

Unwissenheit

(griech. ἄγνοια, ἀμαθία; lat. ignorantia, nescientia, inscitia; engl. ignorance; frz. ignorance).

Stephan Meier-Oeser

in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 11, Basel: Schwabe 2001, col. 341-348.

In der abendländischen Philosophie [1] sind die Ausdrücke ἄγνοια und ἀμαθία früh, zunächst aber in unspezifischer Verwendung [2], belegt. Begrifflich präzisiert erscheint die U. bei PLATON (ἄγνοια, ἀμαθία) als Übel [3], Deformation (πάθος αἰσχος) [4] oder Aberration der auf Wahrheit hin ausgerichteten Seele [5]. Als solche besteht sie – anders als das sog. ‘sokratische Nichtwissen’ – vorrangig in der falschen Meinung und dem Irrtum [6]. Zumindest ist, wie im ‘Sophistes’ betont wird, unter den verschiedenen Arten der U. jene als «Torheit» (ἀμαθία) zu bezeichnende U. [7] die schwerwiegendste und zugleich verbreitetste, die vorliegt, wenn «es dem Nichtwissenden scheint zu wissen» (μη̄ κατειδότα τι δοκεῖν εἶδέναι) [8]. Von dieser zu unterscheiden ist jene, die begleitet ist vom Bewußtsein des eigenen Nichtwissens. Sie liegt in der Mitte zwischen dem konträren Gegensatzpaar von U. im Sinne falscher Meinung und Weisheit und beschreibt exakt den Bereich des noch nicht zur göttlichen Weisheit gelangten Philosophierens [9].

In vergleichbarer Weise ist auch bei ARISTOTELES die Philosophie auf U. und deren Überwindung bezogen. Denn das Staunen, das für Aristoteles am Anfang aller Philosophie steht, ist zugleich das Gewährwerdender eigenen U., deren Überwindung allein das Ziel des Philosophierens ist [10]. In den ‘Zweiten Analytiken’ trifft Aristoteles die später vielfach übernommene Unterscheidung zwischen der U. im Sinne einer bloßen Negation des Wissens (ἄγνοια κατ’ ἀπόφασιν) und dem Irrtum als der U. im Sinne einer positiven Verfassung (ἄγνοια κατὰ διάθεσιν) [11].

Exemplifiziert Aristoteles in der ‘Topik’ den Umstand, daß mit der Definition eines jeden positiven Begriffs gewissermaßen auch der korrelierende privative oder negative Begriff definiert wird, am Beispiel von Wissen und U. (ὁ γὰρ τὴν ἐπιστήμην ὀρίζομενος τρόπον τινὰ καὶ τὴν ἄγνοιαν ὀρίζεται) [12], so zeigt sich an der Geschichte des Begriffs, daß gerade auch umgekehrt die Bestimmung der U. Aufschluß über das jeweilige Konzept des Wissens gibt. Aufgefaßt als Privation des Wissens [13], wird die U. nämlich zu einem erkenntnistheoretisch voraussetzungsvollen Begriff. Denn aus der Definition der Privation als dem Fehlen von etwas, das der Natur nach vorhanden sein sollte bzw. als «absentia formae, quae est nata inesse» [14], folgt, daß zum einen die U. des Nichtwißbaren aus dem Bereich der so konzipierten U. ausgegrenzt wird und zum anderen die privative U. als ihren Gegenbegriff die normative Bestimmung dessen impliziert, was der Mensch im allgemeinen oder als Einzelner jeweils wissen kann oder wissen sollte. Bei Aristoteles selbst treten diese Implikationen jedoch noch nicht in Erscheinung, ebensowenig wie in der *Stoa*, wo das Nicht-Wissen (ἄγνοια, inscientia) nicht über ein privatives Verhältnis zur Erkenntnis (κατάληψις), sondern

vielmehr – beschrieben als «veränderliche und schwache Zustimmung» (συγκατάθεσις μεταπτωτικὴ καὶ ἀσθενῆ) – über ein solches zur höchsten Gewißheit definiert ist [15] und damit alle kognitiven Zustände (einschließlich der Erkenntnisse im Sinne von bestätigten wahren Annahmen) umfaßt, sofern sie hinter der unüberwindlichen Stabilität und systematischen Konsistenz des wissenschaftlichen Wissens (ἐπιστήμη) zurückbleiben.

