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 : Zweiter Teil. Der Empirismus des Marius Nizolius

Autor: Glossner, M.

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-738294

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.

ZWEITER TEIL.

DER EMPIRISMUS DES MARIUS NIZOLIUS.

VON

KANONIKUS DR. M. GLOSSNER.

II.

Die Kritik der Universalien.

Das einzige Allgemeine ist also der Name, sofern er eine Vielheit von Gegenständen bezeichnet. Aus diesem Grunde aber kann es eine eigentliche Prädikation nicht geben. Denn da der gemeinsame Name den Inbegriff von Individuen bedeutet, das Umfangsganze aber nicht von seinen Teilen prädiziert werden kann, so bedeutet z. B. der Satz: Sokrates ist Mensch, im Grunde nicht: dem Sokrates komme zu, was im Begriffe Mensch gedacht wird, sondern: Sokrates bilde einen Teil des menschlichen Geschlechtes, gehöre unter den Inbegriff Mensch. Nur wenn man das Prädikat nicht als Genus, sondern individuell nimmt, ist die Prädikation eine eigentliche. In diesem Falle aber ist der Satz: Sokrates ist Mensch, gleichbedeutend mit: Sokrates ist dieser eine Mensch (Ib. p. 64). Wir erhalten also an der Stelle der logisch allein bedeutsamen Prädikation teils die tautologische des Individuums von sich selbst, teils die uneigentliche des Genus vom Individuum oder die Subsumtion unter eine Gesamtheit. Da nun aber eine Umfangsbestimmung ohne Inhaltsbestimmtheit unmöglich ist, so erscheint der Vorwurf vollkommen berechtigt, dafs die nominalistische

Theorie jede wirkliche Prädikation ausschliefse. Der zügellose Nominalismus des Nizolius macht nicht nur die Wissenschaft, sondern jede vernünftige Rede unmöglich; denn selbst eine Zusammenfassung einer Reihe von Erfahrungsgegenständen unter einer gemeinsamen Bezeichnung erfordert einen bestimmten Sinn, einen begrifflichen Inhalt, wäre es auch nur ein accidentelles Merkmal, das, weil vom Einzelnen losgelöst, als ein Allgemeines, Universales sich darstellt. Mit dem Universalen geht auch die Rede, mit der Dialektik und Metaphysik auch die Rhetorik zu Grunde, und der Geist sinkt im Strudel der sinnlichen Erscheinungen unter, denn um darüber zu reden, mufs er sich über sie erheben, was nicht durch Laute (flatus vocis), sondern nur durch bedeutsame Worte, an welche sich allgemeine Vorstellungen knüpfen, geschehen kann.

Aus der Art und Weise, wie Nizolius die Gründe seiner Gegner zu widerlegen sucht, ersehen wir bereits deutlich die Ansicht, die er sich selbst von den Gattungen und Arten und überhaupt von den Universalien oder Prädikabilien gebildet. Sie gelten ihm als blofse Kollektivnamen. Nunc ita probatum sit, nomina generis et speciei vere esse collectiva, et eas res, quae sunt genera et species, esse tota quaedam discreta ex multis individuis singularibus composita, quale est genus animalium, species hominum, et caetera hujusmodi genera et species divisibiles rerum non modo civilium et aliarum omnium, de quibus oratores caeterique scriptores loquuntur, sed etiam naturalium, mathematicarum et supernaturalium, quas Dialectici et Metaphysici tamquam proprias et suas sibi vendicant. (L. 1. c. 4. p. 24.) „Indem ich von der Gattung der Sinnenwesen oder von der Art der Menschen rede, bezeichne ich damit nicht jenes allgemeine Sinnenwesen und jenen allgemeinen Menschen, welchen die Dialektiker und falschen Philosophen in mehr als einfältiger Weise sich erdichten, sondern alle einzelnen Sinnenwesen und alle einzelnen Menschen oder die Menge aller einzelnen Sinnenwesen und die Menge aller einzelnen Menschen, die in der Welt vorhanden sind.“ (L. c.) Die von den Philosophen sogenannten Universalien sind von Grund aus aufzuheben und zu vernichten. Mit demselben Rechte könnte man ein allgemeines Volk und ein allgemeines Heer annehmen, als einen allgemeinen Menschen und ein allgemeines Sinnenwesen. Man wende dagegen nicht ein, dafs zwischen allgemeinen und Kollektivbegriffen der Unterschied bestehe, dafs jene von jedem ihrer Umfangsglieder in casu recto ausgesagt werden, diese aber nicht; denn

Sokrates sei Mensch, der einzelne Bürger aber nicht Volk; denn es darf nicht zugegeben werden, dafs ein Genus oder eine Species wirklich vom Individuum ausgesagt werde (L. c. p. 25). In dem Satze: Sokrates ist Mensch, bedeutet nach Nizolius „Mensch“ nicht die Species: was nach der von ihm gegebenen Begriffsbestimmung der Species richtig sein mag, womit aber der Unterschied von allgemeinen Begriffen und Kollektivbegriffen keineswegs aus der Welt geschafft wird; denn jene Erklärung der Species ist falsch, da ein Prädikat nicht blofs einen Umfang, sondern auch einen Inhalt besitzen mufs und jener nur nach Mafsgabe von diesem sich bestimmt, wie die Kollektivbegriffe selbst beweisen, indem der Begriff „Volk“ z. B. nur in seiner individuellen Besonderung eine Kollektion ausdrückt. Denn dieses Volk ist allerdings ein Inbegriff oder eine Gesamtheit, der allgemeine Begriff „Volk“ aber ist nicht wiederum ein Kollektivbegriff, sondern ein Universale; denn er wird von den einzelnen Völkern nach seinem ganzen Inhalt prädiziert und bezeichnet nichts weniger als einen Inbegriff von Völkern. Der Kollektivbegriff als solcher ist daher nicht mit den Universalien, sondern mit den Individuen in Parallele zu setzen. — Allerdings, fährt Nizolius fort, werden bestimmte Genera, wie Sinnenwesen u. dgl. nicht immer als Kollektiva gebraucht, sondern bald singulär, bald kollektiv, bald aber figürlich, indem der Singular synekdochisch für eine Mehrheit steht; man dürfe daher den Dialektikern und Philosophastern nicht glauben, qui vel ignorantes, vel non animadvertentes hanc communem et figuratam loquendi consuetudinem, dicunt et mentiuntur, his nominibus in singulari numero prolatis, significari nescio quam naturam generis sive speciei communem et universalem, quam ipsi comminiscuntur et nugantur esse quiddam per intelligentiam abstractum a singularibus, cum revera genus et species, sive natura generis et speciei nihil aliud sit, nisi ipsamet singularia sua, sive multitudo singularium suorum simul ac semel acceptorum, et denique nisi totum quoddam discretum, eodem plane modo, quo populus et exercitus, ipsi quoque nihil aliud sunt, nisi omnes singulares populares et omnes singulares milites, qui in populo et exercitu continentur, simul comprehensi. (L. 1. c. 4. p, 29, 30.)

Dafs die Universalien in der That nichts weiter als Kollektivbezeichnungen seien, glaubt Nizolius schon daraus schliefsen zu dürfen, dafs nach Wegnahme der Einzelnen von der Gattung ebensowenig etwas übrig bleibe, als vom Heere, wenn man alle Soldaten hinwegnimmt: Talia enim sunt, ut nos arbitramur, vera genera et verae species, hoc est vera singularia seu verae

multitudines singularium, cum ablatis singularibus omnibus generum et specierum, sive universis multitudinibus eorum, non minus nihil omnino remaneat ex generibus et speciebus, sed omnino prorsus intereant, quam ex populo et exercitu sublatis omnibus individuis popularibus et omnibus individuis militibus sive universis multitudinibus populi et exercitus. (L. c. p. 24.)

Auf die destruktiven Folgen dieser Auffassung der Universalien wurde von Leibnitz aufmerksam gemacht, der sich zwar, soweit es sich um den Gegensatz gegen die scholastische Abstraktionstheorie handelt, mit Nizolius auf den gleichen nominalistischen Standpunkt stellt, sich aber von ihm in der entgegengesetzten Richtung des Intellektualismus entfernt, indem er nicht nur für die allgemeinen Begriffe und Wahrheiten einen selbständigen Inhalt in Anspruch nimmt, sondern auch dieselben als eine ursprüngliche Mitgift der Seele betrachtet, wovon die Sinne nur eine trübe Abschattung besitzen, und sie gegen den Sensualismus Lockes verteidigt. Nachdem er die falsche Zurückführung des Universalen auf den Kollektivbegriff getadelt, fährt er fort: „Der Irrtum des Nizolius ist aber nicht gering zu achten; es steckt nämlich etwas Bedeutendes im Hintergrunde. Wenn nämlich die Universalien nichts als Sammlungen von Einzelheiten sind, so wird die Folge sein, dafs es kein demonstratives Wissen gibt, sondern nur eine Sammlung von Einzelnen oder Induktion. Auf diese Weise werden alle Wissenschaften von Grund aus aufgehoben und die Skeptiker tragen den Sieg davon.“ (De stilo philosophico Nizolii, n. 32. Opp. Leibn. ed. Erdmann p. 70.)

Indem Nizolius auf die einzelnen Prädikabilien, zunächst auf die Bestimmung des Genus eingeht, behauptet er, dafs unter den von Porphyrius angeführten drei Weisen desselben nur die erste zugelassen werden könne, wornach Genus eine Menge bedeute. Das dialektische Genus aber, das definiert werde als id quod dicitur de pluribus differentibus specie in eo quod quid est, von den Späteren als universale seu praedicabile, quod dicitur u. s. w. sei schlecht exponiert, noch schlechter definiert, und, wenn es möglich wäre, noch falscher als falsch; denn die vermeintlichen Universalien seien Dichtungen und Fieberträume, da nicht Dinge, sondern nur Worte prädiziert werden können. Die Dialektiker verfallen mit dieser Definition in den von Galenus an Archigenes getadelten Fehler, dafs sie, an die Definition des Genus herantretend, statt der Sache, die das Genus ist, nämlich eine Menge, das Wort definieren, das allerdings und zwar allein prädiziert werden kann. (p. 93 squ.) Ebenso falsch sei die dialektische Definition der Species, die im Unterschiede vom

Genus sachlich nichts anderes als der Teil eines diskreten Ganzen sein könne (L. 2. c. 2. p. 116 sequ.), weshalb auch sowohl die durch wesentliche als durch accidentelle Differenzen gebildeten Teile einer Gesamtheit, ja die Individuen selbst mit Recht als Species (species specialissimae) bezeichnet werden können. (L. c. p. 119.) Vergleicht man aber die Species wieder mit den darin befafsten Teilen, so ist sie in bezug auf diese selbst wiederum Genus. Daher sind Thebaner und Trojaner einerseitts Species des Genus Mensch, andererseits aber wieder Genera mit Rücksicht auf die Bewohner der Städte Theben und Troja. Aus diesem Grunde sei die Ansicht, es gebe speciellste Arten, die in keiner Weise Genus sein könnten, mehr als thöricht. Der Sprachgebrauch nämlich beweise, dafs nicht blofs Mensch und Pferd und andere Teile des Genus Sinnenwesen Species genannt werden, sondern dafs mit demselben Namen vieles andere bezeichnet werde, was den Species Mensch, Pferd und anderen, die zum Sinnenwesen gehören, untergeordnet ist, wie Thebaner und Trojaner, antik und modern, die ebenso wahre und echte Species des Menschen seien, als Mensch und Pferd Species des Sinnenwesens, und es bestehe zwischen diesen und jenen kein anderer Unterschied, als dafs Trojaner und Thebaner äufsere und dem Menschen sozusagen accidentelle, Mensch und Pferd aber innere Species sind, da Sinnenwesen zu ihrem Wesen und ihrer Substanz gehört. (L. c. p. 117.)

