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 [Fortsetzung]

Autor: Glossner, M.

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-761831

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: 24.08.2025

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.

III.

Die Mysterien des Christentums.

Dafs keine dieser Formeln es über eine Dreiheit der begrifflichen Momente hinaus zu einer realen Dreiheit bringe, bedarf keines Beweises. Wir bleiben schliefslich in dem Begriffe der absoluten Einheit, die als Verbindung, also mindestens zweier, vorgestellt wird, befangen. Nicht weiter führt uns die Formel des Possest, mit dem alleinigen Unterschiede, dafs hier der Gedanke an die konkreteren Vorstellungen des Möglichen und Wirklichen sich anlehnt. „Ich wünsche von Dir, o Vater, noch etwas über die heiligste Trinität zu hören, um über alle wichtigen Wahrheiten eine beruhigende Einsicht zu haben. . . Kardinal: Ohne Möglichkeit und Wirklichkeit und Verbindung von Beiden ist nichts und kann nichts sein. Keines von diesen dreien darf fehlen. . . Dieses dreieinige Wesen hat seinen Widerschein in allen Wesen. Die Dreieinigkeit der endlichen Wesen als endlicher ist aber nach dem dreieinigen Urprinzip, dieses also ewig. Johannes: Da aber der christliche Glaube lehrt, eine andere Person sei die des absoluten Könnens, die wir den allmächtigen Vater nennen, und eine andere die des wirklichen Seins (ipsius esse), die wir, weil sie Sein des Könnens ist, den Sohn des Vaters nennen, und wiederum eine

andere die Verbindung beider, die wir als heiligen Geist bezeichnen, weil die natürliche Liebe das geistige Band des Vaters und Sohnes bildet: so verstehe ich nicht, wie ich diese persönlichen Unterschiede vorstellen soll (in aenigmate videam). Kardinal: Das Andere ist hier nicht ein (konkretes) Anderssein, da ja die Dreieinheit nicht von einem Andern, sondern durch sich ist. Sondern das Sein setzt das Können, die Möglichkeit (Vater) voraus, während die Möglichkeit nichts voraussetzt. Sehe ich daher Gott, der keinen Grund seiner selbst voraussetzt, und Gott, der einen Grund seiner selbst voraussetzt, und Gott, der aus beiden hervorgeht, und sehe ich darum doch nicht drei Götter, sondern die Einheit der Gottheit in der Dreiheit, so zweifle ich nicht, dafs das, was ich so im Unterschiede sehe, in der unterschiedslosen Gottheit wahrer und vollkommener sei, als ich es sehe. Wie ich daher sehe, dafs das absolute Können in der Ewigkeit ewig ist und das Sein des ewigen Könnens nur aus dem ewigen Können ist, so glaube ich, dafs das ewige Können ein ewiges Fürsichsein, Hypostase habe und durch sich sei, dafs von Gott dem Vater, der durch sich ist, gezeugt werde Gott, der alles, was er ist, durch die Allmacht des Vaters ist, so dafs der Sohn der Allmacht alles das ist, was der Vater kann, somit allmächtig aus dem absoluten Können, aus welchen beiden hervorgeht die Verbindung der Allmacht und des Allmächtigen. Ich sehe demnach Gott ewiglich und denselben Gott von Gott ewiglich und denselben Gott ewig aus beiden hervorgehen.“ (De Possest. I. Fol. 180a squ. Scharpff, Wicht. Schrift. S. 211 f. Vgl. Idiot. de Ment. III, 11: Nonne ut in esse prodiret rerum universitas quam vides oculo mentis, in absoluto posse fieri et in absoluto posse facere: necessarius erat nexus ipsius, utriusque scilicet posse fieri et posse facere. Das absolut Aktuale, das absolut Potenziale in ewigem Nexus ist in simplici aeternitate triniter.)

Es wäre ein Leichtes, die Verwandtschaft nachzuweisen, in welcher diese Auffassung der Trinität mit den späteren sog. Konstruktionen derselben bei den spekulativen Philosophen steht. Wir wollen uns nur mit einigen Andeutungen begnügen. Der Vater repräsentiert das bestimmbare und der Bestimmung bedürftige mögliche Sein. Da aber Gott Identität des Möglichen und Wirklichen ist, so ist er Macht der Selbstbestimmung und Selbstverwirklichung; in diesem zweiten Momente (die Folge sachlich, nicht zeitlich gedacht), ist er Sohn. Da aber die Gottheit in dieser Bestimmung sich selbst gleich bleibt, so kommt als drittes Moment die Einheit des Möglichen und Wirklichen

(der Geist) hinzu. Wir erhalten demnach genau, was die spekulativen Konstruktionen der Neueren als den Prozefs der Subjektobjektivierung bezeichnen, kraft dessen die absolute Identität die in ihr (potenziell) ruhende Vielheit in der Welt expliziert, um sie im bewufsten Menschengeiste wieder zur Einheit des Gedankens (Begriffes) zurückzunehmen. Durch die Theorie der Bewegung, die der Cusaner in Verbindung mit der Formel vom Possest auf die Trinität anwendet, erhält das Gesagte seine volle Bestätigung. In essentia illius (motus) video primo posse, et ab illo generari actum, atque ab utroque procedere movere qui est nexus ipsius posse et actus. Jede andere Bewegung, die nicht ist, was sie sein kann, ist entweder langsamer oder schneller. Die absolute Bewegung, in der Können und Sein eins sind, ist gröfste und kleinste, nicht mehr Bewegung noch Ruhe (Fol. 180b squ.).

Im wesentlichen auf dasselbe läuft die Darstellung der Trinität als Verbindung der Einheit und Gleichheit hinaus (De doct. ign. I, 7 squ.). Die Theologen ersehen in solchen Formeln Appropriationen, welche die persönlichen Unterschiede voraussetzen, nicht aber begründen. Bei Nikolaus dagegen gestalten sie sich zu begrifflichen Momenten der unterschiedslosen Einheit, in welchen sich trotz einzelner, gelegentlich angebrachter Versicherungen des Gegenteils die lebendigen, persönlichen Unterschiede in Abstraktionen verflüchtigen. Es kann daher für die Beurteilung des wissenschaftlichen Wertes der cusanischen Trinitätslehre nur von untergeordnetem Interesse sein, zu untersuchen, inwieweit sich dieselbe im Ausdrucke der positiven Lehre der Kirche zu accomodieren bestrebt ist. Da sie nicht allein dieser, sondern auch den Bestimmungen der Vernunft über die absolute, von jedem „Können“ d. i. jeder passiven Potenz freie Wirklichkeit und Einfachheit Gottes widerspricht, so kann sie nur das Schicksal des ganzen Systems, nämlich das der entschiedensten Mifsbilligung teilen.

Von der Trinität wenden wir uns zur Inkarnation. Wir werden hier einem ähnlichen Anblicke begegnen, wie ihn die übrigen Lehrpunkte darbieten, einer Verbindung nämlich von heterogenen Bestandteilen, von welchen die einen dem Dogma, die anderen den Prinzipien des Systems entsprechen. Der neue in die dogmatischen Formen eingedrungene Geist droht in jedem Augenblicke das nicht mehr angemessene Gehäuse zu sprengen, und umgekehrt fühlt sich jener durch die dogmatische Form wie durch eine lästige Fessel, die er doch nicht ganz abschütteln will, beengt. Die Lehre von der Menschwerdung bildet einen wesentlichen und zwar den dritten Teil in der systematischen

Darstellung des Verhältnisses Gottes und der Welt. Die docta ignorantia behandelt nämlich zuerst Gott oder das absolut Gröſste, darauf die Welt oder das kontrahierte (beschränkte) Gröſste, an dritter Stelle aber ein anderes Gröſstes, das Ziel des Universums ist, durch welches dieses mit dem einen nicht kontrahierten Gröſsten geeint ist, und das wir Jesum semper benedictum nennen. Nam cum universum non habet nisi contracte subsistentiam in pluralitate, in ipsis pluribus inquirimus unum maximum, in quo universum maxime et perfectissime subsistit actu ut in fine, et quoniam tale cum absoluto, quod est terminus universalis, unitur, quia finis perfectissimus supra omnem capacitatem nostram. . . . (De doct. ign. 1, 2.)

Die Ableitung der inneren Möglichkeit der Menschwerdung verstöſst schon an sich selbst gegen den theologischen Grundsatz, daſs ein Mysterium zwar gegen den Vorwurf des inneren Widerspruchs konkreten Einwendungen gegenüber verteidigt, aber nicht direkt und positiv in seiner inneren Möglichkeit erwiesen werden könne, und leidet überdies an einem völligen Mangel an innerer Klarheit, indem sie den Widerspruch des sich selbst beschränkenden und doch unbeschränkt bleibenden „Maximum“ nicht zu überwinden vermag. Das Argument aber, das von der Möglichkeit auf die Wirklichkeit der Inkarnation schlieſst, beruht auf einem pantheistischen Optimismus, der mit der Transcendenz und Freiheit Gottes unvereinbar ist.

