

ERNST CASSIRER

Individuum und Kosmos
in der
Philosophie der Renaissance

Anhang:

Some Remarks on the Question of the
Originality of the Renaissance

Text und Anmerkungen
bearbeitet von Friederike Plaga
und Claus Rosenkranz

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://portal.dnb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-7873-2440-8

ISBN eBook: 978-3-7873-2441-5

www.meiner.de

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 2013. Alle Rechte vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Druck und Bindung: Hubert & Co., Göttingen. Werkdruckpapier: alterungsbeständig nach ANSI-Norm resp. DIN-ISO 9706, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

INHALT

INDIVIDUUM UND KOSMOS

IN DER PHILOSOPHIE DER RENAISSANCE

[Widmung]	XIII
Einleitung	I
ERSTES KAPITEL. Nicolaus Cusanus	8
1.	8
2.	27
ZWEITES KAPITEL. Cusanus und Italien	54
1.	54
2.	69
DRITTES KAPITEL. Freiheit und Notwendigkeit in der Philosophie der Renaissance	85
1.	85
2.	114
VIERTES KAPITEL. Das Subjekt-Objekt-Problem in der Philosophie der Renaissance	143
1.	143
2.	163
3.	201

ANHANG

Ernst Cassirer: Some Remarks on the Question of the Originality of the Renaissance (1943)	221
Schriftenregister	233
Personen- und Begriffsregister	247

VORBEMERKUNG

Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance, Cassirers bedeutende Studie zur Entstehung des modernen philosophischen Denkens in der Zeit zwischen Cusanus und Bruno, schreibt ein Stück philosophischer Problemgeschichte und geht der Frage nach, »ob und inwiefern die Gedankenbewegung des 15. und 16. Jahrhunderts bei aller Mannigfaltigkeit der Problemansätze und bei aller Divergenz der Lösungen eine in sich geschlossene Einheit bildet« (S.6). Provoziert durch Jacob Burckhardts berühmtes kulturhistorisches Panorama, welches das philosophische Denken der Renaissance unberücksichtigt läßt, versucht Cassirer nachzuweisen, daß auch die Renaissancephilosophie Teil einer »geistigen Gesamtbewegung« ist und als systematische Einheit aufgefaßt werden kann.

Entstanden im fruchtbaren Arbeitszusammenhang der *Kulturwissenschaftlichen Bibliothek Warburg* und anknüpfend an aktuelle Forschungen seiner Zeit, revidiert Cassirer Burckhardts schematische Gegenüberstellung von mittelalterlichem Menschen und Menschen des neuen Zeitalters und zeigt, wie in dem komplizierten Übergangsprozeß trotz der anhaltenden Präsenz von scholastischen Denkweisen und dem erneuten Aufkommen von astrologischen Anschauungen sich die Dynamik der Renaissancekultur durch eine Verschiebung der Kräfteverhältnisse auch im Begrifflichen entfaltet.

Individuum und Kosmos ist die umfangreichste Publikation Cassirers zur Philosophie der Renaissance. Gleichwohl hat sich Cassirer zeitlebens in zahlreichen Texten insbesondere mit der italienischen Renaissancephilosophie des 15. und 16. Jahrhunderts beschäftigt, angefangen mit dem ersten Band des *Erkenntnisproblems in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* (1906) bis zum Machiavelli-Kapitel im *Mythos des Staates* (postum 1945).

Auch wenn durch die historische Frühneuzeitforschung der vergangenen Jahrzehnte Cassirers Bild der Renaissance in materialer Hinsicht inzwischen als zu grobschnittig erscheinen mag, ist das Werk vor allem auch als Bestandteil seines systematischen Vorhabens einer Transformation der Vernunftkritik in eine »Kritik der Kultur« als »funktionale Einheit« zu lesen. Daß Cassirer die Ideengeschichte in diesem Sinne versteht, führt er in dem 1943 im *Journal of the History of Ideas* erschienenen Aufsatz »Some Remarks on the Question of the Originality of the Renaissance« aus, der diesem Band daher beigegeben ist.

Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance erschien 1927 als zehnter Band der *Studien der Bibliothek Warburg* im Verlag B. G. Teubner in Leipzig und wurde seither in zahlreiche Sprachen übersetzt. Ab 1963 erschienen mehrere unveränderte Nachdrucke der ersten Auflage. Der vorliegende Text folgt seitenidentisch der Ausgabe *Ernst Cassirer, Gesammelte Werke*, herausgegeben von Birgit Recki (ECW), Band 14, Hamburg 2002 (der Aufsatz »Some Remarks ...« folgt ECW 24, S. 175–183).

