Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie

Band: 3 (1889)

Artikel: Die philosophischen Reformversuche des Nikolaus Cusanus und Marius Nizolius : zur indirekten Rechtfertigung der peripatetischen Philosophie : Erster Teil. Die theosophische des Nikolaus Cusanus

Autor: Glossner, M.

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-761668

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 11.07.2025

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

DIE PHILOSOPHISCHEN REFORMVERSUCHE DES NIKOLAUS CUSANUS UND MARIUS NIZOLIUS.

ZUR INDIREKTEN RECHTFERTIGUNG DER PERIPATETISCHEN PHILOSOPHIE.

ERSTER TEIL.
DIE THEOSOPHIE DES NIKOLAUS CUSANUS.

VON

KANONIKUS DR. M. GLOSSNER.

Einleitung. Das gemeinsame Prinzip.

Wenn wir die Namen zweier Männer zusammengesellen, die so ganz verschiedene philosophische Richtungen verfolgten, wie der Theosoph Nikolaus von Cues und der Empirist Marius Nizolius, so halten wir uns hiezu berechtigt einerseits durch das trotz jener Verschiedenheit doch gemeinsame Bestreben der genannten Denker, die sich auch zeitlich nicht zu ferne standen und von demselben in der sog. „Wiedergeburt" der Wissenschaften in verschiedenen Formen sich äufsernden Drange beseelt waren, an die Stelle der herrschenden Schulwissenschaft auch auf philosophischem Gebiete Neues zu setzen, und für die vermeintlichen „Abstraktionen" der Schule ein anschauliches und lebendiges Wissen von den Dingen und ihren Gründen einzutauschen; andererseits aber durch den Gegensatz selbst, zu welchem die Abwendung von einer Wissenschaft führte und führen mufste, die in der That die höhere Einheit über den verschiedenen möglichen Richtungen menschlicher Forschung repräsentierte.

Das dem Theosophen und dem Empiristen gemeinsame Streben also ging dahin, die scholastische oder Schulphilosophie durch eine andere, neue, anschauliche und lebensvolle Wissenschaft

zu ersetzen. Die Scholastik ging zwar von der Grundlage der Erfahrung aus; jedoch schien dieselbe nicht breit und umfassend genug gelegt zu sein. Indem sie sich aber von der Erfahrung in ein höheres, intelligibles Gebiet zu erheben suchte, schien sie der Gefahr ausgesetzt, ohne feste Normen sich in gehalt- und gestaltlose Abstraktionen zu verlieren. Die Objekte selbst aber, zu denen sie sich, angeblich auf dem Wege strenger Beweisführung zu erheben suchte, die geistige und unsterbliche Seele, der persönliche überweltliche Gott, schienen nicht mit jener wünschenswerten Sicherheit, die wie man annehmen möchte, allein der lebendige Kontakt mit den Erkenntnisgegenständen in Anschauung und Erfahrung zu verleihen vermag, ergriffen zu werden. Sollten diese Gegenstände denn wirklich auf keinem anderen, als jenem abstraktiven Wege der Beweisführung, vom natürlichen Menschen, d. h. mittels der ihm von Natur zukommenden und gebührenden Hilfsmittel der Erkenntnis erreicht werden können? Den Fufsstapfen der Neuplatoniker und Meister Eckarts folgend, antwortet der Cusaner, dafs es allerdings einen andern Weg, den der gelehrten Unwissenheit (docta ignorantia) gebe. In der Tiefe der von der Schulphilosophie verkannten Vernunft selbst liege eine gottverwandte Kraft und ein Prinzip, in welchem sich ohne die künstlichen Hilfsmittel der Definition und Argumentation die Gottheit kundgebe und der Schlüssel für das Verständnis der Welt und des Geistes enthalten sei. Die Philosophie sollte fortan nicht blofs von (sinnlicher) Erfahrung ausgehen, um sich in ein übersinnliches, der Erfahrung unzugängliches Gebiet zu erheben, sondern in (übersinnlicher) Erfahrung anfangen und endigen. Der Erkenntnisweg sollte nicht mehr von anschaulichem Dasein zu verschlossenem Dasein führen, sondern Anschauung auch der übersinnlichen Welt sollte die ursprüngliche Heimat und Domäne des Geistes bilden. Was die Offenbarung als Gnadengeschenk anbot, unmittelbaren Lebensverkehr mit Gott, sollte als die kostbarste Frucht geistigen Lebens aus dem natürlichen Grunde des Geistes selbst entsprossen. Sicut enim omnis scientia de gustu rei numquam gustatae vacua et sterilis est, quousque sensus gustus attingat: ita de hac sapientia, quam nemo gustat per auditum, sed solum ille, qui eam accipit in interno gustu, ille perhibet testimonium non de iis quae audivit, sed quae in se ipso experimentaliter gustavit (Idiot. I. de Sap. f. 77 a. t. I. Edit. Paris. 1514).

Führte nun dieser scheinbar kürzere und sicherere Weg in der That zum Ziele? Was hat die Vernunft auf diesem Wege der Anschauung und eigener lebendiger Erfahrung gefunden?

Im Grunde, wie wir überzeugend nachzuweisen hoffen, nichts anderes, als den eleatischen Begriff des Seins, das täuschungsvolle Spiegelbild des Unendlichen, das von jeher die sich in sich selbst abschliefsende Vernunft mit der trügerischen Hoffnung, in ihr das wahrhaft Unendliche zu ergreifen, geäfft hat.

Sehen wir das Denken des Cusanus in dieser Richtung befangen, so konnte es nicht an der naturgemäfsen Reaktion derjenigen fehlen, die mit dem chaotischen, alle Gegensätze in sich verschlingenden Vernunftbegriff des unterschiedslosen Seins sich nicht zufrieden geben, sondern die in bunter Mannigfaltigkeit sich ausbreitende erfahrungsmäfsige äufsere Wirklichkeit selbst für das wahrhaft und absolut Wirkliche nehmen wollten. Nicht ohne triftigen Grund! Denn wenn die menschliche Vernunft nicht die Mittel besitzt, durch ihre Begriffe zu einer höheren Wirklichkeit sich emporzuschwingen, so liegt es viel näher, sich an der äufseren Wirklichkeit genügen zu lassen und dieselbe nach Länge, Breite und Tiefe in Besitz zu nehmen, als in die Fata Morgana einer absoluten Identität sich zu versenken und darin mit aller Seinsbestimmtheit auch alle und jede Thätigkeit untergehen zu lassen. Wir haben hiemit sowohl das gemeinsame Band, das die Reformbestrebungen des Marius Nizolius und des Nikolaus Cusanus umschlingt, als auch den Gegensatz der Richtungen bezeichnet, in welche dieselben von dem gleichen Ausgangspunkte der Verwerfung der transcendentalen Kraft der ratiocinierenden Vernunft auseinandergehen. Ob nun auch ein äufserer Zusammenhang der in einander überspringenden Gegensätze der theosophischen Überspannung des „logischen Begriffs“ zum wahrhaft Unendlichen, dem persönlichen Gott und der empiristischen Erniedrigung desselben Begriffes zum inhaltslosen Schema der sinnlich erfahrbaren Vielheit der Dinge bestehen und nachweisbar sein mag oder nicht: der ideelle Zusammenhang ist unleugbar vorhanden. Das Extrem der subjektiven im unmittelbaren Vernunftinhalt befangen bleibenden Vernunftanschauung, erzeugte das andere entgegengesetzte Extrem des begriffs- und vernunftflüchtigen Empirismus: so dafs uns schon in der Vorhalle der neueren Philosophie in typischer Weise die durchgreifende Spaltung entgentritt, welche die Denker wenn auch in verschiedenen Formen, wie sie beispielsweise durch die Namen Descartes und Hegel einerseits, Locke und Strauſs andererseits angedeutet werden mögen, in die zwei feindlichen Lager des Rationalismus und Empirismus teilt.

