Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie

Band: 4 (1890)

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

Autor: Glossner, M.

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-738287

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: 16.07.2025

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.

II.

Die Lehren von Gott, dem Weltall und dem Menschen.

Der Ursprung des possest wird (S. 58) richtig mit der Frage gekennzeichnet: Sollte man Gott, die Ursache der Welt, nicht in gewissem Sinne mit den Namen dieser Weltfaktoren (Möglichkeit und Wirklichkeit) benennen dürfen? Hierauf werden wir jedoch antworten: mit Wirklichkeit: ja, mit Möglichkeit: nein! Denn durch die Setzung dieser in Gott würde er nicht mehr ausschliefslich zur wirkenden (resp. finalen und vorbildlichen), sondern auch zur Materialursache gestempelt werden.

Von der Äufserung (S. 66), Meister Eckhart lehre mit dem Fürsten der Scholastik, Gott sei das Sein, gilt das bekannte Wort, dafs wenn zwei dasselbe sagen, es nicht immer dasselbe sei. Nach dem Fürstsn der Scholastik ist das Sein, das Gott ist, jenes, das Nichtsein und Bestimmbarkeit (Potenzialität) von sich ausschliefst, nach Eckhart und dem Cusaner dagegen jenes Sein, das mit beiden identisch ist. Eckhart und Nikolaus gewinnen ihren Sinnesbegriff durch vorgebliche Intuition. Thomas aber bildet den Begriff des göttlichen Seins mit Hülfe des Kausalitätsprincips, das ihn zunächst nur zum Dasein unter einem bestimmten Attribute und weiterhin zu den übrigen Attributen Gottes führt. Was aber diese anbelangt, so ist es keineswegs zufällig, wenn

Nikolaus in der Wahl seiner Ausdrücke nicht glücklich ist. „Statt von einem Merkmale auszugehen, will er gleich alle auf einmal zusammenfassen, er läſst die göttlichen Attribute eins sein. In diesem Vorgehen ist er durchaus nicht wählerisch in seinen Ausdrücken. Er spricht von Gegensätzen, von konträren und kontradiktorischen Gegensätzen, als ob die göttlichen Attribute konträre, kontradiktorische Gegensätze wären. Kein Wunder, wenn bei diesen Gegensätzen an die Gegensätze von Gott und Welt und an deren Einheit gedacht wird.“ (S. 74.) Um so mehr zu verwundern aber ist, wenn diese Einheit als Zusammenfassung der Attribute, die wir gewohnt sind, Gott zuzuschreiben, als der wirkliche Sinn der coincidentia oppositorum hingestellt wird, statt daſs man einsähe und zugäbe, daſs der Cusaner in der That das logische Sein, in welchem gewissermaſsen alle Gegensätze in eine unterschiedslose Einheit aufgelöst sind, mit dem unendlichen Sein verwechselte.

In überzeugender Weise wird von Dr. Übinger nachgewiesen, daſs Nikolaus den einfachen Ausdruck posse schlieſslich als den relativ vollkommensten und zutreffendsten für das Wesen der unendlichen Einheit betrachtete. (S. 124 ff.) Wovon wir uns aber nicht überzeugen können, ist, daſs dieser Ausdruck den pantheistischen Gedanken formell und entschieden ausschlieſse. Vielmehr begünstigen die vom „Können“ gebrauchten Wendungen selbst diesen Irrtum. Die Dinge sind nichts als Erscheinungen des Könnens, das Können schafft Himmel und Erde durch sein Erscheinen (S. 126), denn in allen, welche sind und sein können, kann man nichts anderes als das Können sehen. (S. 127.) Der Verfasser meint wohl, auch hier sei so wenig als früher an eine Wesensgemeinschaft zwischen dem was erscheint und der Erscheinung selbst zu denken. Hiegegen fragen wir, ob denn die Dinge nicht eben dadurch, daſs sie als Erscheinungen bezeichnet, auch als wesenlos hingestellt werden? Wir werden in dieser Erklärung bestärkt werden, wenn sich uns zeigen wird, daſs dem Cusaner die endlichen Wesenheiten teils nominalistisch zu bloſsen Gebilden der Abstraktion, teils extrem realistisch zu Modifikationen eines einzigen Seins werden, was mit dem Ausdruck, die Dinge seien Erscheinung des einen unendlichen Seins, des Könnens ganz vortrefflich harmoniert. Inzwischen aber gibt uns der von Dr. Übinger hervorgehobene Umstand, daſs der Cusaner in dieser letzten Fassung des Gottesbegriffs als Können eine Formel zu besitzen glaubt, die alle Meinungsverschiedenheit in Übereinstimmung aufzuheben geeignet sei, einen Fingerzeig in derselben Richtung: den Hinweis nämlich darauf, daſs das

Können mit den übrigen Formeln (des possest, non aliud, des Jenseits der Einheit, der Einheit der Gegensätze) wesentlich gleichbedeutend sei und von ihnen nur durch die gröſsere Unbestimmtheit (indem im Können kein Gegensatz, auch nicht der des Möglichen und Wirklichen, der passiven und aktiven Potenz ausgedrückt ist) sowie durch den Schein einer näheren Verwandtschaft mit dem christlichen Begriffe einer schöpferischen Allmacht sich unterscheide. Allein durch solche Vieldeutigkeit, die weder den pantheistischen noch den theistischen Gedanken zum klaren und bestimmten Ausdrucke bringt, empfiehlt sich das „Können" als Einigungsformel widerstreitender Ansichten. Einen berechtigten Anspruch auf Anerkennung aber dürfte die Wahl so elastischer Formeln nur dann erheben können (S. 131), wenn die tiefsten Fragen der Metaphysik statt durch wissenschaftliche Diskussion durch diplomatische Finessen zur endgültigen und allgemein befriedigenden Lösung geführt werden könnten. — Im Begriff des Könnens liegt sowenig als in dem des Können-Ist ein Fortschritt über die Einheit der Gegensätze hinaus. Wenn aber von diesem gesagt wird, daſs er erst von Giordano Bruno im pantheistischen Sinne umgedeutet worden sei (S. 134), so hängt diese Behauptung mit der oben erwähnten Deutung der Koincidenz zusammen, nach welcher diese nur ein kühner Ausdruck für die Einheit der göttlichen Attribute wäre. Gesetzt aber auch, es sei dies dem Wortlaute nach zuzugestehen, so sind eben die vom Cusaner in eins gedachten Attribute gegensätzliche, nämlich Möglichkeit und Wirklichkeit, Stoff und Form, Materie und Geist. Diese Einheit bedurfte einer Umbildung im pantheistischen Sinne nicht, da sie von vorneherein und wesentlich pantheistisch ist.

Das Gemeinsame der zwei unterschiedenen Richtungen soll in den Sätzen enthalten sein: 1. Gott ist alles, was sein kann, aktuell, er ist die reine Wirklichkeit; 2. Gott ist Ursache dessen, was auſser ihm ist. Diese Sätze sollen Grundanschauungen ausdrücken, die dem Cusaner mit der Scholastik gemeinsam seien. Wenn wir uns nicht durch oberflächlichen Schein täuschen lassen, dürfte diese Übereinstimmung gerechtem Zweifel unterliegen. Der sich selbst bestimmende Gott des Cusaners, das possest, ist nicht der actus purus der Scholastik, und Dr. K. Werner dürfte im wesentlichen mit seiner Behauptung, dem Cusaner sei Gott nicht actus purus, im Rechte sein. Mag immerhin Nikolaus des Ausdrucks purissimus actus sich bedienen, ein Gott, der alles ist, was möglich ist, in unterschiedsloser Weise, also Geist und Materie, Form und Stoff, ist der Gott der Eleaten, nicht

der wahre, von jeder Bestimmbarkeit, jedem Grund der Veränderlichkeit freie Gott. Denn es ist, um dies immer wieder einzuschärfen, zweierlei, ob man als Ursache der Dinge die schlechthinige Wirklichkeit oder die absolut wirkliche (genauer verwirklichte oder sich verwirklichende) Möglichkeit bezeichnet. Darnach ist der zweite Satz zu beurteilen. Die Betrachtungsweise, die Gott zur Welt ins Verhältnis von Ursache und Wirkung setzt, ist die rationale, über welche sich die intellektuelle und noch mehr die göttliche erhebt. Auf diesen verschwindet jeder Gegensatz des Andersseins und zeigt sich nur die absolute Einheit, die reine Identität. Das endgültige Resultat unseres Autors lautet dahin: Lautere Wirklichkeit, sodann bewirkende, urbildliche und Zweckursache ist Gott auch nach scholastischer Lehre. Die Grundlage der Scholastik hat demnach Cusanus stets festgehalten. (S. 136.) Wäre dem so, so müfste man sich nur darüber wundern, wie der Cusaner den Standpunkt der Vernunftanschauung und Vernunfterfahrung sowie das Princip der Einheit der Gegensätze so entschieden der Scholastik entgegenstellte. In Wahrheit beweist diese Auffassung zu viel und daher nichts. Der schroffe Gegensatz, in welchen der Cusaner überall mit der herrschenden Lehre tritt, liefse sich schlechterdings nicht begreifen, wenn die Differenz nicht schon in der Grundanschauung gelegen wäre. Diese ist in der That vorhanden und liegt im Standpunkt und Princip, die der Cusaner der peripatetisch-scholastischen Theorie der abstraktivdemonstrativen Gotteserkenntnis entgegensetzt. Den Standpunkt der Vernunftanschauung aber und das Princip der Einheit der Gegensätze hat der Cusaner in allen Phasen seiner geistigen Entwicklung festgehalten. Die Formel des possest ist nur ein konkreterer Ausdruck desselben, der vor den übrigen Formeln (des Jenseits der Einheit, des Selbigen, des non aliud) wegen der darin enthaltenen konkreteren Begriffe den Vorzug gröfserer Anschaulichkeit besitzt, ein Vorzug, der freilich andererseits durch den Nachteil geringerer Universalität beeinträchtigt wird. Das Können aber ist nur der kürzere Ausdruck für die Einheit der passiven und aktiven Potenz, indem es ebensowohl das dem Möglichen als dem Wirklichen gleiche Können bedeutet.

So anerkennenswert das Bestreben Dr. Übingers ist, „alle Schriften des Cusaners nach einer einheitlichen und übereinstimmenden Ansicht zu deuten“ (S. 137), in der Richtung, in welcher sich dasselbe bewegt, mufs es als ein erfolgloses und mifslungenes bezeichnet werden. Dafs in den Lehren des Cusaners eine gewisse Übereinstimmung herrsche, ist auch unsere

Ansicht, als das Übereinstimmende betrachten wir aber nicht den theistischen, sondern den theosophischen Grundgedanken. Denn die cusanische Einheit oder die Wirklichkeit alles dessen, was möglich ist, des Kleinsten und Gröfsten, Materiellen und Immateriellen, des Physischen, Mathematischen und Metaphysischen, ist um Himmelsweiten verschieden von der unendlichen Wirklichkeit, die nicht formell, sondern nur virtuell und eminent alles Sein in sich schliefst. Jener Begriff der Einheit ist eine täuschende Intuition, beruhend auf der Verwechslung des logischen Begriffs mit dem unendlichen Sein; diese unendliche Wirklichkeit aber ist die nicht durch Anschauung von der Vernunft erreichbare, sondern nur auf Grund des Kausalitätsprincips erschlossene und überseiende Ursache der Dinge.

