 (N. 4).

¹¹ Ebd. S. 5, Z. 3–14 (N. 2).

¹² Ebd. S. 5, Z. 14–22 (N. 2).

Zu I A: Der Begriff des *desiderium naturale* allgemein und speziell.

Bevor wir interpretieren, wird zunächst eine möglichst wörtliche Übersetzung der einzelnen Sätze vorgelegt.

Erster Satz:

»Wir sehen, daß durch göttliches Geschenk in allen Dingen ein gewisses natürliches Verlangen, Streben liegt, daß sie auf eine bessere Weise sind, als dies die Bedingungen der Natur eines jeden es (zunächst) zuläßt, und (wir sehen, daß) sie auf dieses Ziel hinarbeiten und geeignete Werkzeuge haben, denen (zu beziehen auf: *omnes* bzw. *omnibus rebus – quibus*) ein Urteilsvermögen angeboren ist, angemessen dem (jeweiligen) Vorsatz (Zweck) des Erkennens, damit dieses Verlangen nicht vergeblich ist und damit es in dem Geliebten (dem geliebten Gegenstand) durch das Gewicht (durch den Zug) der eigenen (jeweils eigentümlichen) Natur die Ruhe berühren kann.«¹³

Dieser Satz beschreibt ein Verlangen nach einer Vervollkommnung, das in allen Dingen liegt und in den Dingen im Bereich des Lebendigen von jedem beobachtend wahrgenommen werden kann. Es ist eine auf Erfahrung beruhende Beobachtung, und zwar eine Beobachtung, die an allen Dingen, die in irgendeiner Form Leben in sich haben, gemacht werden kann. Das Streben ist ein Prozeß, eine Bewegung, ein Werden. Indem allen Dingen dieses Streben nach Vervollkommnung eigen ist, sind sie als prinzipiell werdende charakterisiert. Alles zu beobachtende Seiende ist dem Werden unterworfen. Das Werden ist die Seinsform des Endlichen.

Ausgedrückt ist dieses Streben nach Vervollkommnung durch den Komparativ: *meliori modo quo*. Sprachlich legitim kann dies mit dem Superlativ übersetzt werden: »auf die bestmögliche Weise«, weil im Lateinischen von einem Superlativ kein Relativsatz abhängig sein kann.¹⁴

Ich ziehe den Komparativ vor:¹⁵ »auf eine bessere Weise als die Bedingung der Natur eines jeden es zuläßt«. Das darf nicht so ver-

¹³ Ebd. S. 5, Z. 3–8 (N. 2): *Divino munere omnibus in rebus naturale quoddam desiderium inesse conspicimus, ut sint meliori quidem modo, quo hoc cuiusque natura patitur conditio, atque ad hunc finem operari instrumentaque habere opportuna, quibus iudicium cognatum est conveniens proposito cognoscendi, ne sit frustra appetitus et in amato pondere propriae naturae quietem attingere possit.*

¹⁴ So übersetzen z. B. P. WILPERT und H. G. SENGEL: *NvKdÜ* 15a, S. 7, Dupré I, S. 195. Gawlick, in: NIKOLAUS VON CUES, *Die Kunst der Vermutung*. Auswahl aus den Schriften besorgt u. eingeleitet von H. BLUMENBERG (Bremen 1957) 74.

¹⁵ Mit F. A. SCHARPFF und A. SCHMID; vgl. *Des Cardinals und Bischofs Nicolaus von Cusa wichtigste Schriften in deutscher Übersetzung* von Dr. F. A. Scharpff (Freiburg i. Breisgau 1862) 4 und NIKOLAUS CUSANUS, *Vom Wissen des Nichtwissens*. Übersetzung und Nachwort von A. SCHMID (Hellerau 1919) 9.

standen werden, als ob die Dinge über die eigene Natur hinaus auf etwas anderes hin streben. Gemeint ist eine bessere Weise, als es die gegebenen gegenwärtigen Bedingungen der Natur zulassen.¹⁶ Gemeint ist also ein ständiges Sich-Vervollkommen.¹⁷ Der Komparativ bringt meiner Meinung nach besser die komparative Seinsweise des Endlichen, dessen Seinsform das Werden ist, zum Ausdruck.

Der Gegensatz zur komparativen Seinsweise ist die superlative Seinsweise, die die Negation des Werdens beinhaltet, ein Sein ohne Werden. Sie ist die Seinsweise Gottes, die Seinsweise des Unendlichen, des Seins im Zustand der Vollendung.

Bevor wir näher auf das Streben nach Vervollkommnung eingehen, müssen wir noch den zweiten Satz hinzunehmen:

»Wenn es aber vielleicht anders geschieht, ist es notwendig, daß dies aus einem Umstand (aus einem Zufall, aus einem Akzidens) heraus sich ereignet, wie (z. B.) wenn (insofern) eine Krankheit den Geschmack oder eine Meinung den Verstand (die Verstandeserkenntnis) auf Abwege führt.«¹⁸

Diese beiden Anfangssätze haben also ein allgemeines natürliches Verlangen (*desiderium naturale*) zum Inhalt, das alle Wesen zur eigenen Vervollkommnung antreibt. Dieses allgemeine Streben nach Vervollkommnung wird durch vier Bestimmungen näher charakterisiert.

1. Alle Wesen besitzen eine bestimmte Ausstattung, um dem Verlangen entsprechen zu können. Sie haben bestimmte Werkzeuge, die geeignet sind zur Stillung des Verlangens. Als ein Werkzeug ist das »Urteilsvermögen« (*iudicium*) genannt. Urteilsvermögen ist hier in einem sehr weiten Sinne zu verstehen, so z. B. umfaßt es auch die Gabe bei Tieren, zu »wissen«, welche Nahrung für sie die richtige ist.

2. Dieses Verlangen ist durch ein Ziel bestimmt. Dieses Ziel ist hier mit Ruhe (*quies*) bezeichnet. Gemeint ist damit eine bestimmte Voll-

¹⁶ Zur Rechtfertigung dieser Interpretation verweise ich auf eine Stelle aus *Sermo* CCIV (200), N. 4: V₂, fol. 118^{vb}, Z. 5–11: Contentatur igitur omnis creatura in esse suo tamquam tali, sine quo non esset, et non appetit aliud esse, licet in ea specie, in qua est suum esse, vellet meliori modo, quo hoc infra ambitum speciei possibile foret. Plato vult esse Plato, licet doctior aut sanior esse vellet; ita de reliquis. Etwas anders interpretiert U. OFFERMANN, *Christus – Wahrheit des Denkens* (vgl. Anm. 2) 25–30.

¹⁷ Zum Begriff dieser »komparativen Seinsweise« vgl. G. VON BREDOW, *Der Sinn der Formel »meliori modo quo«*. . . , in: MFCG 6 (1967) 21–26, jetzt auch in: G. VON BREDOW, *Im Gespräch mit Nikolaus von Kues. Gesammelte Aufsätze 1948–1993*, hg. von H. Schnarr (Münster 1995) 61–69; U. OFFERMANN, *Christus – Wahrheit des Denkens* (vgl. Anm. 2) 25–30.

¹⁸ *De docta ign.* I, 1: h I, S. 5, Z. 8–10 (N. 2): Quod si fortassis secus contingat, hoc ex accidenti evenire necesse est, ut dum infirmitas gustum aut opinio rationem seducit.

endung der Natur; in dieser erstrebten Vollendung findet das Streben, das *desiderium* seine Ruhe.

3. Die dritte Charakterisierung ist eine negative: der Ausschluß der Vergeblichkeit des Strebens. Das Streben darf nicht vergeblich in den Dingen sein; d. h. das Streben muß irgendwie an sein Ziel, die Ruhe der Vollendung kommen, sonst wäre dieses Streben im Letzten ein sinnloses. Die Ausstattung mit den genannten Werkzeugen verlöre ihren Sinn.

4. Es besteht allerdings die Möglichkeit der Verfehlung des Zieles. Dies liegt dann aber nicht im Streben als solchem, sondern im Strebenden, und da nicht in seinem Wesen, sondern in einem zum Wesen hinzukommenden Umstand, in einem Akzidens. Die Verfehlung des Zieles im Wesen des Strebens verankert gedacht, d. h. die Unmöglichkeit, das angestrebte Ziel jemals erreichen zu können, wäre tatsächlich eine Strafe für die Seienden.¹⁹ Für Nikolaus ist das als Seinsbefund nicht denkbar. Er gibt zwei Beispiele für die Möglichkeit des Verfehlens: Durch Krankheit kann der Geschmack getrübt sein, oder durch eine Meinung, durch ein Vorurteil kann der Geist in die Irre geleitet werden.

Mit der Erwähnung des Geistes kommt nun neben dem allgemeinen Streben zum erstenmal ein spezielles Streben in den Blick: das geistige Streben nach Erkenntnis.

Die Verfehlung des Strebenszieles ist auf zwei Ebenen möglich, auf der materiell-körperlichen und auf der geistigen, auf der ersten durch Krankheit, auf der zweiten durch falsche Meinung. In diesem Vergleich der beiden Ebenen sind sie dadurch, daß sie in Parallele nebeneinandergestellt sind, auch in Beziehung gesetzt. Das hat in gewissem Sinn einen Beweischarakter. Das Erkenntnisstreben ist als Streben in einer Ebene zu sehen mit den anderen *desideria naturalia*; und somit können von diesen Rückschlüsse gezogen werden auf jenes. So wie der Körper kann auch der Geist gleichsam krank werden.