Diese Erweiterung des Speciesbegriffs mufs als konsequent anerkannt werden, sobald in der Bestimmung desselben nur der Umfang, nicht aber der Inhalt in Betracht gezogen wird. Andererseits aber darf die Inkonsequenz, die in der Unterscheidung innerlicher und wesentlicher von äufserlichen und accidentellen Species liegt, nicht verschwiegen werden. Dieselbe beweist, dafs Nizolius seinen empirischen Standpunkt nicht folgerichtig durchführt, wie wir dies auch in seiner Behandlung der Prädikamente, wo er den Unterschied der Substanzen und Qualitäten bestehen läfst, gewahren werden. Da die Individuen allein nicht mehr diskrete Ganze, sondern nur Teile eines solchen sind, so treten sie an die Stelle der untersten Species und werden von Nizolius als die wahren species specialissimae betrachtet. Hiermit in Übereinstimmung wird gelehrt, dafs alles, was sich der Zahl nach unterscheidet, auch der Species nach unterschieden sei: nec verum esse aliquid differre numero, eo scilicet modo, quo Dialectici intelligunt, sed omne quod more Dialecticorum numero differat, id non posse non etiam specie differens esse. (L. 2. c. 1. p. 105.)

Eine ähnliche Behandlung erfahren die Begriffe der Differenz, der Eigentümlichkeit (proprium) und des Accidens. Wie die Species auf das Genus, dieses aber auf den Kollektivbegriff zurückgeführt wird, so geschieht dasselbe mit den angeführten Prädikabilien. Die Differenz ist nichts anderes als ein unterscheidendes oder unterschiedenes Genus — genus differens (L. 1. c 9. p. 77.), daher die Differenzen in differentes und differre facientes einzuteilen sind. Eigentümlichkeiten und Accidenzen aber sind nicht minder Genera, sofern auch sie Mehreren gemeinsame Namen ausdrücken, wie z. B. risibilis den Inbegriff von Wesen bezeichnet, denen die Fähigkeit zu lachen eignet. Mit Unrecht schränke daher Aristoteles den Genusbegriff auf ungebührliche Weise ein, indem er nur die wesentlichen und mehreren Arten oder untergeordneten Gattungen gemeinsamen Genera als solche gelten lasse; denn da die Differenzen, Proprien und Accidenzen ebenso sehr Mengen von Einzelheiten und nichts weiter seien, so seien wir berechtigt, von der Gattung des Eigentümlichen zu reden. Denn wie der Mensch zur Gattung der Sinnenwesen, so gehöre er auch zur Gattung der Vernunftwesen, zur Gattung der farbigen, sterblichen Dinge u. s. w. (L. c. Conf. L. 4. c. 1. p. 290.)

Beachtenswert ist, wie sich Nizolius über die in der peripatetischen Logik angenommene Auffassung des Verhältnisses der Differenzen zum Genus ausspricht, indem er die von Boethius mit Recht herbeigezogenen Begriffe von Potenz und Akt unbegründet und lächerlich findet. Unbegründet nämlich sei die Furcht, es führe die Annahme, dafs die Differenzen im Genus der Wirklichkeit nach enthalten seien, zu Widersprüchen, indem die Differenzen eines und desselben Genus in ausschliefsendem Gegensatze zu einander stehen, was gegen den obersten Grundsatz aller vernünftigen Erkenntnis, das Princip des Widerspruchs verstofsen würde. Durch die Behauptung aber, die Differenzen seien der Wirklichkeit nach im Genus enthalten, berührt sich die empiristische Logik des Nizolius mit jener pantheistischen, die freilich in einem ganz anderen Sinne die Differenzen im Genusbegriff als Wirklichkeiten setzt, indem sie nicht den Inhalt der Begriffe im Umfang, sondern umgekehrt den Umfang im Inhalt aufgehen läfst. Wie Nizolius dazu kam, die Aktualität der Differenzen im Genus zu behaupten, ist leicht einzusehen. Wenn nämlich die Differenzen nur differierende Genera sind, und mit einem höheren Genus verglichen einen Teil seines Umfangs, den es nicht blofs umfafst, sondern auch zu seinem ausschliefslichen Inhalt hat, ausmachen, so ist klar, dafs die

Differenz — und dasselbe gilt analog von der Species — der Wirklichkeit nach im Genus enthalten ist. Beachten wir nun, dafs gegen die Anwendung des Potenzbegriffs auf das Verhältnis von Genus und Differenz von zwei Seiten her Einspruch erhoben wird, dieser Einspruch aber zu verschiedenen, für die Wissenschaft jedoch gleich verderblichen Folgerungen führt, wie es einerseits der logische Pantheismus, der in dem allgemeinen Begriff des Seins die Inhaltsfülle der „absoluten Idee" zu erschauen meint, andererseits der Empirismus ist, der die allgemeinen Begriffe zu blofsen Kollektivbezeichnungen empirischer Aktualitäten herabsetzt, so erscheint dieser Umstand allein ausreichend, um die peripatetische Lehre in diesem Punkte, so unverständlich sie auch manchen, die im Realen wie im Logischen nur Aktualitäten zulassen wollen, dünken mag, als die allein haltbare zu empfehlen. Hierzu mufs jedoch bemerkt werden, dafs jene Identifizierung des Wirklichen und Möglichen, der wir in dem rationalistisch-theosophischen Systeme des Cusaners begegneten, mit der Behauptung der ausschliefslichen Realität des Aktualen von gleichem Werte ist.

Die betreffende Auseinandersetzung des Nizolius ist charakteristisch genug, um ihre wörtliche Mitteilung zu rechtfertigen.

„Ich habe diese Einteilung des Genus ausführlicher erklären zu müssen geglaubt, um zu zeigen, dafs wenn Genera eingeteilt werden, nicht wie die Dialektiker glauben, eine Einteilung der Universalien, sondern einer Menge von Einzelnen und Individuen stattfinde; denn aus der Unkenntnis dieses Umstandes ist jene weitaus ungereimteste und thörichteste Behauptung, die Aristoteles in der Logik und Boethius in der zweiten Ausgabe zum Porphyrius aufstellt, entstanden, dafs die Differenz nicht vom Genus prädiziert und daher nicht richtig gesagt werden könne: das Sinnenwesen ist vernünftig, wofür sie als Grund angeben, dafs mit demselben Rechte gesagt werden könnte: das Sinnenwesen ist vernunftlos und hieraus eine grofse Absurdität folgen würde, nämlich dafs das als eines und dasselbe bestehende Sinnenwesen zu gleicher Zeit vernünftig und vernunftlos wäre, folglich zwei konträre Dinge zu gleicher Zeit in demselben Subjekte gefunden würden, was unmöglich ist. Und da das Sinnenwesen für sich gedacht weder vernünftig noch vernunftlos ist, wie Boethius bemerkt, so ergibt sich der zweite grofse Zweifel, woher diese Differenzen in der Species entstehen, die nicht zuvor im Genus sich vorfanden. Diesen Zweifel beantwortet Boethius auf diese Art: das Genus, nämlich Sinnenwesen, sei nicht in Wirklichkeit (aktuell) beides: vernünftig und vernunftlos, sondern

enthalte diese Bestimmungen der Kraft und Macht nach (vi et potestate) in sich, so dafs die Differenzen, die vor der Einteilung nicht der Wirklichkeit, sondern nur der Möglichkeit nach im Genus vorhanden waren, durch die Einteilung aus dem Genus gleichsam entstehen und hervorbrechen und der Wirklichkeit nach in der Species gefunden werden"

„Aus diesem Grunde also wollen die Dialektiker, dafs das Vernünftige und Vernunftlose vom Sinnenwesen und überhaupt alle anderen Differenzen von ihren Gattungen durchaus nicht prädiziert werden, und bringen den angeführten Grund vor, warum die Differenzen, die zuvor nicht im Genus waren, hernach durch die Einteilung wie aus nichts in den Species entstehen. Ihr guten Götter, welche Unwissenheit und welchen Mangel an Bildung beweisen doch in dieser Angabe des Grundes und der Ursache die Dialektiker, da sie nicht fühlen und begreifen, in welche schimpfliche Irrtümer sie verfallen, indem sie zugleich mit diesen ihren tausendmal einfältigen Universalien unpassendes und verrücktes Zeug vorbringen und mehr als dumm annehmen, jenes Sinnenwesen, welches in das vernünftige und vernunftlose eingeteilt wird, verhalte sich wie ein kontinuierliches und individuelles Ganzes, in welchem zwei konträre Dinge nicht zumal beisammen vorhanden sein können! Ich aber sage und behaupte, dafs das Sinnenwesen, das in zwei konträre Differenzen eingeteilt wird, in Wahrheit eine aus Einzelnheiten bestehende Menge und ein gewisses diskretes aus Einzelnen und Species, die selbst wieder aus Einzelnen bestehen, zusammengesetztes Ganzes sei, von welchem ein Teil Vernunft besitzt, der andere der Vernunft entbehrt, und es folgt nichts Ungehöriges oder Unmögliches, wenn man sagt, das Sinnenwesen sei vernünftig und das Sinnenwesen sei vernunftlos, so wenig als wenn wir das Volk in reiche und arme Bürger und das Heer in weifse und schwarze Soldaten einteilen, und mit Wahrheit drücken wir uns figürlich aus, das Volk sei arm und das Volk sei reich, das Heer sei weifs und das Heer sei schwarz, weil ein Teil des Volkes arm, der andere reich, ein Teil des Heeres weifs, der andere schwarz ist Wenn nämlich das Sinnenwesen, figürlich statt aller Sinnenwesen genommen, in vernünftige und vernunftlose eingeteilt wird, so wird ebenso eigentlich nichts anderes eingeteilt als die Menge der einzelnen Sinnenwesen. Was soll doch um Gotteswillen aus dieser Einteilung Ungereimtes oder Unmögliches folgen, wenn in einer solchen Menge von einzelnen Sinnenwesen die einen vernünftig, d. i. Menschen, die andern vernunftlos, d. i. Tiere sind? Und wenn dieselbe Menge, wie gesagt, sowohl vernünftig als auch

vernunftlos ist und zwar nicht blos der Möglichkeit, sondern der Wirklichkeit nach? Fürwahr nicht das Geringste! Es ist aber in der That so, wie gesagt wurde. Wenn einmal eine Ungereimtheit zugestanden worden, folgen daraus notwendig viele andere."

„So ergeht es den Dialektikern. Nachdem sie einmal jenes ungeheuerliche „allgemeine" Ganze aufgestellt und davon einfältigerweise glaubten, es sei etwas vom Verstande aus den Einzeldingen Abstrahiertes und daher von ihnen Verschiedenes, gleichsam ein gewisses einzelnes und kontinuierliches Ganzes, konnten sie, sobald sie zugestanden, ein und dasselbe Sinnenwesen sei vernünftig und vernunftlos zugleich, nicht vermeiden, auch zuzugestehen, dafs zwei konträre Dinge in einem und demselben Subjekte sich finden können. War aber dies einmal eingeräumt, so waren sie, um Rechenschaft dafür zu geben, wie die nach ihrer Meinung zuvor noch nicht schon im Genus vorhandenen Differenzen durch die Einteilung in die Species hineingerieten, genötigt, das Heilmittel von Akt und Potenz auszusinnen und zu sagen, dafs die Differenzen im Genus der Möglichkeit nicht der Wirklichkeit nach seien, nach erfolgter Einteilung des Genus aber aus der Potenz in den Akt heraustreten und in den Species wohnen. So jene: was bis zu einem solchen Grade ungereimt und läppisch ist, dafs ich mich sehr darüber wundere, wie es nicht allein von vielen geschrieben werden, sondern auch nur einem menschlichen Kopfe einfallen konnte. Denn das Sinnenwesen — oder die Sinnenwesen, oder die Gattung der Sinnenwesen — ist in der That zugleich vernünftig und vernunftlos, nicht blofs in Möglichkeit, sondern auch in Wirklichkeit, d. h., wie ich vordem bemerkte, der eine Teil ist der Vernunft teilhaft, nämlich die Menschen, der andere nicht, nämlich die Tiere. Es ist also zur Lösung der Schwierigkeit nicht notwendig, jene Arznei von Akt und Potenz auszudenken und ganz überflüssigerweise zu fürchten, es möchten zwei konträre Bestimmungen in einem Subjekte sich finden. Dies ist also die ungereimteste und einfältigste Lehre, in welche Aristoteles, Boethius und alle Dialektiker sich stürzten, indem sie jenes ungeheuerliche und dumme allgmeine Ganze ersinnen und einführen. Was uns betrifft, so vermeiden wir leicht alle diese Ungereimtheiten, indem wir jenes Allgemeine verdientermafsen verwerfen und verhöhnen (!) und aufstellen und behaupten, das Sinnenwesen und alle Genera seien wahre Gesamtheiten von Einzeldingen und diskrete Ganze, so dafs, wenn sie eingeteilt werden, nichts anderes als eine Menge eingeteilt wird und ihre Einteilung nichts anderes ist, als die gesonderte Gruppierung

vieler Einzeldinge (multorum singularium in partes diductio.)“ L. 1. c. 10. p. 85. squ.