Was jene Ableitung der Menschwerdung betrifft, so vernehmen wir darüber folgendes: Könnte irgend ein gröſstes beschränktes Individuum in einer Art gegeben werden, so wäre ein solches notwendig Fülle jener Gattung und Art, ferner Leben, Form, Grund (ratio) und Wahrheit in der Fülle der Vollkommenheit von allem, was in jener Art möglich ist. Ein solches beschränktes Gröſstes würde erhaben über jede Natur der Beschränkung, als letzte Grenze derselben, in sich alle Vollkommenheit komplizierend, mit jedem Gegebenen eine überproportionale höchste Gleichheit haben, so daſs es im Vergleich zu ihm weder kleiner noch gröſser wäre, die Vollkommenheiten aller in seiner Fülle einschlieſsend. Hieraus erhellt, daſs das beschränkte Gröſste nicht als ein beschränktes subsistieren könne, da ein solches zur Fülle der Vollkommenheit im Bereiche des beschränkt Vollkommenen nicht gelangen könnte. Auch wäre ein solches nicht, als ein Beschränktes, Gott, der die höchste Absolutheit ist, sondern es wäre das beschränkte Gröſste d. h. Gott und Geschöpf, Absolutes und Beschränktes, in einer Beschränkung, die nicht in sich, sondern nur in der absoluten Gröſse

subsistieren könnte. Es gibt nämlich nur eine Gröſse (maximitas), durch welche das Beschränkte ein Gröſstes sein und als solches bezeichnet werden könnte. (De doct. ign. 3, 1—3.)

Um die letzte Schluſsfolgerung zu verstehen, ist an die Bestimmung zu erinnern, daſs es in der Stufenfolge des Endlichen weder ein Gröſstes noch ein Kleinstes geben könne, daſs das Gröſste und Kleinste vielmehr in absoluter Identität auſser allem mehr oder minder als das schlechthin gleiche Maſs von allem bestehe. Die Forderung also enthält im Grunde etwas Unmögliches, die Quadratur des Cirkels (ein Gleichnis, dessen sich der Cusaner in der That im vorliegenden Gegenstande bedient), ein beschränktes Gröſstes, ein endliches Unendliches, das dann im Handumdrehen in den dogmatischen Begriff der in der göttlichen Person subsistierenden menschlichen Natur umgedeutet wird. Die ins Unendliche potenzierte Menschennatur, die allerdings nur so zustande kommen könnte, daſs sie das Unendliche, Gott selbst wäre, ohne jedoch aufzuhören, menschliche Natur und zwar in einem bestimmten Individuum zu sein, enthält eine dem Dogma fremde Vorstellung, gewachsen auf dem monistischen Boden der coincidentia oppositorum, die auch am Widersinnigen keinen Anstoſs nimmt, ja in ihm den Stempel der höheren Wahrheit zu erkennen glaubt.

Nachdem die Möglichkeit der Menschwerdung aus dem Begriffe des contractum maximum oder der ins Unendliche gesteigerten, d. h. vergöttlichten menschlichen Natur abgeleitet worden ist, wird die Wirklichkeit derselben ebenso a priori durch die vollkommene Güte Gottes (cuius operatio defectuosa esse non potest, sed sicut ipse est maximus, ita et opus ejus, quanto hoc possibilius est, ad maximum accedit l. c.) begründet.

Der Gottmensch also ist die natürliche Vollendung des Universums. In Christus ist der Sohn Gottes erschienen, den alle Geschöpfe von Anfang an als den Zukünftigen erwarteten; er ist Gott und Mensch, in welchem die Menschheit (nicht durch das Wort der Gottheit, wie die traditionelle Auffassung mit sich bringt) durch die Gottheit — in ipsa divinitate — dem Worte geeinigt ist. Denn die Menschheit konnte in ihrer ganzen Fülle und in ihrem höchsten Grade nur in der göttlichen Person des Sohnes sein (postquam humanitas in summo gradu et omni plenitudine aliter esse non potuit nisi in divina filii persona. L. c. 3, 4). Christus also ist als der vollkommenste Mensch göttlich und Sohn Gottes. Die Menschwerdung ist eine Folge der göttlichen Immanenz.

Deutlicher nämlich als in der bisherigen Darstellung tritt

der innerste Gedanke der cusanischen Auffassung der Inkarnation in der Art und Weise zu Tage, wie diese aus dem Verhältnisse Gottes zur Welt abgeleitet wird. Gott ist in allem und alles ist in Gott. Da nun Gott so in allem ist, dafs alles in ihm ist, so ist klar, dafs Gott ohne Veränderung seiner selbst in der Gleichheit des Seins alles in der Einheit mit der gröfsten Menschheit Jesu ist. Mit andern Worten: Gott ist kraft seiner Immanenz am vollkommensten in Christus, weil Christus am vollkommensten Mensch, Idealmensch ist, im Menschen aber als dem Bindegliede der geistigen und körperlichen Welt alles Geschaffene kompliziert ist. Als der gröfste Mensch — maximus homo — kann Christus in Gott nicht anders als in der gröfsten Weise (maxime) sein. Wie der Sinn in seiner höchsten Vollkommenheit nur im Intellekte und als Intellekt bestehen kann, so kann auch der Geist auf der vollkommensten Stufe seines Seins nur in Gott und als Gott existieren, ut ita sit intellectus quod et sit Deus, wie das in den Kreis eingeschriebene Polygon als gröfstes nur im Kreise bestehen könnte. L. c.

Der Begriff des Cusaners von der Menschwerdung ist demnach, wenn man von der mystischen und dogmatischen Fassung, die sich mehr als schmückendes Beiwerk verhält, absieht, und den spekulativen Kern ins Auge fafst, im wesentlichen derselbe, wie wir ihm auch sonst bei Theosophen und Pantheisten begegnen. So äufsert sich z. B. Schelling: Die Menschwerdung Gottes ist eine Menschwerdung von Ewigkeit. Der Mensch Christus ist in der Erscheinung nur der Gipfel und insofern auch wieder der Anfang derselben; denn von ihm aus sollte sie dadurch sich fortsetzen, dafs alle seine Nachfolger Glieder eines und desselben Leibes werden, von dem er das Haupt ist. Dafs in Christo zuerst Gott wahrhaft Mensch geworden, zeigt die Geschichte, denn wer vor ihm hat das Unendliche auf solche Weise geoffenbart? (Methode des akademischen Studiums. 1830 S. 192 f.) Ähnlich der Theosoph Baader: „Das Christentum ist weder aus Christi Erscheinung entstanden, noch wird es jemals entschwinden; denn der Mensch ist in Christo versehen worden, ehe der Welt Grund gelegt worden.“ (W. W. 8. Bd. S. 50.)

Wir begreifen nunmehr, warum nicht nur der Logos für sich allein, sondern der menschgewordene Logos als Weltschöpfer betrachtet wird: quomodo enim creatura esset contracte ab esse divino absoluto: si ipsa contractio ipsi unibilis non esset: per quam cuncta ut sunt ab ipso ut absolute est, contracta existerent. (De doct. ign. 3, 3.)

Der wahre Sinn der Menschwerdung Gottes in Christo als

eines empirischen geschichtlichen Ereignisses kann im Zusammenhange der cusanischen Lehre kein anderer sein, als dafs die über Zeit und Raum erhabene ewige, im reinen Wesen des Menschen vollzogene Menschwerdung ihre graduell höchste Verwirklichung in Christo erlangte. Dies geht überdies aus der Auffassung des Verhältnisses, in welchem die Gerechten und Wiedergebornen zu Gott stehen, hervor.

Im mystischen Schauen wird jeder Gerechte zum wahren Sohne Gottes. Über dieses mystische Schauen spricht sich der Cusaner in folgender Weise aus. Die Erkenntnis geschieht durch Ähnlichkeit (similitudo). Der Intellekt nun, indem er lebendige geistige Ähnlichkeit Gottes ist, erkennt alles in sich allein (in se uno), sich selbst aber erkennt er, wenn er sich in Gott, wie er ist, schaut. Dies geschieht aber dann, wenn Gott in ihm er selbst ist (quando Deus in ipso est ipse). In dieser Anschauung ziehen sich die in den Organen der Sinne und der Vernunftschlüsse (ratiocinationum) partizipierten intellektuellen Kräfte in sich zurück. Die Verähnlichungskraft wird vollkommen aktuiert, wenn sie sich im intellektuellen Himmel als Ähnlichkeit von allem weifs, so dafs dann der Intellekt actu intellektuelle Allheit aller Dinge ist (intellectualis rerum omnium universitas). Er erkennt dann aufser dem intellektuellen Himmel, seiner Ruhe und seinem Leben nichts. Die Vielheit wird in der Einheit der Monas erkannt supra omnem sensibilem distrahentem et obumbrantem modum (De filiat. Dei).

Ist die filiatio ein Vorgang, der sich im Wesen der Vernunft als solcher vollzieht, so verschwindet der Unterschied zwischen natürlicher und Adoptivkindschaft. Der Mensch ist Kind Gottes von Natur, und der Vater gebiert seinen Sohn, wie schon Meister Eckart lehrte, potenziell im Grunde des Intellekts und in allen Menschen, aktuell in allen denjenigen, die zur vollen Intellektualität im mystischen Schauen sich erhoben haben. Die ewige Geburt des Sohnes, die Menschwerdung, die Vergottung, das alles fällt im Grund in eins zusammen. Filiatio est ablatio omnis alteritatis et diversitatis et resolutio omnium in unum, quae est transfusio unius in omnia. Et haec est θεοσις (sic) ipsa. Nam cum Deus sit unum, in quo omnia sit unitas, quae est et transfusio unius in omnia, ut omnia id sint quod sunt, et in intellectuali fruitione coincidit esse uuum, in quo omnia, et esse omnia, in quo unum: tunc recte deificamur, quando ad hoc exaltamur, ut in uno simus ipsum, in quo omnia, et in omnibus unum (De filiat. Dei). Ferner: Non enim erit Deus alius ei ab ipsomet spiritu neque diversus neque distinctus, neque alia divina ratio

seu aliud Verbum Dei, neque alius Dei Spiritus. Omnis enim alteritas et diversitas longe inferior est ipsa filiatione. (Ibid.)