In Orthographie und Interpunktion ist der Text nach den Regeln wiedergegeben bzw. korrigiert, die Cassirer selbst nach der Dudenreform von 1901 befolgte. Cassirer hat viel und häufig aus dem Kopf zitiert; aus diesem Grund wurden Zitate und Literaturangaben durchgängig überprüft und gegebenenfalls berichtigt sowie von Cassirer in deutscher Übersetzung angeführte Zitate in der Originalsprache hinzugefügt. Diese Berichtigungen und Ergänzungen sind durch eckige Klammern gekennzeichnet. Die am Rand der Innenseite stehende Paginierung bezieht sich auf die Erstausgabe 1927. Der Seitenumbruch der Erstveröffentlichung ist im Text durch einen senkrechten Strich kenntlich gemacht. Ein ausführlicher editorischer Bericht befindet sich in ECW 14.

Das Schriftenregister ist ebenfalls Band 14 der ECW entnommen, während das von Gertrud Bing erstellte ausführliche Personen- und Sachverzeichnis aus der Erstausgabe stammt. Diese enthielt neben dem Index auch zwei von Joachim Ritter, Raymond Klibansky und Heinz Cassirer edierte lateinische Quellentexte: den *Liber de sapiente* von Carolus Bovillus und den *Liber de mente* des Nikolaus von Kues.

Als Cassirer den gerade angelieferten Band von *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance* in die Hand bekommen hatte, bedankte er sich bei Aby Warburg, Fritz Saxl und Gertrud Bing mit folgenden Zeilen:

»Nun liegt also das Exemplar von »Individuum und Kosmos«, das ich, wie ich gestehen muss, seit seiner telegraphischen Ankündigung mit Ungeduld erwartet hatte, vor mir – und ich habe Ihnen [...] herzlichst zu danken. Was das Buch selbst betrifft, so habe ich das Gefühl, daß es erst in seiner jetzigen Form die Bestimmung erfüllt, die ich ihm von Anfang an geben wollte. Es ist keine Arbeit eines Einzelnen mehr, sondern ist zu einem echten Werk der »Bibliothek Warburg« geworden, an der all die geheimnisvollen Kräfte, die in ihr wirksam sind, mitgeholfen haben. Meinen eigenen Text empfinde ich jetzt nur noch als eine einzelne Stimme, als eine Art diskreter Begleitung, die das Ganze zusammenhält: aber die Partitur dieses Ganzen ist um vieles reicher und lebendiger und sie ist erst jetzt ganz verständlich

geworden. Welches Anteil Sie, lieber Saxl, an dieser Partitur haben, brauche ich Ihnen nicht erst zu sagen. Sie haben mir nicht nur die erste Anregung zur Komposition gegeben, sondern sind auch der ständige geheime Dirigent des Ganzen geblieben. Und was Sie, liebes Frl. Bing, betrifft, so muss ich seit gestern den Spott meiner Frau über mich ergehen lassen, weil ich ständig in Ihrem Index – *lese*. Und diese Lektüre bereitet mir noch etwas anderes als eine bloss sachliche Freude und Befriedigung – ich spüre in ihr immer von neuem, welches freundschaftliche Verständnis und wie viel persönlicher Anteil einen solchen Index allein zu schaffen vermocht hat. Zugleich enthält er die feinste und diskreteste Form der Kritik: denn man erfährt durch ihn nicht nur, was in dem Buch steht, sondern auch was eigentlich in ihm hätte stehen sollen, aber leider übergangen worden ist [...]« (Ernst Cassirer an Aby Warburg, Fritz Saxl und Gertrud Bing, 21. September 1927, in: ECN 18, S. 99 f.)

Der Verlag

EINLEITUNG |

Hegels Voraussetzung, daß die Philosophie einer Epoche das Bewußtsein und das geistige Wesen ihres ganzen Zustandes in sich schließe, daß sich in ihr als dem einfachen Brennpunkte, dem sich wissenden Begriffe, dies vielgestaltete Ganze abspiegele, scheint sich für die Philosophie der Frührenaissance nicht zu bewähren. Das neue Leben, das um die Wende des 13. und 14. Jahrhunderts in allen Gebieten des Geistes einsetzt, das in der Dichtung und in der bildenden Kunst, im staatlichen und geschichtlichen Dasein immer mächtiger emporwächst und sich zugleich immer bewußter als geistige Erneuerung weiß und fühlt, scheint im Denken der Zeit zunächst keinen Ausdruck und Widerhall zu finden. Denn ganz und gar ist dieses Denken, auch dort, wo es sich im einzelnen von den Resultaten der scholastischen Philosophie zu befreien beginnt, in den allgemeinen Formen dieser Philosophie gebunden. Der Angriff, den Petrarca in der Schrift »De sui ipsius et multorum ignorantia« gegen die Schulphilosophie wagt, ist nur ein Zeugnis dafür, mit welcher noch ungebrochenen Macht ebendiese Philosophie die Zeit beherrscht. Denn das Prinzip, das Petrarca der Scholastik und der Aristotelischen Lehre entgegenstellt, hat selbst weder philosophischen Ursprung noch Gehalt. Es ist keine neue Methodik des Denkens, sondern es ist das neue Bildungsideal der »Eloquenz«, das hier der Schulphilosophie gegenübertritt. Fortan soll und darf Aristoteles nicht mehr als der Meister des Wissens, als der Repräsentant der »Bildung« schlechthin gelten – enthalten doch seine Schriften, soweit sie auf uns gekommen, »keine Spur von Wohlredenheit.« Nicht der Inhalt der Aristotelischen Schriften, sondern ihr Stil ist es somit, wogegen die humanistische Kritik sich wendet. Und diese Kritik hebt allmählich ihre eigene Voraussetzung auf. Denn je mehr der Umkreis des humanistischen Wissens sich weitet und je feiner und schärfer seine wissenschaftlichen Instrumente werden, um so mehr muß das Bild des scholastischen Aristoteles vor dem Bilde des wahren Aristoteles weichen, das nunmehr aus den Quellen selbst erarbeitet wird. Aristoteles selbst – so urteilt jetzt Leonardo Bruni, der erste Übersetzer der Aristotelischen »Politik« und der »Nikomachischen Ethik« – würde seine eigenen Bücher in der Umgestaltung, die sie durch die | Scholastik erfahren haben, nicht wiedererkennen – sowenig wie Aktaeon nach seiner Verwandlung in einen Hirsch von seinen Hunden