Nach alledem dürfte es keinem Zweifel unterliegen, was wir von dem angeblichen Verdienste dieses neuesten Versuches, „den Ruf eines anerkannt hervorragenden Mannes von den ihm anhaftenden Flecken gereinigt zu haben“ (Laacher Stimmen, Jahrgang 1888 Heft 10) halten werden. In diesem Falle ist die „Ehrenrettung“ der Lehre wenigstens, denn diese, nicht der Mann, wie wir wiederholt einschärfen, kommt für uns in Frage, nicht gelungen. Die Flecken liegen so tief, dafs sie durch Interpretationskünste sowenig sich hinwegtilgen lassen, als ein Mohr weifs gewaschen werden kann. Zwar gibt man zu (A. a. O.), dafs der Cusaner eine gewisse Abneigung gegen die scholastische Methode oder besser gegen ihre übertriebene Ausbildung (?) hegte und dafs er einen neuen selbständigen Weg zum Gottesbegriff suchte. Nun ja, eben das sagen auch wir; nur haben wir überdies bewiesen, dafs dieser neue Weg der theosophische und dafs er ein Irrweg ist. Vom possest sagt man, es sei freilich ein barbarisches Wort, durch das der Cusaner die göttliche Wesenheit am kürzesten ausdrücken zu können glaubte. Freilich ein barbarisches Wort! Wir sind imstande dafür aus der neueren Philosophie elegantere zu bieten, wie Subjekt-objektivierung, das sich selbst setzende Ich, die Identität des Idealen und Realen u. s. w. Allen diesen Formeln, man beachte es wohl, ist der Grundgedanke gemeinsam, den die cusanische des possest in so unübertrefflich bezeichnender Weise ausdrückt, dafs das Urprincip Wirklichkeit oder Verwirklichung einer unendlichen Möglichkeit sei. In diesem possest, in dieser Identität der Gegensätze „so ziemlich“ und ungefähr dasselbe wie in dem thomistischen Begriff des actus purus erblicken wollen, heifst sich über einen klaffenden Abgrund hinwegtäuschen und im Kampfe gegen den modernen Pantheismus und Theoso-

phismus der mächtigsten Waffe begeben. Denn die angeführten modernen Formeln, in die abstrakte Sprache der Ontologie übersetzt, besagen thatsächlich nichts anderes als das possest des Cusaners. Wenn wir angesichts dessen lesen (a. a. O.), in dem Satze: Deo nihil opponitur liege „so ziemlich“ dasselbe wie in der scholastischen (aristotelischen) Lehre, dafs die Substanz keinen Gegensatz (contrarium) habe, werden wir unwillkürlich an Gretchens naiven Ausspruch: Ungefähr sagt das der Pfarrer auch! erinnert. Wer aber in aller Welt behauptet von uns Peripatetikern, dafs die Substanz keinen Gegensatz habe, weil sie alle Gegensätze in sich befasse und aufhebe, wie der Cusaner vom göttlichen Sein es lehrt? Auf die Frage: sollen wir den Cusaner immer unrichtig verstehen? (a. a. O.) antworten wir: Nein, wir sollen ihn richtig verstehen. Das richtige Verständnis aber gewinnen wir nur dann, wenn wir seine Lehren im Zusammenhang des Systems, also sowohl die theologischen als auch kosmologischen, psychologischen, erkenntnistheoretischen, erfassen, nicht aber wenn wir allein seine Lehren über Gott und von diesen nur die unverfänglich klingenden Aussprüche in Betracht ziehen, wie von seinen neuesten Verteidigern geschieht. Denn diese, nicht uns trifft der Vorwurf, es unterlassen zu haben, alle Schriften des Cusaners in ihrem übereinstimmenden Sinne zusammenzunehmen. Eine Betrachtung aller Schriften und des gesamten Systems aber stellt den theosophischen und damit für uns wenigstens den principiell irrtümlichen Charakter derselben als evidente Thatsache heraus. Man gibt die kühnen, „vielleicht zu kühnen“ Ausdrücke des Cusaners zu und ignoriert die Quelle, aus der diese Kühnheit der Ausdrücke stammt. Wie kommt der Cusaner zu diesen kühnen Ausdrücken? Einfach dadurch, dafs sein reformatorisches Denken, — er trat ja als Reformator der Philosophie nach Standpunkt, Principien und Methode auf — das allerdings in einem Gärungsprozesse begriffen ist und sich vielfach noch in den herkömmlichen Geleisen, Begriffen und Formeln bewegt, der Denkweise der Neuplatoniker, des Meister Eckhart, die seine wirklichen Gewährsmänner sind, weit näher steht, als der klassischen Scholastik. Unter solchen Umständen müssen die wohlgemeinten Versuche einer „wohlwollenden Erklärung“ der allzukühnen Aussprüche mifslingen, ja kläglich scheitern. Oder verdient z. B. die Meinung, die Koinzidenz bedeute soviel als Gleichwertigkeit, Äquivalenz ein milderes Urteil? Wir hätten also ein göttliches Sein anzunehmen, das dem Nichts, das der passiven Potenz äquivaliert, woraus die Dinge „wie“ aus einem Nichts, „wie“ aus einer passiven Potenz hervorgehen! Wo

ist ein katholischer Theologe, der sich zu solchen Lehren bekennen möchte? Man beruft sich auf die distinctio intrinseca, deren sich „grofse Theologen“ in der Lehre von der heiligsten Dreifaltigkeit bedienen und die sie als objektive Fähigkeit, innere kontradiktorisch-entgegengesetzte Prädikate, zumal aufzunehmen, definieren sollen. Wie es sich mit dieser Lehre auch verhalten mag — wir haben keine Veranlassung, darauf einzugehen — so steht in jedem Falle fest, dafs sie dem nach des Cusaners eigenen Geständnis widersprechenden Begriff der unendlichen Möglichkeit einen Halt nicht zu geben vermag. Oder soll uns die Absurdität, die unstreitig in der Leugnung des obersten Denkprincips liegt, allein schon als hinreichender Grund bestimmen, die Koinzidenz der Gegensätze um jeden Preis in einem zulässigen Sinne zu erklären? Ich antworte mit der Gegenfrage, ob denn nicht auch andere hochberühmte Namen im Altertum und der Neuzeit, durch falsche Spekulation verleitet, derselben Ungereimtheit sich schuldig machten, und über die Gesetze der „gemeinen“ Logik sich erhaben dünkten? Oder soll auf einem Schelling (der das princ. contradictionis nur für das Endliche gelten läfst) und einem Hegel (der den Widerspruch als Princip an die Spitze seiner metaphysischen Logik stellt) die Makel der Absurdität haften dürfen, während wir sie von Nikolaus Cusanus, der sich doch sonst in Anschauungen bewegt, die jenen Denkern verwandt sind, hinwegzuwaschen uns aufs eifrigste bemühen?

Inwieweit es dem Cusaner mit der Annahme einer wahrhaften Wesenheit des Verursachten ernst sei, wollen wir nunmehr untersuchen, indem wir uns zur Betrachtung des geschaffenen Seins, des Kosmos wenden. In Verbindung damit werden wir die Frage zu beantworten haben, wie der Cusaner über die Realität der Verstandesbegriffe, ob realistisch oder nominalistisch gedacht habe. Die wichtigste Bestimmung über das All ist die der Einheit desselben. Die Welt ist dem Cusaner, scholastisch gesprochen, ein unum per se. Ihre Einheit nicht Einheit der Ordnung, sondern des Seins und Wesens. Diese Auffassung ist eine Konsequenz des eleatischen Seinsbegriffs, die von unserem Philosophen ohne Rückhalt gezogen wird.

Die Welt ist das zusammengezogene oder konkrete Gröfste. Wie daher in Gott die Gegensätze eins sind, so sind sie auch in der Welt eins. (De doct. ignor. 2, 4.) Das gröfste Quantum ist im kleinsten, dem Punkte enthalten. Könnte sich jemand aufserhalb der Welt stellen, so wäre sie für ihn wie ein unteilbarer Punkt unsichtbar. (De ludo globi, l. I.) Die Welt ist also konkretes Sein, konkrete Unendlichkeit, die ins Viele, End-

liche, Zusammengesetzte, Successive herabgezogene Einheit, Unendlichkeit, Einfachheit und Ewigkeit. Das Universum ist absolute Einheit, Alles in Allem. Daher widerspricht es der absoluten Einheit Gottes nicht, im Universum zu sein, denn er wohnt dem Ganzen und durch dieses dem Einzelnen inne. Gott ist im Universum per simplicem emanationem, d. h. als die absolute Wesenheit, wovon das Universum selbst die kontrahierte ist. Est quasi ex consequenti mediante universo in omnibus, et pluralitas rerum mediante uno universo in Deo. (De doct. ign. l. c.)

Dem Gedanken des Cusaners würde man nicht gerecht werden, wenn man ihm die Fassung geben wollte, dafs das Einzelne nur im Ganzen und durch dieses in Gott seinen Endzweck habe und so gewissermafsen sein Sein dem Ganzen verdanke und durch dieses auf Gott bezogen sei. Vielmehr hat das Einzelne formell ein Sein nur im Ganzen und durch dieses in Gott. Auch kann nicht von der Gegenwart Gottes per essentiam die Rede sein, denn auf diese Weise ist Gott im Einzelnen nicht durch das Ganze, sondern jedem unmittelbar als unmittelbare Seinsquelle gegenwärtig. Das Einzelne ist durch das Ganze in Gott, und Gott ist durch das Ganze im Einzelnen, so dafs das Einzelne in seiner Einzelnheit als ferne von Gott und gottlos, in seiner Einheit aber mit allem Anderen als in Gott und eins mit Gott betrachtet wird.

Die Behauptung der Einheit des Seins hätte zu jener trostlosen Ansicht von den Dingen führen müssen, die jede Vielheit als Sinnenschein betrachtet und überall nur die gleichförmige Leere des Vernunftbegriffes sieht. Dieser Konsequenz aber stellt sich das Bedürfnis entgegen, in der Welt Schönheit, Ordnung, Harmonie zu erblicken: ein Bedürfnis, dem freilich durch das Princip der Einheit des Seienden fortwährend Abbruch geschieht. Im Zusammenhang hiermit steht die Lehre von der Weltseele. In dieser erscheint das Weltall als ein Organismus nach Analogie des von einer vernünftigen Seele belebten menschlichen Leibes. Offen wird die Sympathie mit der platonischen Weltseele ausgesprochen. Die Kritik, welche die Peripatetiker an ihr üben, dringe nicht in den Kern, sondern bleibe an der Schale hängen. (L. c. 29.) Um der Leere des eleatischen Seins zu entgehen, hatte Platon den idealen Kosmos als eines der Principien der Weltbildung eingeführt, nach dessen Vorbild die Dinge in Gattungen und Arten gegliedert und für den endlichen Geist erkennbar sind. Diese platonische Ideenwelt wird jedoch vom Cusaner in einer dem eleatischen Standpunkt sich wieder nähernden Weise umgebildet. Es ist nur eine Idee und diese eine Idee ist Seele

der Welt, sie ist in Allem, jedoch nicht in absoluter Einheit und Einfachheit wie in Gott, sondern in mannigfaltiger Beschränkung. Gäbe es unterschiedene Vorbilder, so wäre jedes ein Gröfstes. Es ist daher eines, wie notwendig, so auch genügend. Nos rerum diversitates videntes admiramur quomodo unica ratio simplicissima omnium sit etiam diversa singulorum: quod tamen necessario scimus ex docta ignorantia, quia diversitatem ostendit identitatem . . . Oportet igitur acute intelligere ista: quoniam anima mundi est consideranda ut quaedam forma universalis, in se complicans omnes formas, non tamen existens actu nisi contracte in rebus. (L. c.)