Der Begriff der U. weist bei ARISTOTELES nicht nur einen negativen Bezug zum Wissen, sondern auch zum Willen auf, was ihm ethisch-praktische Relevanz verleiht, insofern er ein wesentliches Kriterium für die Bestimmung des nicht willentlichen Handelns (οὐκ ἐκούσιον) [16] sowie für dessen Entschuldbarkeit bildet. Dabei unterscheidet Aristoteles, je nachdem, ob die U. der Grund der schlechten Handlung ist oder nicht, zwischen einem Handeln aus U. und einem unwissentlichen Handeln (ἕτερον δ' ἔοικε καὶ τὸ δι' ἄγνοιαν πράττειν τοῦ ἀγνοοῦντα) [17], und hält fest: «Was man ... nicht nur unwissentlich, sondern auch aus U. (μὴ μόνον ἀγνοοῦντες ἀλλὰ καὶ δι' ἄγνοιαν) tut, ist entschuldbar; unentschuldbar sind dagegen Handlungen, die nicht aus U., sondern unwissentlich geschehen» [18], wie z.B. in Trunkenheit.

Diese moralischen Implikationen des Begriffs spielen auch in der patristischen [19] und scholastischen Theologie im Rahmen der Erörterung des Zusammenhanges von U. und Sünde eine zentrale Rolle. Ausgehend von AUGUSTINUS trifft PETRUS LOMBARDUS eine dreifache Unterteilung; er unterscheidet die U. jener, die nicht wissen wollen, obgleich sie es könnten, jener, die wissen wollen, es aber nicht können, sowie jener, die einfach nur unwissend sind, ohne eine Willenstendenz zum Wissen oder Nichtwissen zu haben («Est autem ignorantia triplex: et eorum scilicet qui scire nolunt cum possint ...; et eorum qui volunt, sed non possunt ...; et eorum qui quasi simpliciter nesciunt, non renuentes vel proponentes scire») [20].

THOMAS VON AQUIN kennt den Begriff der «ignorantia» in einem weiteren und einem engeren, eigentlichen Sinn. In jene, den gesamten Bereich des Nichtwissens umfassende U. («quandoque ... ignorantia accipitur communiter pro omni nescientia») [21] gehen, sich in komplizierter Weise überlagernd, die von Aristoteles in den «Analytiken» und den «Ethiken» unterschiedenen Formen ebenso ein wie die bei PETRUS LOMBARDUS aufgeführten Arten. So wird die aristotelische Differenzierung zwischen einem Handeln aus U. und einem Handeln in U. aufgegriffen in der Distinktion von «ignorantia antecedens» bzw. «causans» und «ignorantia concomitans» [22]; die Unterscheidung von ἄγνοια κατ' ἀπόφασιν und κατὰ διάθεσιν erscheint bei THOMAS in der Distinktion von «ignorantia negationis» und «ignorantia perversae dispositionis» [23]. Mit Bezug auf Petrus Lombardus unterscheidet Thomas zwischen einer unüberwindlichen und deshalb auch nicht schuldhaften («ignorantia invincibilis» bzw. «inculpabilis») sowie einer überwindlichen, schuldhaften U. («ignorantia vincibilis» bzw. «culpabilis») [24]. Erst die «ignorantia vincibilis» markiert für Thomas den Bereich der U. im engeren, eigentlichen Sinne, denn nur sie erlaubt eine privative Konzeption der U., wie sie bereits in der Aristotelischen «Topik» angedeutet worden war. Die vom einfachen Nichtwissen («nescientia») unterschiedene U. besteht demzufolge im Fehlen eines Wissens, das jemand haben könnte («ignorantia in hoc a nescientia differt, quod nescientia dicit simplicem scientiae negationem ..., ignorantia vero

importat scientiae privationem, dum scilicet alicui deest scientia eorum quae aptus natus est scire») [25].