erkannt wurde.¹ In diesem Urteil hat die neue geistige Bewegung des Humanismus ihren Frieden mit Aristoteles geschlossen. An Stelle des Kampfes gegen ihn tritt die Forderung seiner sprachlich-geistigen Aneignung. Die Probleme, die hieraus erwachsen, aber waren selbst eher philologischer als philosophischer Art. Eifrig wird jetzt erörtert, ob der Begriff des Aristotelischen *τ'ἀγαθόν* – wie es in der Übersetzung Leonardo Brunis geschehen war – durch die Bezeichnung *summum bonum* oder durch die Bezeichnung des *bonum ipsum* wiederzugeben sei. An dem Streit um die Schreibung des Aristotelischen Begriffs der Entelechie (als *entelechia* oder *endelechia*) und um die verschiedenen Deutungsmöglichkeiten, die sich aus ihr ergeben, nehmen die bekanntesten Humanisten wie Filelfo, Angelo Poliziano und andere teil.² Aber auch außerhalb des engeren Kreises des Humanismus – auch dort, wo in dem neuen Bündnis, das Philosophie und Philologie jetzt eingehen, der Primat der ersteren anerkannt wird – kommt es in der Philosophie selbst zu keiner wahrhaft methodischen Erneuerung. Der Kampf um den Vorrang der Platonischen oder Aristotelischen Lehre, wie er in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts geführt wird, führt nirgends in die Tiefe letzter prinzipieller Voraussetzungen zurück. Der Maßstab, in dessen Anwendung die beiden gegnerischen Parteien einig sind, liegt auch hier jenseits des systematisch-philosophischen Bereichs in religiösen Voraussetzungen und in dogmatischen Entscheidungen. So bleibt denn auch dieser Kampf zuletzt ohne eigentlichen geistesgeschichtlichen Ertrag: An Stelle der scharfen Scheidung zwischen dem sachlichen Grundgehalt und Grundprinzip der Platonischen und Aristotelischen Lehre tritt alsbald wieder die Forderung und der Versuch ihrer synkretistischen Verschmelzung. Gerade die Florentinische Akademie, die sich als Hüterin des echten Platonischen Erbguts fühlt, geht in diesem Versuch am weitesten. Neben Ficin steht hier Pico von Mirandola, der »Princeps Concordiae«, wie er von den Freunden genannt wurde. Die Vereinigung und Versöhnung der Scholastik mit dem Platonismus erscheint ihm als Hauptziel des Denkens. Nicht als Überläufer, sondern als Kundschafter – so spricht er selbst es in

¹ Leonardo Aretino [Leonardo Bruni], *Libellus de disputationum exercitationisque studiorum usu adeoque necessitate in literarum genera quolibet*, o. O. 1401, S. 25; vgl. Georg Voigt, *Die Wiederbelebung des classischen Alterthums oder das erste Jahrhundert des Humanismus*, Bd. II, 2., umgearb. Aufl., Berlin 1881, S. 169 und Francesco Fiorentino, *Il risorgimento filosofico nel quattrocento. Opera posthuma*, Neapel 1885, S. 183 f.

² Näheres hierüber in dem Kapitel »L'umanismo nella filosofia« bei Fiorentino, a. a. O., S. 184 ff.

einem Briefe an Ermolao Barbaro aus – sei er an die Akademie in Florenz gekommen. Und als Ergebnis dieser Erkundung zeigt sich, | daß Aristoteles und Platon, sosehr sie in Worten miteinander zu streiten scheinen, in der Sache überall einig sind.³ In solchem Vereinigungsstreben verlieren die großen philosophischen Systeme zuletzt ihr eigenes Gesicht; gehen sie in den Nebel einer einzigen christlich-philosophischen Uroffenbarung auf, als deren Zeugen bei Ficinus Moses und Platon, Zoroaster und Hermes Trismegistos, Orpheus und Pythagoras, Vergil und Plotin angeführt werden.⁴ So scheint gerade in der Philosophie die geistige Grundkraft der Epoche: der Drang zur scharfen Begrenzung und Formung, zur Sonderung und Individualisierung, noch nicht wirksam geworden zu sein oder doch im ersten Ansatz zu erlahmen.