So tritt denn in der Betrachtung des Alls bald der Gesichtspunkt der Einheit des Seins, bald die Auffassung desselben als eines organischen Ganzen in den Vordergrund. Ita quidem Deus benedictus omnia creavit, ut dum quodlibet studet esse suum conservare quasi quoddam munus divinum hoc agat in communione cum aliis, ut sicut pes non sibi tantum, sed oculo ac manibus ac corpori et humanitati servit per hoc, quia est tantum ad ambulandum, et ita oculis et reliquis membris, pariformiter de mundi partibus. (L. c. l. 2, 12.) Derselbe Gedanke einer organischen Einheit ist im Folgenden ausgesprochen: Cum quaelibet res actu omnia esse non potuit, quia fuisset Deus . . . ob hoc fecit omnia in diversis gradibus esse sicut et illud esse, quod non potuit simul incorruptibiliter esse, fecit incorruptibiliter in temporali successione esse (Vgl. Aristot. de anima B. 4. 415 b. 3), ita ut omnia id sint quod sunt, quoniam aliter et melius esse non potuerunt. Quia sunt igitur omnia in quolibet, quoniam non potest unus gradus esse sine alio, sicut in membris corporis quodlibet confert cuilibet, et omnia in omnibus contentantur. (L. c. 2, 5.)

Dafs die Vorstellung von einer organischen Einheit des Alls doch mehr die dichterische Einkleidung für den reinen Vernunftbegriff des einen Seins sei, beweisen die Worte: Universum enim quasi ordine naturae ut perfectissimum praecessit omnia, ut quodlibet in quolibet esse posset. In qualibet enim creatura universum est ipsa creatura, et ita quodlibet recipit omnia: ut in ipso sint ipsum contracte. Cum quodlibet non possit esse actu omnia, cum sit contractum: contrahit omnia ut sint ipsum. Si igitur omnia sunt in omnibus, omnia videntur quodlibet praecedere. Non igitur omnia sunt plura, quoniam pluralitas non praecedit quodlibet. Unde omnia sine pluralitate praecesserunt quodlibet ordine naturae: non sunt igitur plura in quolibet actu, sed omnia sine pluralitate sunt idipsum. (L. c.)

Löst sich alle Verschiedenheit dem zur intellektuellen Betrachtung sich aufschwingenden Geiste in die Einheit des Seins auf, so gibt es folgerichtig kein wahres Entstehen und Vergehen von Wesen. Dieser Ueberzeugung gibt der Cusaner wiederholt Ausdruck, insbesondere auch dort, wo er nachzuweisen sucht, dafs die Erde nicht geringer sei als die übrigen Himmelskörper; denn auch in der Sonne und im Monde gebe es Organismen und menschenähnliche Wesen, die auf Erden herrschende Wandelbarkeit aber sei kein Grund, die Erde für niedriger als die superlunarische Sphäre zu halten; denn nichts geht völlig zu Grunde, es gibt keinen gänzlichen Tod, indem die Materie in die Potenzialität, die Form aber in die allgemeine Form zurückkehrt, also der Körper nach unten zum Centrum, die Seele nach oben zur Peripherie, die in Gott geeinigt sind, in welchem sie einst wieder vereinigt werden, was jedoch ohne göttliche Belehrung niemand wissen kann. (L. c. 2, 12.)

Das Dasein der Welt ist nicht zufällig, sondern notwendig; ebenso ist ihre Beschaffenheit von der Art, dafs sie nicht anders sein könnte. (L. c. 2, 8.) Zwar, wenn man nur die einzelnen Dinge in ihrem Werden betrachtet, so ist Zufälligkeit und Möglichkeit des Andersseins anzuerkennen, richtet man aber den Blick auf das Ganze, so fallen Zufälligkeit und Möglichkeit des Andersseins hinweg; denn in der Verschiedenheit erweist sich die Kraft der Einheit dadurch, dafs alles auf einander bezogen, alles in allem ist. Unschönheit und Unvollkommenheit, das Übel und das Böse sind nur im Einzelnen, verschwinden aber, wenn man sich auf den Standpunkt des Ganzen erhebt.

Die Einheit des Seins duldet im Universum keinen sprunghaften Übergang, vielmehr besteht lückenlose Kontinuität. Die Unterschiede sind nicht spezifische, sondern graduelle. Zwischen den verschiedenen Gattungen der Dinge besteht eine derartige Verkettung, dafs die höhere mit der niederen in einer mittleren zusammenfällt und aus ihnen ein ununterbrochenes, vollkommenes All resultiert. Inter genera unum universum contrahentia talis est inferioris et superioris connexio, ut in medio coincidant, ac inter species diversas talis combinationis ordo consistit, ut suprema species generis unius coincidat cum infima immediate superioris, ut sit unum continuum perfectum universum. (L. c. 3, 1.) Es liegt hier eine Verwechslung logischer Verhältnisse, wozu die intermediären Species gehören, mit den Intensitätsgraden vor, in welchen Qualitäten als Mittelglieder zwischen ihren konkreten Gegensätzen bestehen, auf welche schon Albert der Grofse aufmerksam gemacht hat. (De Praedicabilibus, tract. IV. c. 3.)

Die Mannigfaltigkeit besteht nur in der Einheit, die Einheit in der Mannigfaltigkeit. Von jener oder der Anderheit wird gesagt, sie habe keine positive Ursache, im Unendlichen sei keine Anderheit, obgleich der Himmel Himmel, die Erde Erde ist, wie in Sokrates keine Anderheit, obgleich in ihm das Auge nicht Ohr, das Ohr nicht Auge ist; denn Auge oder Haupt u. dgl. sind nicht das schlechthin einfache sokratische Sein selbst. Wird ein Organ vom Organismus getrennt, so hört es auf, im sokratischen Sein zu sein, bleibt aber noch in irgend einem Sein, in aliquo esse cadaveris. Ein Sein dagegen, das vom unendlichen Sein losgelöst wäre, würde überhaupt aufhören zu sein. (De Visione Dei c. 14.)

Die Einheit des Seins als Einheit in der Vielheit schliefst die Mannigfaltigkeit nicht aus. Es ist eben das eine Sein, das Sonne ist in der Sonne, Mond im Monde; in der Sonne leuchtet es, in der Erde wird es beleuchtet; es wächst in der Pflanze, denkt im Menschen, spielt Cither im Citherspieler. Es sind dies aber nicht für sich bestehende Besonderheiten, sondern ihr Sein und Bestand ist im Ganzen. Jedes ist in Jedem, Alles in Allem, die Einheit, die in den Dingen in immer neu wechselnden Gestalten und Gesichtern wiederkehrt. Neque in alio hoc ut in te possibile est. Hoc autem in te Juliano est julianisare, in cunctis hominibus est humanisare, in animalibus est animalisare, et ita deinceps. (De conject. 2, 3.)

Da Gott die unentfaltete, das All die entfaltete Einheit ist, also im All sich findet, was immer die unendliche Potenzialität einschliefst, so ist die wirkliche Welt die allein mögliche und die vollkommenste. Es kann nur eine Welt geben, die ganz rund und ewig ist, denn da man im Runden notwendig auf ein aktuell Gröfstes kommen mufs, wie im Warmen auf das Feuer als das Wärmste, so gibt es nur eine Welt und diese hat soviel Rundheit, dafs sie sich der ewigen Rundheit am meisten nähert, weshalb sie auch unsichtbar und ewig genannt werden kann. (De ludo globi l. 1. Scharpff, des Cardinals u. s. w. wichtigste Schriften S. 219.) Daher ist auch die Menschwerdung, die wesentlich in der Gleichung der absoluten Einheit mit der Vielheit besteht, notwendig und ewig. Das Wirken der höchsten Güte nämlich kann nicht unvollkommen sein, sondern wie Gott das Gröfste ist, so will er auch sein Werk soviel als möglich dem Gröfsten nähern. Die Möglichkeit der Menschwerdung ist im Geschöpfe als der kontrahierten Einheit selbst begründet und resultiert aus der Natur des Schöpfers und des Geschöpfes, und da, was in Gott möglich ist, auch notwendig wirklich

ist, so käme die Leugnung der vollkommensten Thätigkeit der unendlichen und unbegrenzten Allmacht Gottes einer Leugnung der Existenz des Schöpfers und des Geschöpfes gleich. (De doct. ignor. 3, 3.)

Da wir über die Lehre von der Menschwerdung an einer späteren Stelle zu reden haben werden, so scheint hier vielmehr der geeignete Ort zu sein, uns über den Standpunkt, den der Cusaner in der Universalienlehre eingenommen, zu verbreiten. In der Auffassung der Allgemeinbegriffe gibt sich ein bezeichnendes Schwanken kund, indem dieselben bald als Realitäten, bald als blofse Namen behandelt werden (Vgl. Ritter, Geschichte der Phil. Bd. IX S. 191 Anm. 1). So werden z. B. die menschlichen Individuen als Modi der menschlichen Natur betrachtet, die in ihrer Einheit alle Modi umfasse und durch alle Individuen sich hindurchziehe. Quilibet homo est modus totius naturae humanae, quae in sua unitate omnes modos complicat et omnia ambit individua (Excit. l. 9. t. II. fol. 161 a). Hinwiederum werden alle durch Abstraktion gebildeten Begriffe der Vernunft (ratio) als willkürliche Namen erklärt. Impositio vocabuli fit motu rationis, nam motus rationis est circa res, quae sub sensum cadunt, quarum discretionem, concordantiam et differentiam ratio facit, ut nihil sit in ratione quod prius non fuerit in sensu. Die Vernunft bleibt daher in Vermutungen und Meinungen befangen. Daher sind die Genera und Species (ut sub vocabulum cadunt) blofse Gedankendinge (entia rationis), Erzeugnisse der Vernunft. Wer deshalb zwischen Vernunft und Verstand nicht unterscheidet und meint, im letztern könne nichts sein, was nicht auch in der erstern sich findet, der wird überall nur nach Namen forschen (Idiot. de Mente l. III).

Die Lösung dieses scheinbaren Widerspruchs ist in dem Grundprincip des Systems, der Einheit des Seins zu suchen. Die Wesenheiten der Dinge sind — in der Identität des absoluten Seins als die notwendigen Formen, in welchen sich dasselbe ideell expliziert. Diese nämlichen Wesenheiten sind nicht, oder blofse Namen, sofern sie auf die Sinnlichkeit bezogen werden, in der uns nur ein chaotischer, fluktuierender, der Zufälligkeit preisgegebener und daher nach Willkür der Vernunft zu ordnender Widerschein der Ideen entgegentritt.