Damit setzt die Konzeption der eigentlichen U. die Bestimmung des Bereichs des menschlich Wißbaren oder mehr noch – und für den moralischen Schuldzusammenhang wichtiger – des zu Wissenden voraus («ignorantia proprie accepta privationem sonat ... sic enim ignorantia est nescientia aliquorum, quae sciri debent vel quae necesse est scire» [26]; «ignorantia est privatio scientiae, quae debet haberi pro tempore illo» [27]). Denn nur die eigentliche U. im Sinne eines Nichtwissens dessen, was nicht allein gewußt werden kann, sondern jeweils auch gewußt werden sollte («carentia cognitionis eorum quae quis tenetur scire pro illo tempore quo debet scire illa») [28], gilt als Sünde («ignorantia autem vincibilis est peccatum, si sit eorum quae aliquis scire tenetur, non autem si sit eorum quae scire non tenetur») [29] und kann dann weiter ausdifferenziert werden in die Formen von «arger U.» («ignorantia crassa» oder «supina»), zu deren Überwindung der Mensch überhaupt nichts tut, und «willentlicher» oder «gekünstelter U.» («ignorantia voluntaria» bzw. «affectata»), die jemand absichtlich unterhält, um keine sittlichen Rücksichten nehmen zu müssen [30]. Die scholastische Bestimmung und Einteilung der U. bleiben bis ins 18. Jh. hinein philosophisches Allgemeingut [31].

Eine ganz andere Konzeption von U. als die der scholastischen Erörterungen des Sündenzusammenhanges findet sich in der Tradition der mystischen Theologie, wo die U. im Sinne der mystischen Gottesschau, die zugleich die höchste Stufe von Weisheit und Wissen darstellt («das Nicht-Wissen ist die Größte Weisheit») [32], als «divina ignorantia» oder «docta ignorantia» ⇔ (s.d.) bezeichnet wird («divina ignoratio: docta a plerisque ignoratio excellensque scientia vocatur») [33], welchen Begriff NICOLAUS CUSANUS von Augustinus und Bonaventura übernommen und ihm eine spezifische Wende gegeben hat, die auf ein mit Einsicht in die Grenzen jeder Form endlicher Erkenntnis verbundenes «nichterfassendes Erfassen» des Göttlichen zielt [34].

Positiv konnotiert kann der Begriff «U.» aber auch im Umfeld der neuzeitlichen Skepsis sein, wo er, wie bei M. de MONTAIGNE, gleichsam die leitende Methode des skeptischen Philosophierens benennt («ma maistresse forme, qui est l'ignorance» [35]). Daß hier eine besondere Form des Nichtwissens vorliegt, betont auch F. LA MOTHE LE VAYER, wenn er in seiner Apologie der pyrrhonischen Skepsis darauf hinweist, daß deren U. vollständig aus dem aristotelisch-scholastischen Distinktionsschema herausfällt: «Leur ignorance n'estoit pas de ces grossieres ou stupides, que les Escholes nomment crasses ou supines. Elle n'estoit ny de pure privation, ny de mauvaise information» [36]. Es ist dies eine Konzeption der «ignorance», für die das Nichtwissen nicht, wie etwa bei TH. HOBBS, als «defect in understanding» im Unterschied zum Irrtum als einem solchen «in reasoning» («Defect in the understanding is ignorance; in reasoning, erroneous opinion») [37] in der Mitte zwischen dem wahren Wissen und der irrigen Meinung angesiedelt ist («between true science and erroneous doctrines, ignorance is in the middle») [38], sondern für die umgekehrt, ähnlich wie bei B. PASCAL, das Wissen selbst nur eine Durchgangsstufe auf dem Weg von einer anfänglichen zu einer finalen U. darstellt («Les sciences ont deux extrémités qui se touchent. La première est la pure ignorance naturelle où se trouvent tous les

hommes en naissant. L'autre extrémité est celle où arrivent les grandes âmes, qui, ayant parcouru tout ce que les hommes peuvent savoir, trouvent qu'ils ne savent rien, et se rencontrent dans cette même ignorance d'où ils étaient partis») [39], welche dann als gelehrte («C'estoit une ignorance raisonnable et discouruë, qui ne s'aquiert que par le moyen de la science, et qu'on peut nommer une docte ignorance») [40] oder wissende U. («c'est une ignorance savante qui se connaît») [41] bezeichnet werden kann.