Von hier aus läßt es sich vielleicht verstehen, daß der Kulturhistoriker, der für seine Zusammenschau von fest ausgeprägten, scharf umrissenen Einzelgestalten ausgehen muß, dazu gedrängt werden kann, die philosophischen Dokumente der Zeit, die diese Bedingung nirgends zu erfüllen scheinen, beiseite zu stellen. Jacob Burckhardt zum mindesten hat in dem grandiosen Gesamtbild, das er von der Kultur der Renaissance entworfen hat, der Philosophie der Renaissance keine Stelle vergönnt. Sie ist hier nicht einmal als ein einzelnes Moment der geistigen Gesamtbewegung gewürdigt, geschweige daß sie im Sinne Hegels als ihr »einfacher Brennpunkt«, als der »substantielle Geist der Zeit« angesehen würde. Man könnte versuchen, über diesen Gegensatz mit der Bemerkung hinwegzugehen, daß in dem Konflikt zwischen dem Geschichtsforscher und dem Geschichtsphilosophen die Entscheidung notwendig zugunsten des ersteren fallen müsse, daß jeder spekulativ-konstruktive Aufbau sich den einfachen Fakten gegenüber zu bescheiden und in ihnen seine Schranke anzuerkennen habe. Aber mit einem derartigen methodischen Gemeinspruch wäre der Gegensatz, der sich hier auftut, nicht begriffen, geschweige abgetan. Verfolgt man ihn in seine Tiefe zurück,

³ »Diverti nuper ab Aristotele in Academiam, sed non transfuga [...] verum explorator. Videor tamen (dicam tibi Hermolae quod sentio) duo in Platone agnoscere, et Homerice illam eloquendi facultatem, supra prosam orationem sese attollentem, et sensuum, si quis eos altius introspectat, cum Aristotele omnino communionem, ita ut si verba spectes, nihil pugnantius, si res nihil concordius.« Giovanni Pico della Mirandola, *Epistolae*, in: *Opera omnia*, Bd. I, Basel o. J. [1557], S. 340–410: S. 368 f. Zu Picos scholastischen Studien s. a. a. O., S. 351 f.

⁴ S. Marsilio Ficino, *Epistolae* (Buch 10 u. 8), in: *Opera omnia*, 2 Bde., Basel o. J., Bd. I/2, S. 609–964: S. 866 u. 871; vgl. bes. ders., *De christiana religione* (Kap. 22), in: *Opera omnia*, Bd. I/1, S. 1–77: S. 25.

so zeigt sich, daß Burckhardt, indem er die Philosophie der Renaissance aus seiner Betrachtung ausschied, damit implizit zugleich eine weitere Einschränkung vorgenommen hat, die mit dieser ersten notwendig verbunden war. Gerade der scholastische Charakter, den diese Philosophie noch überall zu tragen scheint, bringt es mit sich, daß sich hier noch nirgends eine klare und scharfe Grenz|scheide zwischen der philosophischen und der religiösen Gedankenbewegung ziehen läßt. Die Philosophie des Quattrocento ist und bleibt, gerade in ihren bedeutendsten und folgenreichsten Leistungen, wesentlich Theologie. Ihr gesamter Gehalt drängt sich in die drei großen Probleme: Gott, Freiheit, Unsterblichkeit zusammen. Sie sind es, um die sich in der Schule von Padua der Streit der Meinungen, der Streit zwischen »Alexandristen« und »Averroisten« bewegt; sie bilden zugleich den Kernpunkt aller Spekulationen des Florentiner Platonischen Kreises. Burckhardt hat, offenbar völlig bewußt, in der großen zusammenfassenden Darstellung, die er von Sitte und Religion der Renaissance gegeben hat, auf diese Zeugnisse Verzicht geleistet. Sie mochten ihm als eine bloße Weiterführung einer im Grunde schon erstorbenen Tradition erscheinen, als ein theoretisches Außen- und Nebenwerk, das mit den eigentlich bewegenden religiösen Kräften der Zeit nicht mehr in lebendigem Zusammenhang steht. Diese Kräfte mußte er, seiner Gesamtanschauung nach, nicht in theoretischen Aussagen, nicht in philosophischen Sätzen über die Religion, sondern im unmittelbaren Tun des Menschen, in seiner praktischen Stellung zur Welt und zur geistig-sittlichen Wirklichkeit zu erfassen suchen. Aber – so wird man fragen dürfen – entspricht dieser scharfe Schnitt zwischen »Theorie« und »Praxis« des Religiösen dem Gegenstand selbst, oder ist er nicht vielmehr ein Werk des – Philosophen Burckhardt? Gehört es nicht eben zum »Geist der Renaissance«, wie Burckhardt ihn gezeichnet hat, daß für sie diese Trennung nicht bestand – daß die beiden Momente, die hier im Bilde des Kulturhistorikers auseinandergehalten werden, im wirklichen Leben der Epoche noch ständig ineinander schillern und ineinander übergehen? Ist nicht hier alle Naivität des Glaubens zugleich dogmatisch, wie andererseits auch der theoretische Dogmatismus noch durchaus naiv ist, sofern er die verschiedenartigsten Bestandteile des »Glaubens« und »Aberglaubens« unbefangen in sich aufnimmt? So hat denn auch die Kritik, die von der fortschreitenden empirischen Forschung an Burckhardts Grundwerk geübt worden ist, vornehmlich an diesem Punkte eingesetzt. Die Kunstgeschichte, die politische Geschichte, die allgemeine Geistesgeschichte schienen hier denselben Weg zu weisen. Die zeitlichen wie die inhaltlichen Grenzen zwischen Renaissance und Mittelalter begannen sich,