Genauer noch dürfte der Gedanke des Cusaners wiedergegeben werden, wenn wir sagen, derselbe lehre bezüglich der speziellen Begriffe der Dinge nominalistisch, bezüglich der transcendentalen Begriffe der Einheit, des Seins aber, wozu hier die des Lebens und des Denkens zu rechnen sind, huldige er einem

extremen Realismus. (Vgl. das Distichon Sankaras, das in Windischmanns Übersetzung lautet: In aethere, vento, igni, aqua et terra, in divis, animalibus et hominibus indivisae sunt qualitates existendi, cogitandi et felicitatis, dividuntur nomen et forma. Windischmanni Sancara 1883 p. 36. v. 21.) Verschiedene Bestimmungen, die uns auf jedem Schritte begegnen, weisen auf diese Auffassung hin, dafs alles Wissen ein conjekturales sei, dafs nichts mit vollkommener Präcision erkannt werde, dafs die absolute Einheit sich selbst und alles andere messe. Denn der Sinn derselben läuft darauf hinaus, dafs das auf die sinnliche Wahrnehmung begründete rationale Wissen das wahre Sein und Wesen nicht berühre, sondern in mehr oder minder willkürliche Teilung und Zusammenfassung ungeregelter Sinneseindrücke sich verliere. Das von den Sinnen dargebotene Material wird von der Vernunft nach verschiedenen Gesichtspunkten geordnet und so eine Menge von Begriffen gebildet, in denen Erscheinungen zusammengefafst werden, nicht aber das dem mystischen Schauen des Verstandes allein zugängliche eine und unteilbare Wesen der Dinge erkannt wird.

Im Geiste des Systems liegt demnach die aprioristische Konstruktion, die nach dem aus dem Princip der Identität der Gegensätze hervorgehenden Schema der Dreiteilung sich vollzieht und den Formalismus der in die Vielheit sich explizierenden Einheit in seiner von der Zufälligkeit des materiellen Daseins freien Reinheit zur Anschauung bringt.

In der Schrift de docta ignorantia wird das Verhältnis der Einheit zur Vielheit der Begriffe unter der mathematischen Formel der Kubikzahl vorgestellt. Die Einheit entfaltet sich zunächst in der Zehnzahl der Kategorieen, diese in die Gattungen und Arten, die ihrerseits wiederum nur im Einzelnen, den individuellen Wesen bestehen, so dafs das Allgemeine allerdings nicht in leerer Allgemeinheit, sondern als das lebendige und wirksame, alles Einzelne in sich befassende und durchwaltende Band existiert. (L. c. 2, 5.)

Es ist ein unbegründetes Vorurteil, wenn der Nominalismus als unvereinbar mit dem excessiven Realismus betrachtet wird. Nicht blofs der bekannte Satz vom Umschlagen der Gegensätze kommt in unserem Falle in Anwendung, sondern die nominalistische Auffassung der Abstraktion und Begriffsbildung wird alle diejenigen, die sich mit einer sensualistisch-materialistischen Weltansicht nicht zufrieden geben, in die Bahn des excessiven Realismus drängen, der dann freilich in einer dualistischen Form auftreten mufs, indem die Welt der Ideen

als die des wahrhaft Seienden der Sinnenwelt gegenüber gestellt wird.

In dem Schwanken der cusanischen Spekulation zwischen Realismus und Nominalismus spiegelt sich ein anderes ebenso schwankendes Verhältnis in ihr wieder: das des Universalismus und Individualismus. Aus den über den spekulativen Gehalt des possest oder der Identität von Akt und Potenz angestellten Erörterungen erinnern wir uns, dafs diese Identität für den betrachtenden Geist in ein unendliches Werden, eine unendliche Vielheit von Seienden, in welchen der Prozefs der Selbstverwirklichung eines unendlichen Vermögens (posse) sich ausspricht, auseinander tritt.

Dieser Gesichtspunkt macht sich bei unserem Theosophen geltend, sobald er das endliche Sein für sich ins Auge fafst und von der Realität und Individualität der Dinge Rechenschaft geben will. Wenn daher dem Cusaner die Dinge bei der Frage nach ihrem Hervorgang aus Gott sich zu Schemen verflüchtigten, so zeigt sich ein verändertes Bild, wenn dieselben für sich zum Gegenstande der Betrachtung werden. Hier schwellen sie sozusagen von ihrem emanatistischen Ursprung aus Gott her zu selbständigen Virtualitäten, zu göttlichen Wesen an und werden mit göttlichen Prädikaten ausgestattet. Jedes von ihnen vertritt die unendliche Einheit. Das Individuum wird zur relativ allumfassenden Einheit, zur Monade. Es ist der Gegensatz des eleatischen, später von Spinoza und Hegel vertretenen Universalismus und des demokritischen, in der neueren Zeit von Leibnitz und Herbart erneuerten Individualismus. Das Beispiel des Cusaners zeigt, wie beide von einem gemeinsamen Punkte, dem eleatischen Seinsbegriff ausgehen und daher auch in einem und demselben System abwechselnd um die Herrschaft ringen können. Daher jene Berührungspunkte unseres sonst so universalistisch angelegten Philosophen mit dem Urheber der Monadologie, dem Vertreter des scheinbar ausschweifendsten Individualismus, Leibnitz, an denen manche so grofses Wohlgefallen finden (S. Zimmermann, Sitzungsberichte der kaiserlichen Akademie, Philos. histor. Klasse Bd. VII S. 317 ff.). Wenn man jedoch meint, diese Art von Individualismus schliefse den Pantheismus aus, so befindet man sich in einem Irrtum (A. a. O. S. 321: „Der Gedanke liegt nahe, dem strengen Sichentfalten des Alls im Einzelnen und des Einzelnen im All bei Leibnitz wie bei Cusa eine pantheistische Grundansicht unterzulegen. Aber abgesehen davon, dafs so Leibnitz wie Cusa aufs schärfste den Gegensatz der Welt als des Alls des bewirkten zu der Gottheit

als letzter wirkender Ursache festhalten, liegt in der beiden gemeinsamen Behauptung des Alls als einer Summe selbständiger Individualwesen, die als solche das allein wahrhaft Wirkliche ausmachen, der sicherste Gegenbeweis gegen jede monistische Zumutung.") Um uns hierüber ein Urteil zu bilden, wollen wir folgende Darstellung eines begeisterten Verehrers unseres Philosophen vernehmen. „Wie es nach Leibnitz unmöglich ist, dafs eine Monade allein gedacht wird ohne die anderen, die in einer notwendigen Ordnung mit ihr zusammenhängen, so ist es auch unmöglich, dafs ein Individuum seine Individualität allein vorstellt, ohne in diese Vorstellung auch alle übrigen einzuschliefsen. Die Natur eines jeden Wesens schliefst den Zusammenhang mit allen übrigen, also das Universum selbst in sich. Nichts in der Welt, also auch kein Individuum steht für sich allein. Die Vorstellung desselben ist unmittelbar die Vorstellung aller übrigen oder jede Monade ist ein Repräsentant des Universums. Jede Monade ist eine selbständige Welt für sich, aber nicht isoliert, sondern im Zusammenhange mit allen übrigen, jede ist eine kleine Welt in der grofsen Welt, jede ist diese grofse Welt im kleinen, d. h. ein Mikrokosmos. Jeder Teil des Universums spiegelt das ganze Universum, aber nicht wie ein toter Spiegel, der das äufserlich empfangene Licht zurückwirft, sondern wie ein lebendiger, der sein Bild aus eigener Kraft hervorbringt." (Zeitschrift der Katholik. Jahrg. 1887 Septemberheft S. 252.) Was hier Zusammenhang genannt wird, ist im Grunde Identität in individueller Konkretion, denn die Monaden haben keinen anderen Zusammenhang als ihren Einheitsbestand mit dem Unendlichen. Es liegt hier Pantheismus vor in individualistischer Form. Man hat den universalistischen Pantheismus als verkappten Atheismus bezeichnet. Mit ebensoviel und mehr Recht kann dieser Vorwurf gegen die Allvielheitslehre eines Leibnitz und Herbart erhoben werden, wobei es sich nicht um die persönliche Absicht, sondern um die innere Tendenz und die objektive Tragweite der Grundanschauungen handelt. Der Gott des Leibnitz und Herbart ist entweder ein Gott neben Göttern, d. h. kein Gott, oder ein die Götter (Monaden, Realen) durchwaltender, universalistischer Gott, ein pantheistischer Allgott. Im letzteren Falle aber ist es um die Individuen geschehen. Also entweder Atheismus oder Pantheismus, d. h. entweder Atheismus in individualistischer oder universalistischer Form. Wie nun? Denken wir nicht ebenfalls wie Leibnitz Gott als Individualwesen? Ohne Zweifel! Gleichwohl ist zwischen uns und Leibnitz ein Abgrund. Wir verwerfen den eleatischen Seinsbegriff, der nur die Wahl

gestattet zwischen einem universalen oder unendlich vielen gleichartigen Sein. Wir betrachten Gott allein als reinen Akt, alles endliche Sein aber als real zusammengesetzt aus Akt und Potenz. Die Materie ist uns Realität, der Unterschied von Geist und Körper ein wirklicher und wesentlicher. Nicht alles Sein ist zum Erkennen angelegt, und der endliche Geist bringt nicht aus eigener Kraft das Bild des Universums hervor.

Die Anklänge an Leibnitz stehen demnach nicht im Widerspruche mit den pantheistischen Tendenzen der cusanischen Philosophie. Eine Andeutung des Richtigen in dieser Beziehung enthält das Urteil eines philosophischen Schriftstellers der neuesten Zeit über Nikolaus von Kues. „Demnach steht Nikolaus in der That an der Schwelle einer neuen Welt. Alle entscheidenden Ideen der spekulativen Philosophie der Neuzeit brechen hier durch, und wenn wir uns durch das Ganze auf Leibnitz hingewiesen fühlen, so gilt das nur insofern, als Leibnitz selber, esoterisch verstanden, alle Strömungen der Neuzeit aufnimmt und zu verbinden sucht, auch ein gutes Teil Spinozismus.“ (R. Eucken, Beiträge u. s. w. S. 29.)

Die Berührungspunkte mit der neueren Philosophie aber erklären sich als eine einfache Gedankenkonsequenz, so dafs wir nicht nötig haben, auf eine Anticipation von Entdeckungen, auf eine Ideenkonspiration genialer Geister zu rekurrieren. Der Cusaner anticipierte den falschen Standpunkt der modernen Philosophie; werden wir uns wundern, wenn in seinem in so hohem Grade spekulativ veranlagten Geiste alle aus diesem Standpunkt hervorquellenden Irrtümer nach einander zur Geltung zu gelangen strebten?