Die Begriffe werden hier, wie man sieht, so behandelt, als ob sie nur einen Umfang, nicht auch einen Inhalt hätten. Das Charakteristische in der mitgeteilten Stelle aber ist die Schärfe, mit welchem von Nizolius der aristotelische Potenzbegriff behandelt wird. Wie für Nizolius, so bildet derselbe für die gesamte neuere Philosophie den Stein des Anstoſses. Denn auch die von entgegengesetzter Seite her die aristotelische Abstraktionstheorie bekämpfenden Philosophen verwerfen die Anwendung des Potenzbegriffs auf die menschliche Begriffswelt, indem sie ihrerseits, wie Nizolius nur den Umfang, so ausschlieſslich den Inhalt der Begriffe zur Geltung gelangen lassen und so einerseits die konkreteren Begriffe in den allgemeinsten des Seins auflösen, andererseits aber in diesem Begriffe die Fülle der intelligiblen Bestimmungen aktuell enthalten sein lassen: eine Auffassung, von welcher die Hegelsche Methode der Bestimmung des logischen Begriffs zur absoluten Idee durch die Macht der Negativität das vorzüglichste und wahrhaft klassische Beispiel darbietet. Da nun die Leugnung des peripatetischen Potenzbegriffs, wie aus dem ersten Teile unserer Abhandlung erhellt, sachlich mit der Identifizierung von Akt und Potenz auf dasselbe hinausläuft, so können wir auch den Cusaner als ein Beispiel für dieses dem Nizolius entgegengesetzte Extrem anführen. Denn auch bei ihm wird der Umfang des Begriffs von seinem aktuellen Inhalt absorbiert. Aufserdem hat der Cusaner die hiermit verknüpfte Identität der Gegensätze unumwunden eingeräumt. Will man daher beide Extreme vermeiden und weder dem Empirismus des Nizolius noch dem Eleatismus des Cusaners sich ergeben, so wird kein anderer Ausweg als der von Aristoteles gewiesene zum Ziele führen. (Vgl. Jahresb. d. philos. Sekt. des Görresvereins für das Jahr 1883. Köln 1884. S. 11.)

Gleichwohl darf dem Scharfsinn unseres Philosophen die Anerkennung nicht versagt werden, dafs er den inneren Zusammenhang zwischen der aristotelischen Abstraktionstheorie und der Auffassung der Universalien erkannte, wenn auch kaum vollständig durchschaute; denn die Potenzialität gelangt in die Begriffe des menschlichen Verstandes in der That nur dadurch, dafs sie von den aus Akt und Potenz zusammengesetzten materiellen Dingen abstrahiert sind.

Das endgültige Resultat der kritischen Behandlung der Universalien lautet dahin, dafs es, soweit man von Universalien, die im Grunde nur Kollektivnamen seien, überhaupt reden könne,

entweder nur eine Art gebe, nämlich die Gattungen, auf welche sich Species, Differenzen, Eigentümlichkeiten und allgemeine Accidenzien zurückführen lassen, oder dafs mehr als fünf zu zählen seien, nämlich acht oder neun, indem zu den genannten noch das Gemeinsame (commune), Ähnliche, Konträre und die Substanz hinzuzufügen seien.

Es dürfte hier der Ort sein, uns über die Natur der Komprehension, die Nizolius der peripatetischen Abstraktion entgegensetzt, etwas genauer zu unterrichten. Nizolius widmet diesem Gegenstand das siebente Kapitel des dritten Buches seiner Schrift von der wahren Methode. Seine Erörterung läuft jedoch auf einen in den gewohnten heftigen Ausfällen sich bewegenden Widerlegungsversuch der Abstraktion hinaus; über die Komprehension selbst aber erfahren wir nichts weiter, als dafs sie die Zusammenfassung eines kleineren oder gröfseren Umfangs der in der Erfahrung unmittelbar gegebenen Einzeldinge oder Einzelerscheinungen sei. Indem wir die Abstraktion gegen die wahrhaft philosophische und oratorische Komprehension, aus der jene Gesamtheiten (universa) hervorgehen, die an die Stelle der Universalien zu treten haben, von denen Wissenschaften und Künste handeln und Beweise und Schlüsse gebildet werden, vertauschen — so versichert uns Nizolius — erleiden wir nicht nur keinen Verlust, sondern machen den gröfsten Gewinn und behalten für Falsches Wahres und für Mifsbildungen Natürliches, für Ungewohntes Gewohntes und endlich für barbarische wirkliche, gelehrte und wissenschaftliche Dogmen. Unsere Komprehension aber ist nichts anderes, als jene Operation des Intellekts, kraft deren dieser alles Einzelne seiner Gattung ein für allemal zusammenfafst, um von den so zusammengefafsten aus Wissenschaften und Künste ins Werk zu setzen, Schlüsse und Argumente zu bilden. Die Abstraktion aber ist allen wahrhaft klassischen Schriftstellern unbekannt, ja Aristoteles und die Peripatetiker selbst bedienen sich ihrer nur in dialektischen und metaphysischen, sowie in einem grofsen Teile der naturwissenschaftlichen Schriften, während z. B. die Schriften des Aristoteles von den Tieren, von der Rhetorik, der Moral, Politik und Ökonomik grofses Lob verdienen. Das griechische: *καθόλου εἰπεῖν,* im allgemeinen von etwas reden, das lateinische universe oder in universum loqui ist eben jene Komprehension, die das Einzelne umfafst, das Einzelne überhaupt zu seinem Inhalte wie zu seinem Umfange hat, während dagegen die Abstraktion, von welcher die Peripatetiker rühmen, abstrahentium nullum omnino esse mendacium (womit die Lehre gemeint ist, dafs Irrtum nicht

im ersten Akte des Intellekts, der prima apprehensio, sondern erst im zweiten, dem verbindenden und trennenden Urteile möglich sei) der gröfste und häfslichste aller Irrtümer ist. (L. 3. c. 7. p. 257.) Keine der von den Peripatetikern angenommenen Arten der Abstraktion könne aufrecht erhalten werden, weder die dialektische, wie gegen die Universalien nachgewiesen worden sei, noch die physikalische, mathematische und metaphysische. Die Unterscheidung einer sensiblen und intelligiblen Materie sei hinfällig, denn es gebe keine sensible Materie, die nicht auch vom Verstande erkannt werden könne. Der Verstand nämlich hat mit den Sinnen das gleiche Objekt und erkennt wie dieser auch das Einzelne, überdies aber die Namen und Kräfte und Eigentümlichkeiten der Dinge. (L. c. p. 258. 259.) Wenn, wie bewiesen worden sei, alles, was real und wirklich ist, entweder ein Einzelnes oder eine Menge von Einzelnen sei, so werde der Verstand entweder nichts oder das Einzelne sowohl als solches als auch als Gesamtheit erkennen: eine den Standpunkt unseres Philosophen scharf kennzeichnende Aufstellung, durch welche der Verstandeserkenntnis in Wahrheit jedes selbständige Objekt ausdrücklich abgesprochen wird.

Nur eine unbegreifliche Blendung und Verblendung durch die Autorität des Aristoteles habe so viele gelehrte Männer verführen können, das Universale, das in der Natur der Dinge nicht ist, für den Gegenstand der Verstandeserkenntnis zu halten, das Einzelne aber, das allein ist, derselben abzusprechen. Erkennt aber der Verstand per comprehensionem alle einzelnen Dinge und ihre Gesamtheiten, so bedarf es zu ihrer wissenschaftlichen Behandlung keinerlei Abstraktion, weder der physikalischen, noch mathematischen, noch metaphysischen. Sind die Universalien falsch, so ist es auch die Abstraktion, es müfste denn eine falsche Wirkung aus einer wahren Ursache entspringen können. Es sei daher vor allem falsch die physische Abstraktion und Betrachtungsweise, denn Gegenstand der Naturwissenschaft sei nicht das „allgemeine“ Fleisch, denn in der Natur der Dinge gebe es und könne es ein solches nicht geben, sondern das Fleisch überhaupt oder alles Fleisch, das es gibt, zusammengenommen. Ebenso sei die mathematische Abstraktion Lug und Trug, denn auch der Mathematiker trenne die Gegenstände seiner wissenschaftlichen Betrachtung nicht vom Stoffe, sondern lasse dieselben ruhig darin liegen und betrachte nur das eine ohne das andere, das Subjekt ohne die Qualität und umgekehrt, oder eine Qualität ohne die andere, und umfasse

endlich mit dem Gedanken alle so getrennten Einzeldinge der betrachteten Gattung. Will ich z. B. von der Linie oder dem Dreieck etwas beweisen, wie dafs parallele Linien nicht konvergieren, oder dafs das Dreieck drei zweien Rechten gleiche Winkel habe, so werde ich alle einzelnen Linien oder Dreiecke ohne die Subjekte, in denen sie sind, und ohne alle übrigen Accidentien zumal und insgesamt im Gedanken zusammenfassen und von ihnen beweisen, was mir zu beweisen obliegt. Auf ähnliche Weise werde ich in der Naturwissenschaft verfahren, z. B. um zu beweisen, dafs jedes Sinnenwesen mit dem Tastsinn ausgerüstet sei: eine Betrachtungsweise, die nicht durch Abstraktion, sondern durch Zusammenfassung aller Einzeldinge geschieht, von denen zumal, als wären sie nur Eines, der Beweis geführt wird. (L. c. p. 259 squ.)

Nizolius also anerkennt, wie aus dem bisherigen ersichtlich ist, keine andere Weise der Abstraktion, als die von den Scholastikern „praecisio" genannte Betrachtung der aktuellen Teile eines Ganzen: während ihm die eigentliche Abstraktion, durch welche der Gegenstand aus der sinnlichen in die intellektuelle Sphäre übertragen wird, und welche die Grundlage jeder wahren Definition und Beweisführung bildet, unverständlich und unmöglich dünkt. (Vgl. uns. Schrift vom Princip der Individuation S. 84. Bd. I dieses Jahrbuchs S. 187.)