gegenüber Burckhardts Auffassung und Darstellung, mehr und mehr zu verschieben.⁵ Von dem | Versuch Henry Thodes, den Anfang der künstlerischen Renaissance in Italien bis zum Beginn des 13. Jahrhunderts zurückzuverlegen und in Franz von Assisi, dem Erwecker eines neuen Frömmigkeitsideals, zugleich den Bahnbrecher der künstlerischen Bewegung zu sehen, die in der Malerei und in der Dichtung des 15. Jahrhunderts zu ihrer Vollendung gelangt, kann hier abgesehen werden – die These Thodes findet in der Form, die er ihr gegeben hat, heute wohl kaum noch eine wissenschaftliche Vertretung und Verteidigung.⁶ Das eine jedoch scheint unverkennbar, daß der Gegensatz zwischen dem »mittelalterlichen Menschen« und dem »Menschen der Renaissance« um so flüssiger und flüchtiger zu werden drohte, je mehr man ihn in concreto durchzuführen versuchte, je mehr die biographische Einzelforschung der Künstler, der Denker, der Gelehrten und Staatsmänner der Renaissance fortschritt. »Versucht man«, so urteilt neuerdings ein auf diesem Gebiet bewährter Forscher, »das Leben und Denken der führenden Persönlichkeiten des Quattrocento, eines Coluccio Salutati, Poggio Bracciolini, Leonardo Bruni, Lorenzo Valla, Lorenzo Magnifico oder Luigi Pulci rein induktiv zu betrachten, so ergibt sich regelmässig, dass gerade für die studierte Person die aufgestellten Merkmale [die Merkmale des ›Individualismus‹ und ›Paganismus‹, des ›Sensualismus‹ und der ›Skepsis‹] sonderbarerweise absolut *nicht* passen. Versucht man [diese Merkmale] in ihrem engen Zusammenhange mit dem Lebenslaufe des geschilderten Mannes und vor allem aus dem breiten Strome des ganzen Zeitalters zu begreifen, dann erhalten sie regelmässig ein ganz anderes Aussehen. Und hält man die Resultate induktiver Forschung zusammen, so steigt allmählich ein neues Bild der Renaissance empor, nicht weniger gemischt aus Fromm und Unfromm, Gut und Böse, Himmelssehnsucht und Erdenlust, aber unendlich viel komplizierter.«⁷ Auch die Geschichte der Philosophie wird sich diese Sätze und

⁵ Für diesen Prozeß, der hier nicht in seinen einzelnen Stadien verfolgt werden kann, verweise ich insbesondere auf die grundlegenden Schriften Konrad Burdachs: Vom Mittelalter zur Reformation. Forschungen zur Geschichte der deutschen Bildung, im Auftr. der Königlich-Preussischen Akademie der Wissenschaften hrsg. v. Konrad Burdach, Berlin 1912 ff., s. auch Konrad Burdach, Deutsche Renaissance. Betrachtungen über unsere künftige Bildung, 2., verm. Aufl., Berlin 1918 und ders., Reformation. Renaissance. Humanismus. Zwei Abhandlungen über die Grundlage moderner Bildung und Sprachkunst, Berlin 1918.

⁶ Vgl. Henry Thode, Franz von Assisi und die Anfänge der Kunst der Renaissance in Italien, Berlin 1885.