Im Kontext der scholastischen Erörterungen über die Entschuldbarkeit der Sünde durch U. kam der «ignorantia invincibilis» bzw. «inculpabilis» eine besondere Bedeutung zu. Eine bewußt gewollte U. aber konnte hier (als «ignorantia affectata») nur pejorativ bestimmt sein. Daß es – bes. innerhalb des Bereichs der unüberwindlichen U. – eine Form von U. geben kann, die nicht allein «inculpabilis», sondern sogar nützlich und lobenswert ist («utilis ac laudabilis ignorantia») [42], ist ein hier nicht in Betracht kommender Gedanke, der aber von der protestantischen Theologie des 17. und 18. Jh. stark gemacht und unter dem Titel der «docta ignorantia» auch innerhalb der Philosophie zum Gegenstand zahlreicher Disputationen wird [43].

Das in diesen Schriften vorliegende Verständnis der «docta ignorantia» lehnt sich an die Begriffsbestimmung J. CALVINS an, demzufolge «die U. all dessen, was zu wissen weder möglich noch recht ist, eine gelehrte ist» («eorum ... quae scire nec datur, nec fas est, docta est ignorantia») [44]. Durchaus bewußt ist man sich dabei der Differenz zwischen der Cusanischen Konzeption der gelehrten U. und dieser Form von «docta ignorantia», die als Anerkennung der eigenen Unwissenheit («agnitio ignorantiae») [45] letztlich auf ein ausdrückliches Nichtwissenwollen des Nichtwißbaren («quod velim haec nescire et ignorare, tanquam inscibilia» [46]) zum Zwecke der Unterbindung schädlicher Neugierde («noxiae curiositatis prohibitio») hinausläuft [47], meint aber, daß jener es gewesen sei, der den Begriff fälschlich und im uneigentlichen Sinn verwendet habe [48].

In der Aufklärung wurde «U.» neben «Aberglaube» zu einem der entscheidenden Kontrastbegriffe, die den Leitbegriff der Epoche konturieren [49]. Häufig wurde dabei auf den alten Topos, demzufolge die U. im Hinblick auf die natürlichen Ursachen (schon LUKREZ: «ignorantia causarum» [50]) als die Quelle abergläubischer Glaubens- und Kultformen, ja als der eigentliche «Seed of ... Religion» anzusehen ist [51], zurückgegriffen [52]. Aber auch der Begriff «docta ignorantia» wird in modifizierter Form aufgenommen. So unterscheiden J. G. WALCH und J. H. ZEDLER, wenn sie die Unwissenheit als «diejenige Beschaffenheit des Verstandes überhaupt, da wir von einer Sache keine Erkenntniß haben», charakterisieren, analog der geläufigen Einteilung der Erkenntnis eine «gemeine» von der «gelehrten U.», wobei die erstere die sinnlich unmittelbar erfahrbaren Gegenstände betrifft, während die letztere «in einem Mangel der judicieusen Erkenntniß [bestehet], welche auf die Natur der Sachen, oder der Ideen, so nicht unmittelbar in die Sinne fällt, ankommt» [53]. Walch und Zedler, von denen letzterer auch eine umfangreiche Darstellung der in der zeitgenössischen Jurisprudenz gebräuchlichen Einteilungen und Bewertungen der U. gibt [54], weisen jedoch darauf hin, daß die «eigentlich so genannte gelehrte Unwissenheit» jene von Voetius und anderen behandelte U. ist, die darin besteht,

daß sowohl bei den «natürlichen Sachen» wie bei den «göttlichen Dingen», die «in den Bezirk unserer Vernunft nicht gesetzt sind», «wir nicht forschen [dürfen], sondern selbige in Demut glauben» müssen [55].