Mit dem Schwanken zwischen Nominalismus und excessivem Realismus in der Auffassung der Allgemeinbegriffe sowie zwischen Universalismus und Individualismus geht das Schwanken zwischen Idealismus und Realismus der Erkenntnis überhaupt Hand in Hand. Dem Idealismus treibt sowohl der Nominalismus entgegen, insofern er zunächst nur von einer Erkenntnis der Vorstellungen, nicht der Dinge wissen will, als auch ein konsequent durchgeführter Realismus der Allgemeinbegriffe; denn das eine allumfassende Sein, in welchem alle Unterschiede untergehen, ist im Grunde doch nur ein Gedankending, ein *ὂν κατὰ τὸν λόγον* und als solches von den hervorragendsten Repräsentanten dieses Standpunkts, z. B. von Hegel anerkannt worden. Wir werden demnach nicht fehlgehen, wenn wir von dieser Seite das System des Cusaners als ein idealistisches bezeichnen. Ausdrücklich wird die Idealität der Körperwelt angenommen,

deren Sein als ein bloſs phänomenales gilt, bestehend allein für die verworrene Sinnesvorstellung. Die körperliche Welt ist in Sein und Bestand von der geistigen abhängig (De dato Patr. lum. c. 5). Der Geist bewirkt die Vollendung des Seins in dem Seienden, des Lebens im Lebenden, des Wissens im Denkenden, auf daſs jede Kreatur nach Beschaffenheit ihres Wesens zum Gottwerden, d. i. zum Ziele ihrer Ruhe sich erhebe. Es ruht nämlich das körperliche Sein im Leben, das Leben im Geiste, der Geist in der Wahrheit, welche Gott ist. Die geistigen Naturen bilden sonach die Vermittlung für den Ausfluſs der niederen Naturen aus und ihren Zurückfluſs in Gott. (L. c.)

Die Dinge auſser dem Geiste sind ein Bild Gottes nur durch den Geist: quantum omnes res post simplicem mentem de mente participant, tantum et de Dei imagine, ut mens sit per se Dei imago, et omnia post mentem nonnisi per mentem. Idiot. de Mente c. 3. Die Dinge sind an sich nur Erscheinungen, nicht Wesen: In Deo ut omnipotente virtute sunt omnia quae in sensibili mundo apparent, et in Deo sunt in veritate, ut vero apparent, sunt explicationes. (E. s. Quaerite ergo primum. Excit. l. VIII.) Das Auge des Verstandes verhält sich zum sinnlichen Auge wie die Wahrheit zum Bilde. (Excit. l. VI. E. s. qui manducat.) In manchen Fällen zeigt es sich deutlich, daſs die Sinne täuschen; der Stab erscheint im Wasser gebrochen; zwischen zwei gekreuzten Fingern glauben wir statt der einen wirklich vorhandenen Erbse deren zwei wahrzunehmen. (L. c. E. s. qui credit in fil. Dei.)

Vom Verstande wird erklärt, er erkenne nichts anderes als sich selbst; er erkenne die Wahrheit, insofern diese in ihm und er selbst ist. Ist dies der Fall und die Wahrheit in ihm selbst Verstand, so wird dieser immer erkennend und lebendig sein und nichts anderes erkennt er dann, was von ihm verschieden ist, sobald er die Wahrheit erkennt, die in ihm er selbst ist. Der vergottete, zur wahren Erkenntnis erhobene Verstand gelangt zur Einsicht, daſs nichts anderes als das Intelligible sein könne, dieses aber der Verstand selbst sei. (De filiatione Dei: Erit igitur intellectus, quando in eo veritas ipse est intellectus, semper intelligens et vivens, neque aliud intelligit tunc a se, quando veritatem intelligit, quae in ipso est ipse. Nihil igitur remanebit nisi ipse intellectus purus secundum se, qui extra intelligibile nihil potest intelligere esse posse. T. I fol. 67 a.)

In dieser Auffassung des Verstandes und seiner Thätigkeit schlägt bereits der Idealismus in einen pantheistischen Realismus um. Gegenstand der Erkenntnis des endlichen Geistes ist

zunächst nur die in ihm vorhandene und von ihm geschaffene ideale Welt, eine Welt von Vorstellungen. Indem nämlich der Geist sich selbst erkennt, erstreckt sich infolge des Zusammenhangs aller Dinge, der in der idealen wie in der realen Ordnung gilt, seine Erkenntnis auch auf die übrigen Teile des Alls. So lange aber der Gegensatz von Subjekt und Objekt nicht überwunden ist und für das Bewufstsein der idealen Welt der Vorstellungen eine reale von Dingen gegenübersteht, bleibt die Erkenntnis in der Vorstellungswelt, von der keine Brücke zur Wirklichkeit hinüberführt, eingeschlossen. Die Lösung ist in der Identität der Gegensätze zu suchen. Erst dann nämlich, wenn der Geist zur allumfassenden Einheit sich erhebt, erkennt er Wahrheit, indem der Gegensatz von Subjekt und Objekt, von Vorstellung und Wirklichkeit in der absoluten Identität verschwindet. Inter divinam mentem et nostram id interest quod inter facere et videre: divina mens concipiendo creat, nostra concipiendo assimilat rationes seu intellectuales faciendo visiones; divina mens est vis entificativa, nostra mens est vis assimilativa. (Idiot. de Mente III fol. 86 b.)

Dieses Schwanken zwischen skeptischem Idealismus und einem pantheistischen Realismus ist wiederholt von Bewunderern des cusanischen Genius hervorgehoben, keineswegs aber in seinem tieferen Grunde erkannt worden. „Des Cusaners Erkenntnistheorie, äufsert Zimmermann (a. a. O. S. 323), stellt einen vollständigen Idealismus dar, der dem Skeptizismus die Hand reicht.“ Hinwiederum: „Je mehr der Verstand sich von den Schranken befreit, die seine Stellung als eingeschränktes Bild des Ganzen ihm auferlegt, je mehr er vom Individuellen empor zum Höheren, Allgemeineren sich zu erheben vermag, desto mehr dringt er in die Erkenntnis des Wesens ein, das sein eigenes ist und zugleich das Wesen jedes anderen im Universum, in das Wesen der Gottheit. Cusas Lehre verläfst hier den sicheren Boden und streift in das Gebiet theosophischer Mystik über.“ (A. a. O. S. 324 f.) „Steigt der Zweifel auf — so stellt Eucken die Sache dar, Beiträge u. s. w. S. 22 — ob diese begriffliche Welt über das Individuum hinausreiche, so nimmt Nikolaus wie die Neuplatoniker zu dem Gedanken des Sein und Denken umfassenden und einigenden Gottes seine Zuflucht, um von hier aus Realität und Gewifsheit für das Erkennen zu gewinnen.“

Ein dritter Schriftsteller findet in den Schriften des Cusaners nicht weniger als vier Standpunkte der Erkenntnistheorie vertreten: „des produktiven oder emanatistischen Apriorismus, des monadologischen oder entwickelnden Apriorismus, des no-

minalistischen Skeptizismus und des theosophischen Mystizismus.“ (Falckenberg, Grundzüge der Philosophie des Nikolaus Cusanus mit besonderer Berücksichtigung der Lehre vom Erkennen. Breslau 1880. S. 100.) Mag das wechselvolle Spiel dieser Ansichten dem Anhänger der neueren Philosophie wie ein Göttermahl, als „ein Knospen und Spriefsen, wie nach einem erquickenden Regenschauer“ (a. a. O. S. 4) erscheinen: wir ersehen darin den handgreiflichen Beweis, dafs dem Cusaner der philosophische Schwerpunkt verloren gegangen und der Boden unter den Füfsen wankend geworden ist. Der tiefere Grund aber für diese merkwürdige Erscheinung liegt in dem unserm Theosophen mit der gesamten neueren Philosophie gemeinsamen subjektiven Standpunkt der Erfahrung, genauer (was die intellektualistische Richtung betrifft) der Vernunftanschauung; denn dieser läfst dem Geiste nur die Wahl, entweder in der Vernunftidee als dem eigenen Produkt des Geistes die Quelle rein subjektiver Erkenntnis zu erblicken oder sie als unmittelbare Offenbarung und als Ausflufs göttlichen Wesens und Lebens zu betrachten, also entweder dem Idealismus oder einem pantheistischen Realismus sich in die Arme zu werfen.

Wir dürfen die Kosmologie des Cusaners nicht verlassen, ohne jene Lehre zu berühren, die ihm von den Neueren zu einem besonderen Verdienste angerechnet wird, und durch die er sich über die Vorurteile seiner Zeit ganz besonders erhoben haben und zum Vorläufer des Kopernikus geworden sein soll, nämlich die Ansicht von der Bewegung der Erde. Obgleich zugestanden wird, dafs Nikolaus kaum eine Ahnung vom richtigen Sonnensystem gehabt habe, indem er die Erde nicht um die Sonne, sondern um die Pole der Welt sich bewegen liefs, so sollen wir doch aus den Gedanken, die er über diesen Punkt hegte, auf die Kühnheit des Geistes schliefsen, die dazu gehörte, um den Grundsatz zur Geltung zu bringen, dafs der Schein der Ruhe ein trügerischer sein könne. Dies bedeutete, meint man, nicht weniger, als das ganze aristotelische Weltsystem angreifen. (Ritter, a. a. O. S. 152.)

Nicht selten geschieht es, dafs das kopernikanische Weltsystem gegen die aristotelische Naturphilosophie überhaupt ins Feld geführt wird. Die That des Kopernikus wird als der erste scharfe Luftzug gepriesen, der durch den geschlossenen Bau der aristotelisch-scholastischen Anschauung von den Dingen gedrungen und den Aufgang eines neuen Lichtes, einer gänzlich veränderten Betrachtungsweise der Welt und des Geistes verkündete. Wir halten dafür, dafs diese Auffassung der Wahrheit nicht entspricht.

Den Aristotelikern des Mittelalters war die hypothetische Natur ihrer Ansicht von den Bewegungen der Himmelskörper keineswegs verborgen. Mit Recht bemerken die neuesten Herausgeber des Kommentars des hl. Thomas zur Schrift des Aristoteles de coelo et mundo (περὶ οὐρανοῦ): quod antiqui theoriis astronomicis, quas excogitarunt, non ita inhaerebant, quasi reputarent eas omnino certas et demonstratas (S. Thom. Aqu. Opp. Omn. t. III. Rom. 1886 p. XI.). Was den hl. Thomas insbesondere betrifft, so spricht er sich in dem angeführten Kommentare dahin aus: Illorum tamen suppositiones, quas adinvenerunt, non est necessarium esse veras. Licet enim, talibus suppositionibus factis, apparentia salvarentur, non tamen oportet dicere, has suppositiones esse veras, quia forte secundum aliquem modum, nondum ab hominibus comprehensum, apparentia circa stellas salvantur (l. II lect. 17 n. 2). Fürwahr eine weise Zurückhaltung, die manchen unserer neueren Naturphilosophen, welche ihre Atom- und Äthertheorien, ihre Kant-Laplaceschen Nebelhypothesen als ausgemachte Wahrheiten aufbürden möchten, zum nachahmungswürdigen Vorbilde dienen dürfte!

Wenn so die astronomischen Ansichten der älteren Peripatetiker mit ihren naturphilosophischen Grundanschauungen nicht in jenem unauflöslichen Zusammenhange stehen, der von ihren Gegnern wohl behauptet wird, und daher in jenen Hypothesen kein gegründetes Vorurteil gegen ihre für demonstrativ ausgegebenen naturphilosophischen Grundbegriffe und Theorien des Werdens, des Stoffes, der substantiellen Form u. s. w. entnommen werden kann, so ist andererseits nicht einzusehen, welches Verdienst der Cusaner sich durch seine Lehre von der Bewegung der Erde für die Wissenschaft erworben haben, oder welche Bürgschaft in dieser Lehre rückwirkend für die Wahrheit seines philosophischen Standpunktes überhaupt enthalten sein solle. Kann denn nicht, fragen wir, ein an sich wahrer Satz auch aus falschen Prämissen abgeleitet werden? In solchem Falle ist die betreffende Wahrheit für die Wissenschaft selbst ohne Wert, mag sie auch dem Forscher noch so sehr zur persönlichen Anregung dienen, was jedoch vom Cusaner in Bezug auf Kopernikus mit Sicherheit nicht behauptet werden kann. Aus diesem Grunde verdient Aristoteles nicht unseren Tadel, wenn er die von Empedokles ohne Beweis behauptete successive Verbreitung des Lichtes in Abrede stellte (Eucken, die Methode der aristotelischen Forschung. 1872. S. 137).