Die schärfsten Angriffe richtet Nizolius gegen die metaphysische Abstraktion. Wenn die Gegenstände der Metaphysik am weitesten von der Materie entfernt sind, sofern sie nicht blofs der Auffassungsweise, sondern dem Sein nach von der Materie getrennt und abgezogen sein sollen, so entfernen sie sich in demselben Mafse von der Wahrheit. Alles, was die Metaphysiker vom Sein — ens inquantum ens — sagen, es bilde den Gegenstand der Metaphysik und sei von jeder Materie und jedem Einzelding völlig getrennt und abstrakt, sei reine Dichtung und leere Träumerei, da alles, was es in der Natur der Dinge gibt, nur entweder ein Individuum oder eine Menge von Individuen sei, aufser diesen beiden Seinsweisen aber eine andere vernünftiger Weise nicht angenommen werden könne. Und selbst wenn irgend eine Abstraktion von der Materie für die Wissenschaft nützlich oder notwendig wäre, so müfste dieselbe als unmöglich erkannt werden, da die Abstraktion weder von einem einzigen noch von mehreren noch von allen zumal geschehen könnte; nicht von einem einzigen, weil dann die Frage sich erheben würde, warum gerade von diesem, nicht von einem andern; auch nicht von mehreren, da auch in diesem Falle dieselbe

Frage entstünde; auch nicht von allen, weil es unmöglich ist, dafs jemand von so verschiedenen Dingen ein und dasselbe Allgemeine in so kurzer Zeit abstrahieren könne. (L. c. p. 261.) Aufserdem vermögen die Peripatetiker keinen Grund für ihre Unterscheidung der mathematischen und physischen Abstraktion anzugeben. Denn die Begriffe Farbe und Ton einerseits, Länge und Breite andererseits sind entweder gleich abstrakt und immateriell oder sie sind gleich konkret und materiell, da ja auch in die Definition der Farbe die Materie oder das Substrat nicht aufgenommen wird, so dafs nicht abzusehen ist, warum nicht auch Farbe und Ton als mathematische Begriffe gelten sollen. Was aber die göttlichen Dinge betrifft, so sind sie an sich schon hinreichend von der Materie abgezogen und brauchen dies nicht erst zu werden. Wenn unter den für den Unterschied des Mathematischen und Physischen vorgebrachten Gründen der Gegensatz der Begriffe „krumm“ und krummnasig (simus) einigen Schein für sich habe, so lasse sich auf dem Gebiete des Physischen auf einen ähnlichen Gegensatz nämlich des niger und caesius hinweisen, welch letzterer Ausdruck die Farbe in Verbindung mit dem Subjekte (oculus subalbidus) bezeichne, während der erstere dieselbe ohne ein solches ausdrücke. Die „Abstraktoren“ müfsten also entweder zugeben, dafs auch das Schwarze ein mathematischer Begriff sei, oder dafs die verschiedene Abstraktion von der Materie keinen genügenden Grund der Unterscheidung des Mathematischen und Physischen abgebe. (L. c. p. 262 squ.)

Durch alle diese kritischen Erörterungen beweist Nizolius nur soviel, dafs ihm jedes Verständnis für den Begriff der Form, der Species, zu welcher der menschliche Geist doch schon durch die scharf ausgeprägten Gattungen und Arten, durch die unleugbaren Wesensunterschiede des Leblosen und Lebendigen, durch die Stufen des Seins, Lebens und Erkennens geführt wird, mangelt. Wenn aber Nizolius an dem Unterschied von Wesen und Erscheinung, Substanz und Qualität festhält, so geschieht dies im Widerspruch mit seinem empiristisch-nominalistischen Standpunkt, der ihn zu solchen Unterscheidungen nicht berechtigt. Die von ihm gegen die peripatetische Abstraktion vorgebrachten Scheingründe bedürfen kaum einer eingehenderen Widerlegung. Dafs die Wissenschaft überhaupt vom Individuellen abstrahiere, leuchtet ein, denn der Physiker, Anatom und Physiologe fassen ebenso wie der Mathematiker nur das Allgemeine und Wesentliche, die das Einzelne beherrschenden Gesetze ins Auge. Der Unterschied des Mathematischen vom Physischen aber liegt in der That in der Abstraktion von jeder sensiblen Materie, die

Grund der Beweglichkeit und Veränderung ist, von welcher der Mathematiker offenbar absieht, weshalb denn mathematische Gegenstände, nicht aber physische, wie Farbe und Ton ohne Rücksicht auf Bewegung und den veränderlichen Stoff betrachtet und definiert werden können. Ebensowenig aber kann die Berechtigung der metaphysischen Abstraktion von denjenigen bestritten werden, die einsehen, dafs Begriffe nicht allein einen Umfang, sondern auch einen Inhalt haben müssen und dafs es Begriffe gebe, deren Inhalt frei von jeder Beziehung sowohl auf die sensible als auch die intelligible Materie ist, durch die also nicht blofs körperliche, sondern auch geistige Dinge gedacht werden können, wie die Begriffe des Seins, der Substanz, des Guten, Wahren, Vollkommenen u. s. w. Die Schwierigkeit aber, die Nizolius darin findet, dafs eine Abstraktion weder von einem einzigen noch von mehreren Individuen möglich sei, fällt hinweg, wenn wir erwägen, dafs der Verstand in jedem Einzelnen, das der Sinn erkennt, die allgemeine Wesenheit ergreift, wie denn z. B. der Geometer an einem einzigen Dreiecke das Wesen und die Grundgesetze aller Dreiecke demonstriert.

Mit den Universalien fällt nach Nizolius auch die hergebrachte Theorie der Logiker von der Einteilung, Definition und Schlufsfolgerung. Es gibt keine Einteilung eines allgemeinen Ganzen in seine subjektiven (potenziellen) Teile, sondern nur Einteilungen von diskreten oder kontinuierlichen Ganzen. „Ich sage aber, dafs die Gattungen gewisse gröfsere Mengen von Einzeldingen sind, durch deren Einteilung nichts anderes geschieht, als dafs sie in mehrere andere kleinere Mengen und diese wiederum in kleinere entweder teilbare oder unteilbare geschieden werden, bis man zu unteilbaren gelangt, wo dann die Einteilung des Diskreten (divisio) aufhört und die des kontinuierlichen Ganzen (partitio) beginnt. (L. 2. c. 5. p. 143.) In konsequenter Durchführung dieser Auffassung werden die Grenzen des Accidentellen und Wesentlichen vermischt. Von den Einteilungen des Subjekts in Accidentien, des Accidens in Subjekte und des Accidens in Accidentien wird gesagt: „Auch diese sind nichts weiter als Einteilungen von Gattungen oder accidentellen diskreten Ganzen in ihre Teile oder accidentelle Species. Sie dürfen daher auch nicht von der Einteilung der Gattungen in Arten oder des diskreten Ganzen in seine Teile getrennt werden, da sowohl diese: von den weifsen Dingen sind die einen kalt, die anderen warm, als auch diese: die Sinnenwesen sind teils vernünftig teils vernunftlos, Einteilungen der Gattung in die Arten sind. (L. c. p. 145.)

Auch die Lehre von der Definition wird im empiristischen Sinne umgebildet. Denn da Nizolius keine den Inhalt der Gattung determinierende Differenzen, sondern nur erfahrungsmäfsig verbundene Merkmale kennt, die in der Definition zusammengefafst werden, so setzt sich ihm diese nicht aus Gattung und Differenz, sondern aus Gattung und Eigentümlichkeit oder aus einer gemeinsamen Gattung und einer eigentümlichen privaten Gattung oder aus einer Mehrheit gemeinsamer Gattungen zusammen. (L. c. p. 146.) Durch diese Auffassung der Definition sowie überhaupt durch die empiristische Umgestaltung der Dialektik ist Nizolius zu einem Vorläufer des Logikers der Positivisten, John Stuart Mill, geworden.

Das gleiche Schicksal trifft die Theorie von der Schlufsfolgerung und dem Syllogismus. Nach aristotelischer Ansicht erweitert der Syllogismus das menschliche Wissen, nach Nizolius expliziert er die schon gefundene und vorhandene Erkenntnis. Jener zufolge enthalten die Prämissen die Konklusion nur der Potenz nach, diesem zufolge der Wirklichkeit nach. Aus diesem Grunde bezeichnet auch Nizolius die verschiedenen rhetorischen Darstellungsweisen des Schlusses als ebenso viele Formen der Argumentation, in welchen das Argument oder der Beweisgrund expliziert werde, und zählt unter ihnen den Syllogismus (ratiocinatio) an letzter Stelle auf. (L. 4. c. 2. p. 307.)

III.

Kritik der Kategorieen.

Wie die Universalien oder Prädikabilien, so vermag auch die Kategorieentafel der Peripatetiker den Beifall unseres philologischen Kritikers nicht zu gewinnen. Zwar verhält er sich den Kategorieen gegenüber nicht so ablehnend wie gegen die Universalien; denn obgleich er glaubt, die Ansicht von der Realität des Allgemeinen gänzlich ausrotten zu müssen, so läfst er doch irgendwelchen Unterschied der Seinsweisen bestehen. Bevor wir jedoch auf die Umgestaltung, welche die Kategoieenlehre der Schule unter der Hand des Nizolius erfuhr, eingehen, dürfte es angezeigt sein, uns über den Begriff der Kategorie (Prädikament) im Unterschied vom Prädikabile mit einigen Worten zu orientieren. Am einfachsten scheinen Unterschied und Zusammenhang der Kategorieen und Prädikabilien sich dahin angeben zu lassen, dafs jene als die obersten Gattungen bezeichnet werden. Ist diese Bezeichnungsweise zwar richtig, so tritt darin doch nicht

genügend das verschiedene Verhältnis der Universalien und Kategorieen zur Objektivität zu Tage. Betrachten wir nämlich die letzteren als oberste Gattungen, so erscheinen sie in jener Fassung, die ihnen der denkende Geist des Menschen gibt, was in dem doppelten Sinne der Verallgemeinerung ihres konkreten Wesens und der Trennung des in notwendiger Abhängigkeit von einander Bestehenden gemeint ist; denn allen Kategorieen mit Ausnahme der Substanz kommt Wesenhaftigkeit und daher auch wesentliche und accidentelle Bestimmbarkeit (wie sie eben in den Prädikabilien zum Ausdruck gelangt) nicht an sich, sondern nur in Abhängigkeit von der Substanz zu. Betrachten wir daher die Kategorieen, wie es zur Unterscheidung derselben von den Prädikabilien notwendig ist, in ihrer individuellen Konkretheit, so stellen sie sich uns als die wirklichen Weisen dar, in welchen das endliche Sein unabhängig vom menschlichen Denken in sich besteht und infolgedessen prädiziert wird. In der genauen Ausscheidung des Logischen und Metaphysischen nämlich liegt das auszeichnende Merkmal der aristotelischen Kategorieentafel gegenüber anderen Versuchen, z. B. Kants und Hegels, den über die sinnliche Erfahrung hinausgehenden Begriffsfonds des menschlichen Verstandes (sozusagen) zu inventarisieren. Solcher Seinsweisen nun unterscheidet Aristoteles nach der gewöhnlichen und wohlbegründeten Annahme zehn: Substanz, Quantität, Qualität, das Thun, das Leiden, die Lage, das Haben, das Wo, das Wann, endlich die Relation. Sieht man von der Lage und dem Haben ab, so liegen die übrigen Seins- und Prädikationsweisen auch der gewöhnlichen Auffassung, die sich in der Sprache kundgibt, so nahe, dafs man sich wundern mufs, wie die aristotelischen Kategorieen je ein Gegenstand des Zweifels und Angriffs werden konnten, denn dafs das Seiende in Substanzen oder Wesen, die in mannigfaltigen Beziehungen zu einander stehen, sich scheide, und dafs diese Wesen mit Gröfse und Eigenschaften behaftet, thätig und leidend und an Ort und Zeit gebunden seien, erscheint so einleuchtend, dafs nur systematische Befangenheit an einer solchen Einteilung des wirklichen Seins zu rütteln vermag. Wir sehen daher, dafs diese Kategorieen trotz alles Widerstrebens, wenn auch unter andern Bezeichnungen in den ontologischen Betrachtungen immer wiederkehren.