Mit dem dritten Satz (*Quam ob rem – dissentire*) kommen wir nun nach Beschreibung des allgemeinen Strebens zu der Charakterisierung einer speziellen Form des Strebens: dem geistigen Streben. Bevor

¹⁹ Die alten Mythen haben solche Strafe gedacht: das Faß der Danaiden, die Gestalten des Sisyphus und des Tantalus. Vgl. *Sermo* CXXI (208), N. 10: V₂, fol. 126^{vb}, Z. 18–21: *Deus enim nihil frustra agit et dare desiderium sine spe assequendi est dare torturam, quod optimo deo non est ascribendum, qui solum novit dare bona.* Dazu vgl. KL. KREMER, *Weisheit als Voraussetzung und Erfüllung der Sehnsucht des menschlichen Geistes*, in: MFCG 20 (1992) 129–132.

ich eine Übersetzung bringe, möchte ich zu deren Rechtfertigung zunächst die grammatische Struktur des Satzes beleuchten. *Quam*²⁰ *ob rem* bringt das Verhältnis des Vorhergehenden zum Folgenden zum Ausdruck. Nikolaus verbindet das Folgende begründend mit dem Vorhergehenden. Man darf es also nicht als bloße stilistische Verbindungsfloskel abwerten. Das Vorhergehende ist als Begründung für das Nachfolgende anzusehen.

Von *dicimus* als dem Prädikat ist ein Accusativus cum Infinitivo abhängig: *sanum liberum intellectum ... cognoscere*, im Accusativus cum Infinitivo ist *verum* Objekt, das in dem erläuternden Relativsatz *quod – cupit* genauer bestimmt wird. In diesem Relativsatz gibt uns ein Gerundium im Ablativus instrumentalis Auskunft darüber, wie die Vernunft das *verum* zu berühren versucht: *perlustrando*, *indito discursu* ist wiederum Ablativ, der das Wie der Tätigkeit zum Ausdruck bringt; *insatiabiliter* und *cuncta* gehören zu *perlustrando* als Adverb und als Objekt. *Apprehensum amoroso amplexu* erläutern das Objekt im Accusativus cum Infinitivo: *verum*. *Non dubitantes* nimmt das *dicimus* wieder auf, indem es die darin angeführte These über das Wahre weiterführt ebenfalls in einem Accusativus cum Infinitivo: *verissimum illud esse*. Der abschließende Relativsatz *cui – dissentire* gibt dann eine Art Definition des *verissimum*.

»Deswegen sagen wir, daß eine gesunde freie Vernunft das Wahre erkennt, das sie zu berühren wünscht, mithilfe eines eingegebenen Umherlaufens durch ein unersättliches Durchforschen von allem, (und zwar erkennt) als ein in liebendem Umfangen Ergriffenes (als ein durch liebendes Umfassen Begriffenes), wobei wir nicht zweifeln, daß jenes das Wahrste sei, dem jeder gesunde Geist nicht nicht zustimmen kann (die Zustimmung nicht verweigern kann).«²¹

Der dritte Satz ist zweigeteilt; er enthält zwei Thesen.²² Die erste These bezieht sich auf den Intellekt, die Vernunft und ihr Streben, die zweite auf das Objekt dieses Strebens.

1. These: Die Vernunft ist ausgerichtet auf Erkennen des Wahren. Dieses sucht sie in allen Dingen. Der Vernunft wohnt ein Forschungsdrang inne, der als ein Spezialfall des vorher dargelegten allgemeinen Strebens anzusehen ist. Die Begründung liegt in der vorhergehenden

²⁰ *De docta ign.* I, 1: h I, S. 5, Z. 10–14 (N. 2).

²¹ Ebd.: *Quam ob rem sanum liberum intellectum verum, quod insatiabiliter indito discursu cuncta perlustrando attingere cupit, apprehensum amoroso amplexu cognoscere dicimus non dubitantes verissimum illud esse, cui omnis sana mens nequit dissentire.*

²² Die erste These liegt in dem von *dicimus* abhängigen Accusativus cum Infinitivo, die zweite in dem von *non dubitantes* abhängigen Accusativus cum Infinitivo.

Beschreibung des allgemeinen Strebens.²³ Als ein Spezialfall des allgemeinen Strebens ist dieses Streben der Vernunft auch auf ein Ziel ausgerichtet: das Erkennen des Wahren. Vielleicht ist es nicht unerheblich zu beachten, daß Nikolaus hier nicht von der Erkenntnis der Wahrheit, *veritas*, sondern nur von der des Wahren, *verum*, spricht. Dieses Wahre wird erreicht durch ein Ergreifen, Begreifen in liebevollem Umfassen. Das Erreichen des Zieles ist also verbunden mit einem Erfüllungserlebnis. Erkennen des Wahren ist für den Geist nicht neutral, sondern irgendwie auch verbunden mit der Gefühlsebene. Es trifft den Geist nicht nur in seinem Intellekt, sondern auch in seinem Gefühl, seinem Affekt. Erfüllung des Erkenntnistriebes wird also lustvoll erlebt, ähnlich dem zu Anfang beschriebenen Vergleich der allgemeinen (Befriedigung eines Bedürfnisses). Alles also, was da allgemein für das Streben gilt, gilt auch für dieses spezielle Streben.

Eine nähere Bestimmung dieses Spezialstrebens, des Erkennens, ist als ein Berühren, *attingere*, des Wahren bezeichnet. Wie aber vollzieht sich dieses Berühren des Wahren? Es geschieht durch ein Durchforschen, Durchsuchen, Durchmustern, *perlustrando*, das unersättlich, unstillbar ist, *insatiabiliter*. Diesem unstillbaren Durchforschungsdrang entspricht das Feld des Forschens: *cuncta*, alles, alle Dinge. Schlechthin alles Seiende ist Gegenstand des der Vernunft eingegebenen Forschungsdranges.

Hier ist nun ein maßgeblicher Unterschied zu den anderen Arten des im ersten Satz beschriebenen Strebens. Die oben beschriebenen Strebensarten aus dem Bereich des Lebendigen waren auf Teilbereiche des Seienden ausgerichtet. Am Beispiel der Nahrungsaufnahme zur Lebenserhaltung war gezeigt worden, wie dieses Streben der Lebenserhaltung als Hunger nur auf Eßbares, als Durst nur auf Trinkbares ausgerichtet ist. Entsprechend speziell sind auch die Erkennensanlagen auf der Ebene solchen Strebens. Anders ist es beim Erkenntnistreiben. Hier gibt es keine Einengung auf einen Teilbereich, eine Auswahl auf einen bestimmten Bereich der Dinge. Nichts bleibt von diesem Streben ausgeschlossen. Erkennen ist allumfassend ausgerichtet auf alles Seiende, und zwar unter der Rücksicht des Erkennens, auf alles Erkennbare. Vorausgesetzt ist hier allerdings, daß alles grundsätzlich durchforscht (*perlustrare*) und für die Vernunft erkennbar gemacht werden kann.

²³ Ausgedrückt durch *Quam ob rem*, deshalb.

Die erste These läßt sich nun etwa so formulieren: Das geistige Streben ist ein natürliches Verlangen, das ausgerichtet ist darauf, alles Seiende zu erkennen. Der Erkenntnisakt ist für dieses Streben ein Erfüllungserlebnis. Die Ausgerichtetheit auf den Bereich von allem Seienden macht es zu einem quasi unstillbaren Streben.

2. These: Die zweite These betrifft näherhin das Objekt des der Vernunft eigenen Erkenntnisstrebens. Als Objekt greift Nikolaus das verum, das Wahre, aus der ersten These auf, aber gesteigert zum Superlativ verissimum, das Wahrste, das am meisten Wahre, das im höchsten Grade Wahre. Die Vernunft ist also nicht nur einfach hin auf irgendein Wahres, sondern auf das Wahre in der höchsten Form, in der höchst möglichen Steigerung, auf ein äußerstes Maß an Wahren ausgerichtet. Die Vernunft zielt auf ein letztes Ziel.

An die Nennung des Objektes schließt sich eine Definition dieses Wahrsten an, die aber nur formalen Charakter hat, nicht inhaltlich ausgerichtet ist. Sie läuft auf die Widerspruchsfreiheit hinaus. Diese ist aber nicht nur in einem rein logischen Sinne zu verstehen, sondern in dem Sinne: kein Mensch kann einen vernünftigen Grund gegen eine solche Wahrheit, ein solches Wahrstes anführen. Als das am meisten Wahre ist das anzusehen, dem kein gesunder Menschenverstand zu widersprechen vermag. Die Bestimmung »gesund«, *sana*, nimmt etwas auf aus dem Vorhergesagten, wo von der Möglichkeit einer Verfehlung des Strebenszieles gesprochen worden war. Dort war damit gerechnet worden, daß Krankheit eine Verfehlung des von der Natur eingegebenen Zieles verursachen kann. Es muß also auch mit einer Krankheit des Geistes gerechnet werden.

Als Ergebnis der ersten Hälfte des ersten Abschnittes des ersten Kapitels (I A) kann man zusammenfassend sagen: In allen irgendwie einer eigenen Bewegung fähigen Dingen liegt ein Streben nach Vervollkommnung ihrer Anlagen. Für dieses Streben nach Vervollkommnung sind diese Dinge ausgestattet mit bestimmten Werkzeugen zur Erreichung des Zieles, so z. B. auch mit einem ihrem jeweiligen Daseinsziel angemessenen Erkenntnisstreben. Das geistige Erkennen, das auch ein natürliches Streben ist, ist ausgerichtet auf die Erkenntnis des Wahren, aber in einem endgültigen Sinne, nämlich in der Gestalt des am meisten Wahren; dieses sucht es in allen Dingen. Das Wahrste ist das, dem niemand in vernünftiger Weise widersprechen kann.