Dafs die Menschwerdung als ein ideales, überzeitliches Verhältnis gedacht werde, das in der Tiefe des Intellekts sich vollzieht, jedoch durch das im Materiellen und Sinnlichen verstrickte Dasein verhüllt ist, im mystischen Schauen aber zur Enthüllung gelangt, zeigt deutlich die Auffassung der Auferstehung Christi, die eine so sehr spekulative und so wenig „empirische" ist, als selbst ein Schelling nur wünschen möchte. Das Sterbliche mufste sterben, um die Todesschuld abtragend unsterblich zu werden. Unsere Unwissenheit (d. h. die docta ignorantia, oder die spekulative Vernunft, wie man sich später wohl ausdrückte), legt sich dies auf folgende Weise zurecht. Der gröfste Mensch Jesus konnte, weil der gröfste, nicht getrennt von der Gottheit persönliche Subsistenz besitzen. Die persönliche Einheit wurde auch durch die Trennung des Leibes und der Seele nicht aufgehoben, daher waren weder Leib noch Seele, weil der Ewigkeit geeint, der Vergänglichkeit unterworfen; aber die zeitliche Geburt unterlag dem Tode und der zeitlichen Trennung, so dafs, nachdem der Kreislauf der Rückkehr zur Auflösung aus der Zusammensetzung vollendet, und der Leib von aller zeitlichen Bewegung frei geworden war, das wahre Wesen der Menschheit, das überzeitlich mit der Gottheit geeint, wie es seine Wahrheit erforderte, unversehrt geblieben, den wahren Leib mit der wahren Seele vereinte, so dafs das Schattenbild der Wahrheit verlassen wurde und der in der Zeit erschienene wahre Mensch frei von jedem zeitlichen Leiden auferstand. (Quare in corpore et anima non fuit corruptibilitas possibilis, cum unita essent aeternitati, sed temporalis nativitas morti et separationi temporali subdita fuit, ita quod completo circulo reditionis ad solutionem de compositione temporali et absoluto amplius corpore ab his motibus temporalibus veritas humanitatis quae supra tempus est ut divinitati unita incorrupta remanens, prout eius requirebat veritas, veritatem corporis veritati animae adunaret, ut sic dimissa umbrosa imagine veritatis hominis, qui in tempore apparuit verus homo, ab omni temporali passione absolutus resurgeret. De doct. ign. 3, 7.) Man kann nicht deutlicher reden. Zugleich ist nichts für die teils in korrekten dogmatischen Formen, teils in spekulativen Erklärungen sich bewegende Redeweise charakteristischer als diese Deutung der Auferstehung. Die hypostatische Vereinigung wurde durch den Tod nicht unterbrochen. Diese Lehre ist dogmatisch vollkommen korrekt und die herrschende Ansicht der Theologen. Der Cusaner

aber deutet sie spekulativ um in die Lehre, dafs die Gottheit mit dem wahren (idealen) Wesen der Menschheit nie verbunden zu sein aufhörte. Die Auferstehung aber ist nach kirchlicher Auffassung und biblischer Darstellung eine Wiederbelebung des entseelten, im Grabe gelegenen Leibes, die Erweckung zu verklärtem leiblichen und leiblich erscheinenden Dasein. Dem spekulativen Philosophen, dem gelehrten Unwissenden gestaltet sie sich zu einer Entbindung des reinen Menschenwesens aus materieller, sinnlich erscheinender zu rein geistiger intelligibler Daseinsweise. Der in Raum und Zeit erscheinende, materielle, sinnliche Mensch ist der unwahre, der ideale, in den reinen Gedanken aufgenommene, intelligible Mensch, d. h. die reine Wesenheit des Menschen ist der wahre Mensch. Wie man sieht, wird in dieser Auffassung die Auferstehung idealistisch verflüchtigt und arbeitet dieselbe dem Rationalismus, der die historische Auferstehung für Trug oder Mythe erklärt, in die Hände.

Sollte noch ein Zweifel über die Meinung des gelehrten Ignoranten übrig bleiben, so wird ihn das Folgende gänzlich beseitigen. Das Weizenkorn wird der Zahl nach korrumpiert, steht aber der Spezies nach vielfach wieder auf. Wäre das einzelne Weizenkorn das gröfste und vollkommenste, so könnte es soviele Frucht bringen, als im Bereiche der ganzen Möglichkeit seiner Art enthalten ist. Auf Christus übertragen heifst dies, er ist der Ideal- und Zentralmensch, die ewige der Gottheit unzertrennlich geeinte ideale Menschheit, die nur nach ihrer zeitlichen Erscheinung, nicht nach ihrem ewigen Sein zerstörbar ist. Die menschliche Natur Christi, heifst es weiterhin — auch als kontrahierte betrachtet, ist der Gottheit geeint, und so ist die Menschheit Christi in der Mitte zwischen dem rein Absoluten und dem rein Kontrahierten, sie war daher korruptibel nur beziehungsweise, nicht schlechthin. Sie war also nur der Zeitlichkeit nach sterblich, sofern sie aber von der Zeit frei, über sie erhaben und der Gottheit geeint war, inkorruptibel. Der zeitliche Leib aber ist gleichsam der Schatten des überzeitlichen. Auch die Seele ist im Diesseits mehr Sinn und Fleisch (sensus aut caro, wofür Scharpff ratio, Vernunft, vermutet) als Verstand. Wegen der unzertrennlichen Einheit mit der Gottheit konnte daher die Resolution nur gegen die Wurzel der Inkorruptibilität geschehen, was offenbar besagen will, dafs Christus insofern zu unsterblichem Leben auferstand, als er aus der unwahren sinnlichen Erscheinung in die reine intelligible Daseinsweise in Gott zurückkehrte. De do. ign. l. c.

Der Auffassung, die sich der Cusaner auf seinem intellektualistischen Standpunkt von Christus gebildet, entspricht seine Lehre vom Christentum und der Kirche. Die Religion Christi ist ihm ohne Zweifel die vollkommenste aller thatsächlichen Religionen, jedoch nicht die absolut vollkommene und absolut wahre, sondern die relativ vollkommenste und relativ wahrste. Sie ist das relativ vollkommenste Symbol des Göttlichen neben minder vollkommenen, aber eben doch nur Symbol, ein Versuch neben anderen Versuchen, das Unaussprechliche auszudrücken. Der Cusaner urteilt über die verschiedenen Religionen wie über die verschiedenen philosophischen Systeme. Wie diese nur ebensoviele relativ berechtigte Versuche sind, das eine Unfafsbare in begriffliche Fassung zu bringen, so verhält es sich ähnlich mit der Mannigfaltigkeit der Religionen. In jener Beziehung geht der Cusaner soweit, dafs er es für gleichbedeutend erklärt, ob behauptet werde, es sei überhaupt nichts, oder es sei alles, was scheint: nihil igitur reperiet vere theologisans scholasticus quod ipsum perturbet . . . nec minus apud ipsum hic dicit, qui ait nihil penitus esse, quam ille qui ait, omnia esse quae videntur. Nec verius hic dicit, qui ait Deum omnia esse, quam ille qui ait nihil esse, aut non esse, cum sciat Deum super omnem affirmationem et negationem ineffabilem: quidquid quisque dicat, et hoc ipsum quod quisque de ipso dicit, non aliud esse quam modum quemdam, quo de ineffabili loquens loquitur. (De Visione Dei.) Mit der coincidentia oppositorum steht diese Annahme im besten Einklang: quamvis enim modi diversi sint adversi et incompatibiles videantur, non tamen nisi idipsum unum super omnem contrarietatem inattingibiliter collocatum modo quisque suo, hic affirmative hic negative, hic dubie nisi sunt explicare. (L. c.)

Den tieferen Grund für diese Auffassung der Religionen haben wir in den höchsten Prinzipien des Systems, insbesondere im Gottesbegriff zu suchen. Wie Gott, der Unendliche, einen bestimmungslosen und bestimmbaren Grund in sich trägt, der die lebendige Quelle alles bestimmten, endlichen Seins ist, während das Wesen Gottes selbst im unzugänglichen Dunkel absoluter Bestimmungslosigkeit beschlossen bleibt, so ist auch die Gotteserkenntnis des geschaffenen Geistes eine unendlich bestimmbare, in Bildern, Vorstellungen und Begriffen sich bewegende, die ihren Gegenstand in bestimmter, fortschreitender Vervollkommnung fähiger Fassung darzustellen versuchen. Anschaulich stellt diesen Gedanken die Schrift de icone dar, in welcher Gott mit einem jener Bilder verglichen wird, die, von welcher Seite immer sie

angesehen werden, dem Betrachtenden sich zuzuwenden scheinen. Gott ist also, soweit er ins Gebiet positiver Erkenntnis fällt, ein veränderlicher Gott, den sich jeder in seiner Weise vorstellt, und der (da Erkennen und Sein zusammenfallen) für jeden in seiner Weise ist.