An die Stelle der genannten aristotelischen Kategorieen setzt Nizolius eine Zweiteilung von Substanzen und Qualitäten. Zu den Qualitäten nämlich sei nach klassischem Sprachgebrauch (der für ihn, nachdem er einmal Dialektik und Ontologie zu

Gunsten der Rhetorik und Grammatik enterbte und an die Stelle der Erkenntnis des die Erfahrung Transcendierenden die Kunst der Rede setzte, in philosophischen Angelegenheiten das Maſsgebende ist) auch die Quantität zu rechnen. (L. 1. c. 3. p. 19.) Als Beispiele von Substanzen werden angeführt: Sokrates, Mensch, Sinnenwesen, Holz, Stein, Metall, Wasser, Erde, kurz die Dinge, quorum proprium essendi modus est, ut naturaliter per se stent. Beispiele von Qualitäten aber sind: Süſse, Bitterkeit, Gröſse, Kleinheit, Herr, Sklave und alle übrigen sowohl substantiellen als accidentellen Qualitäten. Indem Nizolius den Unterschied von Substanzen und Qualitäten, der doch nicht durch die Sinne, sondern nur durch die Vernunft erkannt werden kann, bestehen läſst, beweist er den bereits hervorgehobenen Mangel an Konsequenz in der Durchführung seines empiristischen Standpunkts, der ihn zur Ansicht Lockes vom Substanzbegriff als einer zusammengesetzten Vorstellung von konstant verbundenen Erscheinungen hätte verleiten müssen: eine Inkonsequenz, die sich indes aus der Rücksichtnahme auf die Sprache erklärt, die bei Nizolius in idealistisch-skeptischer Weise an die Stelle des denkenden, in die Tiefen der Wirklichkeit dringenden Geistes tritt. Quod si res non tales postea in hominibus reperiuntur, quales in libris doctissimorum hominum sunt expressae, nulla est scriptorum culpa, sed naturae rei, quae fortassis tam est difficilis et ardua, ut vires et humanam vinceret facultatem. (L. 3. c. 8. p. 269.) Doch macht sich der empiristische Einfluſs auch auf den Substanzbegriff geltend und beeinträchtigt dessen Reinheit; die Substanz nämlich soll ebenso von den Accidentien, wie diese von jener im Sein abhängig sein: ad constituendam enim et conservandam essentiam utriusque aeque necessaria est praesentia accidentium substantiae, sicut substantiae accidentibus. (L. 3. c. 6. p. 253.)

Wie wenig Nizolius über die wahre Bedeutung der Kategorieen im klaren war, beweist die an die Dialektiker gerichtete Frage, warum nicht auch die Substanz ebenso wie das Accidens zu den Universalien gerechnet werde, da sie doch wie dieses von den ihr untergeordneten Gegenständen ausgesagt werde: ein Einwand, der ohne offenbare Verwechslung des prädikamentalen mit dem prädikabilen Accidens nicht erhoben werden konnte; denn das letztere beruht auf dem zufälligen (entgegengesetzt dem wesentlichen) und allgemeinen Bestimmen eines Seins, mag es sich um ein an sich oder in einem andern Seiendes (prädikamentales Accidens) handeln, während bei dem

ersteren (eben dem prädikamentalen Accidenz) gerade diese — objektiv reale — Seinsweise in Betracht kommt.

Wenn, wie wir sahen, Nizolius nicht einmal den Unterschied von Substanz und Accidenz rein festzuhalten wufste, so begreifen wir leicht, dafs er um so weniger die Verschiedenheit der accidentellen Seinsweisen anerkennen konnte und infolge hiervon nur Substanzen und Qualitäten gelten liefs. (L. 2. c. 10.) Ohne uns deshalb mit diesem Teile der Kritik des Nizolius weiter zu beschäftigen, wenden wir uns der Frage zu, wie sich derselbe zu dem bei der Einteilung des Seins in die Kategorieen mafsgebenden Gesichtspunkte, nämlich der Analogie des Seins selbst, stellt, eine Frage, die uns auf den Gipfel unserer Darstellung, nämlich zu der Behandlung führt, die dem universalsten aller Vernunftbegriffe, dem Begriffe des Seins, an dessen Schicksal das der ersten Philosophie oder Metaphysik unzertrennlich geknüpft ist, zu teil geworden.

IV.

Kritik der Transcendentalien.

Eine besonders sorgfältige Behandlung hatte Aristoteles dem Begriffe des Seins, der Grundlage aller intellektuellen Vorstellungen angedeihen lassen, teils um die pantheistischen Irrtümer der Eleaten zu überwinden, teils um den Anhängern Heraklits sowie den Materialisten und Sophisten gegenüber die Wissenschaft auf sichere Principien zu gründen. Was den Gegensatz gegen die Eleaten betrifft, so kam es darauf an, die von ihnen mifsdeutete Thatsache, dafs das Sein von Allem ohne Ausnahme prädiziert wird — *κατὰ πάντων γὰρ τὸ ὂν κατηγορεῖται* — richtig zu erklären. Die Eleaten schlossen hieraus auf die Einheit alles Seienden. Alle in der sinnlichen Erfahrung gegebenen Unterschiede flossen ihnen für die intellektuelle anscheinend ausschliefslich im Begriffe des Seins enthaltene Betrachtung in eins zusammen. Platon hatte zwar dieser Betrachtungsweise, die in Allem nur das Sein denkt, den Kosmos der intelligiblen Wesenheiten entgegengesetzt. Die in dem Begriffe des Seins gelegene Schwierigkeit aber war von ihm ungelöst gelassen worden. Aristoteles erklärt dieselbe durch die analogische Prädikation des Seins: *Τὸ ὂν λέγεται πολλαχῶς*, das Sein wird in vielfachem Sinne ausgesagt. Folglich läfst sich aus der Prädikation des Seins von Allem nicht auf die Einheit des Seins in Allem schliefsen. Ein anderes Sein ist das reale, ein anderes das ideale; ein anderes das mögliche, ein

anderes das wirkliche; ein anderes das Sein der Wesenheit, ein anderes das der Existenz; ein anderes Sein das der Substanz, ein anderes des Accidens, ein anderes das Sein im Sinne des Wahren mit seinem Gegensatz, dem Nichtsein im Sinne des Falschen, ein anderes das trügerische und sophistische Sein *κατὰ συμβεβηκός*. (Vgl. Brentano, Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles. S. 6 ff.) Durch diese Unterscheidungen war jedoch nicht allein der chaotischen Mischung alles Seienden in einer unterschiedslosen Einheit der Boden entzogen, sondern auch durch die Anerkennung des intelligiblen Gehalts dieses Begriffs und seiner verschiedenen Determinationen eine feste Grundlage für das menschliche Wissen in Principien, Einteilungen und Deduktionen geschaffen. War doch durch den Gegensatz des Seins gegen das Nichtsein das erste objektive Princip, der Satz des Widerspruchs und damit eine indirekte Basis für alle Beweisführung gewonnen. Ferner lag in der Analogie des Seins die Möglichkeit einer logisch deduzierbaren Einteilung, wie schon die des Seins in das mögliche und wirkliche und nicht minder die Deduktion der Kategorieen selbst beweist; denn obgleich die Erkenntnis derselben aus der erfahrungsmäfsigen Wirklichkeit eines werdenden und sich entwickelnden Seins geschöpft ist, so trägt doch eben dieses Sein den Stempel eines allbeherrschenden Gedankens und damit den Grund der Intelligibilität in sich, kraft dessen wir das Wirkliche als eine Stufenfolge von am Sein partizipierenden Wesenheiten auffassen, die mit Eigenschaften ausgestattet in Thun und Leiden idealen Zielen zustreben und dieselben verwirklichen. Hieraus erklärt sich, wie sowohl das reale Sein einer erschöpfenden Bestimmung auf deduktivem Wege durch die Kategorieen fähig ist, als auch wie bestimmte Begriffsschemate durch fortgesetzte Differenzierung bis zu den untersten Arten hergestellt werden können, wobei weder ein ausschliefslicher Apriorismus noch ein ausschliefslicher Aposteriorismus, sondern die in ihren Wesensformen durch Ideen bestimmte Wirklichkeit mafsgebend ist.

In diese Theorie vom Sein und seinen mannigfaltigen nach den Gesichtspunkten der Analogie zu bestimmenden Bedeutungen greift keck die kritische Hand unseres Reformators, um an seine Stelle wie an die des Gattungsbegriffs im engeren Sinne den Umfang aller durch ihn benannten Einzeldinge, so den Umfang aller wahrnehmbaren Einzeldinge überhaupt zu setzen. Damit ist der letzte entscheidende Schritt geschehen und die aristotelische Metaphysik nicht nur in ihrem Bau erschüttert, sondern

in ihren Grundfesten selbst zerstört und der Alogismus, der Vernunfthafs auf die Spitze getrieben.

Wir sahen, wie Nizolius die Möglichkeit einer Abstraktion des Übersinnlichen vom Sinnlichen leugnet. Eine solche Leugnung kann nun aber mit einer zweifachen Auffassung des Wertes der Verstandesbegriffe sich verbinden. Entweder nämlich gelten dieselben als von der Erfahrung unabhängige, aus einer anderweitigen Quelle stammende Principien einer eigentümlichen, rationalen Erkenntnis: eine Auffassung, die wieder verschiedene Deutungen und Ausführungen zuläfst, indem entweder angenommen wird, dafs jene Begriffe oder Ideen übersinnliche Objekte manifestieren (Nikolaus von Cues, Descartes, Leibnitz) oder sich als blofs formale, durch den Erfahrungsstoff zu füllende Erkenntniselemente verhalten (Kant) oder endlich an sich selbst einen Erkenntnisgehalt von absolutem Werte darstellen (Hegel). Keiner dieser Annahmen begegnen wir bei Nizolius, der vielmehr die platonischen Ideen, in welchen wir die Vorläufer der genannten ideologischen Theorieen zu erkennen haben, als leere Träumereien erklärt, die von Aristoteles mit Recht bekämpft worden seien. Es bleibt sonach ausschliefslich eine zweite Auffassung der Bedeutung und des Wertes der Verstandesbegriffe übrig, die man als empiristischen Nominalismus bezeichnen kann, indem sie alle Begriffe ohne Ausnahme auf Benennungen und Mehrheiten von sinnenfälligen Einzeldingen zurückführt.

Diese empiristische Tendenz also ist es, die ihren Gipfel darin erreicht, dafs auch die sogen. transcendentalen Begriffe des Seins, Einen u. s. w. als Zusammenfassungen des Einzelnen unter einen gemeinsamen Wortausdruck erklärt werden. Nizolius greift daher die Lehre von der mannigfaltigen Bedeutung oder der Analogie des Seienden an und läfst nur den Unterschied des eigentlichen und bildlichen Sinnes zu: indem er annimmt, dafs das Transcendentale ebenso wie jedes Genus nur im uneigentlichen Sinne prädiziert werden könne. Wie demnach der Satz: der Mensch ist ein Sinnenwesen nichts anderes besage, als derselbe gehöre unter die Sinnenwesen, so sei auch der Satz: der Mensch ist ein Ansichseiendes gleichbedeutend mit: der Mensch gehört in die Gattung des Ansichseienden oder Fürsichbestehenden. Man könnte versucht sein, hierin nur eine philologische Laune und einen grammatischen Wortstreit zu erblicken. Es läfst sich auch nicht verkennen (wie bemerkt wurde), dafs Nizolius sich der vollen Tragweite und Konsequenz seiner Lehren nicht bewufst war, da er den Unterschied des wesentlichen und zufälligen, an sich und in einem anderen Seienden festhalten wollte. Gleichwohl

mufs in der Verwerfung der Abstraktion und der Reduktion des Inhalts der Begriffe auf die Gesamtheit des darunter Befafsten oder der Ersetzung der Abstraktion durch die Komprehension ein folgenschwerer, den äufsersten Empirismus und Sensualismus in sich bergender Irrtum erkannt werden.