I B: Der Vollzug des Wahrheits- bzw. Erkenntnisstrebens.

Der zweite Punkt des ersten Hauptabschnittes behandelt den Vollzug des im ersten Punkt beschriebenen Erkenntnisstrebens. Es lassen sich wiederum drei Unterpunkte ausmachen.

1. Die *comparativa inquisitio*, die vergleichende Untersuchung und ihr Mittel, die Proportion.²⁴

2. Das Verfahren des Vergleichens und seine Schwierigkeit.²⁵

3. Die Mathematik als Vorbild für das allgemeine Erkenntnisverfahren.²⁶

Übersetzung des 4. und 5. Satzes:

Alle Suchenden (Untersuchenden) aber beurteilen das (noch) Unsichere (Ungewisse) in verhältnismäßiger Weise (in der Weise einer Verhältnissetzung) im Vergleich mit einem Sicherem (im Vergleich mit einem als gewiß) Vorausgesetzten. Vergleichend ist also (*igitur*) jede Untersuchung, indem sie die Proportion (Verhältnisgleichung) als Mittel gebraucht.²⁷

Nikolaus gibt uns hier eine Beschreibung des Wissenserwerbs, eine Beschreibung des Forschens. Vorher ging es um die Tatsache des Vorhandenseins des Forschungsdranges, jetzt geht es um die Art und Weise, wie sich dieser Forschungsdrang realisiert.

Auf drei Dinge müssen wir dabei achten.

1. Ausgangspunkt einer jeden Forschung ist etwas Gewisses, etwas, was als gewiß vorausgesetzt werden kann, eine Erkenntnis, die selbst nicht wieder untersucht oder hinterfragt werden muß.

2. Der Fortgang der Untersuchung geschieht im Aufstellen eines Verhältnisses, eines Vergleichs. Etwas noch Unbekanntes wird mit etwas Erkanntem in ein Verhältnis gebracht.

3. Ziel dieses Vergleichens ist die Erlangung der Gewißheit über das noch Unerkannte. Es geht um die Sicherung des noch Ungewissen. Das noch Ungewisse soll in ein Gewisses verwandelt werden. Die Argumentationsebene ist die Gewißheit des Erkennenden. Der Weg stellt sich ungefähr so dar: Von einem bereits Erkanntem schreitet man zur Erkenntnis eines noch Unerkannten; dieses kann, wenn es erkannt ist, wiederum zum Ausgangspunkt für die Erkenntnis eines weiteren Unerkannten werden.

²⁴ Von omnes autem investigantes – utens: h I, S. 5, Z. 14–16 (N. 2).

²⁵ Von Et dum haec, quae inquiruntur – labor exoritur: Ebd. S. 5, Z. 16–19 (N. 2).

²⁶ Von uti haec in mathematicis – difficilius: Ebd. S. 5, Z. 19–22 (N. 2).

²⁷ Ebd. S. 5, Z. 14–16 (N. 2): Omnes autem investigantes in comparatione praesuppositi certi proportionabiliter incertum iudicant. Comparativa igitur est omnis inquisitio medio proportionis utens.

Der sich anschließende Satz zieht mit *igitur* eine Art Schluß aus dem Vorhergehenden, er bringt eine verallgemeinernde These über die Forschung und deren Mittel zur Erlangung der Gewißheit über noch Ungewisses. Forschen ist Vergleichen, Vergleichen ist aber auch zugleich das Mittel zur Erlangung der Gewißheit. Mittel der wissenschaftlichen Forschung ist die Proportion, d. h. die Aufstellung von Verhältnissen.

Übersetzung von Satz 6:

»Und wofern das, was untersucht (erforscht) wird, als Naheliegendes durch eine verhältnismäßige Rückführung mit einem Vorausgesetzten verglichen werden kann, ist das Urteil über die Erfassung (das begriffliche Urteil, das im Begriff gefaßte Urteil) leicht; wofern wir aber viele Mittelglieder nötig haben, entstehen Schwierigkeit und Mühe.«²⁸

Dieser Satz hat erneut das Verfahren des Vergleichens zum Inhalt, vor allem unter dem Gesichtspunkt der Schwierigkeit. Nikolaus macht die Feststellung, daß es einfache und komplizierte Verhältnisgleichungen gibt. Was entscheidet über einfach und schwierig? Es ist der Gesichtspunkt der Nähe, der Nähe zum Ausgangspunkt des Forschens. Je mehr Zwischenglieder nötiger werden, um so weiter entfernt man sich von dem als gewiß vorausgesetzten Ausgangspunkt. Nahe bedeutet hier also, daß wenig Zwischenglieder zwischen Gewissem und dem Ergebnis, dem Ziel nötig sind; fern, daß viele Zwischenglieder notwendig werden. Das erschwert das Verfahren, weil viel mehr nachgeprüft werden muß. Das Endziel liegt von dem als gewiß erfaßten Ausgangspunkt weiter entfernt. Festzuhalten ist: Entscheidend für die Einfachheit bzw. für die Kompliziertheit der Verhältnisgleichungen ist die jeweilige Nähe des Erschlossenen zum als gewiß Vorausgesetzten. Entfernung vom Ausgangspunkt bringt Schwierigkeiten für das Erkenntnisbemühen. Die Anzahl der notwendigen Mittelglieder in einem Schlußverfahren erschwert das Verfahren.

Übersetzung von Satz 7:

»Z. B. ist dies bei den mathematischen Dingen (in der Mathematik) bekannt, wo sich auf die ersten an sich bekanntesten (bekanntesten) Prinzipien die ersten (früheren) Sätze leichter zurückführen lassen und die späteren schwieriger, weil nur durch das Mittel (die Vermittlung) der (dieser) früheren.«²⁹

²⁸ Ebd. S. 5, Z. 16–19 (N. 2): Et dum haec, quae inquiruntur, propinqua proportionali reductione praesupposito possunt comparari, facile est apprehensionis iudicium; dum multis mediis opus habemus, difficultas et labor exoritur;

²⁹ Ebd. S. 5, Z. 19–22 (N. 2): uti haec in mathematicis nota sunt, ubi ad prima notissima principia priores propositiones facilius reducuntur et posteriores quoniam non nisi per medium priorum difficilium.

Dieser den ersten Hauptpunkt abschließende Satz bringt ein Beispiel für das wissenschaftliche Forschen, das zugleich als ein Vorbild, als ein Modell für Wissenschaft zu verstehen ist. Die Mathematik ist für Nikolaus von Kues – und nicht nur für ihn, sondern für viele andere Denker – das Ideal von Wissenschaft überhaupt. Man kann somit die Mathematik als Vorbild für das allgemeine Erkenntnisverfahren ansehen.

Man muß in der Mathematik zwei Arten von Sätzen unterscheiden: die Prinzipien und davon abgeleitete Sätze. Die Prinzipien sind an sich einsehbar, für sich verstehbar. Das meint der lateinische Ausdruck: *notissima*. Sie bedürfen keiner weiteren Begründung. Sie haben die Begründung in sich selbst. Es sind die Axiome.

Die abgeleiteten Sätze sind unterschieden nach früher (*priora*) und später (*posteriora*). Dieses früher oder später ist nicht zeitlich gemeint, sondern gibt ein Begründungsverhältnis an. Die früheren Sätze sind Grundlage für die späteren; die späteren sind abhängig von den früheren. Damit nimmt diese Unterscheidung den Gesichtspunkt der Nähe aus dem Vorhergehenden auf. Die Nähe zu den Prinzipien fördert die Einsichtigkeit in die Ergebnisse des Vergleichsverfahrens.

II

Der zweite Hauptabschnitt, der das wissenschaftliche Forschen als Aufstellung von Verhältnissen, Proportionen und die damit verbundene Bedeutung der Zahl für das Sein und Erkanntwerden der Dinge zum Inhalt hat, wird nicht satzweise interpretiert, sondern nur paraphrasiert. Die Art und Weise des Forschens und des Erkennens vollzieht sich durch vergleichende Verhältnisse. Diese These über die Art und Weise des Erkennens ist die Begründung für die These über die Unmöglichkeit, das Unendliche zu erkennen. Wenn Erkennen sich im Aufstellen von Proportionen vollzieht, kann das Unendliche mit dieser Erkenntnismethode nicht erreicht werden, weil es keine Proportion zwischen Endlich und Unendlich geben kann.³⁰

³⁰ Es muß aber darauf hingewiesen werden, daß Nikolaus hier noch nicht ausdrücklich von Unendlich und Endlich spricht, sondern allein vom Unendlichen. Unsere Interpretation stützt sich auf einen Satz aus dem dritten Kapitel, und zwar auf den, der die These, daß es keine Proportion zwischen Unendlich und Endlich gibt, als aus sich selbst verständlichen Satz aufstellt. *De docta ign.* I, 3: h I, S. 8, Z. 20–21 (N. 9): *Quoniam ex se manifestum est infiniti ad finitum proportionem non esse, ...;*

Dreierlei ist notwendig für eine Proportion: Übereinstimmung (*convenientia*), Andersheit, Verschiedenheit (*alteritas*) und Zahl (*numerus*). Man kann die These aufstellen: Erkennen ist Rückführen des Vielen auf das Eine. Alles muß auf die Zahl, d. h. auf die Einheit zurückgeführt werden, wenn es mittels einer Proportion erkannt werden soll. Alles muß als ein Einzelnes, als Eines ausgemacht werden können, wenn es Gegenstand von Erkennen werden soll. Der Zahl kommt somit eine große Bedeutung für das Erkennen zu, aber nicht nur für das Erkennen, sondern auch für das Sein der Dinge. Die Bedeutung der Zahl ist nicht auf die Kategorie der Quantität beschränkt. Man kann daher die Folgerung ziehen: Wenn alles durch die Zahl bestimmt ist, läßt sich auch alles irgendwie in Beziehung setzen. Das heißt: wenn eine Proportion aufgestellt werden kann zwischen allem, dann ist auch prinzipiell alles erkennbar. Für diese These beruft sich Nikolaus auf die Autorität des Pythagoras.³¹

Zusammenfassend kann man den Gedankengang des ersten Kapitels bis zu diesem Punkt kurz wiederholen: Erkennen ist ein Streben; im Unterschied zu anderen Arten des Strebens ist es nicht beschränkt auf einen Teilbereich des Seienden, sondern ausgerichtet auf das gesamte Seiende. Dieses sucht es als etwas »Wahres« in sich aufzunehmen. Ziel des Erkenntnisstrebens ist es, den gesamten Bereich des Seienden in sich als etwas als wahr Erkanntes in sich aufzunehmen. Dieses In-sich-Aufnehmen vollzieht sich im Aufstellen von Vergleichen und Verhältnissen. Noch Unbekanntes, Unerkanntes, wird verglichen mit Bekanntem, bereits Erkanntem mit dem Ziel der Wahrheitsfindung.