Als unsere nächste Aufgabe betrachten wir, zu zeigen, wie das Verlangen, an die Stelle einer abstrakten Erkenntnis der

göttlichen Dinge eine durch die natürliche Vernunft selbst zu bewirkende lebendig anschauliche zu setzen, zum Rückfall in den pantheistischen Irrtum der Eleaten führte. Zu diesem Zwecke werden wir vor allem Standpunkt, Prinzip und Methode der cusanischen Philosophie einer eingehenderen Betrachtung zu unterziehen haben.

I.

Standpunkt, Prinzip und Methode der cusanischen Philosophie.

Der Standpunkt des Cusaners wird uns am besten aus dem Gegensatz zu der in der Schule herrschenden Wissenschaft seiner Zeit verständlich. Die Theorie des Wissens, die, von Aristoteles begründet, in den katholischen Schulen zur fast ausschliefslichen Geltung gelangte, geht im Wesentlichen dahin, dafs durch den Fortschritt vom Bekannten zum Unbekannten auf dem Wege vergleichenden Urteilens und der Schlufsfolgerung auch von gewissen der Erfahrung und natürlichen, sowohl sinnlichen als intellektuellen Anschauung entzogenen Gegenständen ein wahres und sicheres, wenn auch unvollkommenes und inadäquates Wissen erreicht werden könne. Diese Theorie des Wissens steht mit einem bestimmten logisch-metaphysischen System in einem so innigen, unauflöslichen Zusammenhange, dafs die Abweichung von ihr in allen Fällen, in welchen der Konsequenz ihr Recht geworden, zur Zerstörung des Systems, die Abweichung vom Systeme aber zur Umbildung oder Preisgebung jener Theorie geführt hat. Zur Charakteristik dieses logisch-metaphysischen Systems möge nur an die gemäfsigt realistische Theorie von den Begriffen, an die Unterscheidung metaphysischer (immaterieller), mathematischer und physischer (materieller, ἔννλοι) Begriffe, an die Unterscheidung des realen in das mögliche und aktuale Sein, an die Begriffsbestimmungen der Bewegung, der Materie, des Körpers, der Natur u. s. w. erinnert werden.

Diesem Standpunkt, den wir als den abstraktiv-transcendentalen bezeichnen können, setzt der Cusaner seinen eigenen, den der gelehrten Unwissenheit (docta ignorantia) entgegen. In der gleichnamigen sowie in der unter einem verwandten Titel überlieferten Schrift des Unkundigen oder Laien (Idiotae de Sapientia) spricht er sich mit aller wünschenswerten Deutlichkeit aus. Negativ bestimmt ist dieser Standpunkt der des Verzichtes auf gelehrtes sowie auf logisches Wissen, in positiver Fassung aber

der inneren Vernunfterfahrung, so daſs sich die Philosophie der docta ignorantia als der Versuch darstellt, die höhere Wahrheit intuitiv zu erfassen und innerlich unmittelbar zu erleben. Über das Gelingen oder Miſslingen dieses Versuches werden uns ebensosehr die Prinzipien, zu denen der erwähnte Standpunkt führte, als auch die Anwendungen dieser Prinzipien auf die höchsten Probleme der Philosophie und Theologie Aufschluſs geben. Denn was die Prinzipien der cusanischen Lehre betrifft, so möge sofort bemerkt werden, daſs der berühmte, wir möchten sagen, berüchtigte Satz von dem „Zusammenfallen der Gegensätze," der coincidentia oppositorum zwar von prinzipieller Tragweite für den philosophischen Standpunkt des Nikolaus von Cues sei, daſs derselbe gleichwohl nur als eine Konsequenz eben jener der abstraktiv-rationalen Wissenschaft, den homines rationales, wie die Theologen seiner Zeit von ihm genannt werden (de conjecturis I. 10.), entgegengesetzten Forderung intuitiver Erkenntnis der höheren Wahrheit betrachtet werden müsse. Sollte nämlich diese Forderung befriedigt werden, so muſste die Gottesanschauung als Thatsache, der Gottesbegriff als unmittelbares Besitztum in der Vernunft nachgewiesen werden. Als solches aber konnte sich nur ein Begriff darbieten, der in allem und durch den alles gedacht wird, der also das Wesen der Vernunft selbst auszumachen schien. Es ist dies aber kein anderer als der sog. logische Begriff oder der Begriff des Seins, als dessen Modifikation sich alles, was wir denken, ohne Ausnahme darstellt. Wenn daher Nikolaus bald den Begriff des Einen, bald den des Könnens an die Spitze stellt, so ist es doch immer der genannte allumfassende Begriff, der im Grunde gemeint, und bald als schöpferische die Vielheit aus sich entfaltende Einheit, bald als fruchtbarer Schoſs, als überschwänglicher Grund alles bestimmten d. h. auf diesem Standpunkt begrenzten — determinatio = negatio — Seins, somit als absolutes Können gedacht wird. Nun sind aber im logischen Begriff und dem correlaten Objekt (dem Sein) keine Unterschiede gesetzt, können aber in ihm gesetzt werden; ebenso sind die Gegensätze in ihm aufgehoben, es ist gewissermaſsen seiend und nicht seiend, denn auch das Nichtseiende ist gewissermaſsen ein Sein, nämlich ein gedachtes — ens rationis; das logische Sein nämlich wird eben in jener Allgemeinheit gedacht, in welchem es wie endliches und unendliches, mögliches und wirkliches, so auch reales und ideales Sein umfaſst. Folglich fallen im Sein oder der Einheit die Gegensätze zusammen und der Standpunkt der Vernunftanschauung fordert somit als sein erstes Prinzip das der coincidentia oppositorum. Indem nun

die Anschauung des Seins für die Anschauung Gottes selbst genommen wird, werden die Prädikate des logischen Begriffs auf Gott und die göttlichen Attribute auf den logischen Begriff übertragen, das abstrakt Unendliche, wie man sich ausgedrückt hat, richtiger das Allgemeine wird mit dem wahrhaft Unendlichen, das Potenziale mit dem Aktualen, identifiziert, und es ergeben sich alle jene eigentümlichen philosophischen und theologischen Lehrsätze, die wir im Laufe unserer Darstellung kennen lernen werden. Mit diesem Zusammenhang zwischen dem Standpunkt des Cusaners und seinem obersten Prinzip von dem Zusammenfallen der Gegensätze sind wir in den Besitz des Schlüssels gelangt, der uns in das Verständnis aller dieser Lehren im Ganzen wie im Einzelnen einzuführen geeignet ist.