Bei der Darstellung der Lehre von den göttlichen Attributen wurde bemerkt, dafs der Cusaner zwischen reinen und gemischten nicht unterscheide und es für gleich geeignet oder ungeeignet erkläre, ob wir Gott allmächtig oder körperlich nennen. An dieser Stelle ist hervorzuheben, dafs dasselbe, was von den Vorstellungen, auch von den Urteilen angenommen wird. Es ist nämlich richtig, dafs kein Begriff, auch nicht der einer reinen Vollkommenheit, obgleich wir ihn im eigentlichen Sinne von Gott prädizieren dürfen, dem göttlichen Wesen absolut angemessen sei. Gleichwohl folgt hieraus nicht, dafs es eine absolut wahre Gotteserkenntnis nicht gebe; denn was den Vorstellungen und Begriffen mangelt, vermag der denkende Geist durch das Urteil zu berichtigen und so eine bestimmte und absolut wahre, wenn auch nicht adäquate Erkenntnis von dem in sich schlechthin bestimmten Sein Gottes zu gewinnen. Der Cusaner aber dehnt die Relativität der Gotteserkenntnis auch auf das Urteil aus, so dafs ihm die widersprechendsten Urteile über Gott und göttliche Dinge auf wesentlich gleichem Niveau zu stehen kommen.

Der leitende Grundgedanke wird in der Schrift vom Glaubensfrieden klar und bestimmt ausgesprochen: Tu (Deus sc.) ergo qui es dator vitae et esse, es ille, qui in diversis ritibus differenter quaeri videris, et in diversis nominibus nominaris, quoniam uti es manes omnibus incognitus et ineffabilis . . . non est nisi una religio in rituum varietate. (De pace fidei c. 1.) Der Verfasser fingiert eine von Gott auf den Antrag des Wortes berufene Versammlung, an welcher die Vertreter der verschiedenen Religionen und Nationen unter dem Vorsitz des Wortes teilnehmen, und als deren Zweck bezeichnet wird, alle Religionsverschiedenheit durch allgemeine Übereinstimmung auf e i n e Religion zurückzuführen. Diese Übereinstimmung besteht thatsächlich und braucht nur zum Bewufstsein gebracht zu werden, um den religiösen Verfolgungen und Kriegen, in denen die Menschheit gegen sich selbst wütet, ein Ende zu bereiten (Ibid. c. 3). In der Vielheit der Religionen, erklärt das Wort, ist die Einheit vorausgesetzt, denn was alle voraussetzen, ist die Weisheit (c. 4). Alle Religionen stimmen in der Religion des Einen Gottes, ob sie nun das Prinzip der Weltschöpfung Weisheit oder Wort nennen, überein (c. 5). In der Vielgötterei wird

die Einheit der Gottheit, an der die Götter teilnehmen, vorausgesetzt. Cultus deorum confitetur divinitatem. Der Streit zwischen den Anhängern des einen Gottes und den Verehrern einer Vielheit von Göttern ist also geschlichtet, wenn diese, was sie stillschweigend voraussetzen, auch ausdrücklich anerkennen. Für die Vielheit der Götter würde dem Volke die Verehrung der Heiligen Ersatz bieten (c. 6). Schwieriger ist es, die Völker über die Dreieinigkeit in Übereinstimmung zu bringen. Doch ist es möglich, wenn man beachtet, dafs Gott als Schöpfer, d. h. in seiner Beziehung zur Welt, nicht an sich dreieinig ist. Deus ut creator est trinus et unus, ut infinitus nec trinus nec unus. Die Dreieinigkeit liegt in der Einheit, Gleichheit und Verbindung, von der die geschöpfliche Vielheit, Ungleichheit und Trennung abfällt. Die Dreieinigkeit ist Ausflufs der Allmacht, die als Kraft der Einheit hervorbringt, als Kraft der Gleichheit gestaltet, als Kraft der Verbindung zusammenhält. Die Ausdrücke Sohn, Geist können durch einfachere und passendere wie unitas, iditas (von id, dies) und identitas ersetzt werden, um das Anstöfsige für diejenigen zu beseitigen, die von einer Zeugung in Gott nichts wissen wollen (c. 8). In der erklärten Weise können auch die Juden die Trinität annehmen und selbst die Araber, da sie weder die Weisheit noch den Geist von der Gottheit ausnehmen (c. 9). In der Schöpfung offenbart sich Gott als den unendlich fruchtbaren, als die Dinge durchleuchtende Weisheit und sie beseelende Liebe (c. 10). Dafs diese Auffassung der Trinität nur eine Anwendung des Prinzips und der Methode des Cusaners überhaupt sei, bedarf kaum eines besonderen Nachweises. Einheit und Dreiheit sind in Gott eins, weil die Gegensätze zusammenfallen. Es ist ein Sein, das, in die Vielheit sich entfaltend, sich selbst gleich ist, also Verbindung der Einheit mit der Gleichheit oder das aus der Einheit in die Vielheit sich entfaltende und daraus wieder sich zurücknehmende Sein.

Wie man sieht, baut sich der Friedenstempel über den Ruinen der geoffenbarten Mysterien auf.

Wie die Trinität, so wird auch die Inkarnation rationalistisch umgedeutet und so der Weg zur Vereinigung geebnet. Die Rolle der Vermittelung übernimmt statt des Wortes Petrus, was (uns wenigstens) wie ein Hohn auf das feierliche Bekenntnis des Apostels: Tu es Christus filius Dei vivi klingen mufs. Der Beweis der Menschwerdung verläuft in folgendem, Alles, was wir über die Menschwerdung sagten, vollauf bestätigenden Schlusse: Das Wort (als solches) ist Gott, das Wort (wiederum als solches) ist Mensch, also ist das Wort Gottmensch. Der Beweis des

Obersatzes lautet: Das Wort als Form der Formen vereinigt in sich alle Formen — complicat in se omnes formas formabiles: Verbum igitur seu ratio infinita causa et mensura omnium quae fieri possunt, Deus est. Wer also die Inkarnation des Wortes annimmt, nimmt auch die Gottes an (c. 11). Das Wort aber ist Mensch und zwar dieser bestimmte Mensch, Christus; denn durch ihn hat Gott zu uns gesprochen, nicht wie durch einen beliebigen Boten, oder durch ein Sendschreiben, sondern durch seinen Thronerben, der gleicher königlicher Natur mit ihm ist. Wie verhält sich also Christus zu den Heiligen, zu den Propheten? Unterscheidet er sich wesentlich von ihnen? Allerdings, denn er ist der natürliche Sohn Gottes, nicht bloſs Adoptivsohn, die menschliche Natur ist in ihm der göttlichen ohne Vermischung hypostatisch, persönlich geeinigt. So scheint die Inkarnation im korrekt dogmatischen Verständnisse festgehalten zu werden. Vernehmen wir die weitere Erklärung des Petrus. Abgesehen von der Ausdrucksweise, daſs der Adoptivnachfolger kein anderer sei als der natürliche, wiewohl der Adoptierte eine andere Natur sei als der Sohn, wird der Unterschied Christi von den Heiligen darin gesetzt, daſs er eine solche Meisterschaft und Weisheit besitzt, daſs eine gröſsere nicht mehr möglich ist, woraus folgt, daſs sein Geist mit der gröſsten Weisheit an sich geeint sei, so daſs eine gröſsere Einigung nicht möglich ist. Esto quod intellectus alicujus tale magisterium ac talem sapientiam habeat, quod non sit possibile majorem habere sapientiam . . . tunc intellectus illius maxime unitus est sapientiae per se (c. 12). Eine solche gröſstmögliche Vereinigung aber ist persönliche Einheit; denn im entgegengesetzten Falle könnte sie gröſser sein. Zwischen der gröſstmöglichen Gnade und der Natur besteht keine Distanz: haec autem gratia maxima, quae major esse nequit, non distat a natura, sed cum illa unitur. Hieraus aber muſs geschlossen werden, daſs die Vereinigung unmittelbar in der Natur stattgefunden habe.

Der Cusaner verfolgt in der Erklärung der Menschwerdung den umgekehrten Weg der Theologen; während diese von der persönlichen Vereinigung auf die Vervollkommnung der Natur als Folge derselben schlieſsen, leitet jener die persönliche Vereinigung von der Vollkommenheit der Natur ab. Christus ist Wort und Sohn Gottes, weil in ihm die menschliche Natur in idealer Vollendung vorhanden ist. Im Gottmenschen ist gleichsam das Problem der Quadratur des Zirkels gelöst, das Polygon mit unendlich vielen Seiten fällt mit dem Kreise zusammen. Auf dasselbe deutet das Gleichnis, das allerdings als