Gegen die Analogie des Seienden also oder gegen die Einteilung desselben in ein univokes und analoges, von welch' letzterem Charakter das der Substanz und dem Accidens gemeinsame Sein ist, indem ihnen das Sein weder in einem ganz gleichen noch in einem völlig verschiedenen Sinne zukömmt, sofern jenes Sein für sich, dieses Sein an und in einem andern ist, erhebt Nizolius den Einwand, dafs eine solche Einteilung vernünftigerweise nur auf die Worte oder Namen bezogen werden könne, von den Peripatetikern aber würden diese so definiert, als wären es Sachen, nachträglich aber behandelten sie dieselben doch wieder, der Definition uneingedenk, wie Namen und Worte, sie als Prädikate auffassend, was nur von Worten zulässig sei; denn eine Sache könne unmöglich von einer andern ausgesagt werden. Auch hätten sie sich über das Sein im Laufe von zweitausend Jahren nicht zu einigen gewufst, sondern wie um des Kaisers Bart (de lana caprina) darüber herumgestritten, ob dasselbe im gleichen oder in einem verschiedenen oder endlich im analogen Sinne von Substanz und Accidens ausgesagt werde; denn aufser der Äquivokation und Univokation hätten sie auch die „Anologation", gleichsam eine dritte dialektische Albernheit eingeführt. Sein oder Sache werde genau in demselben Sinne von der Substanz wie dem Accidens ausgesagt; denn ebenso wahrhaft sei Sein oder Sache Gattung der Substanz und des Accidens, als Sinnenwesen Gattung des Menschen und Tieres, und der Unterschied bestehe ausschliefslich darin, dafs Sein oder Sache die allgemeinste, Sinnenwesen dagegen eine mittlere Gattung bilde. Diese Univoka und Äquivoka seien schliefslich eben doch wieder Universalien und daher im Grunde bereits mit diesen durch die gegen sie gerichtete Kritik aus der Welt geschafft. Was aber die Analogie im besonderen betreffe, so sei sie auch aus dem Grunde nichtig und einfältig, weil es keine Gattung gebe, die nicht irgendwie analogisch ausgesagt zu werden scheine, d. h. per prius et posterius, wie die Peripatetiker erklären. Denn in den zwei Teilen, in welche fast jede Gattung sich einteilen lasse, erscheine immer der eine edler und vorzüglicher als der andere, wie in der Einteilung des Sinnenwesens das Vernünftige vorzüglicher als das Vernunftlose, der Mensch als das Tier. Wäre also die Analogie

irgend etwas, so gäbe es keine Gattung, in der sie nicht zu finden wäre: Quid enim causae est, cur non ita per prius animal dici videatur de homine quam de bruto, sicut ens de substantia quam de accidente? (L. 2. c. 6. p. 257.)

Auch hier erheischt die Gerechtigkeit, dafs wir den in der letzten Bemerkung sich kundgebenden Scharfsinn unseres Kritikers anerkennen. Verwirft man nämlich die Universalien, so kann allerdings von einer praecisio objectiva (wie man sich ehemals ausdrückte) des Gattungsbegriffs mit Rücksicht auf die Arten nicht mehr die Rede sein, vielmehr wird der generische Begriff den speziellen implicite enthalten, also auch nur analogisch genommen werden können. Ein tiefer dringender Blick wird aber ferner gewahren, wie sich auch in diesem Falle jene Richtung, die den Inhalt der Begriffe in deren Umfang aufgehen läfst, als wäre sie nur in einem labilen Gleichgewichte, überall Gefahr läuft, in die entgegengesetzte der Zurückführung des Umfangs auf den Inhalt umzuschlagen. Sobald dieselbe nämlich irgend einen Inhalt anerkennt, gestaltet er sich zu einem aktuellen, eine wahre Abstraktion der Teile nicht zulassenden Ganzen. Doch darf hieraus nicht geschlossen werden, dafs deshalb die aristotelische Annahme der analogischen Prädikation des Seins die Implikation der Determinationen desselben erfordere; denn wenn man schliefsen mufs: aus der Implikation folgt die Analogie, so darf doch nicht umgekehrt geschlossen werden, dafs aus der Analogie die Implikation folge. Die Äufserung des Nizolius hat also den Sinn: hätten die Gattungsbegriffe einen Inhalt, der durch die Differenzen determiniert wird, so wären sie ebensowohl wie der Begriff des Seins analogische Begriffe, da das animal rationale ein vollkommeneres ist, als das animal irrationale.

An die Stelle der peripatetischen Unterscheidungen habe der Unterschied der eigentlichen und figürlichen Prädikation zu treten. Im eigentlichen Sinne lassen sich nur Namen prädizieren; werden gleichwohl Sachen prädiziert, so geschieht es im figürlichen Sinne. Eine solche figürliche Prädikation sei die der sogenannten zweiten Intentionen, wie wenn gesagt wird, Sinnenwesen sei eine Gattung; denn da Gattung im eigentlichen Sinne eine Menge von Einzeldingen sei, so könne sie von keinem Subjekt (Einzelwesen) im eigentlichen Sinne ausgesagt werden. Non quod amimal in priori enuntiato (homo est animal) stet pro prima intentione, in secundo (animal est genus) autem pro secunda, ut Dialectici nugantur, cum prima et secunda intentio nihil aliud sint nisi et res fictae et voces barbarae, sed quod

nomen animalis in primo enuntiato, quod est homo est animal, proprie positum est, et significat tantum unum animal, in secundo autem, quod est animal est genus, improprie et figurate, significat omnia animalia sive omne genus animalium. (L. 1. c. 7. p. 66.)

Um diese Worte zu verstehen, ist an die peripatetische Unterscheidung des universale in das universale metaphysicum (der Begriff nach seinem intelligiblen, vom Einzeldinge abstrahierten, jedoch in ihm verwirklichten, gegen Allgemeinheit und Einzelheit indifferenten Inhalt) und das universale logicum (derselbe Begriff nach seiner formellen Allgemeinheit als Produkt und Folge der abstrahierenden und vergleichenden Thätigkeit), wovon das erste als intentio prima, das zweite als intentio secunda bezeichnet wird, zu erinnern. Es ist klar, dafs Nizolius diese Unterscheidung verwerfen mufste. Es leuchtet aber zugleich ein, dafs er selbst eine andere als die identische Prädikation nicht zugeben konnte. Denn bedeutet homo est animal sachlich nichts anderes als homo est unum animal, so erhalten wir, da auch das Subjekt realiter soviel ist als dieser Einzelmensch, das Prädikat animal aber hinwiederum im gegebenen Falle gleich ist dieser bestimmten Art des animal, nämlich dem animal rationale und nach dem Gesagten im Sinne eines Einzeldings genommen werden mufs, in der That die Tautologie: unus homo s. unum animal rationale est unum animal rationale s. unus homo.

Wir sahen, dafs, wie jeder Allgemeinbegriff, so auch der des Seins nichts anderes bedeuten soll als die Gesamtheit der unter diesem Namen zusammengefafsten Einzelwesen ohne Ausnahme. Vernehmen wir hierüber noch einmal Nizolius selbst. „Das ὂν ᾗ ὄν der griechischen Philosophen, das ens inquantum ens der lateinischen Philosophaster, das sie als den wahren Gegenstand der Metaphysik bezeichnen und von dem sie sagen, es sei von jeglicher Materie und von jedem individuellen Sein getrennt und abgezogen u. dgl. . . . in bezug auf dieses Sein also behaupte ich: jedes nicht falsche und erdichtete, sondern wahre und wirklich vorhandene Sein sei entweder etwas Individuelles, Einzelnes oder eine Vielheit von einzelnen und individuellen Sein, aufser diesen beiden Seinsweisen aber gebe es kein drittes wahres Sein und ebenso beziehe sich jede wahre und nicht blofs erdichtete Betrachtungsweise des Seienden auf die individuellen Dinge, sei es nun, dafs diese für sich, oder dafs sie überhaupt (universe) und insgesamt (in universum) genommen werden. Wollte man aber behaupten, dafs es ein solches allgemeines und metaphysisches Sein in Wirklichkeit

gebe, das weder etwas Einzelnes noch eine Vielheit von Einzelnen wäre und weder als Einzelnes noch als eine Gesamtheit betrachtet würde, so mufs für diese Behauptung entweder ein Grund oder irgend ein Bedürfnis nachgewiesen werden, oder man mufs zugestehen, dafs dasselbe gänzlich überflüssig und bedeutungslos sei. Wir haben nämlich oben bewiesen, dafs ein solches allgemeines Sein, wie jene es verstehen, weder zu den Künsten und Wissenschaften noch zur Bildung der Schlüsse und Argumentationen sowie zur Aussage übergeordneter von untergeordneten Begriffen etwas beitrage und daher kein wahrer und zutreffender Grund irgend einer Art vorgebracht werden könne, ein solches Sein anzunehmen. (L. 3. c. 7, p. 262.)

Nicht das Sein (ens) indes, sondern Sache — res — betrachtet Nizolius als den an Umfang reichsten oder umfassendsten aller Begriffe oder Ausdrücke, da er nicht allein das Seiende, sondern auch das Nichtseiende umfasse, ähnlich wie sein Antipode Nikolaus von Cues, freilich in anderer Richtung und Bedeutung, Seiendes und Nichtseiendes in dem einen Gedanken der Koincidenz zusammenzufassen sucht. Praeterea non illud animadvertunt, nomen rei solere tribui non solum iis quae sunt, sed etiam iis, quae non sunt: ut si aliquis loquitur de Centauris et Chimaera eum dicimus loqui de rebus quae non sunt nec unquam fuerunt. (L. 2. c. 8. p. 164.)

Indem Nizolius die Transcendentalien destruiert, entzieht er der Metaphysik ihren Gegenstand (Formalobjekt) und hebt sie von Grund aus auf. Denn da die Möglichkeit einer Erweiterung des menschlichen Wissens über den Umkreis der Erfahrung hinaus von dem Besitze allgemeiner Grundsätze von uneingeschränkter Giltigkeit abhängt, solche Grundsätze aber allgemeine Begriffe von einem die Erfahrung transcendierenden Erkenntnisgehalte voraussetzen, so kann von einer Erweiterung des Wissens über die Grenzen der Erfahrung da nicht weiter die Rede sein, wo der Begriff jeglichen Inhalts beraubt und der Vielheit seiner Umfangsglieder gleichgesetzt wird. Hierbei ist zu beachten, dafs die Möglichkeit der Metaphysik nicht allein von der Existenz selbständiger Verstandesbegriffe überhaupt, sondern von der Existenz reiner Verstandesbegriffe abhängig ist, d. h. solcher, die nicht wie naturwissenschaftliche und mathematische in wesentlicher (unmittelbarer oder mittelbarer) Beziehung zum sinnenfälligen Stoffe stehen, sondern von jeder solchen Beziehung frei sind. Als Begriffe dieser Art aber gelten den Peripatetikern vorzugsweise die transcendentalen Begriffe. Entzieht man daher diesen ihren selbständigen Inhalt entweder völlig, wie von

Nizolius geschieht, oder betrachtet man sie als in notwendiger Beziehung zu den Gegenständen der Sinne stehend (wie später Kant und in anderem Sinne Hegel gethan), so wird damit die Metaphysik notwendig zu etwas Unmöglichem gemacht und das höchste, was etwa noch erreichbar erscheint, ist eine wissenschaftliche Logik und Naturphilosophie. Nicht zu verkennen ist daher die gröfsere Konsequenz unseres Kritikers, der, indem er einmal den freien intelligiblen Inhalt der Transcendentalien negiert, dieselben einfach auf den Umfang der durch Erfahrung erkennbaren Gegenstände zurückführt.

Darüber, dafs mit den Transcendentalien auch die Metaphysik aufgehoben sei, läfst Nizolius nicht den leisesten Zweifel. „Nach der Ansicht des Aristoteles werden die Wissenschaften nach ihren Objekten und Materien unterschieden. Wenn dem aber so ist, und wenn Aristoteles deutlich sagt, das ὂν ᾗ ὄν, oder wie die Barbaren sich ausdrücken, das ens inquantum ens sei das eigentliche Objekt der Metaphysik, so frage ich ihn oder irgend einen Peripatetiker, ob dieses Objekt eine besondere oder allgemeine Sache sei; sagt er, es sei eine partikuläre Sache, so widerspricht dies seiner eigenen Lehre. Es ist nämlich bei ihm und allen seinen Anhängern ein (wie sie glauben) unfehlbarer Lehrsatz, dafs es kein Wissen von Einzeldingen, sondern nur von allgemeinen geben könne. Daher wird er eine solche Antwort durchaus nicht geben. Antwortet er aber, jenes Sein sei etwas Universales, so sage ich hinwiederum, dafs alle realen Allgemeinheiten von uns oben widerlegt worden seien. Ist dies aber in der rechten Weise geschehen, wie es wirklich der Fall ist, so kann jenes Objekt der Metaphysik, das Seiende als Seiendes nicht anders als falsch sein. Und um so mehr ist es falsch, als das Sein, sofern es Sein ist, das Allgemeinste von allem Allgemeinen ist, wie jene selbst bekennen. Um also die Metaphysik gegen den Vorwurf, sie besitze gar kein oder ein falsches Objekt, zu schützen, werden sie vor allem entweder die Universalien, deren Falschheit wir durch die stärksten und sichersten Argumente nachgewiesen haben, verteidigen müssen, oder die Metaphysik wird auf immer einer wenigstens wahren Materie, in der sie sich bewegt, entbehren müssen.“ (L. 3. c. 6. p. 246.)