Eine wiederum andere, nicht auf fideistische Beschränkung innerhalb der Grenzen des menschlich Erkennbaren zielende, sondern als wissenschaftliche Erkenntnis und Beweis eben dieser Grenzen konzipierte «gelehrte U.» hat S. CH. HOLLMANN propagiert, wenn er meinte, nur diejenige U. könne eine gelehrte genannt werden, «bei der wir nicht einfach nur eine Sache nicht wissen (ignoramus), sondern zugleich deutlich erfassen, was es sei, das wir in irgendeinem Zusammenhang nicht wissen, sowie auch die Gründe deutlich anzugeben wissen, warum wir überzeugt sind, daß die Erkenntnis der Sache gegenwärtig unmöglich ist und es in Zukunft bleiben wird» [56]. Die so bestimmte Form von gelehrter U. («Ignorantia ... docta est defectus cognitionis rei cognitu impossibilis, coniuncta cum facultate impossibilitatem illam demonstrandi, seu rationem sufficientem indicandi ob quam res illa cognitu impossibilis est») [57], die wiederum mit dem älteren Verständnis derselben «nichts als den Namen gemein hat» [58], kann als «höchster Grad menschlicher Erudition» gelten («sumum ... constituit eruditionis humanae gradum») [59].

Diese weist bereits eine deutliche Nähe zum Begriff der «gelehrten U.» bei I. KANT auf, bei dem das von der philosophisch-theologischen Tradition entwickelte Spektrum der U.-Distinktionen (ignorantia invincibilis, inculpabilis, culpabilis, gemeine U., gelehrte U.) präsent und in systematisch bedeutsamer Weise mit seinem Programm der kritischen Philosophie verbunden ist. «Schändlich» ist auch nach Kant die U. nur «in Dingen, die zu wissen uns sehr nöthig und auch leicht» sind. «Untadelhaft (inculpabilis)» ist sie dagegen «in Dingen, deren Erkenntniß über unsern Horizont geht» [60]. Eine solche «ignorantia invincibilis» liegt in den natürlichen «Schranken des Verstandes» begründet [61]. Kant nimmt die Gedanken des «Horizonts» und der «Schranke» menschlicher Erkenntniskraft von G. F. MEIER auf, dessen «Auszug aus der Vernunftlehre» er seinen Logikvorlesungen zugrunde legt [62]. Die Ausdifferenzierung des Begriffs der U. vollzieht sich bereits bei Meier aus der Einsicht heraus, der «Gelehrte» müsse «die Grenzen und den Umfang seines Horizonts so genau auszumessen suchen, als es die Schwachheit der Menschen erlaubt» [63]. U. und Irrtum sind für KANT zweierlei: «Die Natur hat uns zwar viele Kenntnisse versagt, sie läßt uns über so Manches in einer unvermeidlichen Unwissenheit, aber den Irrthum verursacht sie doch nicht. Zu diesem verleitet uns unser eigener Hang zu urtheilen und zu entscheiden, auch da, wo wir wegen unsrer Begrenztheit zu urtheilen und zu entscheiden nicht vermögend sind» [64]. Ergibt sich hieraus zur Vermeidung philosophischer Irrtümer die Notwendigkeit einer präzisen Bestimmung der «Grenzen des Wissens», so ist es eben der – kritische – Philosoph allein, der «die Schranken der Erkenntniß, also das Feld der Unwissenheit, von wo es anhebt, deutlich einsieht» [65], und dessen U. damit als eine «gelehrte» oder «scientifiche» U. von der «gemeinen» zu unterscheiden ist. Denn wer z.B. «einsieht und beweist, wie wenig man aus Mangel an den dazu erforderlichen Datis in Ansehung der Structur des Goldes wissen könne, ist kunstmäßig oder auf eine gelehrte Art unwissend. Der hingegen unwissend ist, ohne die Gründe von den Grenzen des Wissens einzusehen ..., ist es auf eine