nicht ganz zutreffend bezeichnet wird, vom Eisen, das vom Magnet angezogen und von ihm sustentiert und gleichsam personiert wird, wovon die Ursache ist, dafs dem Eisen eine Ähnlichkeit mit der Natur des Magnets innewohnt, aus welchem es seinen Ursprung erhalten haben soll. Wenn auf solche Weise die geistige Natur des Menschen aufs innigste der geistigen Natur Gottes, von der sie das Sein hat, anhinge, so würde sie mit ihr als dem Quell des Lebens unaufhörlich verbunden sein (c. 11). Die Bestätigung für die Richtigkeit unserer Darstellung und Auffassung der cusanischen Inkarnationstheorie liegt auch hier wiederum in der Weise, wie die Seligkeit in mystischer Schauung begründet wird. Das göttliche unsterbliche Leben soll nämlich nur unter der Voraussetzung möglich sein, dafs die gemeinsame Menschennatur der Gottheit geeinigt sei: hoc autem quomodo esset possibile homini nisi in aliquo communi omnium natura ad talem unionem elevata concedatur, per quem tamquam mediatorem omnes homines ultimum desiderium consequi possint? Wer zur ewigen Glückseligkeit zu gelangen hofft: praesupponit alicujus altissimi hominis intellectum unionem illam altissime consequutum et hoc altissimum magisterium adeptum, per quod quidem magisterium se sperat similiter ad sapientiam illam aliquando perventurum. Dies will sagen, der menschliche Geist vermöge nur deshalb zur vollen Vereinigung mit Gott, zur Vergottung zu gelangen, weil Gott in die menschliche Natur mit seinem Wesen eingegangen sei, sich wesentlich vermenschlicht habe, und zwar am vollkommensten in Christus, der als der erleuchtetste Lehrer durch Lehre und Beispiel für andere zum Wege zur Erkenntnis Gottes wird, eine Darstellung, die zeigt, wie falsche Mystik und Rationalismus sich nahe berühren. Sollte man fragen, ob denn dies nicht doch in dem Sinne, dafs die Vergottung in ewiger Beseligung auf der Inkarnation und Erlösung beruhe, christliche und kirchliche Lehre sei, so antworten wir mit Nein. Denn fürs Erste ist die Notwendigkeit, durch den Gottmenschen zur Beseligung zu gelangen, nur eine hypothetische, auf die thatsächliche Ordnung bezügliche, da Gott auch ohne Menschwerdung die Menschen zu einer übernatürlichen Beseligung erheben konnte. Fürs Zweite fand die Menschwerdung nicht in der natura communis, sondern in der individuellen Natur Christi und in dieser zur Einheit der Person, nicht der Natur statt, auf welche (monophysitische) Vorstellungsweise die cusanische Lehre hinausläuft.

Vergleichen wir den Friedensstifter Nikolaus von Cues mit den christlichen Apologeten, so zeigt sich uns ein bedeutsamer Unterschied. Während diese vor allem den göttlichen Ursprung

des Christentums zu beweisen suchen, für den Inhalt der Offenbarung aber gläubige Unterwerfung fordern und erst in zweiter Linie auf das Vernunftgemäfse oder wenigstens der Vernunft nicht Widerstreitende der Dogmen aufmerksam machen, betrachtet der Cusaner es als seine Aufgabe, weniger als Verteidiger des Christentums, als durch Nivellierung der dogmatischen Unterschiede und rationalistische Umdeutung der Mysterien als Friedensstifter aufzutreten: eine Tendenz, die dem inneren Wesen seiner philosophischen Anschauung vollkommen entspricht. Denn die Glaubensphilosophie stand von jeher mit der Gnosis in engem Bunde.

H. Ritter rühmt den kühnen Gedanken des Cusaners, zu welchem ihn seine Philosophie getrieben. Diese Kühnheit des Gedankens richtet sich aber nicht blofs, wie Ritter meint, gegen Worte, Gebräuche und äufsere Werke, in bezug auf welche der Cusaner äufserst nachgiebig sich gezeigt, sondern gegen den wesentlichen Gehalt des Christentums selbst, der im Interesse des Friedens preisgegeben wird. Denn eine solche Preisgebung bedeutet es ohne Zweifel, wenn darauf gedrungen wird, dafs hinter den symbolischen Ausdrücken der Kirche der einfache Sinn der Religion aufgesucht werde (H. Ritter, Gesch. der Philos. Bd. IX S. 155 ff.). Und selbst dieser „einfache Sinn der Religion" besteht nicht in wirklichen, Gott und den überweltlichen Schöpfer betreffenden Wahrheiten, sondern in Formeln einer intellektualistischen und idealistischen Philosophie, die an die Stelle des lebendigen, persönlichen Gottes die absolute Identität, die coincidentia oppositorum setzt, vor deren Forum dann freilich Irrtum und Wahrheit gleiche Geltung anzusprechen befugt sind. Bezeichnend ist, dafs der Cusaner den entschiedensten Widerstand gegen seine Einheitsbestrebungen von der Hartnäckigkeit der Juden befürchtet. Es scheint, als ob diese Befürchtung einen tieferen Grund haben möchte, der in dem entschiedenen Widerstande des Judentums gegen jeden gröberen wie feineren Götzendienst zu suchen ist; denn mit dem pantheistischen oder theosophischen, im neuplatonischen Sinne umgedeuteten Christentum des Cusaners dürfte am wenigsten die Lehre von dem einen, überweltlichen Gotte des orthodoxen Judentums vereinbar sein.

Wir stehen am Ende unserer Aufgabe. Das System des Philosophen von Cues liegt von seinem Ausgangspunkt bis zu seinen äufsersten Konsequenzen und Verzweigungen vor uns. Wenn wir unser Endurteil abgeben sollen, so erscheint es, wenn auch nicht schlechthin originell, doch beziehungsweise neu und eigentümlich, als erste Regung einer Anschauungs- und Denk-

weise, der eine Entwicklung bevorstehen sollte, wie die Geschichte der Philosophie dergleichen noch nicht gesehen. Man hat es Nikolaus zu besonderem Verdienste angerechnet, viele der hervorragendsten Ideen und Richtungen der neueren Philosophie antizipiert zu haben. Indem wir die Thatsache zugeben, ersehen wir darin nicht einen Beweis der Wahrheit und Trefflichkeit des Systems, sondern des Scharfsinns und der ungewöhnlichen Begabung des Philosophen, die ihn befähigten, die Folgerungen des nun einmal ergriffenen Prinzips zu durchschauen, und der Kühnheit, womit er sie aufdeckte und auch vor den widersprechendsten nicht zurückbebte. Denn was manche als Widersprüche des Philosophen betrachten, sind in der That nur solche des von ihm eingenommenen Standpunkts, der, indem er die Pforten der Wahrheit schlofs, das unabsehbare Feld der Irrtümer eröffnete.

Das Prinzip des Cusaners ist das der gesamten neueren Philosophie, das der Anschauung, der Erfahrung gegenüber der abstrahierenden, reflektierenden und schlufsfolgernden Erkenntnis. Da die Anschauung nicht sinnliche, sondern intellektuelle sein und nicht vermeintliche Abstraktionen, sondern den lebendigen Grund der Dinge unmittelbar ergreifen soll, so liegt hierin eine Berührung mit Malebranche und den Theosophen. Ferner innerhalb der Einheit des ergriffenen Grundes soll auch die Vielheit zu ihrem Rechte kommen, jedoch so, dafs alles in allem ist und geschaut wird, Bestimmungen, die an die Monadenlehre erinnern, in welcher der pantheistische Seinsbegriff in einer der erfahrungsmäfsigen Vielheit entsprechenden Weise modifiziert und angewendet wird. Indem dann das Anschauungsprinzip bis zur Annahme gesteigert wird, dafs dem Geiste wahrhaft erkennbar nur dasjenige sei, was er macht und schöpferisch hervorbringt, nähert sich der Gedankengang des Cusaners dem eines Vico und Gioberti, nach welchen Wesen und Wirklichkeit nur insoweit erkannt werden, als der menschliche Geist an dem schöpferischen Urakte partizipiert, in denselben aufgenommen und verschlungen ist. Die Anklänge an die Kantsche Kritik liegen in der Opposition gegen die reflektierende und argumentierende Thätigkeit des Geistes und die Verwandtschaft mit der Identitätsphilosophie geht soweit, dafs wir sophistischen Wendungen, die den Neid eines Hegel erregen könnten, begegneten. Den excessiven Realismus endlich teilt der Philosoph mit den intellektualistischen Systemen, der Nominalismus aber ist ihm mit der gesamten neueren Philosophie gemeinsam.

Hiermit beantwortet sich die Frage, welche Bedeutung der cusanischen Philosophie für uns zukomme. Über die wiederholt

auftauchenden Versuche, diese Philosophie zu rechtfertigen und sie den thomistischen Bestrebungen als eine gleichwertige oder selbst höhere und zeitgemäfsere hinzustellen, haben wir uns bereits ausgesprochen. Berücksichtigen wir noch den jüngsten darunter, in welchem die cusanische Reformphilosophie im Namen der fortgeschrittenen Erkenntnisse vom Kosmos empfohlen wird. Giordano Bruno (so lesen wir in der Zeitschrift Katholik, 1887 S. 355) steht ganz auf den Schultern des Nikolaus von Cues, und unterscheidet sich nur dadurch von ihm, dafs er „einige Konsequenzen ziehen zu müssen glaubte, die Nikolaus nie gezogen haben würde und gegen die er soviele Warnungstafeln in seine Schriften aufgestellt hat.“ Warnungstafeln in spekulativen Dingen sind völlig nutzlos. Was sollen sie gegen Konsequenzen helfen, die sich mit unerbittlicher Notwendigkeit aus den aufgestellten Prämissen ergeben? Wie wenig solche Warnungstafeln fruchten, zeigt nicht allein das Beispiel des kühneren Schülers: der Meister selbst, wie wir sahen, sieht sich auf jedem Schritte in den verhängnisvollen Engpafs hineingedrängt, wo von allen Seiten pantheistische und gnostische Irrtümer auf seinen Gedankengang einstürmen.