Vernehmen wir nunmehr, wie sich unser philosophischer Reformator selbst über seinen Standpunkt ausspricht. Der Laie (Idiota) also erklärt, die Weisheit müsse aus dem Innern geschöpft werden. Er vergleicht diejenigen, die sich durch das äufsere Ansehen der Schriftsteller leiten lassen, dem Pferde, das seiner natürlichen Freiheit beraubt, auf die Nahrung beschränkt ist, die ihm dargereicht wird. (Idiot. de Sap. l. I). Bücher vermögen die Weisheit nicht zu vermitteln, da sie nicht in Worte gefafst werden kann. Das wahre Wissen ist ein Nichtwissen und das Wissen um dieses Nichtwissen. Denn wahrhaft weifs nur, wer das Eine und Unendliche weifs, dieses aber kann nicht gewufst werden. Selbst unerkennbar, unaussprechlich und unbegrenzt wird alles durch es, in ihm und aus ihm erkannt, ausgesprochen, begrenzt. Kein Satz vermag die Weisheit zu fassen und eben deshalb lassen sich von ihr unzählige Sätze bilden, sie ist unwifsbar, unaussprechlich, unmefsbar, unbegrenzbar, aufser allem Verhältnis, unvergleichbar u. s. w., und sie ist dies, weil sie Prinzip alles Wissens, Aussprechens, Messens u. s. w. ist. Im Besitze dieser Weisheit im Nichtwissen besteht das wahre Leben des Intellekts, den nichts Endliches zu befriedigen vermag. Vom Verlangen nach dem Unendlichen erfüllt, gleicht er einem, der den Vorgeschmack eines kostbaren Wohlgeruches hat und den Gegenstand wünscht, der ihn hervorbringt: hoc est autem ingustabiliter et a remotis gustare, quasi si odor quidam dici potest praegustatio ingustabilis. Sicut enim odor ab odorabili multiplicatus in alio receptus nos allicit ad cursum, ut in odorem unguentorum ad unguentum curramus: ita aeterna et infinita sapientia cum in omnibus reluceat, nos allicit ex quadam praegustatione effectuum, ut mirabili desiderio ad ipsam feramur. (L. c. fol. 76 a.)

An sich sind zwar diese Worte einer günstigen Deutung fähig.

Der Vorgeschmack erweckt das Verlangen nach dem Besitze der Frucht, ja in einem gewissen Sinne enthält er diese; denn was die Seele erkennen soll, mufs irgendwie, der Anlage nach, in ihr vorhanden sein. Es frägt sich nur, wie diese Anlage näher zu denken sei. Die Wahrheit ist in einem gewissen Sinne ein per se notum, etwas der Seele Eingeborenes. Doch gilt dies nicht von der an sich ersten Wahrheit. In der Seele ist nicht ein göttlicher Keim, der nur der Entfaltung bedürfte, nicht ein göttlicher Funke, der nur zur Flamme entfacht zu werden brauchte. Für die Erkenntnis des göttlichen Wesens, des Unendlichen besitzt die Seele nicht einmal ein natürliches passives Vermögen. Gott kann sie dazu erheben, ist aber weder durch sein eigenes Wesen oder seine eigene Güte noch durch die Konsequenz seines schöpferischen Willens dazu genötigt. Gilt dies in der subjektiven Ordnung, so mufs auch von der objektiven gesagt werden, dafs im geschöpflichen Sein das ungeschaffene zwar wiederscheint; da aber jenes wenn auch ein mitgeteiltes und dem ungeschaffenen ähnliches, doch ein eigenes Sein ist, so wird in ihm das ungeschaffene Sein nicht unmittelbar ergriffen, sondern es bedarf der ratiocinierenden Thätigkeit des Geistes, um sich vom geschaffenen zum ungeschaffenen Sein zu erheben. Denn das ungeschaffene Sein steht zum geschaffenen nicht im Verhältnisse des Allgemeinen zum Besonderen, auch nicht in dem der Substanzialität, sondern im Verhältnis der Kausalität. Wir werden nun sehen, wie Nikolaus durch seinen Standpunkt zum Schwanken einerseits zwischen rationalistischen und supranaturalistischen, andererseits zwischen pantheistischen und idealistischen Ansichten verurteilt wurde; das Letzere aus dem Grunde, weil er, nach einer natürlichen Wesenserkenntnis des Unendlichen strebend, dieses doch nur im endlichen Symbol zu erfassen vermochte, und auf diese Art, indem ihm das unendliche und endliche Wesen (das zum Schemen und Symbol herabsank) gleichmäfsig aus der Hand glitt, alle Erkenntnis zu einer blofs bildlichen und konjekturalen wurde. De ludo globi l. II (t. I. f. 166 a): Nihil in omnibus his nisi unum intendit: scilicet omnium et sui causam per suam rationalem fortitudinem videre et comprehendere: ut dum omnium et sui ipsius causam et rationem in sua viva ratione esse sentit: summo bono, pace perpetua et delectatione fruatur. Rationalis enim spiritus natura scire desiderans, quid aliud quaerit quam omnium causam et rationem? Nec quiescit, nisi ipsam sciat; quod fieri nequit, nisi suum sciendi desiderium, scilicet rationis suae aeternam causam, in se, ipsa scilicet virtute rationali videat et sentiat. De genesi (L. c. fol. 72 b):

Nam quid quaerit omnis sensibilis inquietatio, nisi discretionem seu rationem? Quid quaerit omnis ratiocinatio nisi intellectum? Quid quaerit omnis intellectus, nisi veram absolutam causam? Idem omnia quaerunt, quod est quid absolutum: cujus signaculum extra intellectualem regionem non reperitur.