gemeine, nicht wissenschaftliche Weise» [66]. Kann die «Einschränkung» der menschlichen Vernunft als «unbestimmte Erkenntnis einer nie völlig zu hebenden U. ... auch a posteriori ... erkannt werden» [67], so läßt sich die Einsicht, daß «meine Unwissenheit schlechthin nothwendig sei und mich daher von aller weiteren Nachforschung freispreche, ... nicht empirisch, aus Beobachtung, sondern allein kritisch, durch Ergründung der ersten Quellen unserer Erkenntnis, ausmachen. Also kann die Grenzbestimmung unserer Vernunft nur nach Gründen a priori geschehen» [68]. Es ist daher die Kritik, die «uns ... von unserer unvermeidlichen U. in Ansehung der Dinge an sich selbst belehrt» [69]; und insofern ist die «durch Kritik der Vernunft selbst allein mögliche Erkenntnis ... [der] U. ... Wissenschaft» [70].

Unter ausdrücklicher Berufung auf Kant und in sprachlicher Anknüpfung an den griechischen Ausdruck ἄγνοια prägt TH. H. HUXLEY 1869 [71] den programmatischen Begriff «Agnostizismus». Ähnlich verbindet sich mit der Formel «Ignoramus – ignorabimus» seit E. DU BOIS-REYMOND das Eingeständnis einer auch in der Zukunft nicht behebbaren U.

Daß U. von Nutzen sein kann, tritt in J. RAWLS' Konzeption des «Schleier der U.» («veil of ignorance») zutage. Als Voraussetzung dafür, daß jemand einen vollkommen gerechten Gesellschaftsvertrag entwerfen kann, ist die Fiktion eines Schleiers notwendig, der ihm jede Kenntnis seiner selbst, seiner natürlichen Eigenschaften und Fähigkeiten, Nationalität, gesellschaftlichen Stellung, seines Geschlechts usw. verbirgt [72].

«U.» ist, wie schon Aristoteles bemerkte, definitorisch auf seinen Gegenbegriff, «Wissen», bezogen. Die grundlegenden Veränderungen, die sich am Begriff «Wissen» ereignet haben, schlagen daher notwendig auf «U.» zurück. So betrachtet man in der neueren Wissenssoziologie verschiedentlich die U. ebenso wie das Wissen – das nurmehr den Charakter dessen trägt, was man in der Antike als «Doxa» bezeichnet hätte – als eine «social creation». In einem solchen «conventional approach to ignorance», der davon ausgeht, daß «ignorance, like knowledge, is socially constructed and negotiated», kann «U.» folgendermaßen definiert werden: «A is ignorant from B's viewpoint if A fails to agree with or show awareness of ideas which B defines as actually or potentially valid» [73]. Wenn gegenwärtig davon die Rede ist, daß bes. in den letzten zwei Jahrzehnten der Begriff «U.» paradigmatische Bedeutung erlangt hat und sich eine Vielzahl neuer Perspektiven auf das Problemfeld der U. abzeichnet [74], dann liegt das vor allem daran, daß «U.» hier – wiederum – als Oberbegriff für alles nicht sichere und unvollständige Wissen fungiert und insofern u.a. auch den Irrtum, die Unentscheidbarkeit, Ungewißheit, Vagheit ⇔ (s.d.) und «fuzziness» umfaßt.

Anmerkungen.

[1] Zum U.-Begriff der ind. Trad. vgl. Art. «Avidya». Hist. Wb. Philos. 1 (1971) 736; zum jur. Begriff der Rechtsunkenntnis (ignorantia juris) vgl. TH. MAYER-MALY: Art. «Rechtsirrtum». Handwb. zur dtsh. Rechtsgesch. 4 (1990) 302–307; zu U. in der Moraltheologie: J. KLEIN: Art. «U.» RGG3 6, 1180f.

[2] HERAKLIT: VS 22, B 95 (ἀμαθίη); B 80. 106 (ἀννοέω).

[3] PLATON: Gorg. 477 b.