Der Bewunderer der cusanischen Kosmologie bringt das spekulative System unseres Philosophen mit den neueren Ansichten vom Kosmos in Zusammenhang und ersieht hierin die epochemachende Bedeutung jenes Systems. Bestände ein wesentlicher Zusammenhang von dieser Art, würde die kopernikanische Ansicht vom Sonnensystem nur in einer Weltanschauung, wie es jene des Cusaners ist, ihren wissenschaftlichen Abschlufs finden, so hätten wir allerdings nur die Wahl zwischen der Gottlosigkeit des Pantheismus, der in Wahrheit Atheismus ist, und dem Festhalten an einem Weltsystem, das heutzutage fast allgemein aufgegeben ist. Ein solcher Zusammenhang aber, wie wir sahen, besteht nicht. Ebensowenig aber werden von der fortschreitenden Kenntnis der physikalischen und chemischen Beschaffenheit des Kosmos die modernen, von Nikolaus von Cues antizipierten Annahmen der Einheit alles Seins, der schrankenlosen Entwicklung, der Unendlichkeit der Welt in Zeit und Raum gefordert. Diese beruhen vielmehr umgekehrt auf falschen Philosophemen statt auf exakten Ergebnissen empirischer Forschung. In diesem Falle dürften Warnungstafeln am richtigen Platze angewendet sein, des Inhalts, man möge sich hüten, Irrtümer, die im spekulativen Gewande siegreich von der kirchlichen Wissenschaft zurückgewiesen worden sind, im Kleide mathematischer und naturwissenschaftlicher Erudition aufs neue in katholische Schulen ein-

dringen zu lassen. Die Art und Weise, wie man uns den Cusaner, wie man uns Leibniz als bahnbrechende Denker, als Heroen des geistigen Fortschritts hinstellt, birgt Gefahren, die nicht geringer sind, als der vormalige Einflufs des Spinoza, Schelling und Hegel. Darum: videant consules!

„War (so sagt man uns a. a. O. S. 352) nach der aristotelisch-scholastischen Philosophie das Himmelsgewölbe unwandelbar im Gegensatze zur beständigen Veränderung und dem scheinbaren Untergange auf dieser Erde, so geht Nikolaus von dem Gedanken aus, dafs es im Universum überhaupt keinen vollen Untergang gibt und nur die bestimmte Art und Weise des Seins sich ändert; der Tod ist nichts als die Auflösung des Zusammengesetzten in seine Teile. Gerade mit diesen Lehren steht Nikolaus hoch erhaben da über seiner Zeit und bereitet einer neuen Weltbetrachtung den Weg. Diese Erhabenheit aber verdankt er seiner Spekulation. In Nikolaus von Cues reicht die Spekulation im voraus der kommenden Erfahrungswissenschaft die Hand und garantiert ihr im voraus die Anerkennung ihrer Resultate.[1]) So steht Nikolaus da als einsame Gröfse in der deutschen Philosophie des 15. Jahrhunderts. Von der Vergangenheit hat er gerettet, was er retten konnte.“ . . .

Was Nikolaus von den geistigen Schätzen der Vergangenheit gerettet, dürfte schwieriger anzugeben sein, als was er preisgegeben, nämlich nicht allein den wesentlichen und eigentümlichen Inhalt des Christentums, sondern auch den reinen, theistischen Gottes- und Schöpfungsbegriff der natürlichen Vernunft.

Mögen daher immer wieder neue Verteidiger und Lobredner der Philosophie des Nikolaus von Cues auftreten, die Thatsache, dafs der kühne Reformator, der Vorläufer der modernen Weltanschauung, von einem neuplatonischen Seins- und Gottesbegriff ausgehend, in die gefährlichsten Irrtümer in den Lehren von Gott, der Schöpfung, der Trinität, der Inkarnation, vom religiösen Glauben überhaupt sich verwickelte, aus der Welt zu schaffen, wird ihnen nie und nimmer gelingen.

[1]) Vom Verfasser des angeführten Aufsatzes selbst unterstrichen.

ZWEITER TEIL.

DER EMPIRISMUS DES MARIUS NIZOLIUS.

I.

Die Gegensätze: Intellektualismus und Empirismus.

In anderer Weise als Nikolaus von Cues suchte der spätere Nizolius die Reform der Philosophie ins Werk zu setzen. Die Absicht zwar, an die Stelle einer vermeintlichen Wortphilosophie, die statt mit anschaulichen Gegenständen, mit Begriffen und Worten operiert und ein der Erfahrung unzugängliches, transcendentes Gebiet durch reflektierendes Denken, durch Abstraktion und Demonstration zu erreichen glaubt, eine lebendige Sachphilosophie zu setzen, ist ihm mit dem Cusaner gemeinsam. Dagegen in der Schätzung des ideellen Bewufstseinsgehalts scheiden sich ihre Wege. Der Nominalismus des Nizolius ist entschiedener als der des Cusaners. Nizolius dehnt seine Auffassung der Begriffe als blofser Namen auch auf die transcendentalen Begriffe des Seins und des Einen aus. Weit entfernt davon, in ihnen eine Offenbarung der unendlichen Vernunft zu erblicken, ist ihm das Sein und das Eine nichts weiter als das Ergebnis der aufs äufserste gesteigerten Verallgemeinerung oder Umfangserweiterung des komprehensiven Gedankenausdrucks, der schlechthin leere, d. h. inhaltslose Inbegriff des sinnlich Erfahrbaren. Wenn wir die Differenz, welche in dieser Beziehung zwischen dem theosophischen Standpunkt des Cusaners, dem empirischen des Nizolius und dem der aristotelisch-thomistischen Schule in eine kurze Formel fassen wollen, so können wir den Ausgangspunkt für unsere Charakteristik von dem obersten Vernunftbegriff des Seins und Einen (die sachlich zusammenfallen, so dafs es für unseren Zweck als gleichgültig erscheint, ob man mit den Eleaten den des Seins oder mit dem Cusaner den des Einen für den begrifflich früheren halten möge) nehmen und sagen:

1. Nikolaus von Cues betrachtet das durch Vernunft (Verstand) erfafste Sein als eine unmittelbare Kundgebung (Intuition) und Offenbarung des göttlichen Seins, als den lebendig sich aktualisierenden Keim aller natürlichen und übernatürlichen Erkenntnis, als das gottverwandte und göttliche Element und Ferment der menschlichen Natur, wodurch sie an göttlicher Natur teilnimmt.

2. Nizolius sieht in dem nämlichen Vernunftbegriff nur die jeden selbständigen Inhalts entbehrende Zusammenfassung (Komprehension) aller Gegenstände, die der Erfahrung, innerer und äufserer, zugänglich sind, ohne jeglichen Wert für die Erkenntnis einer intelligiblen und transcendenten Wirklichkeit.

3. Aristoteles und die Scholastiker endlich erblicken in den Begriffen der Vernunft, vor allem in den sogen. transcendentalen, die Instrumente, um sich von dem festen Boden einer erfahrungsmäfsigen, nach ihrem Wesen und Kausalzusammenhang erkennbaren Wirklichkeit viâ causalitatis zu einer transcendenten Wirklichkeit zu erheben: eine Wirklichkeit, die jedoch auf solchem Wege nur nach ihrem Dasein, nicht aber nach ihrem Wesen erkannt wird, so dafs die Möglichkeit einer autoritativen Offenbarung Gottes über sich selbst, mit einem Inhalt, der in den Vernunftbegriffen nicht angelegt ist, offen erhalten bleibt.

In der empiristischen Richtung des Nizolius liegt seine Bedeutung für die Geschichte der Philosophie. Mit Recht sagt von ihm Ritter (Geschichte der Philosophie Bd. IX S. 471): „Er vertritt schon in deutlichen Umrissen eine Richtung der wissenschaftlichen Untersuchung, welche in der folgenden Zeit nur in einer viel ausschliefslichern Gestalt und durch die Ergebnisse der Naturforschung verstärkt sich geltend machen sollte. Wenngleich er keine Schule stiftete, und seine Lehre nur in einem kleinen Kreise Beachtung fand, so hat doch die Meinung, welche er ausspricht, eine sehr allgemeine Verbreitung in seiner und der späteren Zeit gefunden.“ Wir werden, dem völlig verschiedenen Charakter der Nizolschen Reform entsprechend, eine andere Darstellungsweise zu befolgen haben, als jene, die im ersten Teile geboten schien, und nach einigen Bemerkungen über die Methode und Kampfesart des Nizolius von den verschiedenen Gattungen menschlicher Begriffe, den Universalien, Kategorieen und Transcendentalien, wie sie in der peripatetischen Schule unterschieden wurden, handeln, da die philosophische Reform des Nizolius geradezu in einer Kritik der herrschenden Theorie der Begriffe und der Wissenschaft aufgeht.