⁷ Ernst Walser, Studien zur Weltanschauung der Renaissance, Basel 1920, S. 9.

die Mahnung, die in ihnen liegt, zu eigen machen dürfen. Sowenig sie jemals auf das Streben zum Allgemeinen und Allgemeinsten verzichten kann, sosehr muß sie sich andererseits mit dem Gedanken durchdringen, daß nur die Vertiefung in die konkrete Besonderung, in die letzte Feinheit des historischen Details, die echte Allgemeinheit zustande bringen und verbürgen kann. Was zu fordern ist, ist die Allgemeinheit eines systematischen Gesichtspunktes und einer systematischen Orientierung, die jedoch mit jener Allgemeinheit bloß empirischer Gattungsbegriffe, wie sie zur Periodisierung der Geschichte und zur bequemen Abgrenzung ihrer einzelnen Epochen gebraucht werden, in keiner Weise zusammenfällt. Auf dieses Ziel sind die folgenden Betrachtungen gerichtet. Sie wollen nicht in den Streit um den Inhalt und um das Recht der »historischen Beziehungsbegriffe« Renaissance und Mittelalter eingreifen, wie er gegenwärtig in der politischen Geschichtsschreibung, in der Literatur- und Kunstgeschichte geführt wird.⁸ Sie bleiben vielmehr innerhalb der philosophischen Problemgeschichte stehen und suchen von hier aus eine Antwort auf die Frage zu gewinnen, ob und inwiefern die Gedankenbewegung des 15. und 16. Jahrhunderts bei aller Mannigfaltigkeit der Problemansätze und bei aller Divergenz der Lösungen eine in sich geschlossene Einheit bildet. Gelingt es, diese Einheit aufzuweisen, gelingt es, das Wirrsal von Fragen, das uns die Renaissancephilosophie darbietet, auf bestimmte systematische Mittelpunkte zu beziehen, dann wird sich damit von selbst die Frage nach dem Zusammenhang beantworten, in dem die theoretische Gedankenarbeit der Renaissance zu den anderen Lebensmächten steht, durch die ihre geistige Gestalt bestimmt wird. Es wird sich ergeben, daß auch hier die Arbeit des Gedankens der geistigen Gesamtbewegung und ihren treibenden Kräften nicht als ein Abgesondertes und Absonderliches gegenübersteht, noch daß sie ihr als ein schlechthin Abstraktes, als ein bloßer Schatten folgt, sondern daß sie produktiv und bestimmend in sie eingreift. Sie ist nicht nur ein Teil, der sich mit anderen Teilen verbin-

⁸ Für die Entstehungsgeschichte dieses Streites und seinen gegenwärtigen Stand sei außer auf die früher genannten Schriften Konrad Burdachs besonders auf Walter Goetz, Renaissance und Antike, in: Historische Zeitschrift 113 (1914), S.237-259; ders., Mittelalter und Renaissance, in: Historische Zeitschrift 98 (1907), S.30-54 sowie auf das reichhaltige Material bei Karl Borinski, Die Weltwiedergeburtsidee in den neueren Zeiten, Teil 1: Der Streit um die Renaissance und die Entstehungsgeschichte der historischen Beziehungsbegriffe Renaissance und Mittelalter, München 1919 (Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften zu München. Philosophisch-philologische und historische Klasse) verwiesen.

det, sondern sie stellt das Ganze selbst dar und bringt es zum begrifflich-symbolischen Ausdruck. Wie das neue universelle Leben, zu dem die Renaissance sich durchringt, zu der Forderung eines neuen Universums des Gedankens führt und wie in ihm dieses Leben sich reflektiert und sich erst ganz findet, soll im folgenden dargelegt werden. |

ERSTES KAPITEL.
Nicolaus Cusanus

1.

Jede Betrachtung, die auf die Erfassung der Philosophie der Renaissance als einer systematischen Einheit gerichtet ist, muß von der Lehre des Nicolaus Cusanus ihren Ausgangspunkt nehmen. Denn von all den philosophischen Richtungen und Bestrebungen des Quattrocento ist es diese Lehre allein, die die Hegelsche Forderung erfüllt, die einen »einfachen Brennpunkt« darstellt, in dem die verschiedenartigsten Strahlen sich sammeln. Cusanus ist der einzige Denker der Zeit, der das Ganze ihrer Grundprobleme von einem methodischen Prinzip aus erfaßt und der es kraft dieses Prinzips meistert. Sein Denken umspannt noch, gemäß dem mittelalterlichen Ideal der Totalität, die Gesamtheit des geistigen und des physischen Kosmos und macht vor keiner Besonderung halt. Er ist spekulativer Theologe, wie er spekulativer Mathematiker ist; er ist ebensowohl auf die Probleme der Statik und der allgemeinen Bewegungslehre wie auf die Probleme der Astronomie und Kosmographie, auf die Probleme der Kirchengeschichte wie auf die der politischen Geschichte, der Rechtsgeschichte, der allgemeinen Geistesgeschichte gerichtet. Aber so sehr er als Gelehrter und Forscher all diesen Gebieten angehört und so sehr er fast jedes von ihnen durch eigene Leistungen bereichert hat, so fern liegt hier alle Gefahr der Spezialisierung, der Zersplitterung. Denn was Cusanus immer ergreift und bearbeitet, das fügt sich nicht nur einem intellektuellen Gesamtbild ein, das faßt sich nicht nur mit anderen Bestrebungen zu einer nachträglichen Einheit zusammen, sondern es ist von Anfang an nur die Entfaltung und Auslegung jenes einen Grund- und Hauptgedankens, den er in seiner ersten philosophischen Schrift, in der Schrift »De docta ignorantia«, durchgeführt hat. Der Gegensatz von complicatio und explicatio – dieser Gegensatz, den Cusanus braucht, um durch ihn das Verhältnis Gottes zur Welt wie das Verhältnis der Welt zum menschlichen Geist zu erleuchten, läßt sich demnach auf seine eigene Lehre anwenden, die gleichfalls aus einem gedanklichen Keim erwächst, der sich fortschreitend auseinanderfaltet und in diesem Prozeß den ganzen Bestand und die gesamte Problematik des Wissens der Zeit in sich hineinnimmt.