NvKdÜ H. 15a (²1970) bringt auf S. 115 in der Anm. zu N. 9 eine Sammlung der Stellen, an denen Nikolaus diesen Lehrsatz erwähnt, und eine kurze Übersicht zur Geschichte des Satzes; vgl. auch JOH. HIRSCHBERGER, *Das Prinzip der Inkommensurabilität bei Nikolaus von Kues*, in: MFCG 11 (1975) 39–61. Nehmen wir diesen Satz zu Hilfe, so wird hier behauptet, daß das Endliche das Unendliche nicht erkennen kann. Setzt man nun für das Endliche den Begriff Geschöpf, für das Unendliche Schöpfer bzw. Gott, so wird hier nichts weniger als die These vertreten, daß das Geschöpf seinen Schöpfer bzw. Gott nicht erkennen kann, oder etwas anders ausgedrückt, daß das Geschöpf mit seiner ihm zur Erkenntnis des Endlichen zur Verfügung stehenden Erkenntnismethode des Vergleichens seinen Schöpfer nicht erreichen kann.

³¹ *De docta ign.* I, 1: h I, S. 6, Z. 7–8 (N. 3): Hinc forte omnia Pythagoras per numerorum vim constitui et intelligi iudicabat. Wahrscheinlich kannte er dessen Meinung aus der Metaphysik des Aristoteles, der allerdings nicht von Pythagoras selbst, sondern von den Pythagoräern berichtet, daß sie die Prinzipien der Mathematik »für die Prinzipien aller Dinge hielten«, vgl. ARISTOTELES, *Metaphysik* I c. 5 (A 5 985 b25sq.): τῶν ὄντων ἀρχὰς ᾗθησαν εἶναι πάντων, und »daher auch die Zahl für das Wesen der Dinge erklärten«. Ebd. (987 a19): διὸ καὶ ἀριθμὸν εἶναι τὴν οὐσίαν ἀπάντων.

Mittel der Wahrheitsfindung ist die Proportion. Vorbild und Muster für alles Erkennen ist die Mathematik, und zwar deshalb, weil ihre Gegenstände vom menschlichen Geist selbst hervorgebracht sind; sie sind ihm daher am angemessensten.

Da das Erkennen sich im Aufstellen von Verhältnissen vollzieht, ist das Unendliche als möglicher Gegenstand des Erkennens ausgegrenzt. Würde man das Unendliche in ein Verhältnis setzen, würde man es begrenzen und damit als Unendliches verfehlen, weil man es verendlichen würde. Für die Methode des vergleichenden Erkennens ist das Unendliche als solches kein möglicher Gegenstand.

Bis zu diesem Punkt zeigt sich als Ergebnis ein gewisser Erkenntnisoptimismus. Es gibt Erkenntnisstreben, das ausgerichtet ist auf die Erkenntnis der Wahrheit, des Wahren. Alles Seiende kann irgendwie in Proportion zueinander gesetzt werden auf Grund seiner Struktur als Einheit. Im Erkenntnisakt findet eine Rückführung auf die Einheit von Übereinstimmung und Verschiedenheit statt. Alles kann daher, soweit es eine Einheit ist, zum Gegenstand von Erkenntnis gemacht werden, mit einer Ausnahme allerdings: das Unendliche kann mit dieser Erkenntnismethode nicht erreicht werden.

III

Wir kommen nun zum dritten Hauptabschnitt des ersten Kapitels, dem eigentlichen Ziel der Untersuchung: Das Ergebnis des Erkenntnisstrebens und der wissenschaftlichen Forschung. Zunächst wird eine Beobachtung gemacht und eine These aufgestellt, für diese Beobachtung und für die These werden Zeugen angeführt, und schließlich wird eine Begründung geliefert bzw. eine Schlußfolgerung gezogen.

Übersetzung der ersten Hälfte des ersten Satzes:

»Die Genauigkeit der Verbindungen (Kombinationen, Zusammenstellungen) in körperlichen Dingen und die angemessene Angleichung, Anpassung des Bekannten, Erkannten an das Unbekannte (Uerkannte) überschreitet den menschlichen Verstand (die Möglichkeiten des menschlichen Verstandes). . .«³²

Die Übersetzung wird hier unterbrochen, weil hier die Beobachtung geschildert ist. Die folgende Hälfte bringt dann die Zeugen für die auf der Beobachtung fußenden These.

³² *De docta ign.* I, 1: h I, S. 6, Z. 9–10 (N. 4): Praecisio vero combinationum in rebus corporalibus ac adaptatio congrua noti ad ignotum humanam rationem supergreditur. . .

Mit dem Begriff der Genauigkeit (*praecisio*) wird ein neuer, bisher auf das Erkennen noch nicht verwandter Begriff eingeführt, aber nur, um diese Genauigkeit als unerreichbar für den menschlichen Verstand zu erweisen. Näherhin ist von der Genauigkeit der Kombinationen die Rede.³³ Die These läßt sich etwa so formulieren: Die Genauigkeit im Erkennen und Wissen als Angleichen überschreitet die Möglichkeiten der menschlichen und daher endlichen Vernunft.³⁴ Diese Angleichung kommt nie zur Deckungsgleichheit von Sache und Vernunft. Am augenfälligsten ist das beim Erkennen der körperlichen Dinge. Wenn Erkennen ein Hineinnehmen des zu erkennenden Gegenstandes in die Vernunft ist, so wäre das Erkenntnisideal ein Identisch-werden von Sache und Vernunft. Erst dann wäre wirklich Genauigkeit, *praecisio* erreicht. Dies ist bei körperlichen Dingen dem endlichen Verstand nicht möglich. Die erkennende endliche Vernunft wird nie identisch mit dem außer ihr existierenden zu erkennenden Gegenstand. Erkennen und Wissen als genaue Übereinstimmung von unabhängig von der Vernunft existierender Sache und Vernunft ist nicht möglich.

Eine Ausnahme davon machen die Gegenstände, die von der Vernunft selbst hervorgebracht sind, z. B. die mathematischen.³⁵

Übersetzung der zweiten Hälfte des ersten Satzes:

»... überschreitet die Möglichkeit des menschlichen Verstandes so sehr, daß es dem Sokrates schien, er wisse nichts außer, daß er nichts wisse (unwissend sei); während der allerweiseste Salomon behauptet, daß alle Dinge schwierig und durch das Wort (durch Sprache, Rede) unerklärbar (unausdrückbar) seien; und ein gewisser anderer Mann göttlichen Geistes (von göttlichem Geist erfüllt) sagt, daß die Weisheit verborgen und der Ort der Einsicht fern von den Augen der Lebenden seien.«³⁶

³³ Das erinnert an Raimundus Lullus und seinen Gedanken einer »ars combinatoria«, die ja auch als ein Erkenntnisinstrument gedacht war. Dazu vgl. E. W. PLATZECK, *Die Lullische Kombinatorik. Ein erneuter Darstellungs- und Deutungsversuch mit Bezug auf die gesamteuropäische Philosophie*, in: FS 34 (1952) bes. 388–390; DERS., *Raimund Lull. Sein Leben – seine Werke* (Düsseldorf 1962) 298–322.

³⁴ Erkennen ist hier verstanden nach der scholastischen Formel von der *adaequatio rei et intellectus*, als Angleichung von Sache und Vernunft. Vgl. z. B. THOMAS VON AQUIN, *S. theol.* I q.16 a.1: *veritas est adaequatio rei et intellectus*. Thomas beruft sich für diese Formel auf ISAAC ISRAELI, *Liber de Definitionibus* (vgl. in der Edition von J. T. MUCKLE: AHDL 12/13 [1937–38] 322, 21–323, 2); vgl. dazu aber die Bemerkung in der Edition der *S.theol.* (Taurini-Romae 1952) von P. CAMELLO S. 571.

³⁵ Deshalb war auch vorher die Mathematik als Idealfall von Erkennen angeführt worden. Die Mathematik ist aber ein Spezialfall von Erkennen. Die vorliegende These gilt allgemein für das Erkennen, weshalb wir hier von den mathematischen Gegenständen zunächst absehen können.