- [4] Soph. 228 e 4f.
- [5] c 10f.
- [6] Prot. 358 c; Theaet. 176 c; vgl. Art. ⇒ «Nichtwissen, sokratisches». Hist. Wb. Philos. 5 (1980) 836–838.
- [7] Soph. 229 c 9.
- [8] c 5.
- [9] Lys. 218 a–b; Resp. 478 c; Meno 84 a–b.
- [10] ARISTOTELES: Met. I, 2, 982 b 18f.
- [11] Anal. post. I, 16, 79 b 23; vgl. Top. VI, 9, 148 a 2ff.
- [12] 147 a 17f.
- [13] b 30.
- [14] THOMAS AQU.: In De caelo 6 a.
- [15] JOH. STOBAEUS: Ecl. II, 7, 11; FDS 89, 11f.; vgl. CICERO: Acad. post. I, 11, 41f.; FDS 256, 17–24.
- [16] ARISTOTELES: Eth. Nic. III, 1, 1110 b 18.
- [17] b 24f.
- [18] V, 8, 1136 a 6f.
- [19] L. CERFAUX: Art. «Agnoia (Agnosia)». RAC 1, 186–188; vgl. R. BULTMANN: Art. «ἀγνοείω», in: G. KITTEL (Hg.): Theolog. Wb. zum NT 1 (1933) 116–120.
- [20] PETRUS LOMBARDUS: Sent. in IV libr. dist. 2, d. 22, cap. 5, n. 2, hg. Coll. S. Bonaventurae 1 (Rom 1971) 446.
- [21] THOMAS AQU.: 4 Sent. 49, 2, 5, ad 8.
- [22] S. theol. I–II, 6, 8 c; 19, 6 c; 76, 1 c; II–II, 156, 3, ad 1.
- [23] Quaest. disp. de malo 3, a. 7 concl.; In De anim. II, 11 c; In Post. anal. 1, 27 a. 30 a.
- [24] S. theol. I–II, 19, 6, ad 3; 74, 1, ad 2; 76, 2 c.
- [25] 76, 2 c; vgl. Quaest. disp. de malo 3, a. 7 concl.; vgl. BONAVENTURA: In 2 Sent. 22, a. 2, q. 2 concl.
- [26] 4 Sent. 49, a. 2, q. 5, ad 8.
- [27] S. theol. I, 101, 1, ad 2.
- [28] RICHARD VON MIDDLETON: In 2 Sent. 22, a. 2 c; HUGOLINO VON ORVIETO: In 3 Sent. 24, q. 3 a. 1 [319].
- [29] THOMAS AQU.: S. theol. I–II, 76, 2 c.
- [30] 3 c; 4, ad 3; HUGOLINO VON ORVIETO: In 3 Sent. 24, q. 3, a. 1 [320].
- [31] J. A. SCHERZER: Vade mecum sive manuale philos. (Leipzig 1675, ND 1996) 131f. 350ff.; J. C. BECMAN: Praecognita moralia, in: Conspectus doctrinae polit. et mor. (Frankfurt/Leipzig 1691) 34f.; J. CARLBERG (resp. auct.)/F. A. AEPINUS (praes.): Diss. logica de ignor. erudita § 3 (1704); J. OLDERMANN (resp. auct.)/C. D. KOCH (praes.): Diss. philos. de ignor. § 3 (1705); E. CHAUVIN: Lex. philos. (Leeuwarden 1713, ND 1967) 304–306; J. G. WALCH: Philos. Lex. (41775, ND 1968) 1394–1398 (s.v. «U.»); J. H. ZEDLER: Großes vollst. Univ.-Lex. 49 (1746, ND Graz 1962) 2547–2557 (s.v. «U.»).
- [32] S. FRANCK: Paradoxa, hg. H. ZIEGLER (1909) 93.
- [33] C. BOVILLUS: Libellus de nihilo, in: Liber de intellectu ... (Paris 1510, ND 1970) fol. 74r.
- [34] J. UEBINGER: Der Begriff der docta ignor. in seiner geschichtl. Entwicklung. Arch. Gesch. Philos. NF 8 (1895) 1–35; 206–240; zum Folgenden vgl. S. MEIER-OESER: Die Präsenz des Vergessenen. Zur Rezeption der Philos. des Nic. Cus. vom 15. bis zum 18. Jh. (1989) 342–370.