V.

Der Gottesbegriff.

Überschauen wir den bisherigen Gang der Nizolschen Kritik von den Prädikabilien und Prädikamenten bis zu den

Transcendentalien, so bieten sich unserem Blick nur Ruinen dar. Mit dem Inhalt der Verstandesbegriffe geht uns jeder intelligible Zusammenhang, jede in der Natur der Dinge begründete Systematik, damit aber auch jeder ideelle Fortschritt einer aufsteigenden Ordnung der Dinge verloren. Nirgends ein Fingerzeig nach oben. Keine allgemeine Wahrheit, die den Geist zum Aufflug dahin beschwingen könnte. Nicht nur keine Möglichkeit, das Immaterielle aus dem Sinnlichen zu abstrahieren und das Geistige aus dem Körperlichen zu erschliefsen: wir begegnen auch keiner Idee als ursprünglichem Eigentum der Seele, die ihr Ersatz für die dahingegebene Abstraktion darbieten würde. Überall nur sinnlich wahrnehmbare Einzeldinge und Mengen von solchen Einzeldingen! Die Universalien sind dadurch allein schon genügend widerlegt, dafs sie noch von niemandem gesehen und mit den Sinnen wahrgenommen worden! Wo bleibt da, wird man fragen, der höchste Gegenstand menschlicher Erkenntnis: Gott?

Ist Gott ein Einzelwesen, wie andere Sinnendinge oder eine Mehrheit von solchen? Um wirklich zu sein, müfste er den Grundsätzen des Nizolius gemäfs das eine oder andere sein. Freilich ist Gott ein ens singulare, nicht universale, auch nach peripatetischer Auffassung: aber hier kommt mehr in Frage. Die Einzeldinge, die Nizolius anerkennt, sind wahrnehmbare, erfahrungsmäfsige oder erdichtete Dinge, Produkte der menschlichen Phantasie. Unter welche dieser Gattungen haben wir Gott oder die Götter einzureihen, unter die, wenn auch nicht für uns, doch an sich wahrnehmbaren Dinge, so dafs sie etwa jenen Wesen Epikurs gleichen, die auf fernen Inseln oder auf anderen Weltkörpern, um menschliche Misère unbekümmert, ein seliges Dasein führen, oder unter die res fictae, wie Centauren und Chimären?

Auf keine dieser Fragen erhalten wir von Nizolius eine Antwort. Zwar sagt er uns, das Göttliche sei an sich immateriell und brauche deshalb vom Sinnlichen nicht erst abstrahiert zu werden, — was allerdings wahr ist, aber nicht ausschliefst, dafs der menschliche Geist gleichwohl mittels der aus dem Sinnlichen abstrahierten Begriffe und Wahrheiten allein zum Göttlichen gelangen kann — quoniam ipsae satis per se sunt abstractae a materia, neć ut ab ea separentur ulla intellectus nostri ope indigent (L. 3. c. 7. p. 265); er setzt also die Geistigkeit oder Immaterialität der göttlichen Dinge — res divinae — als etwas Selbstverständliches voraus. War er hierzu, nachdem er die Metaphysik verwarf, durch seine klassisch-rhetorischen Quellen

berechtigt? Die dem Philologen vertrautesten Göttergestalten sind nichts weniger als immateriell und geistig. Und doch mufsten sich ihm, der genau genommen den Verstand in der Phantasie, sofern sie Mengen und Zeichen für Mengen vorstellt, aufgehen läfst, die göttlichen Dinge ungefähr in der Weise der Mythologie darstellen. Einer Äufserung in dieser Richtung begegnen wir wirklich, nämlich da, wo Nizolius sein Schema des Substanzbegriffs entwirft: Ut redeam ad arborem nostram substantiae, in ea quoque generis rationalium speciem fecimus deum seu genus deorum, quia sic antiqui putabant, deos esse animalia rationalia immortalia, et quia sic etiam fecit Porphyrius in capite de specie. (L. 2. c. 9. p. 175.) Diese Rücksicht auf die Meinungen der Alten dürfte kaum eine rein zufällige sein; denn wollte Nizolius seine empiristisch-nominalistischen Grundsätze auf den Begriff Gottes anwenden, so mufste ihm derselbe als ein Inbegriff von Individuen erscheinen, die nach Analogie empirischer Wesen gedacht werden, obgleich sie nicht Gegenstand menschlichen Erkennens, sondern nur menschlicher Einbildung, oder höchstens menschlichen Ahnens, Produkte der Furcht, Sehnsucht u. dgl. sein können. So paradox die Sache klingen mag, so begreift sich darnach doch, wie Nizolius die Theologie als eine naturwissenschaftliche Disziplin betrachten konnte. (In eo etiam Peripatetici valide errasse, quod Theologiam et totam eam partem philosophiae, quae de Deo et reliquis substantiis loquitur, a Physica separaverunt et physicam nullo pacto esse voluerunt: prorsus et contra auctoritatem Platonis et veterum illorum Graecorum, qui ante Aristotelem Philosophiam diviserunt. L. 3. c. 4. p. 222); denn sind die Götter auch nicht wirkliche Wesen, so werden sie doch als solche vorgestellt. Unter solchen Umständen begreift sich, warum Nizolius „das Theologische nur ganz oberflächlich berührt, ihm seine Ehrfurcht bezeugt, aber es beiseite liegen läfst." (Ritter, a. a. O. S. 454.)

Wenn trotzdem Nizolius die Geistigkeit des Göttlichen selbstverständlich findet, so können wir hierin kaum mehr als eine Akkomodation an die herrschenden Vorstellungen erkennen; in jedem Falle aber ist die Hauptfrage, wie wir dazu kommen, das Göttliche geistig zu denken und mit welchem Rechte wir es thun, umgangen. Ist all unser Erkennen auf Erfahrung beschränkt und bezieht es sich nur auf erfahrungsmäfsige Einzeldinge und deren Mengen, besitzen wir keine Begriffe, die von jeder Beziehung auf materielle Gegenstände unabhängig sind, so mufs die Möglichkeit der Erkenntnis geistiger und göttlicher Dinge dem Menschen abgesprochen werden.

Wie in der Lehre von Gott der Standpunkt des Nizolius mindestens ein skeptisches Verhalten gebietet, so verbindet sich überhaupt mit seinem Empirismus, wie dies auch sonst durch die Geschichte der Philosophie bestätigt wird, der Skeptizismus. Nizolius verwirft den strengen Wissenschaftsbegriff des Aristoteles, hauptsächlich aus dem Grunde, weil die Universalien nicht real seien. (L. 4. c. 3. p. 324.) Beweise, die alle jene Bedingungen, welche Aristoteles in den zweiten Analytiken verlange, erfüllen, seien weder von Aristoteles noch von irgend jemandem geführt worden. Vielleicht finden sich solche bei Euklid und andern Mathematikern. Darüber wolle er sich später (postea) aussprechen (L. c. p. 319): ein Versprechen, das, von einer flüchtigen Erwähnung des Verhältnisses des Galenus zu den Arithmetikern und Geometern (p. 323) abgesehen, unerfüllt geblieben ist. Nizolius kommt demnach über mehr oder minder wahrscheinliche Meinungen nicht hinaus und berührt sich auch in diesem Betracht mit der docta ignorantia des Nikolaus von Cues, so dafs wir mit Recht sagen können, dafs beide in entgegengesetzter Linie von der Wahrheit abweichende Extreme, der einseitige Intellektualismus und der ebenso einseitige Empirismus und Alogismus, in dem Zugeständnisse sich die Hand reichen, dafs das über die unmittelbare sinnliche Wahrnehmung hinausliegende Gebiet der freie Tummelplatz subjektiver Anschauungs- und Betrachtungsweise sei, mit dem Unterschiede, dafs ihn der eine mit spekulativen Ideen, der andere mit den Gebilden einer dichterisch veranlagten und rednerisch geschulten Phantasie auszufüllen sucht.

Wir sahen, wie Nizolius in der Gotteslehre von seiner Methode im Stich gelassen wurde. Dasselbe liefse sich auch in bezug auf andere Probleme nachweisen, soweit dieselben in der vorwiegend methodologischen Diskussion zur Sprache kommen. Um die Schwierigkeiten, in welche er sich in der Auffassung des Menschenwesens verwickelt, einigermafsen fühlbar zu machen, mufs an den Zusammenhang des Universale mit dem Formbegriff erinnert werden. Nach Aristoteles besteht in allen Naturwesen, besonders aber in den lebendigen, eine Zusammensetzung von Stoff und Form, die sich wie Potenz und Akt (Entelechie) verhalten und im Logischen sich in dem Verhältnis von Gattung und Differenz reflektieren. Demgemäfs erklärt Aristoteles, um die im Bewufstsein sich kundgebende Einheit des Menschenwesens zur Geltung zu bringen, auch das Verhältnis von Leib und Seele als ein solches von bestimmbarem Stoffe und bestimmender Form. Die Entelechie dient hier wie auch sonst

in der Naturphilosophie gleichsam als der die reale und ideale Betrachtung der Dinge vermittelnde terminus medius. Ein Ganzes in solchem Sinne nun konnte Nizolius konsequenterweise nicht anerkennen. Da er gleichwohl die Verbindung von Leib und Seele, Materie und Form zu einer Wesenseinheit nicht preisgeben und auch die in seinem Empirismus gelegene Konsequenz einer materialistischen Auffassung der Seele nicht ziehen wollte, so griff er zu folgendem verzweifelten Ausweg, den wir mit seinen eigenen Worten darstellen wollen. Ex quibus totis sine dubio, id quod dicitur essentiale, ad totum continuum reducitur, cum anima et corpus in homine, et materia et forma in aliis rebus non videantur posse dici discreta, atque ideo totum hoc, quoniam continuum esse apparet, nec tamen vere est, a nobis appelletur quasi continuum. (L. 1. c. 10. p. 81.)

Wenn diese Worte den Schein erwecken, dafs Nizolius vor den äufsersten Konsequenzen seiner Methode zurückschreckte und auf halbem Wege stehen blieb, so zeigt ihn dagegen seine Auffassung des pflanzlichen Lebens wiederum im Gegensatze gegen die Peripatetiker. Seiner Meinung nach ist nämlich die Pflanze unbeseelt, und er glaubt sich hierfür auf Aristoteles selbst berufen zu können, der, wie er meint, vel per imprudentiam a veritate coactus vel dedita opera, ut se ipsum et errorem suum corrigeret (L. 2. c. 9. p. 173), sowohl im achten Buche der Tiergeschichten als im fünften der Topiken die in den Büchern von der Seele vorgetragene Lehre von der Beseeltheit der Pflanzen zurückgenommen habe. Wie wenig dies jedoch zutrifft, beweist der von Nizolius selbst angeführte Wortlaut der Stelle aus den Tiergeschichten, wornach die Unbeseeltheit der Pflanzen nur als eine relative zu betrachten ist: *ὅλον δὲ τὸ γένος* [*τὸ τῶν φυτῶν* scil.] *πρὸς μὲν τἄλλα σώματα φαίνεται σχεδὸν ὥσπερ ἔμψυχον, πρὸς δὲ τὸ ζῶον ἄψυχον* (588. b. 9. f.) Darnach ist denn auch die Stelle in den Topiken zu erklären, wenn der hermeneutische Grundsatz gelten soll, einen Schriftsteller soweit möglich in Übereinstimmung mit sich selbst und die gelegentlichen Äufserungen desselben nach den ex professo den Gegenstand behandelnden Texten zu interpretieren. Nizolius unterscheidet zwischen Belebt- und Beseeltsein und nimmt das letztere nur dort an, wo sich Empfinden und Begehren finden: womit er den Sprachgebrauch der Neueren antizipiert, denen ebenfalls die Seele nicht als Grund des Lebens und der organischen Erscheinungen überhaupt, sondern nur des Erkennens und Begehrens gilt.