Ähnliches gilt von dem, was Nikolaus über die Verwandtschaft der Erde mit den übrigen Himmelskörpern sowie über

Bewohnbarkeit und Beschaffenheit der letzteren von beseelten Wesen lehrt. Die Annahme beseelter Wesen in den Himmelskörpern mufs auch jetzt noch als eine unbewiesene, nur durch Vermutungen und Analogien gestützte Hypothese, als ein für die Wissenschaft unfruchtbares Spiel der Phantasie angesehen werden. Die peripatetische Lehre aber von der wesentlich verschiedenen Beschaffenheit der superlunarischen Welt von der sublunarischen mag durch die neueren Forschungen hinfällig geworden sein (was die auf Ergebnissen der Spektralanalyse gebauten Schlüsse betrifft, so sind noch in neuester Zeit von Lotze logische Bedenken erhoben worden), für die wissenschaftliche Bedeutung der peripatetischen Auffassung der Natur im allgemeinen ist dies alles nicht von Belang. Denn wenn Stoffe und Vorgänge auf den übrigen Himmelskörpern dieselben sind, wie auf der Erde, was folgt daraus anders, als dafs die Principien und Gesetze, die evidenter Weise das sublunarische Werden beherrschen, auch auf die superlunarischen Prozesse angewendet werden müssen? Weit davon entfernt, dafs die peripatetische Kosmologie durch derartige Forschungsresultate in ihren Grundfesten eine Erschütterung erlitte, würde sich vielmehr das Gebiet ihrer Anwendung erweitern, denn wo immer chemische und vitale Prozesse stattfinden, müssen sie denselben ontologischen Principien und Gesetzen unterworfen sein, gleichwie die Gesetze der Mathematik überall herrschen, wo Ausdehnung und Zahl gefunden werden. Sagen wir unsere Meinung mit wenigen Worten: ob die Erde ruhen oder sich bewegen mag, der cusanische Standpunkt der intellektuellen Anschauung bleibt nach wie vor gleich unberechtigt und das Princip der Einheit der Gegensätze gleich absurd.

Der Grundanschauung von Gott und Natur entspricht die Auffassung des Menschenwesens. Obgleich sich der Cusaner vielfach an die Ausdrücke der peripatetischen Psychologie anschliefst, weicht er doch sachlich in wesentlichen Punkten von ihr ab. Hierzu gehört vor allem die centrale Stellung, die dem Menschen im Weltall eingeräumt wird. Zwar erscheint auch im peripatetischen Systeme der Mensch als das Bindeglied der geistigen und körperlichen Welt, jedoch so, dafs derselbe in jener die unterste, in dieser die höchste Stelle einnimmt. In der Philosophie des Nichtwissens ist der Mensch die Komplikation beider Welten, ein anderer Gott: homo Deus est, sed non absolute, quoniam homo. Hnmanus est igitur Deus (De coniect. 2, 14). Wir werden diesen kühnen Ausspruch besser verstehen, wenn wir zur Darstellung der Lehre von der Menschwerdung

gelangen. Es ist nämlich in der Behauptung, der Mensch sei ein menschlicher Gott mehr enthalten, als wenn sonst gesagt wird, Eines sei in Allem und Alles in Einem, das Gröfste im Kleinsten und das Kleinste im Gröfsten. Wenn wir nämlich nicht an der Oberfläche der Worte haften und in den tieferen Sinn und Zusammenhang der cusanischen Lehre eindringen wollen, so ist das Menschenwesen gleichsam der Mutterschofs, aus welchem die Welt geboren wird. Denn da die Welt nur in der Vorstellung, resp. im Gedanken besteht, nur der Mensch aber und nicht ein reines Intellektualwesen sinnlich vorstellt, so schafft Gott die Welt im Menschen und durch den Menschen, oder genauer im und durch den Gottmenschen, Christus, der als der allgemeine Mensch begriffen wird. Vielleicht dürfen wir noch weiter gehen und sagen, der Mensch sei auch die Geburtsstätte der göttlichen Selbsterkenntnis. Denn in jenem göttlichen Funken und Keime, der in der menschlichen Natur enthalten ist und ihren innersten Kern bildet, ist die Selbsterkenntnis Gottes, der Speise und Gespeistes zugleich ist, eingeschlossen. Gott erkennt, indem er erkannt wird. Das Unfafsbare wird erkannt und erkennt sich selbst, insoweit es fafsbar wird, was nicht in der absoluten Einheit, sondern nur in der Konkretion geschieht. In solchem Sinne wird das Wohlgefallen erklärt, das die göttliche Weisheit daran findet, bei den Kindern der Menschen zu wohnen. Verbum quod pascitur, pascit; ait enim sapientia, delitias suas esse cum hominibus; delitiae verbi sunt, quando recipitur, delitiae sapientiae sunt, in intellectibus, quia dum capitur, capit. (Excit. l. 2. E. s. Accepit Iesus panem.)

Eine andere Bestimmung, die von der hergebrachten Lehre abweicht, bezieht sich auf die Unterscheidung von Vernunft (ratio) und Verstand (intellectus). Dieselben bezeichnen dem Cusaner nicht verschiedene Funktionen ein und desselben Vermögens der geistigen Erkenntnis, deren unmittelbares und eigentümliches Objekt das Intelligible im Sinnlichen (quidditas rei materialis), deren adäquates Objekt aber das Seiende nach seinem ganzen Umfange bildet, sondern wesentlich verschiedene Vermögen, indem die Vernunft der nominalistischen Auffassung der Allgemeinbegriffe gemäfs in die nächste und unmittelbare Beziehung zu den Sinnen gebracht wird, dem Verstand aber das höhere Gebiet des wahrhaft Seienden und Übersinnlichen vindiziert wird. Der Cusaner geht in dieser Unterscheidung soweit, dafs er ausschliefslich den Verstand als ein geistiges überorganisches Vermögen betrachtet, während er der aus den Sinnen ihre Begriffe schöpfenden Vernunft ein körperliches Organ zuschreibt. In der

Schrift Idiotae de Mente l. 3 lesen wir hierüber folgendes: Vom Objekte angezogen, bildet der Geist die Species, wie der Künstler das Wachs bildet. Gesetzt der Geist wäre im Wachse, so würde er dieses nach allen ihm gegenwärtigen Figuren gestalten. Auf diese Art bildet er nach der verschiedenen Gestaltbarkeit der Arteriengeister in den Organen verschiedene feine und grobe Gestaltungen. Die verschiedenen (organischen) Spiritus haben aber verschiedene Gestaltungsfähigkeit, eine andere ist in der Phantasie, eine andere im Organ der Vernunft — alius in organo rationativae est ad omnia sensibilia discrete et ludicre configurabilis. Da durch solche Verähnlichungen nur die Begriffe von sinnlichen Dingen — ubi formae rerum non sunt verae, sed obumbratae variabilitate materiae — erreicht werden, so sind alle solche Begriffe eher Konjekturen als Wahrheiten. (L. c. c. 7.)

Das Sensible steigt durch das körperliche Organ usque ad ipsam rationem, quae tenuissimo atque spiritualissimo spiritu cerebro adhaeret. (De coniect. 2, 16.) Erst indem der Geist im Verstande, ohne Organ sich bethätigt, erfafst er die reinen abstrakten Formen, z. B. den Kreis in jener Exaktheit, wie er in Wirklichkeit nicht sein kann. Von diesen reinen geistigen Begriffen erhebt er sich weiterhin zum Begriff der reinen Einheit, indem er sich seiner Einfachheit wie eines Instrumentes bedient, ut non solum abstracte extra materiam, sed in simplicitate materiae incommunicabili se omnibus assimilet. Et hoc modo in simplicitate sua omnia intuetur, sicut si in puncto omnem magnitudinem, et in centro circulum, et ibi omnia intuetur absque omni compositione partium, et non ut unum est hoc aliud illud, sed ut omnia unum et unum omnia. Dies ist die Anschauung der absoluten Wahrheit, wie alles nur Teilnahme an dem einen Sein ist. Hier verschwindet alles Anderssein, alle Gröfse und Zahl. (Idiot. de Mente c. 7.)

Die zwischen Sinnlichkeit und Verstand in der Mitte liegende Vernunft ist zweifach: superior rationis portio intellectui propior apprehensiva, inferior phantastica seu imaginativa. Mit Verstand und Sinnlichkeit vereint bilden diese gleichsam die Elemente der Seele. Die Vernunft ist das Mittel, durch welches der Verstand im Sinne sich bethätigt: sensus confuse capit sensibile in ipsum ascendens, sed non est sensatio formata atque discreta absque intellectu in nos per modum rationis descendentis. (De coniect. 2, 16.)

Die einfache intellektuelle Erkenntnis ist ein Einbrechen Gottes als des absolut Einen und Einfachen in den Geist des Menschen, der Aufgang des reinen durch keine Finsternis getrüben Lichtes.

Zur Annahme des Verstandes als eines von der Vernunft verschiedenen ihm übergeordneten Vermögens wird der Cusaner durch das Grundprincip der Einheit des Seins, das im Idealen wie im Realen gilt, geführt. Der Verstand ist daher im Grunde nur die Einheit der Vernunft, und die über sich selbst reflektierende Vernunft enthält in sich bereits die höhere Kraft, den Verstand. Von dieser Immanenz kommt es, dafs die Vernunft dem Unendlichen zustrebt. In der mathematischen Vernunft ist daher schon eine gewisse coincidentia oppositorum, wie sie von den Sinnen noch nicht erreicht werden kann. (L. c. 2, 1.) Wir sahen denn auch, wie die veranschaulichenden Bilder für das angeführte Princip der Mathematik entnommen worden sind.

Der Verstand empfängt nichts als die Anregung von aufsen durch Vernunft und Sinnlichkeit. Mens est quoddam divinum semen sua vi complicans omnium rerum exemplaria notionaliter. (Idiot. de Mente c. 5.) Denn die urteilende Kraft mufs dem Geiste anerschaffen sein: vis iudicativa, per quam iudicat per se de ratiocinationibus, an sint debiles, fortes aut concludentes. Wir beurteilen das Gute, Rechte, Wahre, tragen also die ideale Norm der Beurteilung in uns. (L. c. c. 4.) Im Verstande wirkt die Gotteskraft, wie in der Vernunft der Verstand und in der Sinnlichkeit die Vernunft. Rationabilium praecisio intellectus est, qui est vera mensura. Summa autem praecisio intellectus est veritas ipsa, quae Deus est. (De doct. ignor. 3, 4.)