Wenn nach einem bekannten Sprichworte Heftigkeit ein Beweis des Unrechts wäre, so dürfte man schon aus der Art und Weise, wie Nizolius die von ihm ausersehenen Gegner, Peripatetiker und Scholastiker behandelt, auf die Ungerechtigkeit seiner Sache schliefsen. Sie sind ihm Philosophaster und Pseudophilosophen, blindlings und kritiklos der Autorität des Aristoteles folgend, dessen echte Schriften sie von den unterschobenen nicht zu unterscheiden wissen. Ihr gröfster Irrtum aber besteht darin,

dafs sie Abstraktionen für Dinge nehmen und so von der wahren Erkenntnis, die sich an das Wahrnehmbare hält, in Regionen abschweifen, die dem menschlichen Geiste unzugänglich sind. Dagegen will Nizolius selbständig forschen und denken. Atque etiam, ut apertius dicam quod sentio, si in omni veritatis inquisitione et rerum occultarum investigatione non tam Platonem et Aristotelem aut quemquam alium antiquum neotericumve Scriptorem, quam quinque sensus, intelligentiam, cogitationem, memoriam, usum et experientiam rerum tamquam magistros et praeceptores sibi sequendos proponat. (De veris principiis et vera ratione philosophandi contra pseudophilosophos. Parmae. 1553 l. 1 c. 1 p. 11.) Und wenn er von anderen entlehnter Waffen gegen die Dialektiker und Metaphysiker sich bedient, so sind es vorzüglich Grammatiker und Rhetoren, denen er Dank schuldig zu sein glaubt. Doch nicht, wie der Cusaner, an die innere Anschauung und Erfahrung legt Nizolius Berufung ein, sondern an die äufsere Wahrnehmung, indem er das Gewicht auf die fünf Sinne und die Erfahrung der Dinge als die wahren Lehrmeister legt. Von den Metaphysikern selbst aber ist ihm Platon immerhin noch sympathischer als der Stagirite (von dem Werte ihrer Philosophie im allgemeinen abgesehen), weil der letztere es mit den Universalien (*τὰ καθόλου*) ernst genommen und die zweiten Substanzen eingeführt, und dadurch der strengen Wissenschaft einen Dienst zu erweisen glaubte, während die Ideen des ersteren mehr als geniales Spiel der Phantasie erscheinen: eine Bemerkung, durch welche Nizolius die vielfach zu beobachtende und in der Sache selbst begründete Verwandtschaft zwischen excessivem Realismus und empiristischem Nominalismus bestätigt. Für den Nominalismus und gegen jede Art von Realismus des Allgemeinen erklärt sich indessen Nizolius ausdrücklich: ex quibus quidam sunt qui ex sententia Aristotelis affirmant universalia vere non solum in vocibus et intellectibus, sed etiam in ipsis rebus extra vocem intellectumque inveniri, ut Boethius, Albertus, Thomas, Scotus et alii quam plurimi, qui omnes hanc ob causam in scholis appellantur Reales: Alii vero contra atque hi ex ejusdem Aristotelis opinione asserunt et contendunt universalia extra vocem atque intellectum nullo prorsus modo constare, sed tantum in solis vocibus nominibusque existere, atque ideo ipsi quoque vulgo ab re ipsa nuncupantur a quibusdam Nominales, ab aliis vero Terministae: quorum Author primus et inventor fuisse dicitur Ochamus quidam. . . . Hanc igitur Ochamicam de universalibus opinionem nos quoque in toto hoc opere contra Dialecticos Reales, secuturi sumus ac defensuri, non

quidem tamquam Aristotelicam et Peripateticam, nam Aristoteles sine ulla dubitatione existimavit et posuit universalia realia, sed tamquam veram et communi omnium tam Graecorum quam Latinorum recte loquentium sermoni consentaneam. (L. 1 c. 6 p. 46.)

In zwei Sätzen läſst sich der Standpunkt des Nizolius zusammenfassen: 1. Wir nehmen wahr; 2. wir reden über das Wahrgenommene. Wir erheben uns also über das unmittelbar Wahrgenommene nur durch Zeichen und Worte. Die Wissenschaft hat es daher auſser der Beobachtung und dem Experiment nur mit dem richtigen Gebrauche der Zeichen und Worte zu thun. Hieraus ergibt sich, daſs an die Stelle der begrifflichen Wissenschaften — Dialektik und Metaphysik — die mit Wort und Rede sich befassenden Disciplinen, Grammatik und Rhetorik, zu treten haben. Die kritische Thätigkeit unseres philosophierenden Philologen richtet sich demzufolge auf die von der Schule zwischen (wahrnehmbaren) Dingen und Worten eingeschobene Welt von Begriffen oder intellektuellen Vorstellungen, von denen die Logik nach ihrer formellen, die Metaphysik nach ihrer inhaltlichen und realen Seite handelt. Diesen Begriffen insgesamt entspreche keine andere Realität, als die Gegenstände der sinnlichen Wahrnehmung, die nach logischer Auffassung ihren Umfang bilden, indem sie sich entweder auf einen einzelnen, individuellen Gegenstand oder auf eine Menge solcher beziehen. Dem Allgemeinen aber dürfe weder nach Inhalt noch Form eine Realität zugeschrieben werden. Aufs schärfste bekämpft deshalb Nizolius die Abstraktion, an deren Stelle er die Komprehension oder Zusammenfassung unter einen gemeinsamen Begriff und Namen setzt. Die Abstraktion des Übersinnlichen vom Sinnlichen durch Befreiung des Letzteren von seiner individuellen und materiellen Seinsweise im abstrahierenden Verstande weist er als eine unwissenschaftliche Dichtung von sich. Wie sehr für diese von Nizolius geübte Kritik eine völlig im Sinnlichen befangene Anschauungs- und Denkweise maſsgebend ist, zeigt das den Realisten vorgehaltene Argument, daſs noch niemand das Allgemeine gesehen oder irgendwie wahrgenommen habe. Nam quis unquam obsecro, nisi Dialecticus stultus et ineptus dixit, se vidisse aut aliquo sensu percepisse, hominem, ut res est, non solummodo communem et universalem esse, sed etiam si diis placet, dici et praedicari de aliquo, ac vocis nominisque ministerio fungi? (L. c. l. 1. c. 7 p. 63.) Da nun aber in den Ansichten des Nizolius auch nicht eine Spur der Annahme einer von der sinnlichen Erfahrung unabhängigen ursprünglichen

Begabung mit intellektuellen Anschauungen sich findet, so stellt sich der Empirismus und Sensualismus mit der diesen Standpunkten der Erkenntnistheorie entsprechenden materialistischen Auffassung des Wirklichen als notwendige Konsequenz der von ihm angestrebten philosophischen Reform heraus. Unsere Aufgabe wird nunmehr darin bestehen, diese Wendung aus den Quellen, d. h. der einzigen, von Nizolius uns hinterlassenen philosophischen Schrift, von den wahren Grundsätzen und der wahren Weise zu philosophieren, nachzuweisen.

II.

Die Kritik der Universalien.

Auf Grund aristotelischer Lehren und im Anschlufs an die Isagoge des Porphyrius unterschied die Scholastik Universalien im weiteren und im engeren Sinne. Als universal im weiteren Sinne wurde überhaupt jeder Begriff bezeichnet, weil und insoweit er von mehreren prädicierbar ist. Als allgemeine Begriffe in solchem Sinne gelten daher auch jene, welche nur in analogischer Bedeutung von verschiedenen Dingen ausgesagt werden. Dagegen sind allgemeine Begriffe im engeren Sinne solche, die mehreren in demselben Sinne (univoce) zukommen. Als allgemeine Begriffe in dieser engeren Bedeutung, oder genauer als Formen und Weisen von Allgemeinbegriffen, stellte man fünf auf: Gattungs-, Art- und Differenzbegriffe, Begriffe von eigentümlichen und rein zufälligen Bestimmungen. Da die Begriffe nach dieser Rücksicht nur nach ihrer formellen Seite (als formell allgemein) in Betracht kommen, d. h. sofern der Denkinhalt die Form specifisch menschlichen (abstrahierenden und reflektierenden) Denkens annimmt, so nannte man diese fünf „Universalien“ zweite Intentionen und charakterisierte dieselben näher als entia rationis, d. h. als ein Sein, das nur durch die Thätigkeit der Vernunft und in ihr besteht, obgleich es im Denkobjekt irgendwie begründet ist (entia rationis cum fundamento in re). Diese Theorie also ist es, gegen welche sich zunächst die ganze Schärfe der Kritik unseres Nizolius richtet. Die Annahme der Universalien betrachtet er als den Grundirrtum und als die Quelle aller Irrtümer des Aristoteles. (L. 4 c. 1 p. 292.) Die Universalien sind ihm völlig willkürliche Erfindungen ohne jegliche objektive Grundlage. Die Namen der Gattungen und Arten gelten ihm als blofse Kollektivnamen. Nizolius bekämpft demnach nicht allein den excessiven Realismus eines Platon, Scotus, sondern auch den gemäfsigten Realismus Alberts des Grofsen und des

hl. Thomas, der dem Allgemeinen zwar nicht eine selbständige Existenz, wohl aber einen selbständigen Denkinhalt vindiciert, so dafs dem Nizolius der Inhalt der intellektuellen Vorstellung geradezu in ihrem Umfange aufgeht.