³⁶ *De docta ign.* I, 1: h I, S. 6, Z. 10–14 (N. 4): ... adeo ut Socrati visum sit se nihil scire,

Für die These von der Unmöglichkeit des Erreichens einer genauen Erkenntnis für eine endliche Vernunft werden in diesem Satz drei Autoritäten angeführt, weniger als Beweis für die Richtigkeit der These als vielmehr für die von alters her stammende Bekanntheit. Nikolaus stellt sich in eine Tradition. Er will zeigen, daß seine Einsicht nicht etwas unbedingt Neues ist, sondern schon vor ihm von anderen gedacht worden ist. Neben Sokrates³⁷ bezieht er sich auch auf die Bibel,³⁸ also auf Philosophie und Theologie, Vernunft und Offenbarung. Es braucht hier nicht untersucht zu werden, inwiefern die von Nikolaus angeführten Zeugen wirklich das behauptet haben, was er ihnen hier zuschreibt. Es genügt für uns die Tatsache, daß er sich in eine Tradition stellt.

Übersetzung des zweiten Satzes:

»Wenn dies also so ist, wie es auch der äußerst tiefgründige (scharfsinnige) bis ins Tiefste vorstoßende Aristoteles in der Ersten Philosophie behauptet, daß uns bei den von Natur aus klarsten, offenbarsten, einsichtigsten Dingen eine solche Schwierigkeit zustößt (widerfährt) wie der Eule (dem Nachtraben), die die Sonne (anzu-)sehen versucht, dann geht in der Tat unser Verlangen dahin, da unser Streben nicht vergeblich ist, zu wissen, daß wir nicht wissen. (. . . da in der Tat unser Streben nicht vergeblich ist, verlangen wir zu wissen, daß wir nicht wissen.)«³⁹

Bevor dieser zweite Satz die entscheidende These aufstellt, auf die die ganze Erörterung hinausläuft, wird zunächst eine vierte Autorität angeführt, die die gleiche Meinung bereits vertreten habe. Anders als bei den zuvor angeführten Autoritäten ist diese nicht nur schmückendes Beiwerk als Bestätigung der eigenen Ansicht. Mit Hilfe dieser Autorität wird vielmehr die eigene These formuliert; in der fremden Autorität kommt die eigene Meinung zum Vorschein, und zwar schon in der Art der Fragestellung: Was geschieht der Vernunft, wenn sie sich den höchsten Gegenständen zuwendet.

nisi quod ignoraret, sapientissimo Salomone asserente cunctas res difficiles et sermone inexplicabiles; et alius quidam divini spiritus vir ait absconditam esse sapientiam et locum intelligentiae ab oculis omnium viventium.

³⁷ Zu vgl. ist PLATON, *Apol.* 21d und 23b; wahrscheinlich hat Nikolaus seine Information über Sokrates aber aus anderen Traditionsströmen, zumal bei Platon die angeführte Sentenz nicht so prägnant überliefert ist; vgl. etwa MEISTER ECKHART, *Expos. libri Exodi* c. 20, 7 (LW II n. 184 S. 158,14 und Anm. 4), der wiederum auf HIERONYMUS fußt.

³⁸ In Frage kommen: *Ecclesiastes* 1, 8, als dessen Verfasser Nikolaus wie das ganze Mittelalter Salomon ansah, und *Hiob* 28, 20sq.

³⁹ *De docta ign.* I, 1: h I, S. 6, Z. 14–18 (N. 4): Si igitur hoc ita est, ut etiam profundissimus Aristoteles in prima philosophia affirmat in natura manifestissimis talem nobis difficultatem accidere ut nocticoraci solem videre attemptanti, profecto, cum appetitus in nobis frustra non sit, desideramus scire nos ignorare.

Es handelt sich um die berühmte Stelle aus dem 2. Buche der Metaphysik des Aristoteles von der Fledermaus (Nachtvogel) νυκτερίδων, die (der) versucht, die Sonne anzublicken und dabei geblendet wird.⁴⁰ Dem menschlichen Intellekt geht es wie der Nacht-eule, deren Augen auch nicht geeignet sind, das Tageslicht und die Sonne anzublicken. Obwohl das Sonnenlicht das am meisten Sichtbare ist, d. h. das im höchsten Grade Sichtbare, das, was für das Sehen sozusagen der sichtbarste Gegenstand ist, versagen die Augen der Nacht-eule doch hierbei ihren Dienst. Ähnlich ergeht es der menschlichen Vernunft, wenn sie sich den in sich einsichtigsten Dingen zuwendet, den am meisten geistig strukturierten Gegenständen. Das Auge der Nacht-eule wendet sich dem Sonnenlicht zu, dem am meisten Sichtbaren, und erfährt Blendung, Nicht-sehen. Das menschliche Erkenntnisstreben, Erkenntnisvermögen wendet sich den Erkenntnisgegenständen zu, die von ihrer Natur her am meisten auf Erkenntnis, auf Erkenntwerden ausgerichtet sind, und erfährt die Unmöglichkeit, sie zu erkennen, Nichtwissen.

Es geht sowohl bei Aristoteles als auch im Anschluß an ihn bei Cusanus um die Prinzipienfrage. Die an sich einsichtigen Dinge sind die obersten Prinzipien des Seins und Erkennens. In der Frage nach diesen obersten Prinzipien liegt die Frage nach der Begründung des eigenen Seins und Denkens. Einsicht in diese obersten Prinzipien bedeutet Einsicht in das letzte Ziel. Einsicht in dieses höchste und letzte Ziel verleiht dem Erkenntnisstreben seinen letzten Sinn, gibt ihm höchste Sinngebung. Gerade da aber zeigt sich dem menschlichen Denken das Unvermögen seines geistigen Strebens. Diese These geht weit über Aristoteles hinaus.

Aus dem von Aristoteles übernommenen Vergleich kommt Cusanus zur Aufstellung seiner These. Der Vergleich liefert ihm gleichsam die Begründung dafür, daß unser ganzes Wissen letztlich Nicht-Wissen bleibt. Es ist eine Art Schlußfolgerung aus dem Vorhergehenden. Die Erfüllung des Strebens nach Wissen besteht in dem Wissen um

⁴⁰ ARISTOTELES, *Metaph.* II c.1 (α 1 993 b9–11); obwohl Nikolaus eine Übersetzung der aristotelischen Metaphysik besaß, vgl. die Anm. in h, dürfte auch hier wohl eher eine indirekte Überlieferung vorliegen; vgl. etwa *Auctoritates Aristotelis* *Metaphysica* II n.35 (hg. von J. Hamesse, *Les auctoritates Aristotelis* [Louvain/Paris 1974] 118): Sicut se habet oculus nocticoracis ad lumen solis vel diei, sic se habet noster intellectus ad manifestissima naturae, ad deum, et ad substantias separatas, et ad naturas rerum subtilium; Nikolaus besaß dieses Florilegium in Cod. Cus. 308, fol. 88^v–102^v; vgl. auch ALBERTUS MAGNUS, *Metaph.* II c. 2 (Opera omnia XVI/1 [1960] 92ssq.).

das Nichtwissen. Das natürliche Verlangen nach Wissen und Erkennen gelangt zu seinem Ziel; dieses ist zwar ein Wissen, aber ein Wissen um das Nichtwissen. Das Verlangen muß an sein Ziel gelangen, weil es nicht ein vergebliches sein darf. Dieses Ziel ist aber ein zwiespältig erscheinendes: ein Wissen um das Nichtwissen-Können.

Man kann es in einem Syllogismus ungefähr so erläutern:

1. Praemisse: Der Mensch hat von Natur aus ein Verlangen nach Wissen, das nicht vergeblich, sinnlos sein kann, d. h. es muß sein Ziel erreichen.

2. Praemisse: Was der Mensch im Streben nach Wissen erreicht, ist aber nicht volles Wissen, sondern eher Nichtwissen.

Conclusio: Wenn dieses Streben nach Wissen nicht sinnlos sein soll, muß es sich in diesem Wissen um das Nichtwissen vollenden, an sein Ziel gelangen. Das Ziel des Strebens nach Wissen liegt somit im Nichtwissen.

Diese paradox erscheinende Situation für das Erkenntnisstreben, das im Nichtwissen mündet, versucht Nikolaus im folgenden Satz zu erläutern. Das Ziel des Strebens nach Wissen, nach Erkennen ist nicht das reine Nichtwissen, sondern das belehrte Nichtwissen, *docta ignorantia*.

Übersetzung des 3. Satzes:

»Wenn wir dies (das Nichtwissen) bis zur Erfüllung (zur Vollendung, bis zum Vollen) werden erreichen können, dann werden wir das belehrte Nichtwissen erreichen.«⁴¹

Der Satz bringt nicht nur eine Wiederholung der vorhergehenden These, sondern eine Neuformulierung des vorher entwickelten Gedankenganges bzw. der im letzten Satz gezogenen Schlußfolgerung. Diese Neuformulierung erfolgt in einem konditionalen Satzgefüge. Die Bedingung lautet etwa: wenn wir das volle Nichtwissen, die Vollendung des Nichtwissens, die letzte Fülle des Nichtwissens erreichen. Aus dieser Bedingung folgt das Bedingte: dann werden wir das belehrte Nichtwissen erreichen. Das Ziel des Verlangens nach Wissen kann nicht das reine Nichtwissen sein. Das wäre sinnlos. Das Streben würde in dem Gegenteil von dem enden, worauf es ausgerichtet ist. Faktisch aber mündet das Streben nach Wissen im Nichtwissen. Wie kann dieses Nichtwissen sinnvoll werden? Durch die Belehrung über die eigene Defizienz. Diese Belehrung ist Gegenstand des nächsten Satzes.

⁴¹ *De docta ign.* I, 1: h I, S. 6, Z. 18–19 (N. 4): Hoc si ad plenum assequi poterimus, doctam ignorantiam assequemur.