Da im Grunde nur die absolute Einheit ist, so ist sie auch in Wahrheit der alleinige Gegenstand der Erkenntnis, der sinnlich durch den Sinn, rationell durch die Vernunft, intellektuell durch den Verstand erkannt wird. Der Verstand ist daher die treibende Kraft in Sinnlichkeit und Vernunft und die verschiedenen Vermögen der Seele bilden in Wahrheit eine und dieselbe Kraft, die sich in den Sinnen ausbreitet, um sich durch den Verstand wieder in sich zurückzunehmen. Vis ipsa intellectualis quae se pro sua venatione in hoc mundo rationaliter atque sensibiliter expandit, dum se transfert de hoc mundo, recolligit. Redibunt enim vires intellectuales participatae in organis sensuum et ratiocinationum ad centrum intellectuale, ut vivant vita intellectuali in unitate sui effluxus. (De filiat. Dei. T. I fol. 69 a.)

Verstand und Sinn haben daher dasselbe Objekt, nur jener, wie es an sich ist, dieser in Zeichen: Objectum autem sensus visus res aliqua est sensibilis: quae cum non sit nisi ipsum quod esse potest, non est nisi idem obiectum visus mentis, non ut in

se quemadmodum se menti, sed ut in signo visibili quemadmodum se sensibili visui obiicit. (Compendium, Epilog I fol. 173 a.)

Wie nur ein Erkenntnisobjekt, so ist in Wahrheit nur eine Erkenntniskraft und wie der Verstand in der Vernunft, so erweist sich die Vernunft in der sinnlichen Erkenntnis wirksam. Denn in ihrem Unterschiede von der Vernunft bietet diese nur verworrene, ungeordnete Eindrücke; die unterscheidende Kraft ist die Vernunft. Sensus sentit et non discernit, omnis enim discretio a ratione est. (De coniect. 1, 10.) Die Vernunft ist es, die Kaltes vom Warmen unterscheidet, sie bedient sich nur des Sinnes als Instrument ad discernendum sensibilia. Da im Unterscheiden ein Negieren enthalten ist, so ist auch dies von der Region des Sinnes ausgeschlossen. Adverte . . . quomodo ab hac ipsa sensibilium regione omnis alienata est negatio atque non esse, a regione vero supremae unitatis omnis affirmatio procul est eliminata. Der Sinn ist absolute Affirmation, der Verstand absolute Negation, in der mittleren Region der Vernunft finden sich beide. (L. c.) Unwillkürlich drängt sich wiederum die Erinnerung an den spinozistischen Satz: omnis determinatio est negatio und an die Negativität der Hegelschen Logik auf.

Die sinnliche Erkenntnis ist selbst ohne Wahrscheinlichkeit und verhält sich als unterste Stufe folgender Skala: Omnia in Deo Deus, in intelligentia intellectus, in anima anima, in corpore corpus, quod aliud non est, quam mentem omnia complecti vel divine vel intellectualiter vel animaliter, vel corporaliter. Divine quidem, hoc est, quomodo res est veritas, intellectualiter, hoc est non ut res est veritas ipsa, sed vere. Animaliter, hoc est, ut res est verisimiliter, corporaliter vero etiam verisimilitudinem exit et confusionem subintrat. (L. c. 1, 6.) Entfernt sich so der Sinn und sein Gegenstand am weitesten von der Reinheit und Einfachheit der absoluten Einheit, so hört sie doch nicht auf, demselben immanent zu sein, ja nimmt ihn zum Ausgangspunkt der rückläufigen Kreisbewegung, die in der reinen Einheit, im Verstand und in göttlich mystischer Schauung endigt. Quomodo ipsa sensibilis unitas, cui non patet progrediendi ulterior via in sursum regreditur; nam descendente ratione in sensum, sensus redit in rationem, et in hoc regressionis progressiones advertito. Redit enim sensus in rationem, ratio in intelligentiam, intelligentia in Deum: ubi est initium et consummatio in perfecta circulatione. (L. c. 1, 10.)

In der Seelenlehre stehen die hergebrachten Ansichten der Schule und die Ideen der docta ignorantia mehr als in anderen Teilen der Philosophie des Cusaners unvermittelt neben einander.

Die Existenz der Seele wird gelehrt, kann nicht bezweifelt werden, da ohne sie der Zweifel selbst unmöglich ist (non potest igitur dubitari, an sit, cum sine ea dubia moveri non possint. De coniect. 1, 9). Was ihre Natur betrifft, so erkennen wir ihre Kraft und Einheit nicht in ihr selbst, sondern auf sinnliche Weise in der körperlichen Entfaltung. (L. c.) Sie steht im Absteigen der Intelligenz und im Reflex des Niederen im Höheren. Ihr Höchstes fällt mit dem Untersten der intellektuellen Natur, ihr Unterstes mit dem Höchsten der körperlichen Natur zusammen. (L. c. 2, 16.) Die Seele ist das belebende Princip des Leibes, seine substantielle Form, Grund nicht allein der intellektuellen, sondern auch der sensitiven und vegetativen Thätigkeiten. (Idiot. de Mente III c. 5.)

Andererseits wird das Verhältnis von Seele und Leib als das des Wesens zur Erscheinung, der Komplikation zur Explikation, der Einheit zur Vielheit aufgefafst, so dafs im Wesen des Menschen nur der durch alles Seiende sich hindurchziehende Gegensatz von Einheit und Vielheit in centraler Weise zum Ausdruck gelangt; denn was in den übrigen animalischen Species zur Zahl expliciert und auf verschiedene Differenzen kontrahiert ist, findet sich vereinigt und koncentriert in der Seele des Menschen. (De coniect. 2, 16.) Im Menschen, dem Mikrokosmos wiederholt sich daher, was vom Makrokosmos gilt, dafs Alles in Einem, Eins in Allem, dafs das eine Sein Mensch im Menschen, Pflanze in der Pflanze sei. Diese Deutung erhält die Lehre von der Allgegenwart der Seele in dem von ihr belebten Leibe. Der Intellekt ist im Sinne Sinn, in der Einbildungskraft Einbildungskraft, in der Vernunft Vernunft. Non est intentio intellectus ut fiat sensus, sed ut fiat intellectus perfectus ut in actu, sed quoniam in actu aliter constitui nequit, fit sensus, ut sic hoc medio de potentia in actum pergere queat. Ita quidem super se ipsum redit circulari completa reditione. (L. c.) (Hieraus erhellt der tiefere Sinn der Lehre, dafs die höhere Erkenntnis das Mafs der niederen sei: oportet ut fundamentum istud inattingibilis praecisionis ad hoc indesinenter resolvas, ut dum tibi aut sensibilis aut rationalis aut intellectualis occurrit praecisio, eam ut contractam taliter praecisam admittas, cuius alteritatem tunc tantum intueberis, quando in unitatem absolutioris contractionis ascenderis. (L. c. 2, 1.)

Wir werden kaum fehlgehen, wenn wir diese Erklärungen dahin auslegen, dafs die relative Identität des Geistigen und Körperlichen im Menschen die Leiblichkeit zum Substrate und Vehikel ihrer Verwirklichung als Geist (Intellekt) und Selbst-

erkenntnis gestalte. Der Geist ist das Erste und Letzte, das Erste als potenzielle im sinnlichen Keime verborgene, das Letzte als sich selbst erfassende aktuelle Einheit, als Intellekt. Dem widerspricht nicht die Behauptung, dafs der peripatetische Satz, es sei nichts im Verstande, was nicht zuerst in den Sinnen sei, nur von der Vernunft, nicht vom Intellekte Geltung habe; denn der aus dem Schofse des Materiellen und Sinnlichen entbundene Geist entfaltet die in ihm vorhandenen Ideen frei aus sich selbst. Derselben Ansicht begegnen wir bei den neueren Pantheisten und Theosophen, die einerseits die Natur als die Voraussetzung des Geistes und das Vehikel der geistigen Erkenntnis betrachten, andererseits aber doch die Unabhängigkeit der letzteren von den Erfahrungserkenntnissen annehmen und die Wissenschaft rein a priori konstruieren. Im pantheistischen Ideenkreise ist der Geist die Blüte und Frucht eines Prozesses, die höchste Verwirklichung des Möglichen, absolut in Gott, relativ im Menschen, primum in intentione, ultimum in assecutione.

Ein gewichtiges Bedenken gegen unsere Auffassung scheint der Kreationismus des Cusaners zu bilden. Er betrachtet nämlich die Seele nicht als Produkt der Zeugung, sondern unmittelbarer schöpferischer Setzung. Beachten wir aber den früher dargestellten cusanischen Schöpfungsbegriff, so wird dieses Bedenken schwinden. Der Geist ist phänomenal aus der Natur, wahrhaft aus der ewigen Wesenheit Gottes und selbst ewig. Denn das Werden ist wie die Vielheit nur Phänomen und berührt nicht das Wesen der Dinge. Hieraus erhellt auch der Sinn, in welchem die Unsterblichkeit der Seele gemeint ist. Da es kein wahres Entstehen gibt, so gibt es auch kein wahres Vergehen. Der Geist ist ewig, wie auch sein Objekt, das intelligible Eine. „Ist der Geist Zahl, so ist er aus sich selbst komponiert, kann also nicht in Nichtgeist aufgelöst werden. Ist er Koinzidenz der Einheit und Anderheit, so kann er nicht teilbar sein, da die Teilbarkeit in ihm mit der Unteilbarkeit eins ist.“ (Idiot. de Mente III c. 15.) Die Unsterblichkeit des Geistes ist im Grunde nichts anderes, als die Ewigkeit und Unzerstörbarkeit des einen intelligiblen Seins, das mit dem Geiste wesentlich eins ist. Zwar behauptet der Cusaner die Verschiedenheit des göttlichen und menschlichen Geistes und findet ihn in dem Gegensatz des Thuns und Sehens ausgedrückt. Das Erkennen des göttlichen Geistes ist schöpferisch, entifikativ, das des menschlichen repräsentativ. (S. ob. S. 36.) Es kann aber nach dem, was wir über den tieferen Grund des cusanischen Idealismus vernommen haben, diese Verhältnisbestimmung nur auf das

phänomenale Aufsergottsein des sinnlichen Menschen, nicht aber auf das wahre Wesen desselben bezogen werden.

Wenn Gott absolute Identität des Möglichen und Wirklichen, der Mensch aber der relativ vollkommenste Nexus beider ist, so wird das Schema der Dreiteilung, Potenz, Akt, Nexus durchweg Anwendung auf den Menschen finden. Von diesem Gesichtspunkte erscheint die Seele als das Bindeglied des Intellektes mit dem Leibe, wie denn ein solches Bindeglied hinwiederum zwischen der Seele und dem grobsinnlichen Körper, nämlich eine verborgene ätherische Leiblichkeit eingeschoben wird, welche als Erklärungsgrund der künftigen Auferstehung dienen soll, und die für uns eine Bestätigung für die in der Grundanschauung des Cusaners liegende Identificierung von Leib und Seele enthält. „In den Arterien befindet sich ein Lebensgeist, der Träger der Seele ist und selbst vom Blute getragen wird.“ (Idiot. de Mente III c. 8.) Aus der Hemmung dieses Lebensgeistes wird die Sensation erklärt. Die Seele nämlich nimmt davon Veranlassung, die Sensation zu vollziehen. (L. c.) In dieser Auffassung der Sensation dürfte eine weitere Abweichung von der hergebrachten Lehre der Schule enthalten sein. Nach dieser wird die Sensation aus der Aktuierung einer Potenzialität des sensitiv Lebendigen durch das actu Sensible betrachtet. Bei dem Cusaner erscheint sie als das freie Produkt psychischer, wenn auch an Organe gebundener Reaktion gegen eine von aufsen kommende Anregung. Diese Auffassung stünde mit der angenommenen Identität von Akt und Potenz vollkommen in Einklang, sowie mit der Theorie vom rationellen und intellektuellen Erkennen, die nicht auf objektiver Bestimmung, sondern auf der Entwickelung der im Menschen aus der Besonderung und Zerstreuung zurückkehrenden, sich sammelnden und zuletzt (in der Erfassung des reinen Einheitsbegriffs) sich vollkommen entbindenden Einheit beruhen. Die Erkenntnis wäre einer Pflanze zu vergleichen, die von roh materiellen Anfängen aus in Blättern und Blüten, die in jenen in veräufserlichter Weise und wie im Keime enthalten sind, sich transformiert und sublimiert. In jedem Falle wird die Anthropologie des Cusaners durch die einfache Grundformel des Systems, nämlich der in die Gegensätze auseinandertretenden und daraus wieder sich zurücknehmenden Einheit ausgedrückt.