Dem Standpunkt des Cusaners gemäfs kann demnach das von ihm angenommene natürliche Verlangen nach der Erkenntnis des Unendlichen nur dahin ausgelegt werden, dafs im Vorgeschmack die Frucht bereits sich birgt und der menschliche Geist durch seine natürliche Anlage zum Unendlichen emporsteigt, indem dieses nicht blofs seinem Innersten gegenwärtig ist, sondern auch seinem natürlichen Lichte sich enthüllt. Diese Annahme aber der natürlichen Bestimmung und Befähigung des endlichen Geistes zur Anschauung Gottes wird um einen teuern Preis, den des wahren Gottesbegriffs, erkauft.

In der Erkenntnis des Unendlichen also besteht das wahre Leben des Intellektes. Der Verlust dieses Lebens bedeutet die endlose Qual, das intellektuelle Sein zu haben und nie zur intellektuellen Erkenntnis zu gelangen (Idiot. de sapient. l. c. fol. 76 b).

Das Verlangen nach Wissen stammt aus dem Streben nach Vollkommenheit; als ein natürliches kann es kein vergebliches sein (ne sit frustra appetitus et ut in amato pondere propriae naturae quietem attingere possit. De doct. ignor. l. 1. c. 1). Das Wahre aber erkennt die gesunde, freie Vernunft, wenn sie es in liebendem Umfassen ergreift. Alle Forschung aber dringt zum Ungewissen vor durch proportionale Vergleichung mit einem vorausgesetzten Gewissen. Jeder Proportion liegt eine Einheit, ein Unendliches zu Grunde, das sie nie erschöpfend auszudrücken vermag, oder jede Proportion sucht die absolute Einheit, ohne sie je zu erreichen. Proportion aber ist ohne Zahl nicht denkbar, also ist Zahl in Allem, was wie immer substanziell oder accidentell zusammenstimmen oder differieren kann. (Non est igitur numerus, qui proportionem efficit, in quantitate tantum: sed in omnibus quae quovismodo substantialiter aut accidentaliter convenire possunt ac differre. Hinc forte omnia Pythagoras per numerorum vim constitui et intelligi judicabat. De doct. ign. l. c.) Da die absolute Einheit über aller Proportion liegt, in dieser aber unser Wissen sich bewegt, so ist all unser Wissen ein unvollkommenes, ein Nichtwissen und das Ziel unseres Forschens ist daher, im Nichtwissen selbst die höchste Gelehrsamkeit zu finden.

Das Wissen ist demnach weniger ein Erkennen der Dinge

aus ihren Gründen und Ursachen, als ein Messen, eine Zurückführung auf die absolute Einheit, die das Mafs aller Dinge ist. Wie im Mathematischen nichts mit absoluter Genauigkeit gemessen werden kann, so ist auch der menschlichen Vernunft (ratio) kein Mafs gegeben, durch welches sie mit vollkommner Genauigkeit die Gegenstände ihrer Erkenntnis zu messen vermöchte. Das absolute Mafs, das sich und alles andere mifst, ist Gott. Unsere Erkenntnis ist daher nur insoweit wahr und vollkommen, als wir die Dinge aus ihrer unendlichen Zerstreuung und Mannigfaltigkeit auf Gott, die absolute Einheit, das Sein und die Wahrheit der Dinge, zurückführen. Jedes Sein ist in seiner eigenen Entität wie es ist, in anderen anders. Der Kreis ist in seiner rationalen Entität Kreis, im Sinnlichen in seiner Anderheit (aliter). Der sinnliche Kreis nimmt daher in seiner Anderheit teil an der Einheit des begrifflichen Kreises. Die Präcision des Kreises ist unmittelbar, nur in der Anderheit wird er vervielfacht, denn in keinem ist die Entfernung des Zentrums von der Peripherie eine absolut präcise, kein Kreis genau gleich dem andern. Das Intelligible kann also nicht präcis erkannt werden, wenn es nicht in sich selbst erkannt wird, daher wird die Wahrheit der Dinge nur im göttlichen Intellekte, in welchem keine Anderheit ist, erreicht. (De conjecturis. I. 13.)

In diesen Sätzen und Bestimmungen sind die Grundzüge der cusanischen Philosophie ausgesprochen, die Richtung auf das Unendliche sowohl als auch die dem Mathematischen eingeräumte mafsgebende Stellung. Denn, was das Letztere betrifft, so ist, obgleich zwischen der Einheit der Zahl und der metaphysischen Einheit unterschieden wird, der Begriff der Einheit ganz ins Mathematische verschlungen und das Seiende im Symbol der Zahl aufgefafst. (Vgl. Eucken, Nikolaus von Kues in: Beiträge zur Geschichte der neueren Philosophie. Heidelberg 1886 S. 16.) Diese prinzipielle Stellung des Mathematischen, die sich als notwendige Folge der Verwechslung des Unendlichen mit dem logischen Begriff des Seins und Einen oder des Rückfalls in den Standpunkt der Eleaten, von welchem die schiefe Ebene zu den Pythogoräern zurückführt, ergibt, wird sich uns als verhängnisvoll für das gesamte System erweisen, indem sie die Unterscheidung des Accidentellen und Substanziellen und die richtige Auffassung des Begriffs und seiner Einheit verhinderte und an die Stelle einer gedanklich geordneten Welt die Annahme eines Chaos oder auch eines begriffslosen Zahlensystems setzte. Das allgemeine Sein nämlich berührt sich in seiner Bestimmungslosigkeit mit dem formlosen Stoffe, der Wurzel der Körperlichkeit und der Quantität,

d. h. der unvollkommenen und gewissermafsen „begriffslosen“ Daseinsweise in Raum und Zeit, durch welche sich die Körperwelt einer vollkommenen Intelligibilität durch den menschlichen Geist entzieht.

Besteht nun alles rationelle Erkennen in einem Zählen und Messen, denen eine unendliche Einheit und ein unendliches Mafs zu Grunde liegt, so sind zur Erreichung des Unendlichen selbst die Mittel des Denkens unzureichend. Das Wahre wird im Überwissen und Nichtwissen, nicht durch Begriff, Urteil und Schlufs, in denen jenes Verhältnissetzen besteht, also durch höhere Schauung ergriffen. Wir mögen uns dem Unendlichen in immer vollkommneren Gleichungen zu nähern versuchen, werden es aber nie erreichen können. (De docta ignorantia l. c. 1.)

Der Standpunkt der unmittelbaren intellektuellen Anschauung hält daher den philosophischen Reformator nicht ab, den Weg der Vermittlung zu betreten und, anknüpfend an das Wort des Apostels, die unsichtbare Macht Gottes sei aus der sichtbaren Schöpfung zu erkennen und zu erschliefsen, die Notwendigkeit des Unendlichen aus dem Dasein des Endlichen abzuleiten (de Possest l. c. fol. 174 b. Quando videndo visibile intelligo ipsum a quadam altiori virtute esse, cum sit finitum, quod a se esse nequit (quomodo enim finitum sibi ipsi terminum posuisset?)). Doch erhält das Beweisen hier einen verschiedenen Sinn, weil das zu Beweisende als Voraussetzung gilt, indem das Endliche überhaupt nur durch das Unendliche und als Begrenzung desselben gedacht wird. Wie das Endliche das Unendliche, so habe jede Verneinung das Sein zur Voraussetzung. Gott sei aber das Sein; ein Argument, in welchem die hervorgehobene Vermischung des aktual unendlichen Seins (esse actuale infinitum) mit dem logischen Begriff (esse s. ens commune indefinitum) deutlich zu Tage tritt.