Übersetzung des 4. Satzes:

»Nichts nämlich wird einem Menschen, auch dem eifrigsten in der Gelehrsamkeit, Vollkommeneres zukommen, als gerade im Nichtwissen, das für ihn eigentümlich (eine Eigentümlichkeit, ein Proprium) ist, als der gelehrteste (belehrteste) erfunden zu werden.«⁴²

Das Provozierende dieses Satzes liegt in der These, daß Nichtwissen, *ignorantia*, als eine Wesenseigentümlichkeit des Menschen angesehen wird. »*Propria*« ist hier im Sinne des scholastischen »*proprium*«, Wesenseigentümlichkeit, zum Wesen gehörig, zu verstehen.⁴³ *Ignorantia* aber als reine Negation von Wissen verstanden ist ein Mangel. Dieser Mangel ist hier allerdings als überwindbar oder in gewissem Sinne als aufhebbar gedacht. Durch Einsicht in dieses dem Menschen seinsgemäße, notwendige Nichtwissen kann der Mangel in etwas Positives verwandelt werden. Das Nichtwissen wird zum belehrten Nichtwissen; damit ist die pure Defizienz des Nichtwissens überwunden. Diese Einsicht in das Nichtwissen ist sogar als steigerbar gedacht. Es bleibt nicht beim bloßen *docta*, sondern Ziel ist der *doctissimus* in der *docta ignorantia*, also ein Superlativ. Der Superlativ ist das Ziel, die Vollendung. Vollendung ist nicht komparativisch, sondern immer superlativisch gedacht. Wie dieses Ziel erreicht oder angestrebt wird, darüber gibt uns der nächste Satz Auskunft.

Übersetzung des 5. Satzes:

»Und um so viel belehrter wird einer sein, je mehr er sich als Unwissenden wissen wird (gewußt haben wird).«⁴⁴

⁴² Ebd. S. 6, Z. 19–21 (N. 4): *Nihil enim homini etiam studiosissimo in doctrina perfectius adveniet quam in ipsa ignorantia, quae sibi propria est, doctissimum reperiri.* Auf die zweite Möglichkeit des Bezuges von »in doctrina« braucht hier nicht eingegangen zu werden; es genügt der Hinweis, daß beides möglich ist, also auch: »dem in der Gelehrsamkeit eifrigsten«.

⁴³ Der Begriff geht zurück auf ARISTOTELES, *Topica* V c. 1 (E 128 b 13ff.) Wirksam für die mittelalterliche Philosophie wurde er durch die *Isagoge* (Commentaria in Aristotelem Graeca vol. IV, pars I, hg. von A. Busse [Berlin 1887] S. 12, Z. 12–22) des PORPHYRIUS und zwar durch die Übersetzung (ebd. S. 38, Z. 18–S.39, Z. 9) und Kommentierung dieser Schrift durch Boethius; vgl. BOETHIUS, *In Isagogen Porphyrii Commenta* II c. 8 (CSEL 48, S. 99, Z. 13–16): *proprium est, quod uni speciei accidit et omnibus sub eadem specie individuus et omni tempore. nam risibilem esse hominem et uni speciei solum, id est homini, contingit et omnibus sub eadem specie individuus*; vgl. auch J. STALLMACH, *Der Mensch zwischen Wissen und Nichtwissen. Beitrag zum Motiv der docta ignorantia im Denken des Nikolaus von Kues*, in: MFCG 13 (1978) 147–159.

⁴⁴ *De docta ign.* I, 1: h I, S. 6, Z. 21–22 (N. 4): *et tanto quis doctior erit, quanto se sciverit magis ignorantem.*

Zweierlei ist bei der Formulierung zu beachten, einmal der Potentialis und dann der Komparativ. Der Potentialis drückt eine Möglichkeit für den Menschen aus, die er realisieren kann, die er ergreifen kann. Er kann sich belehren lassen.⁴⁵ Diese Belehrung ist aber nie eine endgültige, sondern immer steigerbar bis zu einem höchsten Ziel hin. Das ist durch den Komparativ ausgedrückt. Die Einsicht in das Nichtwissen ist ständig zu vertiefen. Dabei ist zwar das Ziel, der Superlativ, *doctissimus*, immer im Blick, aber nicht endgültig zu erreichen. Damit ist aber auch zugleich das Negative am Nichtwissen ausgeschaltet. Die Einsicht in das Nichtwissen kann oder soll das Streben nach Wissen zu immer weiterem Forschen anspornen. Das Erkenntnisstreben mündet so nicht in der Resignation über das Nichtwissen, sondern in einem unendlich gedachten Fortschreiten in die Einsicht in das Nichtwissen.

Übersetzung des 6. Satzes:

»Auf dieses Ziel hin habe ich die Mühen auf mich genommen, gerade über das belehrte Nichtwissen einiges Wenige zu schreiben.«⁴⁶

Der letzte abschließende Satz des Kapitels bringt dessen programmatischen Charakter zum Ausdruck. Mit Nennung des Titels, *De docta ignorantia*, Über das belehrte Nichtwissen, drückt er zugleich eine Erkenntnishaltung aus. Alles, was im folgenden von Nikolaus abgehandelt wird, wird behandelt in dieser Haltung des belehrten Nichtwissens. Es sind die höchsten der Erkenntnis des Menschen zugänglichen Gegenstände: Gott, Universum, Mensch bzw. Jesus Christus. Sie werden aber nicht einfachhin als solche behandelt, sondern unter den Bedingungen der menschlichen Erkenntnismöglichkeit, nämlich der des belehrten Nichtwissens. Gott, Welt und Mensch, wie sie in sich sind, sind nicht mehr Gegenstand der Untersuchung, sondern die menschliche Weise ihrer Erkennbarkeit; ihre auf menschliches Erkennen eingeschränkte Weise ihrer Einsehbarkeit ist das Untersuchungsziel.⁴⁷

⁴⁵ vgl. dazu G. VON BREDOW, *Lernen des Nichtwissens: Erfahrung unbegreiflicher Wahrheit*, in: GuL 62 (1989) 164–175; jetzt auch in: G. VON BREDOW, *Im Gespräch mit Nikolaus von Kues* (vgl. Anm. 17) 233–243.

⁴⁶ *De docta ign.* I, 1: h I, S. 6, Z. 22–24 (N. 4): In quem finem de ipsa docta ignorantia pauca quaedam scribendi labores assumpsi.

⁴⁷ Dieser »transzendental« erscheinende Ansatz der docta ignorantia dürfte die Neuentdeckung des Nikolaus von Kues für die Geschichte der Philosophie durch die Neukantianer, allen voran Hermann Cohen, und aus dieser Schule kommende Philosophen wie Ernst Cassirer und Ernst Hoffmann veranlaßt haben.

Das Denken, die Vernunft, die über ihre Tätigkeit und ihr Ziel reflektiert, gerät in eine Art von Dilemma. Einerseits hat der Mensch in seiner Vernunft von Natur aus ein Verlangen nach Wissen, das nicht sinnlos, nicht vergeblich ihm eingegeben sein kann; d. h. es muß die Möglichkeit haben, daß es ans Ziel kommt.

Andererseits ist das, was die menschliche Vernunft tatsächlich in ihrem Erkenntnisstreben erreicht, so defizient und bleibt so hinter dem angestrebten Ziel zurück, daß das Ergebnis der Erkenntnisbemühung nicht ein Wissen, sondern ein Nichtwissen ist. Also auf der einen Seite ist das Wissen als das ideale Strebensziel, auf der anderen Seite das Nichtwissen als das tatsächlich erreichte Ziel. Die These von der Sinnhaftigkeit des Strebens muß eine Verbindung von beiden Zielen, dem idealen und dem tatsächlichen, herstellen. Um das Erkennen nicht in der Sinnlosigkeit des reinen Nichtwissens versinken zu lassen, muß beides, also Wissen und Nichtwissen, irgendwie in einem Erkenntnisziel als verbunden gedacht werden.

Auch das tatsächlich erreichte Ziel, das Nichtwissen, muß als ein Wissen angesehen werden, nämlich als ein Wissen um das Nichtwissen-können. Umgekehrt muß das ideale Ziel, das Wissen, als ein Nichtwissen interpretierbar sein, ein Nichtwissen eigener Art, ein belehrtes Nichtwissen. Der Schluß aus diesen beiden Praemissen, faktisches Ziel und ideales Ziel, verbindet beides: Wissen und Nichtwissen. Als Erkenntnisziel erscheint jetzt das belehrte Nichtwissen, *docta ignorantia*.

Nikolaus geht aber noch einen Schritt weiter. Wichtig erscheint, daß das erreichte Nichtwissen nicht im Skeptizismus mündet in dem Sinne, daß alles Bemühen um letzte Wahrheitserkenntnis scheitern muß und deshalb dieses Bemühen zu keinem Ergebnis führen kann. Bei Nikolaus ist das Gegenteil der Fall. Es gibt keine Ermüdung im Erkenntnisstreben; das erkannte Nichtwissen ist eine Art Ansporn. Das erreichte Ziel, die *docta ignorantia* ist steigerbar. Das muß auch so sein; denn sonst käme das Erkenntnisstreben zum Stillstand; das Leben der Vernunft käme zum Erlöschen.

Außerdem ist Nichtwissen als solches ein Mangel. Dieser Mangel ist aber ausgleichbar durch Belehrung. Die Belehrung wiederum ist als steigerbar bis zum Superlativ als Ideal gedacht: *doctissimus*. Der Erwerb des größten belehrten Nichtwissens läßt sich jetzt als das erstrebte Erkenntnisziel ansehen.