Trotz der entschiedenen Opposition gegen die aristotelische Dialektik und Metaphysik erklärt Nizolius gleichwohl die aristotelische Philosophie unter allen vorhandenen Philosophieen für die relativ beste. Die Philosophie hat eben, so klagt wie später Kant auch Nizolius, den königlichen Weg, auf welchem sie wie andere glücklichere Disciplinen sicher voranschreiten könnte, nicht gefunden. (L. 4. c. 8. p. 354.) Die stoische ist zu streng, die epikureische zu weichlich, die der älteren Akademie weicht zu sehr von den gewohnten Anschauungen, im Praktischen durch die Lehre von der Weiber- und Kindergemeinschaft, im Theoretischen durch die Annahme der Seelenwanderung und der von niemandem verstandenen und von Aristoteles oft widerlegten Ideen ab. Die neue Akademie, der Cicero angehört, ist zu skeptisch und bringt zu sehr alles durcheinander und macht es ungewifs. Daher kann keine von allen diesen den Philosophierenden zur Befolgung und Nachahmung empfohlen werden, aufser der aristotelischen, jedoch mit der angeführten Beschränkung, dafs sie nicht schlechthin vollkommen, sondern nur die bis jetzt verhältnismäfsig beste sei. Die Schriften des Aristoteles, besonders jene, die nicht dialektischen und metaphysischen Inhalts sind, sollen daher zum Gegenstand eifrigen, jedoch sorgfältig prüfenden und kritisch ausscheidenden Studiums gemacht werden, damit nur das Wahre und Nützliche angenommen und gebilligt, das Falsche und Unnütze aber ohne Verzug verworfen werde. (L. c.)

Wir haben hier das Urteil einer hausbackenen Verstandesrichtung, die den Eingebungen einer sogenannten gesunden Vernunft folgend durch Verpönung alles dessen, was über die Sinne und die platteste Einbildung hinausgeht, selbst auf falsche Bahnen gerät, ohne jedoch dieselben bis ans Ende durchzugehen und die letzten Konsequenzen des eigenen Standpunkts zu ziehen.

Von den Kommentatoren des Aristoteles findet Thomas von Aquin allein einige Gnade: Ex quibus unum excipio Thomam Aquinatem, qui si cum illo tanto tamque mirabili ingenio his temporibus natus esset, et literas graecas didicisset, et praeceptores meliores habuisset, omnino in rectiorem instituisset studiorum viam, Deum immortalem, qualis et quantus vir potuit evadere. (L. 4. c. 7. p. 347.)

Wir bemerkten im Eingang unserer Abhandlung, dafs der Standpunkt der intellektuellen Intuition, den der Cusaner dem der Abstraktion und Reflexion entgegensetzte, notwendig in den Empirismus umschlage. Nachdem wir die Lehren des Nizolius vorgeführt, dürfte es nicht schwierig sein, den angedeuteten

Zusammenhang einzusehen. Gegenstand jener Intuition ist, wie nun einmal die Dinge hienieden für den menschlichen Geist liegen, nicht das wahrhaft unendliche Sein, Gott — die reine Aktualität des göttlichen Geistes, die wir vielmehr nur auf dem vom Cusaner und von Nizolius gleichmäfsig verpönten Wege der Reflexion erschliefsen können, sondern das reine Sein, oder um mit Rosmini, der denselben Standpunkt einnimmt, zu reden, l'ente indeterminato. Da nun aber in der logischen Intuition des allgemeinen Seins alle Bestimmungen aufgehoben sind, so schlägt der scheinbar (sofern nämlich alle intellektuellen Bestimmungen als seine Modifikationen gedacht werden) inhaltsreichste in den inhaltsärmsten (sofern dieselben Bestimmungen eben nur als Begrenzungen des einen unbestimmten Seins erscheinen und dem betrachtenden Geiste in ein unterschiedsloses Chaos zerfliefsen) Begriff um, und was den Schein der Unendlichkeit an sich trug, verwandelt sich in das leere Schema, den allgemeinsten Ausdruck für die Gegenstände wirklicher Intuition, die den Inhalt der sinnlichen Wahrnehmung bilden. Denselben Gang sehen wir den subjektiven Intellektualismus einer späteren Zeit nehmen. Was Descartes, Malebranche, Spinoza, Leibnitz, Schelling als Idee des Unendlichen betrachteten, enthüllt seine wahre Natur aufs vollkommenste in Hegel, dem die Wissenschaft Entfaltung des logischen Begriffs ist, und verwandelt sich in den Händen eines Feuerbach und Straufs in den leeren durch die Anschauungen der Sinne zu füllenden Raum des menschlichen Gedankens.

Da dieses Schwanken zwischen intellektueller Anschauung und sinnlicher Erfahrung, dieser endliche Ausgang in einen bodenlosen Sensualismus und Materialismus dem Gegensatze gegen die scholastische Reflexionsphilosophie entspringt, so glauben wir in dem Scheitern des Versuchs, an die Stelle der mittels Abstraktion und Schlufsfolgerung über Sinne und Welt hinaus zu einer übersinnlichen Wirklichkeit vordringenden Reflexionsphilosophie eine Philosophie lebendiger Anschauung zu setzen, eine indirekte Rechtfertigung des aristotelischen Standpunkts erblicken zu dürfen.

Um die aktuale Bedeutung dieser Rechtfertigung zu ermessen, möge folgende Äufserung eines um die peripatetische Philosophie sonst nicht unverdienten Mannes, die sich an die Adresse des Verteidigers der Philosophie der Vorzeit (Kleutgen) richtet, hier eine Stelle und einen kurzen Kommentar finden. „Wenn auch gegen die Denkrichtigkeit eines solchen Verfahrens nichts einzuwenden ist, so bildet dasselbe doch nicht die höchste

und ausgebildetste Stufe des philosophischen Erkennens, das als solches auf die spekulative Erfassung des ideell Konkreten geht; die heutige Philosophie ist im Gegensatze zur formalisierenden Scholastik wesentlich Idealphilosophie und strebt als solche die Gewinnung der spekulativen Ideen von Gott, Welt, Mensch, Natur, Recht, Societät, Sitte, Kunst u. s. w. an." (Werner, Geschichte der katholischen Theologie seit dem Trienter Konzil bis zur Gegenwart. 1866. S. 626.) In diesen Worten wird der Gegensatz zwischen Scholastik und moderner Spekulation nach der in der Güntherschen Schule üblichen Weise auf den des vorgeblich formalen Begriffs und der „konkreten" Idee zurückgeführt. Soll nun aber der gegen die Scholastik erhobene Vorwurf nicht sinnlos sein — denn auch sie suchte die Ideen von Gott, Mensch u. s. w. zu gewinnen, wenn darunter die möglichst vollkommene wissenschaftliche Erkenntnis dieser Gegenstände verstanden werden soll — so kann derselbe nur bedeuten, dafs die Scholastik von einer intuitiven Erkenntnis Gottes u. s. w. nichts weifs und nichts wissen will. Wer sich aber in dieser Frage gegen die Scholastik auf modernen Boden stellt, adoptiert eben damit den Grundirrtum der Neueren und hält die fruchtbare Quelle aller Irrungen und Verwirrungen offen. Indem nämlich an der Stelle des begrifflichen der ideell konkrete, d. h. offenbar der intellektuell-anschauliche Standpunkt postuliert wird, beginnt die Verwirrung, wie schon die principlose Aufzählung der sogen. Ideen beweist. Denn wenn Gott und Welt, Recht und Societät unter die Ideen gezählt werden, so entsteht die Frage, wo denn die Grenze, die das Ideelle vom Nichtideellen scheidet, zu ziehen, und ob nicht mit Platon Ideen von „Haaren, Kot und Schmutz" (Parmenides 130 C.) anzunehmen seien.

Es bleibt aber nicht bei der Verwirrung, sondern kommt auch zur Verirrung. Ich frage die Vertreter des „höchsten und ausgebildetsten" Standpunkts der philosophischen Forschung: welcher intellektuellen Anschauung vermöget ihr euch zu rühmen? Wo ist denn jene höhere „ideell-konkrete", intuitive, von unserer bescheidenen, abstraktiven verschiedene Erkenntnis des Übersinnlichen zu finden? In der That schauet ihr nichts anderes an als euere Gedanken, um nicht zu sagen, Einfälle. Wäret ihr wirklich konsequente Denker, so müfstet ihr mit Hegel zugestehen, dafs den Gegenstand eurer vorgeblichen intellektuellen Anschauung nur eurer eigene Gedanke und seine immanente Bewegung bilde; denn in der Sphäre der höheren Erkenntnis besitzen wir, wenn überhaupt, so nur von diesem eine unmittel-

bare Anschauung. Ihr werdet aber auch bekennen müssen, dafs der Formalismus, den ihr unbefugterweise der Scholastik zum Vorwurfe machet, euch selbst zur Last falle, indem euch euer subjektivistische Standpunkt nötigt, die Formen des menschlichen Denkens, die von der geträumten intellektuellen Anschauung unzertrennlich sind, auf ihr angebliches Objekt, Gott und die göttlichen Dinge, zu übertragen. Daher eure verkehrte Gotteslehre, die in Gott ein vom Fürsichsein unterschiedenes Ansichsein, einen Möglichkeitsgrund, einen Naturprozefs hineinträgt; daher eure falschen Konstruktionen der Trinität, eure Verkennung des Übernatürlichen, eure irrtümlichen Begriffe von Glauben und Theologie. Wenn ihr euch des vollkommeneren Erkenntnisstandpunktes rühmet, so gestehe ich allerdings zu, dafs der Standpunkt der intellektuellen Anschauung der vollkommenere sei, aber ich bestreite, dafs dieser Standpunkt dem menschlichen Geiste hienieden möglich, und euer Anspruch, denselben einzunehmen, berechtigt sei. Vielmehr scheint ihr mir dem Hungrigen zu gleichen, der von köstlichen Speisen träumt, die ihn nicht sättigen können, weil sie nichts weiter als Gebilde seiner Phantasie sind.

Kehren wir zu unserem Gegenstande zurück, so liegt die Bedeutung des Nizolius nicht darin, dafs er ein neues selbständiges System aufstellt und ausführt, sondern in dem Ergebnis seiner Bekämpfung der logischen und metaphysischen Lehren des Aristoteles und der Scholastik, das kein anderes als der sensualistische Empirismus ist. Aus diesem Grunde haben wir seine Reform mit der des Cusaners in Parallele gestellt, nämlich um zu zeigen, dafs die nach zwei Seiten hin mögliche Abweichung von den aristotelischen Grundlehren entweder den Pantheismus (den theosophischen, wie ihn Cusanus selbst, oder den naturalistischen, wie ihn sein kühnerer und konsequenterer Anhänger, Bruno, vertritt) oder den Sensualismus und Materialismus im Gefolge habe.

Wir schliefsen daher mit der Bemerkung: mag die durch Nikolaus von Cues und Marius Nizolius inaugurierte, auf anschaulich-konkrete Erkenntnis ausgehende, in den mannigfaltigen Formen der modernen Philosophie verkörperte Richtung im einzelnen manches Gute und Brauchbare zu Tage gefördert haben, so ist doch das Grundprincip selbst ein verfehltes, und mufs deshalb die zur unumgänglichen Notwendigkeit gewordene Regeneration der Philosophie von der Wiederherstellung der Rechte der reflektierenden Vernunft ihren Ausgangspunkt nehmen.