Das Prinzip, auf dem die Philosophie des Cusanus beruht, stellt sich ihm selbst als der Durchbruch einer neuen Grundwahrheit dar, die nicht durch syllogistische Schlüsse vermittelt ist, sondern die ihn als plötzliche Schau und mit der ganzen Gewalt einer großen Intuition

überfällt. Er selbst hat geschildert, wie auf der Überfahrt von Konstantinopel als ein »göttliches Geschenk« dieses Prinzip in ihm zuerst aufleuchtete.¹ Versucht man, den Inhalt desselben auf einen abstrakten Ausdruck zu bringen, versucht man das, was sich für Cusanus selbst in dieser Weise als ein Unvergleichliches und Einzigartiges gibt, systematisch zu bestimmen und geschichtlich einzugliedern, so gerät man in Gefahr, die Originalität und Tiefe des neuen Gedankens zu verkennen. In der Tat scheint der Begriff der »docta ignorantia« und die Lehre von der »Koinzidenz der Gegensätze«, die sich auf ihm aufbaut, nur Gedanken zu erneuern, die zum festen Bestand der mittelalterlichen Mystik gehörten. Auf die Quellen dieser Mystik, insbesondere auf die Schriften Eckharts und des Pseudo-Dionysius hat Cusanus fort und fort verwiesen. So scheint es schwer, wo nicht unmöglich, hier irgendeinen festen Trennungsstrich zu ziehen. Bestünde der eigentliche Kern von Cusanus' Schrift in dem Gedanken, daß Gott, daß das absolute Sein über jede Möglichkeit der positiven Bestimmung hinausliegt, daß er nur durch negative Prädikate zu bezeichnen und nur in dem Hinausgehen, in der Transzendenz über alle endlichen Maße, Proportionen und Vergleichen zu fassen sei, so wäre damit kein neuer Weg und kein wesentlich neues Ziel bezeichnet gewesen. Denn wenn auch diese Richtung der »mystischen« Theologie ihrem letzten Grund nach der Scholastik widerstreiten mag, so bildet doch dieser Widerstreit einen charakteristischen Zug im geistigen Gesamtbild der Scholastik selbst. Diese hatte sich in ihren großen Führern die Lehre des Pseudo-Areopagiten längst zu eigen gemacht: Nicht nur Johannes Eriugena geht auf seine Schriften zurück, sondern auch Albertus Magnus und Thomas von Aquin haben sie in eigenen Kommentaren behandelt und ihr damit einen festen Platz innerhalb des mittelalterlichen Lebens- und Lehrsystems gegeben. | Von hier aus also war dieses System nicht zu erschüttern: Der alte Gedanke mußte zum mindesten eine neue Prägung und gewissermaßen einen neuen Akzent erhalten, wenn er über seine Grenzen hinausgetrieben werden sollte.

¹ Nicolaus Cusanus, De docta ignorantia libri tres (Buch 3, Kap. 12), in: Opera. In quibus theologiae mysteria plurima, sine spiritu Dei inaccessa, iam aliquot seculis veleta et neglecta revelantur, Basel 1565, fol. 1–62: fol. 62: »Accipe nunc Pater metuende, quae iamdudum attingere variis doctrinarum viis, concupivi, sed prius non potui, quousque in mari ex Graecia rediens (credo superno dono, a patre luminum, a quo omne datum optimum) ad hoc ductus sum, ut *incompraehensibilia incompraehensibiliter* amplecterer, in docta ignorantia, per transcendens veritatum incorruptibile humaniter scibile.«