Das Erkenntnisstreben ist so aus sich heraus, d. h. wenn es über sich und seine Möglichkeit reflektiert, auf das größte Wissen ausge-

richtet. Durch dieses größte Wissen ist es auf den Begriff des Größten verwiesen. Das Denken, das über sein Ziel und seine Möglichkeit in der Form der *docta ignorantia* nachdenkt, stößt notwendig auf das Größte. Wie es dieses Größte denkt bzw. denken kann, ist Gegenstand des ganzen Werkes *De docta ignorantia*. Damit ist aus dem Begriff *docta ignorantia* das Programm für das ganze Werk gegeben.

Die Vernunft, die zur Einsicht des wissenden Nichtwissens, zur *docta ignorantia* gelangt ist, ist zugleich ausgerichtet auf das höchste Maß, das in der *docta ignorantia* zu erreichen ist. Sie ist also auf ein Maximum, ein Höchstes, ein Äußerstes, einen Superlativ ausgerichtet.

IV

Um diesen Superlativ, auf den die Vernunft ausgerichtet ist, geht es im 2. Kapitel. In der Ausrichtung der Vernunft bzw. in der Hinwendung der Vernunft auf das Maximum richtet sich die Vernunft auf ihr Ziel: das größte Nichtwissen. Zur Bestimmung dieses äußersten Zieles ist die Frage nach der »Natur« des Größten unerlässlich. Will man das »größte Wissen« bestimmen, muß man zunächst fragen nach dem Größten als solchem, nach der »Größtheit«, *maximitas*. Der *maxima doctrina*,⁴⁸ die als Strebensziel des Denkens im 1. Kapitel entwickelt wurde, steht die *natura maximitatis* im 2. Kapitel gegenüber. Die *maxima doctrina* ist gleichsam die Begründung für die Beschäftigung mit dem Maximum. Auf was läßt sich das Denken ein, wenn es das größte Nichtwissen anstrebt, bzw. das größte Nichtwissen erreichen will? Größtes wissendes Nichtwissen ist ausgerichtet auf das Maximum.

Der Gegenstand der Untersuchung von Kapitel 2 ergibt sich somit gleichsam aus dem Begriff der *docta ignorantia*: die Frage nach der Beschaffenheit des Größten!

Der Text des 2. Kapitels ist folgendermaßen gegliedert: N. 5 – N. 7 bringen eine materiale Übersicht über die Gegenstände, die Nikolaus in seinem Werk behandeln will. Daran an schließt sich eine formale Überlegung in der N. 8 über seine Vorgehensweise: wie, unter welchem Gesichtspunkt, er die Gegenstände behandeln will.

Versucht die Vernunft, diese Frage nach dem Maximum zu stellen bzw. zu beantworten, – also die Frage: Was ist das Größte? – so kommt die Vernunft zu folgender Definition: »Das Größte« ist »das,

⁴⁸ *De docta ign.* I, 2: h I, S. 7, Z. 3f. (N. 5).

im Vergleich zu dem nichts Größeres sein kann (... im Vergleich zu dem nichts größer sein kann)«. ⁴⁹ Aus dieser Definition werden nun Folgerungen gezogen für die Beschaffenheit des zu erforschenden Maximums. Nikolaus unterscheidet im Folgenden drei Arten des Maximums.

Das Eigentümliche an dieser Definition ist der Umstand, daß die Vernunft oder das Denken mit Hilfe eines Vergleichs den angestrebten Gegenstand aus dem Vergleichen ausschließt. Also: Vergleichen ist die Methode des Denkens, der Vernunft, mit dessen Hilfe sie zu Ergebnissen, zu einem Erkenntniszuwachs, zu Erkenntnisgewinn gelangt. Bisher war gerade diese Methode ungeeignet, um Ergebnisse im Bereich des Unendlichen zu erzielen. Hier wird nun diese Methode trotzdem angewandt, und zwar negativ: indem das angestrebte Ziel, das Maximum, ausgeschlossen wird aus jedem Vergleich, gewinnt man Einsicht in dieses Maximum.

Wenn die Vernunft das Maximum, das Größte, denkt als über jedem Vergleich erhaben, als von dem mit Vergleichen erfaßbaren Bereich ausgeschlossen, muß es andererseits aber auch diesen Bereich umfassen; denn es kann nichts geben, was es nicht ist; sonst gäbe es etwas neben dem Größten. Die Folge wäre, daß es nicht das Größte wäre.

Wenn das Größte also so gedacht wird, »im Vergleich zu dem nichts Größeres sein kann«, »im Vergleich zu dem es nichts Größeres geben kann«, oder »im Vergleich zu dem nichts größer sein kann« – das sind drei Übersetzungsmöglichkeiten von »*quo nihil maius esse potest*« – wenn das Maximum so gedacht wird von der Vernunft, zeigen sich nun zunächst zwei Arten von Maximum; später ergibt sich aus diesen beiden Arten und ihrer ihnen innewohnenden Problematik noch eine dritte Art von Maximum; d. h. der vorgelegten Definition entsprechen zwei »Bereiche«, die als Maximum verstanden werden können.

⁴⁹ Ebd. S. 7, Z. 4–5 (N. 5): Maximum autem ..., quo nihil maius esse potest. Diese Definition von Maximum, die Nikolaus vorlegt, ist mit der Definition des Anselm von Canterbury zu vergleichen; ANSELMUS CANTUARENSIS, *Proslogion* c. 4 (Opera omnia, hg. von Fr. Sal. Schmitt, Tom. I [Stuttgart-Bad Cannstatt 1968] S. 104, Z. 2): quo maius cogitari non potest, »im Vergleich zu dem Größeres nicht gedacht werden kann«. Auf die Unterschiede zwischen den beiden Definitionen braucht hier nicht eingegangen zu werden. Sehr gut arbeitet U. OFFERMANN, *Christus – Wahrheit des Denkens* (vgl. Anm. 2) 44–48 diese heraus.

Beginnen wir mit dem ersten Maximum: es zeigt sich als das absolute Maximum. Folgende 6 Bestimmungen müssen ihm als dem Größten zukommen: Seinsfülle (*abundantia*), Einheit und Einzigkeit (*unitas*), Seiendheit (*entitas*), Losgelöstheit (*absoluta*), Alles-Sein (*omnia*), Gegensatzlosigkeit (*nihil sibi opponi*).⁵⁰

1. *abundantia*. Das besagt Fülle, Überfülle, Überfluß, Seinsfülle, Vollkommenheit. Negativ ausgedrückt: es fehlt ihm jeder Mangel; es hat keinerlei Defizienz.

2. Einheit als Einzigkeit. Sie ergibt sich aus seiner Größe. Es kann neben ihm ja nichts geben.

3. *entitas*, Seiendheit. Diese ist das Prinzip, das den Seienden das Sein verleiht, die von ihm abhängig sind.

4. Losgelöstheit vom Endlichen, daher ohne Vielheit. Vielheit ist Kennzeichen des Endlichen.

5. Alles-Sein.

6. Gegensatzlosigkeit.

Nur auf die beiden letzten Bestimmungen möchte ich hier näher eingehen: zuerst das Alles-Sein. Was ist damit gemeint? Zunächst muß das Maximum alles sein, sonst gäbe es ja noch etwas neben ihm. Die Frage ist aber: wie ist es alles? Für uns ist »alles«, nämlich alle Dinge, eine Mischung von Möglichem und Wirklichem; jedes Ding ist eingeschränkte Möglichkeit und Wirklichkeit. »Alles«, *omnia* ist die Welt des Werdens.

Das absolute Maximum, das vom eingeschränkten Seienden losgelöst ist, muß trotzdem dieses auch umfassen, es muß »alles« sein, aber wie? Es ist »alles« *actu*, in Wirklichkeit. Das, was im Endlichen aufgespalten ist in Möglichkeit und Wirklichkeit, in mögliches Sein und wirkliches Sein, ist im Absoluten voll verwirklichtes Sein. Negativ ausgedrückt: es gibt dort keine nicht-verwirklichte Möglichkeit.

Wenn das Maximum alles ist, kann es keinen Gegensatz zu ihm geben. Die Gegensatzlosigkeit ergibt sich somit notwendig aus dem Alles-sein. »Alles ist in ihm« bedeutet zugleich, daß es (das Maximum) in allem ist, und zwar als dessen Prinzip, Ursprung, Ermöglichung.⁵¹

Dieser philosophisch entwickelte Begriff des Maximums entspricht genau dem, was mit dem religiösen Begriff »Gott« gemeint ist.⁵² Wenn

⁵⁰ *De docta ign.* I, 2: h I, S. 7, Z. 5–8 (N. 5).

⁵¹ Ebd. S. 7, Z. 8–12 (N. 5).

⁵² Ebd. S. 7, Z. 12–13 (N. 5): Hoc maximum, quod et deus omnium nationum fide indubie creditur. . . «

der religiösen Vorstellung Gott, dem theologischen Begriff Gott, eine Realität entsprechen soll, muß diese Realität das sein, was mit dem Begriff *Maximum absolutum* gemeint ist.⁵³

Das *Maximum* läßt sich aber auch noch auf andere Weise denken. Wenn *Maximum* gedacht wird entsprechend der oben genannten Definition – *quo nihil maius esse potest* – gibt es noch eine zweite Möglichkeit, einen Bereich auszumachen, der dieser Definition entspricht. Wenn ich die Summe alles endlich Seienden denke, so kann es dazu auch »nichts Größeres geben«, weil auch das »immer größer denken« zu dem endlichen Seienden gehört.⁵⁴ Das Größte ist das, im Vergleich zu dem es tatsächlich nichts Größeres gibt.