Indem Nikolaus den naturalistisch-mystischen Standpunkt des Meister Eckart, der sich in die Finsternis der absoluten Negation alles Endlichen mit dem festen Vertrauen stürzt, dafs sie sich ihm als unendliche Lichtfülle offenbaren werde, nicht entschieden adoptiert, verfällt er einem skeptischen Schwanken zwischen der Anschauung des Unendlichen und der des Endlichen, des Einen und des Vielen und wird so von dem einen zum anderen ruhelos hin und hergetrieben. Schliefslich aber sieht sich doch das hohe Streben, die stolze Demut der gelehrten Unwissenheit gezwungen, sich mit leeren Schemen zu begnügen, von denen sie zu wissen glaubt, dafs sie wesenlose Symbole eines uns unzugänglichen wahrhaft Seienden seien. Wir schauen das Eine

in tausend Abbildern, und es ist uns nicht vergönnt, es je in sich selbst zu schauen, da es zugleich ewige Finsternis und nur im getrübten Reflex für uns (dürfen wir sagen: für sich in uns?) faſsbar und sichtbar ist.

Durch den im Vorangehenden gekennzeichneten Standpunkt sind Prinzip und Methode der cusanischen Forschung bestimmt. Da die absolute Identität, die durch alles Denken, d. h. nach dem Gesagten, Rechnen und Gleichsetzen nicht vollkommen erreicht, wohl aber angestrebt und unvollkommen ausgedrückt wird, den eigentlichen und im Grunde einzigen Gegenstand des Erkennens bildet, dieser aber nur durch absolute Negation alles Endlichen erreicht wird, was allein unter der Voraussetzung möglich ist, daſs die absolute Negation unmittelbar mit der absoluten Position zusammenfällt, so ergibt sich als oberstes Prinzip die Identität der Gegensätze, die coincidentia oppositorum, auf deren Erkenntnis gegenüber der herkömmlichen, auf dem Satze vom Widerspruch aufgebauten angeblichen Wortphilosophie der Cusaner nicht wenig sich zu gute thut. Debet autem in his profundus omnis nostri humani ingenii conatus esse, ut ad illam se elevet simplicitatem, ubi contradictoria coincidunt. (De doct. ign. l. 3. Perorat. t. I fol. 34. a). Er findet es daher angezeigt, Zeit und Ort der ihm, wie er glaubt, von oben gewordenen Erleuchtung anzugeben — in mari ex graecia rediens — credo superno dono a patre luminum, a quo omne datum optimum (l. c.). Sollte wirklich aus jener Lichtquelle, in welcher keine Finsternis ist (1 Joh. 1, 5) das Prinzip, das der Prophet, wenn auch zunächst in seiner praktischen Anwendung, brandmarkt (Isai. 5, 20), entsprungen, und nicht vielmehr die vermeintliche Erleuchtung auf eine aus der Macht der Finsternis stammende Verfinsterung des Geistes zurückzuführen sein? Die Anwendung, die Nikolaus von ihm gemacht hat auf die Gottes- und Schöpfungslehre, sowie auf die Mysterien des Christentums wird uns zeigen, ob wir es mit einer Eingebung eines Engels des Lichtes oder der Finsternis zu thun haben: vorausgesetzt, daſs überhaupt ein Zweifel darüber bestehen könne, ob die Leugnung des obersten Vernunftprinzips, worauf die coincidentia oppositorum, das Zusammenfallen der contradictorischen Gegensätze, wie Nikolaus mit einer jeden anderen Erklärungsversuch ausschlieſsenden Bestimmtheit und Deutlichkeit sich ausdrückt, also die Rede, die zugleich Ja und Nein ist, die aus Ja Nein, und aus Nein Ja macht, hinauskommt, ob, sage ich, diese Leugnung des principium contradictionis aus göttlicher Quelle stamme. Wir werden also sehen, was von der Versicherung zu halten sei, daſs der Verteidiger des Zusammenfallens der Gegensätze nie

gegen die Lehre der Kirche in einen feindlichen Gegensatz geraten sei, es sei denn, dafs man auf Grund desselben Prinzips annehme, die dem kirchlichen Verständnis entgegengesetzte Auffassung des Dogmas falle mit eben diesem kirchlichen und traditionellen Verständnisse zusammen. Nicht minder wird es sich, hoffen wir, herausstellen, ob jene, die das System des „Reformators in Kirche, Reich und Philosophie" mit den Lehrsätzen des Christentums und den Wahrheiten der Vernunft selbst in Widerspruch finden, statt die Gründe und leitenden Hauptgedanken der cusanischen Theologie hervorzukehren, an einzelnen Ausdrücken scholastische (!) Censur üben und sie inbezug auf ihre Korrektheit bis auf die Linie abmessen (!). (S. Tübinger Theologische Quartalschrift. 1873 S. 7.)

In der Identität des contradictorisch Entgegengesetzten, versichert uns Nikolaus weiterhin, liegt das Geheimnis der Philosophie, das sich Theologen und Philosophen durch ihr erstes Prinzip (principium contradictionis) verschlossen haben. Kraft dieses Prinzips ist das Eingehen der Einheit in die Vielheit im Grunde nur Rückgang des Vielen in das Eine, das Eingehen der Seele in den Leib Rückgang des Leibes in die Seele. Es ist die höhere intellektuelle Betrachtung der Dinge. Simplici enim intellectu progressionem cum regressione copulatam concipito, si ad arcana illa curas pervenire, quae supra rationem disjungentem progressionem a regressione solo intellectu in unum opposita complicante verius attinguntur. Ad quae philosophantes atque theologi ratiocinantes hactenus sibi sua positione principii primi ingrediendi viam praecluserunt. (De conject. l. 1 c. 12. t. I. f. 97 b. Vgl. De visione Dei c. 9.)