- [35] M. de MONTAIGNE: Essais I, 50, hg. A. THIBAUDET/M. RAT (Paris 1962) 1, 335.
- [36] F. LA MOTHE LE VAYER: De la vertu des payens (Paris 1642) 269.
- [37] TH. HOBBS: Lev. 27 (1651). Engl. works, hg. W. MOLESWORTH 3 (London 1839) 279.
- [38] Lev. 4, a.O. 24f.
- [39] B. PASCAL: Pensées, nr. 327 (1670/78), in: Pensées et opusc., hg. L. BRUNSCHVICG (Paris 1909) 480f.
- [40] LA MOTHE LE VAYER, a.O. [36].
- [41] PASCAL a.O. [39].
- [42] G. VOETIUS: Disp. de docta ignor., in: Sel. disput. theolog. pars tertia (Utrecht 1659) 668–692, hier: 668; vgl. CH. A. HEUMANN (praes.)/S. E. AVEMANN (resp.): Disp. log. atque theolog. de ignor. docta (Göttingen 1712) 9f.
- [43] MEIER-OESER, a.O. [34] 361–368.
- [44] J. CALVIN: Instit. relig. christ. 3, cap. 23, n. 8 (1536, 1559).
- [45] G. M. FETTER: Diss. philos. de ignor. docta § 12 (1690).
- [46] M. P. TILGER (resp. auct.)/J. H. BARTH (praes.): Disp. theolog. de docta in theologia ignor. § 3 (Straßburg 1717).
- [47] FETTER, a.O. [45].
- [48] VOETIUS, a.O. [42] 669; FETTER, a.O. § 2; TILGER, a.O. [46].
- [49] D. VON WILLE: Lessico della Frühaufklärung (Rom 1991) 182.
- [50] LUKREZ: De rer. nat. II, 646–651.
- [51] HOBBS: Lev. 12, a.O. [37] 93.
- [52] P.-H. TH. d'HOLBACH: La contagion sacrée ('Londres' [Amsterdam] 1768) 1, 1–22; vgl. dazu: A. M. BELGRADO: Paura e ignoranza. Studio sulla teoria della relig. in d'Holbach (Florenz 1983).
- [53] WALCH, a.O. [31] 1394f.; ZEDLER, a.O. [31] 2547f.
- [54] ZEDLER, a.O. 2550–2557.
- [55] WALCH, a.O. [31] 1396; ZEDLER, a.O. 2548.
- [56] S. CH. HOLLMANN: Instit. philos. I, Logica § 241 (1727).
- [57] G. E. SCHMAUSS (praes.; resp. = J. L. PACHT): Diss. phil. de ignor. docta (1740) 24.
- [58] a.O. 24f.
- [59] 23. 27.
- [60] I. KANT: Logik (Jäsche) (1800). Akad.-A. 9, 45.
- [61] a.O. 54.
- [62] G. F. MEIER: Auszug aus der Vernunftlehre §§ 41–52 (1752), in: I. KANT: Akad.-A. 16, 170ff.; vgl. Vernunftlehre §§ 62ff. (1752), a.O. 66ff.
- [63] § 49, a.O. 178; vgl. Vernunftlehre § 70, a.O. 74–76.
- [64] KANT, a.O. [60] 54; zur Unterscheidung der Begriffe mit Bezug auf Kant u.a. vgl. auch: B. BOLZANO: Wiss.lehre §§ 307f. (1837), hg. J. BERG (1990) 35–40.
- [65] a.O. 44.
- [66] a.O.; vgl. MEIER: Vernunftlehre § 64, a.O. [62] 68.
- [67] KrV B 786.
- [68] a.O.
- [69] B IXXX.
- [70] a.O.

- [71] TH. H. HUXLEY: Agnosticism (1889). Sel. works, Westminster ed. (London 1893) 5, 237. 312; vgl. B. LIGHTMAN: The orig. of agnosticism (Baltimore/London 1987); A. PYLE (Hg.): Agnosticism (Bristol 1995).
- [72] J. RAWLS: A theory of justice § 24 (New Haven 1971).
- [73] M. SMITHSON: Ignorance and uncertainty. Emerging paradigms (New York 1989) 6.
- [74] a.O. 3.