III.

Die Mysterien des Christentums.

Als Organ zur Erfassung der übernatürlichen Wahrheiten oder Geheimnise des Christentums betrachtet der Cusaner den Glauben. Wir haben demnach zu untersuchen, welcher Begriff sich mit diesem Ausdrucke verbinde. Ist es der übernatürliche Autoritätsglaube der katholischen Theologie oder das anticipierte, unvollkommene Schauen der Theosophie? Geist und Zusammenhang des Systems, sowie direkte klare Aussprüche sprechen für das Letztere. Alle Erkenntnis der Wahrheit beruht auf Glauben. (Veritas non aliter quam fide attingitur. Excit. l. 3 E. s. In nomine Iesu.) Der Glaube ist das Verlangen der intellektuellen Seele nach Wissen: desiderium animae intellectualis quo scire desiderat, est voluntas seu amor ad veritatem, quae quum non posset medio intellectus attingere veritatem, credit verbo Dei. (L. c. l. 9. e. s. Sic currite, ut comprehendatis.) Im Glauben ist alles Intelligible eingeschlossen. (Fides est in se complicans omne intelligibile. De doct. ign. 3, 11.) Das Wort Gottes aber, dem wir glauben, ist jenes, das im Innern des Intellektes zu uns spricht (non est aliud lumen rationis omnis hominis, qui venit in hunc mundum, nisi illuminatio lucis illius. Excit. l. 5 E. s. Verbum caro factum est) und für dessen Aufnahme und Verständnis die Seele die natürliche Potenz besitzt. (Vgl. Clemens, Giordano Bruno u. s. w. S. 47 Anmerk. 1.) Der Glaube ist die Weise, wie die Principien festgehalten werden (De d. ign. 3, 11: In omni enim facultate quaedam praesupponuntur ut principia prima, quae sola fide apprehenduntur, ex quibus intelligentia tractandorum elicitur). Gleichwie aber die Principien, von denen der Cusaner ausgeht, nicht die objektiven Vernunftwahrheiten der Peripatetiker sind, sondern die implicite und anticipando ergriffene göttliche Wahrheit, deren Explikation das wahre spekulative Wissen bildet, so ist auch der Glaube nicht auf Einsicht gegründete Gewifsheit und Überzeugung von der Wahrheit seines Inhalts, sondern die ursprüngliche und unmittelbare Weise, wie der Gesamtgehalt alles höheren Erkennens von der intellektuellen Natur in Besitz genommen wird.

Dafs der Glaube in diesem Sinne nicht Autoritätsglaube sei, darüber läfst uns der im Namen des Philosophen redende Laie (Idiot. de Sapient. Vgl. Bd. III des Jahrbuchs S. 37 f.) nicht im Zweifel. Das Buch, aus welchem er schöpft, ist überall und von allen, nämlich im eigenen Innern zu finden. (L. c. l. I.) Der übernatürliche Glaube des Christentums bringt nur zur Aktuierung,

was der Möglichkeit nach in der Natur des Geistes gelegen ist, was allein den Sinn haben kann, dafs durch den Einflufs der Offenbarung der ursprüngliche Wahrheitsgehalt des Geistes entfaltet wird. Philosophie und Theologie haben aus diesem Grunde ein und dasselbe Objekt, denn eines ist, was beide in der Mannigfaltigkeit der Modi auszudrücken suchen, die Philosophie durch metaphysische, die Theologie durch konkret anschauliche, daher in den positiven Religionen verschieden gestaltete Bestimmungen. Denn da die absolute Wahrheit, das schlechthin eine, die Gegensätze in sich identificierende Sein unaussprechlich ist, so suchen die Religionen durch Vorstellungen und Symbole von ungleicher Vollkommenheit das Unaussprechliche annähernd auszudrücken. (De filiat. Dei.)

Der Glaube, auch der christliche, fällt demnach wesentlich mit dem Vernunftlicht selbst in jener theosophischen Auffassung desselben zusammen, und mit Recht ist bemerkt worden, dafs sich bei näherer Betrachtung als entschiedener Rationalismus zeigt, was dem ersten Anblick als übertriebener Supernaturalismus erschien. Die docta ignorantia enthüllt ihr wahres Antlitz, indem sie die Geheimnisse des Christentums der philosophischen Erkenntnis vindiciert. Auf demselben Boden der reinen Vernunftidee soll der ewige Friede der Religionen geschlossen werden, und die Völker, wenn auch unter mannigfaltigen Formen und Bildern das eine Unaussprechliche anbeten.

Mit dem Glauben verhält es sich wie mit der docta ignorantia. Wie diese davon genannt ist, dafs sie einerseits auf ein demonstratives Wissen von Dingen, die jenseits der Erfahrung liegen, verzichtet und mit Rücksicht auf Gott und die göttlichen Dinge in das bescheidene Dunkel des Nichtwissens sich zurückzieht, andererseits aber doch ein vollkommeneres, intuitives Erkennen und Wissen für sich in Anspruch nimmt und ihrer negativen Gotteserkenntnis insofern Adäquatheit zuschreibt, als darin Gott als Identität der Gegensätze erkannt wird, so wird auch der Glaube zunächst unter der Gestalt demütiger Hingabe an die objektive göttliche Erleuchtung eingeführt, um sich zuletzt als Organ relativer Wahrheit und des schrankenlosesten individuellen und rationalen Subjektivismus zu enthüllen.

Der Auffassung des Glaubens im allgemeinen entspricht die Behandlung und Deutung der geoffenbarten Geheimnisse im einzelnen. Betrachten wir zunächst die Lehre von der Trinität. Dem Grundprincip des Systems von der Einheit der Gegensätze gemäfs ist die Trinität im kirchlichen Sinne, d. h. die Lehre von der numerisch einen göttlichen Natur in der Dreiheit der

durch den relativen Gegensatz real unterschiedenen Personen, geradezu unmöglich; denn die Einheit der Gegensätze schliefst jeden realen Unterschied aus. Dessenungeachtet dient gerade dieses Princip in der konkreteren Fassung des Possest oder Können-Ist dazu, der kirchlichen Lehre irgend einen dem System entsprechenden spekulativen Sinn unterzulegen. Die kirchliche Fassung aber mit den Bezeichnungen von Vater, Sohn u. s. w. besteht nur für den sinnlich - rationalen Standpunkt der Erkenntnis, nicht für den höheren des Verstandes. Multa enim hac via admittimus in schola rationis, quae scimus secundum regionem simplicis unitatis neganda. Dies gilt selbst von den Ausdrücken eins und drei, die wir von Gott gebrauchen; die Intelligenz bemerkt das Ungeeignete derselben und verwirft sie. (De coniect. 1, 10.)

In der Trinität also wird nichts anders als die allgemeine Formel des Systems, die Einheit der Gegensätze gefunden. Der dreieine Gott ist die Verbindung der Einheit und Vielheit, der Nexus des Könnens und der Wirklichkeit oder der Potenz und des Aktes. Die Gottheit tritt (als Vater, reines Ansichsein oder Posse) aus sich heraus, entäufsert, aktuiert sich, um im heiligen Geiste in sich zurückzukehren und so als absolute Einheit des Könnens und Seins, der passiven und aktiven Möglichkeit zu bestehen. Daher findet sich in dem verschlossenen Dunkel des göttlichen Wesens (der abstrakten Identität, um uns eines Ausdrucks der Hegelschen Philosophie, deren Geist und Tendenz im wesentlichen nicht von anderer Art sind als die der cusanischen, zu bedienen) keine Trinität. Nur indem Gott (in der Weltschöpfung) aus sich heraustritt, entfaltet er sich in die Dreiheit des Posse, Esse und des Nexus beider. Wir fürchten daher nicht zu weit zu gehen, wenn wir sagen, der Cusaner kenne wie Sabellius nur eine ökonomische Trinität. Von der Trinität des Zirkels wird gesagt, dafs wir dieselbe nicht gewahren, wenn wir nur auf die Unendlichkeit desselben sehen. Der unendliche Zirkel aber ist das Bild des wahrhaft Unendlichen. Sed dum nos ad laterales, terminales et angulares convertimus figuras seu formas, unitrinum esse circulum infinitum deprehendimus. Complem. theolog. c. 3. In jedem Falle tritt der Gesichtspunkt der göttlichen Beziehungen nach aufsen in allen Darstellungen der Trinität in den Vordergrund, wie er denn auch allein den Principien des Systems, das von dem Begriffe der unterschiedslosen, die Gegensätze in sich absorbierenden Einheit ausgeht, allein entspricht. (De doct. ignor. I 24.)

Ontologische Formeln also sind es, in deren Rahmen die

theosophische Spekulation der docta ignorantia das Fundamentalgeheimnis des Christentums zu fassen versucht. Zunächst wird die Trinität als Einheit, Gleichheit und Verbindung der Einheit mit der Gleichheit dargestellt. Die Ausdrücke, Vater, Sohn und Geist sind sinnlich auschaulich, von der Ähnlichkeit mit irdischen Verhältnissen hergenommen, sie kommen der Gottheit nur mit Rücksicht auf die Geschöpfe zu (Nomen trinitatis et personarum scilicet patris et filii et spiritus sancti in habitudine creaturarum ipsi imponuntur. De doct. ign. 1, 24), und sind daher viel weniger geeignet, den metaphysischen Gehalt des geoffenbarten Geheimnisses zum Ausdruck zu bringen. Um sich zum Verständnis der Trinität zu erheben, mufs man zu der einfachsten und abstraktesten Verstandeseinsicht sich erheben: Alles ist Eins: ubi linea sit triangulus, ubi circulus sit sphaera: ubi unitas sit trinitas et e converso, ubi accidens sit substantia etc. Die Einheit schliefst die Unteilbarkeit, Unterscheidung und Verbindung in sich, da alle drei aus der Einheit stammen, die gröfste Einheit ist daher alle drei zumal. Indem ich sage, die Einheit ist die gröfste, spreche ich die Trinität aus: nam cum dico unitas, dico principium sine principio, cum maxima, principium de principio: cum illa per copulam est copulo et unio dico principium ab utroque. (L. c. 1, 10.)