Das Wort »tatsächlich« deutet schon in etwa auf den Unterschied hin, der zum *Maximum* der ersten Art, dem absoluten *Maximum* besteht. Zum tatsächlich Größten läßt sich zwar immer noch etwas dazu denken, tatsächlich ist es aber immer das vorhandene Größte, weil es tatsächlich nichts mehr neben ihm gibt.

Die Bestimmungen dieses *Maximums* sind ungefähr parallel zu sehen zu denen des *Maximum absolutum*.

Dem Begriff *Maximum absolutum* entspricht *Maximum ab absoluto*, der *maximitas* als *entitas absoluta* entspricht die allumfassende Einheit des Seienden;

omnia actu, alles in Verwirklichung – *omnia contracte existens*, alles in eingeschränkter Weise bestehend, existierend;

unitas absoluta, losgelöste Einheit – *unitas in pluralitate*, Einheit in Vielheit, in der Vielheit der Beziehungen, ohne *contractio*, Einschränkung nicht denkbar.

Dieses so gedachte *Maximum* existiert nicht unabhängig von den Einzeldingen, die als eingeschränkte existieren, sondern nur in diesen und mit diesen, daher heißt es, »es hat ohne Einschränkung keine Existenz«. ⁵⁵ Seine Existenz ist abhängig von den Einzeldingen. Es ist

⁵³ Ein schönes Beispiel für die Parallelität von Philosophie und Theologie im Denken des Nikolaus von Kues. Zum Vergleich ist auf Thomas von Aquin zu verweisen, der auch jeweils am Ende seiner »5 Wege« den auf rationale Weise philosophisch ermittelten Urgrund alles Seienden identifiziert mit dem in der Religion geglaubten Gott; vgl. *S. theol.* I q. 2 a. 3: et hoc omnes intellegunt Deum u. ä.

⁵⁴ Dies könnte man als einen Einwand etwa so formulieren: Das endliche Seiende kann immer größer gedacht werden; aber auch diese Denkmöglichkeit gehört mit zum endlich Seienden dazu. Also entspricht es doch der Definition: *quo nihil maius esse potest*. Besser ist es aber, wenn man die Definition ein wenig verändert: *quo nihil maius est*, »im Vergleich zu dem es nichts größeres gibt«. Auch dies entspricht dem *Maximum*, dem Größten.

⁵⁵ *De docta ign.* I, 2: h I, S. 7, Z. 23–24 (N. 6): cum sine contractione, a qua absolvi nequit, non existat.

die Addition aller tatsächlichen Einzeldinge. Dieses Größte ist gedacht sozusagen als die Summe alles Seienden, das in der endlichen Weise der Einschränkung, *contractio*, existiert.

Da diese Summe immer noch größer gedacht werden kann, besitzt dieses Maximum auch eine Art von Unendlichkeit, die Nikolaus aber erst in Buch II von *De docta ignorantia* nennt; im 2. Kapitel des I. Buches ist sie noch nicht so ausgesprochen.

Bisher stehen sich zwei Arten von Maximum gegenüber:

1. Das als vollkommen gedachte Maximum. alle in vollkommener Weise
2. Das als unvollkommen festgestellte Maximum. → Universum

Aus einer Gegenüberstellung der beiden soll sich nun das zu denkende 3. Maximum ergeben.

Zunächst: eigentlich würde das vollkommene Maximum genügen; es ist alles in vollkommenster Weise. Hier stellt sich aber die Frage: wie ist dies mit der Existenz des Endlichen zusammen zu denken? Insofern das Endliche seine Existenz im Universum hat, ist es vom absoluten Maximum, dem Unendlichen gleichsam abgeschottet. Der Begriff des Universums ist identisch mit dem zweiten als unvollkommen festgestellten Maximum. Das zweite Maximum ist das Universum. Daraus ergibt sich aber als Folge: die beiden stehen sich unverbunden gegenüber, das vollkommene und das unvollkommene Maximum.

Welche Aufgabe fällt dem Denken jetzt zu? Das unvollkommene Sein verlangt noch Vervollkommnung. Diese Vervollkommnung besteht im Erreichen eines Zieles, eines letzten Zieles, das die Begründung für die Sinnhaftigkeit des eigenen Daseins liefert.

Worin besteht nämlich die Unvollkommenheit des Universums? Gerade in der Ermangelung eines Zieles, eines endgültigen Zieles. Das Universum entwickelt sich zwar immer weiter. Aber die Frage ist: Wohin? In eine nicht absehbare Unendlichkeit, die aber nur eine Endlosigkeit ist.

Das Universum kann von sich aus nicht ein letztes Ziel setzen. Es ist somit eine Kluft sichtbar geworden aus dieser Überlegung zwischen *Maximum absolutum* und dem Universum, das als *Maximum contractum* ebenfalls Maximum genannt werden kann.

Nun ist zwar das *Maximum absolutum* gedacht als das letzte Ziel des *Maximum contractum*, des Universums, aber das Universum kann dieses Ziel aus sich heraus nicht erreichen. Es hat zwar ein Ziel, erreicht es aber nicht; denn seine Entwicklung bewegt sich endlos weiter. Aus sich selbst heraus hat es kein Ziel, es ermangelt eines Zieles.

Deshalb nennt Nikolaus das Universum im II. Buch *privative* unendlich.⁵⁶

Um dem Universum nun doch ein Ziel zu geben und zugleich die Kluft zwischen *Maximum absolutum* und *Maximum contractum* zu überbrücken, muß die Vernunft ein drittes Maximum denken, um das Ziel des Universums sichtbar zu machen. Welche Anforderungen sind an dieses Maximum zu stellen, »in welchem das Universum auf größte und vollkommenste Weise wirklich wie in einem Ziel besteht«?⁵⁷ Das bedeutet, dieses Maximum muß dem Bereich des Universums angehören, aber zugleich auch, weil es ja Ziel des Universums sein soll, dem Absoluten. Denkerisch ist also eine dritte Art von Maximum auszumachen, das zugleich absolut und contract ist.

Die Frage der tatsächlichen Existenz eines solchen Maximums ist aber nicht mit Hilfe der Vernunft zu beweisen.⁵⁸ Die Vernunft, das Denken, kann nur die Forderung danach, die Notwendigkeit eines solchen Maximums ermitteln. Mit dieser Forderung nach der dritten Art von Maximum ist nun der Gesamtplan des Werkes gegeben. Das philosophische Programm ist somit die Darstellung der drei Arten von Maximum, die sich aus dem Gedanken des belehrten Nichtwissens ergeben haben.

Die das 2. Kapitel abschließende Reflexion über die Art und Weise des denkerischen Vorgehens⁵⁹ zeigt noch einmal einerseits die Unzulänglichkeit menschlichen Denkens bezogen auf die höchsten, größten Gegenstände, denen es sich zuwendet bzw. zuwenden muß, um über sich selbst Klarheit zu gewinnen, d. h. um über den Sinn des Denkens zu einem Ergebnis zu kommen. Denken ist angewiesen auf sinnliche Anschauung, auf Worte, Bilder, Beispiele. Für die letzte Ausrichtung des Denkens müssen diese Denkmittel verlassen, überschritten werden, trotzdem sind sie immer wieder nützlich und hilfreich. Sie führen zu einem bestimmten Punkt, wo sie ihre Unzulänglichkeit erweisen.

Das bedeutet für die Vernunft, daß sie ihr Ziel, die Wahrheit nur in paradoxen Aussagen in den Griff bekommt. Nikolaus gebraucht dafür Ausdrücke wie »*incomprehensibiliter comprehendere*«, nichtbegreifender Weise begreifen, »*inattingibiliter attingere*«, nicht berührender Weise

⁵⁶ Ebd. II, 1: h I, S. 64, Z. 17 (N. 97): sine termino et ita privative infinitum.

⁵⁷ Ebd. I, 2: h I, S. 8, Z. 2–3 (N. 7): in quo universum maxime et perfectissime subsistit actu in fine.

⁵⁸ Vgl. u. Anm. 61.

⁵⁹ *De docta ign.* I, 2: h I S. 8, Z. 9–17 (N. 8).

berühren. Bei allen Aussagen ist immer die Reflexion der Vernunft auf ihre Reichweite und Aussagemöglichkeit zu berücksichtigen.

Zur dritten Art von Maximum ist abschließend zu sagen: Die Hinwendung des Absoluten zum Endlichen zwecks dessen Erhöhung und Vollendung ist geradezu eine Denkforderung. Von hier aus ist eine Brücke zur Theologie zu schlagen. Nikolaus tut dies selbst, wenn er sagt:

»Über jenes Maximum, was zugleich eingeschränkt und absolut ist, welches wir den immer gebenedeiten Jesus nennen, will ich einiges anfügen, so wie es auch Jesus selbst (mir) eingegeben haben wird.«⁶⁰

Dieses Maximum, das von der Vernunft denkerisch gefordert wird, ist tatsächlich in der Geschichte Wirklichkeit⁶¹ geworden nach den Aussagen der Theologie. Im Dogma von der Inkarnation glauben wir, daß in Jesus Christus Gott Mensch geworden ist, um die Mängel der Schöpfung in einer Vollendung aufzuheben.

⁶⁰ Ebd. S. 8, Z. 5–8 (N. 7): de illo maximo, quod simul est contractum et absolutum, quod Jesum semper benedictum nominamus, nonnulla, prout et ipse Jesus inspiraverit, subiciam.

⁶¹ Vgl. ebd. III, 5: h I, S. 137, Z. 27–28 (N. 214): Praecisionem vero loci vel temporis aut modi solus aeternus genitor praescivit, qui ordinavit. Die Tatsache der Inkarnation im Raum der geschichtlichen Wirklichkeit ist daher nur dem Glauben durch die Offenbarung zugänglich.