Man hat die Coincidenz der Gegensätze in Gott als sein Erhabensein über dem Widerspruche dargestellt und nichts anderes darin finden wollen, als den Ausdruck der Unbegreiflichkeit des Unendlichen (Clemens, Giordano Bruno und Nikolaus von Cusa. Bonn 1847 S. 48). In dieser Deutung kann auch das mildeste Urteil nur ein unbegreifliches Mifsverständnis erblicken. Erhaben über den Widerspruch ist jedes, nicht allein das unendliche Sein. Der Grund dieser Erhabenheit aber ist nicht darin zu suchen, dafs im Sein die Gegensätze zusammenfallen, in welchem Falle es ja, weit entfernt über den Widerspruch erhaben zu sein, denselben vielmehr einschliefsen würde, sondern jener Grund liegt in der Natur des Widerspruchs selbst, der eben das Nichtseiende und Nichtseinkönnende bezeichnet. Ist diese Freiheit vom Widerspruch von jedem Sein zu behaupten, so vor allem vom unendlichen Sein, und wenn irgend ein Sein, so kann am wenigsten das Unendliche als Einheit der Gegensätze begriffen

werden. Unbegreiflich aber ist diese Einheit nicht wie ein Sein, das über, sondern wie ein Nichtsein, das unter allem begrifflichen und überhaupt erkennbaren Sein — in der Region des Nichtseins liegt.

Von anderer Seite glaubt man, die Coincidenz der Gegensätze durch die Unterscheidung der sogenannten Vernunfteinheit (unitas intellectus) von der Verstandeseinheit (unitas rationis, richtiger würden die deutschen Bezeichnungen umgekehrt) rechtfertigen zu können. (Tübing. Quartalsch. a. a. O. S. 54.) Es ist dies dieselbe Unterscheidung, der wir bei neueren Philosophen, bei Schelling und Hegel, begegnen, wornach das principium contradictionis zwar für die „verständige", d. i. rationale, nicht aber für die angeblich höhere, „vernünftige" (intellektuelle) Auffassung der Dinge Geltung haben soll. Nikolaus selbst unterscheidet bestimmt die intellektuelle von der rationalen Betrachtungsweise. Was werden wir hiezu sagen? Dafs diese Unterscheidung hinfällig ist, und auch wenn sie berechtigt und in den psychologischen Thatsachen begründet wäre, dieser Umstand an der Absurdität der behaupteten coincidentia oppositorum nicht das Geringste ändern würde. Der wahre Grund und Sinn dieser Coincidenz aber ist von uns zur Genüge angegeben worden, indem wir auf die Verwechslung des Unendlichen mit dem Inhalt des logischen Begriffs (conceptus objectivus entis communis) hingewiesen haben, welch' letzterer der Natur des Potentialen und Stofflichen, worin die Gegensätze gleichsam noch ungeschieden (freilich eben nur als mögliche!) enthalten sind, nahe liegt; eine Verwechslung, die selbst aus der Anmafsung stammt, die Idee des Unendlichen in der Vernunft unmittelbar nachweisen, an die Stelle der abstraktiven Erkenntnis des Unendlichen die intuitive setzen zu wollen. Man schraubt die menschliche Vernunft zu einer unnatürlichen Höhe empor, aus der sie infolge einer gerechten Nemesis unter das Niveau ihrer wahren Würde herabsinkt. Superbis Deus resistit.

Vernehmen wir nun, wie Nikolaus jenes Prinzip zu begründen, oder genauer gesprochen zu erläutern und nahe zu legen sucht. Jenseits des Wissens ist das Unendliche, das Gröfste und Kleinste, die aufserhalb aller Proportion, alles Gegensatzes, und daher eines und dasselbe sind. Das Gröfste ist das Eine, denn die Fülle (abundantia) kommt der Einheit zu, die auch das Sein ist, und als das Abstrakteste (ab omni respectu et contractione universaliter est absoluta) keinen Gegensatz hat, also da ihm das Kleinste gegenüber steht, mit diesem eines ist: quoniam nihil ei opponitur, cum eo simul coincidit minimum, quare est et in omnibus. De doct. ignor. l. 1. c. 2.

Da Unendliches und Endliches aufser Verhältnis stehen, so kann man da, wo ein Unterschied stattfindet, nicht auf ein einfach Gröfstes kommen. Daher vermag der Verstand, der sich ganz in den Unterschieden der Gattung und Art, des Verursachens und Verursachten (convenientia et differentia influentialis, worauf man besonders achten wolle, um die späteren Äufserungen über das Verhältnifs von Gott und Welt richtig zu würdigen), des Räumlichen und Zeitlichen bewegt, durch die Auffassung der Ähnlichkeit und des Verhaltens der Dinge deren Wahrheit nicht zu erkennen; denn im Verstande ist die absolute Präzision nicht zu finden (L. c. c. 3). Folglich erfassen wir das einfache und absolute Gröfste nicht anders als in begriffloser Weise (incomprehensibiliter); denn was wir durch Sinn, Vernunft und Verstand erkennen, ist unter sich so verschieden, dafs keine präzise Gleichheit stattfindet.

Wie erwartet werden mufs, verliert sich die weitere Erläuterung des Prinzips ins Sophistische, zuweilen ins Barocke, so dafs man an ähnliche Wendungen in Hegels Logik erinnert wird, wie wenn z. B. als Definition Gottes das Nichtanderssein angegeben und gesagt wird, es definiere sich und alles andere; denn wenn das Anderssein sein solle, so könne es nichts anderes sein, als eben anderes, sonst wäre es anderes als anderes und somit nichts anderes. (De venatione sapient. c. 14.)

Sehen wir von diesem Spiele mit Worten ab, so leuchtet ein, dafs die angeführten Erörterungen das zu Begründende voraussetzen, denn die vom Prinzip des Widerspruches unabhängige, die absolute Einheit erfassende Betrachtungsweise der Dinge kann offenbar nur dann postuliert werden, wenn die Einheit des Seins, die Identität der Gegensätze als Prinzip schon vorausgesetzt wird; eine Voraussetzung, die nicht zugestanden werden kann, weil sie alles Denken, vernünftiges und verständiges, menschliches und göttliches aufhebt.

Dafs das Grundprinzip der cusanischen Philosophie dem Skepticismus und Nihilismus zuführe, ist längst von Aristoteles, und in neuerer Zeit vielfach gegen Hegel, nachgewiesen worden. (Vgl. Gratry, Logik Bd 1, S. 81 ff. der deutschen Bearbeitung.) Der theosophische Standpunkt (zu welchem indes auch bei Hegel die Anklänge nicht fehlen), den Nikolaus einnimmt, kann an diesem Urteil nichts ändern; denn wenn wir von Gott nur ein negatives, von Allem aufser Gott aber nur durch Ihn ein Erkennen besitzen, so löst sich all unser Wissen in Negativität, d. h. in Nichts auf.

Nikolaus selbst glaubt die Einwendungen gegen die coin-

cidentia oppositorum durch die Bemerkung abgeschnitten zu haben: Habemus igitur visum mentalem intuentem in id quod est prius omni cognitione. Quare qui id quod sic videt, in cognitione reperiri satagit, se frustra fatigat, sicut qui colorem, solum visibilem, etiam manu tangere niteretur. (Compend. c. I. l. c. fol. 169 a.)