Nizolius bemüht sich vor allem, die für die Realität des Universalen, selbst in dem angeführten beschränkten Sinne, vorgebrachten Gründe zu widerlegen. Die Annahme der Universalien sei keineswegs eine Lebensfrage der Wissenschaft und Kunst, wie Aristoteles behaupte, vielmehr könnten diese auch ohne dieselben bestehen. Respondeo tibi, Domine Aristotele, etiam si nulla erunt universalia stulta et inepta, ut vere non sunt, tamen artes et scientiae et definitiones tradentur et erunt de singularibus et individuis, non per naturam propriam et privatam, sed per communem et perpetuam successionem aeternis, nec de omnibus singillatim et seorsim, sed in universum vel universe, hoc est simul et semel acceptis. (L. 1 c. 7 p. 49 squ.) D. h. Wissenschaft und Kunst bedürfen nicht der allgemeinen und ewigen Wesenheiten und Naturen, obgleich sie auf das Allgemeine und Ewige sich beziehen, weil sie nicht das vergängliche Einzelding, sondern die Gesamtheit der Dinge, die zwar nicht als einzelne, wohl aber eben als Gesamtheit fortdauern, zum Gegenstande haben. Es bedürfe daher auch nicht, wie Rudolf Agricola meinte, des Zusatzes einer Bedingung: si sunt vel erunt — si est vel erit, quia scientia et definitio rosae datur non de singulis rosis generis rosarum, sed de genere singularum rosarum, quod semper est, fuit et erit, etiamsi nulla singularis rosa in praesentia sit: quia veteres nominum impositores generis nomen talem significationem habere voluerunt. (L. 2 c. 1 p. 111.) Dafs Wissen ein von Zeit und Ort unabhängiges Erkennen sei, gibt sonach Nizolius zu, sucht aber das dieser Erkenntnisweise entsprechende Objekt nicht in der durch den Stoff zeitlich und örtlich determinierten, in der geistigen Auffassung aber von dieser Determination freien und insofern überzeitlichen und überörtlichen, also ewigen Wesenheit, sondern in der angeblich von den Bestimmungen der Zeit — des Vergangenen, Gegenwärtigen und Zukünftigen — freien Gesamtheit der unter einem Gattungsnamen zusammengefafsten Dinge.

Hierbei übersieht Nizolius, abgesehen von der falschen Behauptung, die Gesamtheit zeitlicher Dinge sei von den Bestimmungen der Zeit unabhängig, ein zweifaches: erstens, dafs es ein Wissen auch von einem völlig Nichtexistierenden gibt, wie es z. B., wenigstens teilweise, das der reinen Mathematik ist, und zweitens, dafs die im Raume zumal

existierenden oder in der Zeit sich succedierenden Dinge nur durch das Band begrifflicher Einheit, das sie umschliefst, Objekt eines von Raum und Zeit unabhängigen, allgemeinen und ewigen Wissens sein können. Die Zusammenfassung unter einem gemeinsamen Namen selbst verlangt einen in den Dingen vorhandenen, objektiven Grund, wenn sie nicht rein willkürlich und von blofs subjektivem, vergänglichem Werte sein, sondern Grundlage allgemein und ewig gültiger, d. i. wissenschaftlicher Erkenntnis werden soll. Mag daher Nizolius noch so sehr versichern (L. c. p. 54), der Beweis, dafs die Winkelsumme des Dreiecks zwei Rechten gleiche, besage nichts anderes, als dafs dieses von den einzelnen Dreiecken in universum oder universe genommen gelte, so mufs doch der Grund hierfür in etwas liegen, das in allen Dreiecken gleichmäfsig sich findet, was eben nichts anderes, als die gemeinsame Natur und Wesenheit ist. Betrachten wir den angeführten Lehrsatz, so kann derselbe, wenn die scholastische Deutung ausgeschlossen wird, im Sinne des Nizolius, entweder nur bedeuten, der Inbegriff aller Dreiecke besitze eine Winkelsumme, die gleich zwei Rechten ist: eine Erklärung, die, obgleich der Ansicht des Nizolius von der Kollektivnatur des Universalen ganz entsprechend, eine offenkundige Absurdität enthält; oder jener Lehrsatz wird erklärt durch: jedes einzelne Dreieck ist so beschaffen, dafs seine Winkelsumme zwei Rechten gleich ist: in welch' letzterem Falle das „jedes" eine nie zu beweisende Annahme bildet, falls es aber gelten soll, einen gemeinsamen Grund der gleichen Beschaffenheit voraussetzt, der aber eben die verpönte allgemeine Natur, das verworfene Universale ist.

Wenn wir sagen: das Dreieck hat eine zwei Rechten gleiche Winkelsumme, so scheint uns die Sprache, indem sie die platonische Personificierung der allgemeinen Natur begünstigt, in die Irre zu führen. Es wäre aber ebensoweit gefehlt und wir würden einem anderen Extrem verfallen, wenn wir mit Nizolius sagen wollten, jener allgemeine Satz bedeute, die einzelnen Dreiecke zusammen genommen, oder dieselben „samt und sonders" besitzen eine solche Winkelsumme; denn der Satz gilt vom Einzelnen, nicht von der Kollektion der Einzelnen, vom Einzelnen aber nur auf Grund des allen Gemeinsamen, was, vom Individuellen abgesehen, eines und dasselbe, die eine Natur und Wesenheit ist. Indem Nizolius diesen Grund, die gemeinsame Natur und damit alles Notwendige und Ewige (mit vorgeblicher Ausnahme der fortgehenden Aufeinanderfolge der Dinge, die doch selbst wieder etwas Zufälliges und Zeitliches ist), leugnet, hebt er in der That die Wissenschaft auf:

Iterum enim ac saepius dico et repeto, in his inferioribus nihil esse quod non subinde aliter atque aliter sese habere possit quodque non sit mutabile et corruptibile praeter id quod dixi et eo quo docui modo. (L. 1 c. 7 p. 56.)

Den zweiten der von den Dialektikern und Metaphysikern für die Realität der Universalien vorgebrachten Gründe, dafs es ohne dieselben keine Schlüsse und Beweisführungen geben könne, glaubt Nizolius durch die nämliche Unterscheidung des universale vom universum (dem Inbegriff oder der Summe der Einzelnen) entkräften zu können. Im Schlusse schreiten wir nicht vom Allgemeinen zum Besonderen, sondern vom Inbegriff oder der Summe zu dem darin eingeschlossenen Einzelnen fort: non enim de universalibus sed de universis fiunt demonstrationes et syllogismi, nec quemadmodum vos dicitis in argumentationibus fit progressus aut per syllogismum ab universalibus ad particularia, sed ab universis ad singula, aut per inductionem a particularibus ad universalia, sed a singulis ad universa. (L. c. p. 57.) Nach dieser Erklärung des Schlusses enthält derselbe einen Übergang von einem (aktuellen) Ganzen, sei es kontinuierlichem oder diskretem, zum Teile oder umgekehrt. Dieselben Bedenken, die wir bezüglich der Theorie von Wissenschaft und Kunst äufserten, erheben sich auch in diesem Falle. Denn, um uns des von Nizolius gebrauchten Beispieles zu bedienen, so wäre der Sinn des Schlusses: Alles, was empfindet, ist Sinnenwesen; der Schwamm empfindet, also ist er ein Sinnenwesen, entweder der, dafs der Inbegriff des Empfindenden Sinnenwesen sei, der Schwamm aber einen Teil jenes Inbegriffs bilde, also Sinnenwesen sei: was wiederum offenbar absurd ist, oder aber der Sinn ist: das Empfindende A ist Sinnenwesen, das Empfindende B, C, kurz jedes Empfindende ist Sinnenwesen: was entweder auf eine lächerliche und unbeholfene Tautologie oder (wenn die Universalität resp. Totalität ernst genommen wird) auf eine unbewiesene und nach empiristischen Grundsätzen unbeweisbare Behauptung hinausläuft. In neuester Zeit suchte deshalb der im wesentlichen die Anschauungen des Nizolius teilende J. St. Mill an die Stelle des Syllogismus den Fortgang vom Besonderen zum Besonderen zu setzen, indem er richtig erkannte, dafs ein Schlufs von einer Gesamtheit auf einen Teil derselben die Erkenntnis nicht erweitere, andererseits aber freilich übersah, dafs ein Fortschritt vom Besonderen zum Besonderen überhaupt nicht mehr ein strenges Schlufsverfahren sei. Nizolius und Mill beweisen uns eben, dafs der Empirismus mit dem Syllogismus, diesem mächtigen Werkzeug menschlichen Wissens, nichts anzufangen weifs.

Weniger absurd erscheint das für die Induktion gewählte Beispiel. Tectum corruit, parietes sunt labefacti, fundamenta computruerunt, ergo tota domus corrupta est. (Ib. p. 57.) Immerhin aber leuchtet ein, dafs eine derartige Induktion das menschliche Wissen zu erweitern nicht imstande ist. Der wahre Zweck und das Wesen der Induktion besteht nicht in der tautologischen Zusammenfassung des Einzelnen zu einer Gesamtheit, sondern in der Enthüllung der Ursachen, womit dem Syllogismus die Mittelbegriffe geliefert werden.

Endlich — führt Nizolius aus — ist es falsch, dafs ohne die Universalien die Aussage eines Begriffs von Individuen zur Unmöglichkeit werde, denn in Wahrheit werden nur Worte und Namen, nicht aber Dinge prädiciert. Homo enim et animal et caetera hujusmodi praedicantur quidem et dicuntur de suis inferioribus, verum non quatenus res sunt, et extra vocem mentemque reperiuntur, sed quatenus voces sunt, et nomina ut ita dicam vocalia vel mentalia. (Ib. p. 60.)

Berichtigungen.

Bd. III. S. 287 Z. 7 v. u. st. hineinzutragen l. hineinge tragen.
Bd. III. S. 410 Z. 14 v. u. st. der l. die.
Bd. IV. S. 19 Z. 5 v. u. st. Sinnesbegriff l. Seinsbegriff.