Wenn wir in dem Satze vom Zusammenfallen der Gegensätze, von welchem an einem anderen Orte gerühmt wird, dafs alles bisher den Theologen Verborgene dadurch erforscht und gewufst werden könne (Complem. Theolog. c. 14 t. III. fol. 100 a), das Prinzip der cusanischen Spekulation kennen gelernt haben, so stellt sich uns als die diesem Prinzip gemäfse Methode die Zurückführung des Vielen und Gegensätzlichen auf das Eine und die Entfaltung und Ausbreitung des Einen in das Viele dar. Während die wahrhaft wissenschaftliche Methode darin besteht, die gegebene Mannigfaltigkeit der Dinge nach ihrem Wesen, ihren Gründen und Ursachen, seien es immanente oder transcendente im Lichte evidenter Vernunftprinzipien, wie des principium contradictionis und des Prinzips der Kausalität zu erforschen, sieht sich die cusanische Forschung durch ihren Standpunkt und ihr oberstes Prinzip in die kreisende Bewegung des logischen Begriffs hineingebannt und vermag daher über die logische Formel der kontrahierten Einheit, d. h. des sich unterscheidenden Seins oder sich besondernden Allgemeinen nicht hinauszukommen, wie wir dies sowohl bei der Bestimmung des Verhältnisses der Welt zu Gott als auch in der Auffassung des trinitarischen Lebens in Gott finden werden. Vorläufig aber möge diese Methode des (immanenten) Aufsteigens zum Unendlichen oder dem Eins und Alles an der drastischen Weise, wie der Laie oder Idiote die Bildung des Gottesbegriffes darstellt, veranschaulicht werden.

Auf die Frage, wie der Begriff von Gott zu bilden sei, wird mit der Aufforderung geantwortet: Bilde einen Begriff vom Begriff! Wie läfst sich aber ein genauerer Begriff von Gott bilden? Antwort: Bilde einen Begriff vom Genauen, dem Präzisen, der Präzision! Denn Gott ist die absolute Präzision. Wie einen rechten Begriff? Wende dich zur Rechtheit! u. s. w. Man versteht den Sinn dieser Methode. Von jedem Datum aus kann man sich unmittelbar zum Unendlichen erheben. Jedes Sein verhüllt und enthüllt Gott zugleich, als Sein enthüllt, als dieses Sein verhüllt es ihn. Da Gott Alles in Allem, das Gröfste und Kleinste, die in Allem ausgesprochene unaussprechliche Voraussetzung ist, so enthält jede Frage über Gott in sich auch schon die

Antwort. Ist Gott? Er ist das Sein! Ist Gott Etwas? Er ist das Etwas schlechthin, die absolute Wesenheit. In Gott fällt Schwierigkeit und Leichtigkeit, die Präzision der Frage mit der Präzision der Antwort zusammen. (Idiot. de Sapient. l. II. l. c. fol. 78 b.)

Mit einem Worte: Gott ist die Voraussetzung jeder Frage, jedes Zweifels, er ist die Wahrheit, die in der Bejahung wie in der Verneinung bejaht wird. (Excitat. l. 7 Cum omni militia. t. II. fol. 120.)

Was ist aber die treibende Kraft und Spannfeder in diesem Prozesse? Die Einheit in den Dingen kann nur durch die Einheit in uns, Gleiches nur durch Gleiches erkannt werden. Die absolute Einheit setzt ein ihr verwandtes Prinzip und Vermögen in uns voraus, mit andern Worten, Gott wird nicht auf rationalem Wege, sondern nur durch den Intellekt erkannt. Zwar erfassen auch Sinn und Vernunft (ratio) das Göttliche, jedoch nur im Symbol (De Beryllo c. 36. t. I. fol. 192 a) und im Worte, das nicht im eigentlichen, sondern nur im bildlichen Sinne zu fassen und anzuwenden ist. Daher ist die auf die rationale Erkenntnis gebaute Philosophie bloſse Wortphilosophie. Der Intellekt muſs über die eigentliche Bedeutung der Worte sich erheben — oportet potius supra verborum vim intellectum efferre quam proprietatibus vocabulorum insistere (De doct. ign. l. 1. c. 2). Denn jedes Wort sucht die Präzision, die Einheit, ohne sie ausdrücken zu können. Obgleich die Namengebung in der Vielheit der Sprachen als eine willkürliche erscheint, so ist doch die Absicht auf das natürliche Wort in der Vielheit gerichtet. Denn die Namengebung ist das Werk der Vernunft (fit motu rationis), die Vernunft aber bezieht sich auf die sinnenfälligen Dinge, deren Verbindungen und Unterscheidungen von ihr herrühren, so daſs nichts in der Vernunft ist, was nicht zuvor in den Sinnen gewesen. Daher bleibt die Vernunft in Mutmaſsungen und Meinungen befangen. Die Gattungen und Arten aber sind, wie sie unter die Sprache fallen, Vernunftgebilde — entia rationis. Wer also Vernunft und Verstand nicht als zwei Vermögen unterscheidet, und annimmt, es könne im letzteren nichts sein, was nicht in der erstern sich findet, dessen Forschung wird in den Namen befangen, seine Philosophie eine Wortphilosophie bleiben. Der Satz aber, es sei nichts in der Vernunft, was nicht früher in den Sinnen war, gilt nicht vom Verstande. In diesem finden sich die den sinnlichen Dingen vorangehenden Urbilder, die vorbildliche und unmittelbare Wahrheit der Formen, die sich in den sinnlichen Dingen reflektieren. Der in Beziehung auf diese

Urbilder oder Ideen zwischen den Akademikern und Peripatetikern bestehende Gegensatz der Ansichten läfst sich durch die Erhebung zum Unendlichen aufheben und vereinigen. Die eine und einfache unendliche Form ist das adäquateste Urbild, das durch keinen Namen ausgedrückt werden kann. (Idiot. de Mente l. 3. c. 2 t. I. fol. 82.)

In dieser Auffassung der Vernunftbegriffe ist der Einfluſs des Nominalismus unverkennbar. Die aus dem Sinnlichen abstrahierten Begriffe sind bloſse Zeichen und Worte; durch die Thätigkeit der Vernunft, auf rationalem Wege ist es daher unmöglich, das wahrhaft Intelligible zu erreichen. Der gemäſsigte Realismus des Aristoteles und des heil. Thomas ist verlassen. Der Cusaner bleibt aber an diesem Punkte, wo der Sensualismus droht, nicht stehen, sondern wirft sich dem excessiven Realismus in die Arme, indem er die Erkenntnis des Intelligiblen einer höheren, schauenden Kraft reserviert, die ebensowohl Intuition der idealen Wesenheiten oder Urbilder, als eine solche des Unendlichen selbst ist. Ein genaueres Zusehen aber zeigt, wie der Cusaner von der nominalistischen Auffassung der Allgemeinbegriffe zu einem selbständigen Schauen des Idealen übergeht, um schlieſslich, indem die Ideen in die unterschiedslose Einerleiheit der Intuition des Seins und Einen untertauchen, in die Alleinheitslehre der Eleaten zurückzusinken. Wenn neben dieser universalistischen Tendenz eine scheinbar geradezu entgegengesetzte, individualistische, der Denkweise des Urhebers der Monadenlehre verwandte sich geltend macht, so werden wir uns hierüber nicht wundern, wenn wir die dialektische Natur des eleatischen Seinsbegriffs in Erwägung ziehen. Doch hierüber Näheres an seinem Orte.

Die Methode des Cusaners ist demnach durch die intellektuelle Anschauung des Einen und schlechthin Seienden begeistet. Nach dem Grundsatze aber, daſs der Erkenntnisgegenstand durch das innere Consubstanziale erkannt werde (generaliter extrinsecum cognoscibile per intrinsecum consubstantiale videt anima. Excit. I. De eo quod scriptum est. t. II. fol. 16 a) ist diese Anschauung so zu denken oder kommt die Gotteserkenntnis dadurch zustande, daſs die Seele am göttlichen Sein partizipiert, dieses aber nicht teilweise partizipiert werden kann; Gott nämlich ist, wenn auch in bestimmter Besonderung, Alles in Allem, wie im Realen so im Idealen, folglich tritt sein Bild in dem von der verworrenen sinnlichen und von ihr abhängigen rationalen Erkenntnis abgeklärten Spiegel der intellektuellen Natur leuchtend hervor. (De conject. 1, 13. Idiot. de mente 1, 9.)

Gott ist nicht Gegenstand des Beweises, denn da die Vernunft, das Organ der Demonstration, in unvereinbaren Gegensätzen befangen bleibt, so kann das Unendliche, in welchem die Gegensätze zusammenfallen, nicht durch sie erkannt werden. Zur Einsicht in die Koincidenz der Gegensätze erhebt sich nur der Verstand. Negat igitur ratio complicationem oppositorum et eorum inattingibilitatem coincidentiae affirmat . . . Omne quod demonstratur verum esse, ex eo est, quia nisi ita esset, oppositorum coincidentia subinferretur. De conj. l. II. c. 1. Jedoch selbst der Verstand, obgleich er in der eigenen die Gegensätze zusammenfassenden Einheit die absolute Einheit erkennt, schaut diese nicht ohne Anderheit; die höchste Stufe der Erkenntnis wäre somit im Einswerden mit Gott gelegen, nur auf dieser wird die Wahrheit selbst und wie sie an sich ist erkannt, während alles andere Erkennen, weil nie die Anderheit abstreifend in Mutmafsungen sich bewegt. Die Mutmafsung nämlich oder Konjektur ist positiva assertio in alteritate veritatem uti est participans. L. c. I. 2. Vgl. II, 16. So sehen wir auch hier das titanische Streben nach absoluter Erkenntnis im Zweifel endigen.

Wir schliefsen diesen ersten Abschnitt mit einer zweifachen Bemerkung. Man hat das Prinzip unseres Philosophen als dasjenige bezeichnet, welches Aristoteles in den Büchern von der Natur aufstellt, nämlich dafs das Unmögliche nicht wird. (Clemens a. a. O. S. 44.) Es ist hiervon das gerade Gegenteil wahr. An die Stelle der beiden aristotelischen Prinzipien, dafs das Widersprechende nicht sei, und dafs dem potenziellen, werdenden Sein eine reine Aktualität vorangehen müsse, setzt unser Philosoph die Identität der Gegensätze, mit welcher keines jener aristotelischen Prinzipien zusammen bestehen kann. Oberstes Prinzip des Cusanus also ist das Universalere der Koincidenz. Jenes Mögliche aber, das nach ihm Allem vorangehen mufs, ist eine bestimmte Anwendung der Koincidenz, nämlich die Identität des Möglichen und Wirklichen, der aktiven und passiven Potenz. Daher die sofortige weitere Aufstellung, dafs das Wirkenkönnen das Gröfste und Kleinste zugleich sei, was dem Unbefangenen durch die sophistische Wendung insinuiert wird, dafs das Gröfste nicht kleiner sein könne, als es ist, folglich das Kleinste sei, als ob nicht ein doppelter Grund des nicht kleiner sein Könnens gedacht werden könnte, nämlich aufser dem, dafs etwas das Kleinste ist, auch der, dafs etwas unveränderlich ist.

Eine andere Bemerkung betrifft die oft erörterte Frage nach dem Pantheismus des Cusaners. Für uns frägt es sich nicht um die persönliche Ansicht des Philosophen, sondern darum, ob der

Pantheismus in der Lehre liege. Daſs dem aber so sei, scheint uns unbestreitbar, und können die schärfsten Proteste und persönlich aufrichtigsten Versicherungen an diesem Urteile nichts ändern. Man wird uns überdies wenige Pantheisten nennen können, die den Pantheismus offen auf ihre Fahne geschrieben! Selbst Hegel will dessen nicht Wort haben und protestiert wenigstens gegen die Annahme eines akosmistischen Pantheismus. Der Pantheismus des Cusaners aber liegt in den Grundlagen des Systems. Der Standpunkt der unmittelbaren und natürlichen Gottschauung setzt eine innere Wesensverwandtschaft des schauenden Geistes mit Gott voraus, wie sie nach christlicher Offenbarung dem eingebornen Gottessohn allein zukommt, Joh. 1, 18. Ebenso radikal pantheistisch ist das Prinzip der Identität des Widersprechenden, denn es bedeutet, daſs Sein und Nichtsein, Unendliches und Endliches, Aktives und Passives eins und dasselbe seien. Das Nämliche gilt endlich von der Methode, denn der oscillierende Hin- und Hergang vom Einen zum Vielen und umgekehrt geschieht in rein immanenter Weise und setzt deshalb das Eine zum Vielen in das Verhältnis des Allgemeinen zum Besondern. Wer auf solchen Fundamenten einen Gedankenbau aufführt, mag immerhin gewaltsam dem Drange der Prinzipien, in die Konsequenzen sich zu entfalten, Einhalt zu thun und im Widerspruch mit ihnen an den theistischen Lehrsätzen der Kirche festzuhalten versuchen: radikal und fundamental bleibt seine Lehre pantheistisch und daher für uns verwerflich. Ob indes der Cusaner anders als in wirkungslosen Worten protestierte, ob er nicht vielmehr die vollen Konsequenzen seines Standpunkts, seines Prinzips und seiner Methode gezogen, darüber werden uns die folgenden beiden Abschnitte Aufklärung verschaffen.