Worin diese Prägung bestand, das läßt sich erst bezeichnen, wenn man sich zuvor die literarische und geistige Gesamtstruktur des Werkes des Areopagiten vergegenwärtigt hat. Schon der Titel der Schriften des Areopagiten weist auf diese Struktur hin – schon er deutet die Stellung an, die diese Schriften im Ganzen der mittelalterlichen Grundanschauung von Gott und der Welt einnehmen. Es ist das Problem der Hierarchie, das hier zum erstenmal in all seiner Schärfe und in all seiner metaphysischen Weite, in seinen Voraussetzungen und in seinen mannigfachen Abwandlungen vor uns hingestellt wird. Außer der Schrift von den göttlichen Namen (*περὶ θεῶν ὀνομάτων*) sind es besonders die Schriften über die Hierarchie des Himmels und die der Kirche, *περὶ τῆς οὐρανίας Ἱεραρχίας, περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς Ἱεραρχίας*, die auf die gesamte Folgezeit gewirkt haben. Die Bedeutung dieser Schriften liegt darin, daß hier zuerst die beiden geistigen Grundmächte und Grundmotive, auf denen der Glaube und die Wissenschaft des Mittelalters beruhen, einander begegnen und miteinander fest in eins wachsen – daß hier die eigentliche Konkreszenz der christlichen Heilslehre mit der hellenistischen Spekulation sich vollzieht. Was diese Spekulation, was vor allem der Neuplatonismus dem Christentum darbot, war vor allem der Begriff und das allgemeine Bild des Stufenkosmos. Die Welt scheidet sich in eine niedere und höhere, eine sinnliche und intelligible Welt, die einander nicht nur gegenüberstehen, sondern deren Wesen eben in dieser ihrer gegenseitigen Verneinung, in ihrer polaren Gegensätzlichkeit besteht. Aber mitten über diesen Abgrund der Verneinung knüpft sich zwischen ihnen ein geistiges Band. Von dem einen Pol zum andern, von dem Über-Sein und Über-Einen, von dem Reich der absoluten Form bis hinab zur Materie als dem absolut Formlosen, führt ein stetiger Weg der Vermittlung. Das Unendliche geht auf diesem Wege in das Endliche über; das Endliche kehrt auf ihm zum Unendlichen zurück. Der gesamte Prozeß der Erlösung ist hierin beschlossen: Er ist Menschwerdung Gottes, wie er Gottwerdung des Menschen ist. Immer bleibt hierbei ein »Zwischen« zu überwinden – bleibt ein trennendes Medium, das sich nicht überspringen, sondern nur Schritt für Schritt, in einer streng geregelten Folge, durchmessen läßt. Diese Stufenleiter, die vom Himmlischen zum Irdischen hinab, von diesem zu jenem hinaufführt, wird in den Schriften des Dionysius systematisch beschrieben und dargestellt. Zwischen Gott und den Menschen tritt die Welt der reinen Intelligenzen und der reinen himmlischen Kräfte, die in drei Kreise zerfällt, deren jeder sich in sich selber wiederum dreifach gliedert. In den ersten Kreis gehören die Seraphim, die Cherubim, die Throni; in den zweiten die Dominationes, Virtutes, Potestates; in den

dritten die Principatus, Archangeli und Angeli. So geht alles Sein in bestimmten Graden der Ausstrahlung von Gott aus, um sich zuletzt wieder in ihn zusammenzufassen und in ihn zurückzunehmen. Wie alle Radien des Kreises vom Mittelpunkt ausstrahlen, so ist Gott Ausgangspunkt und Zielpunkt aller Dinge; wie diese Radien um so näher aneinanderrücken, je näher sie dem Mittelpunkt stehen, so überwiegt die Vereinigung der Wesen deren Trennung, je weniger sie von dem gemeinsamen Zentrum, dem Urquell des Seins und des Lebens, entfernt sind. Und damit ist auch die Rechtfertigung, ist die eigentliche Theodizee der kirchlichen Ordnung gegeben. Denn diese ist ihrem Wesen nach nichts anderes als das vollkommene Abbild der geistig-kosmischen Ordnung: Die kirchliche Hierarchie spiegelt die himmlische wider und wird sich in dieser Spiegelung ihrer eigenen unverbrüchlichen Notwendigkeit bewußt. Die mittelalterliche Kosmologie und der mittelalterliche Glaube, die Ansicht der Weltordnung und die der sittlich-religiösen Heilsordnung, fließen hier in eine einzige Grundanschauung, in ein Bild von höchster Prägnanz und höchster innerer Konsequenz zusammen.

Nicolaus Cusanus hat dieses Bild nirgends bestritten; ja er scheint es in seiner gesamten Spekulation, besonders in der Spekulation der Frühzeit, unmittelbar vorauszusetzen. Und doch dringt schon in den ersten Sätzen der Schrift »De docta ignorantia« ein Gedanke durch, der auf eine völlig neue geistige Gesamtorientierung hinweist. Vom Gegensatz zwischen dem Sein des Absoluten und des empirisch Bedingten, des Unendlichen und des Endlichen, wird auch hier ausgegangen. Aber dieser Gegensatz wird nun nicht mehr schlechthin dogmatisch gesetzt, sondern er soll in seiner letzten Tiefe erfaßt, er soll aus den Bedingungen der menschlichen Erkenntnis begriffen werden. Diese Stellung zum Erkenntnisproblem charakterisiert Cusanus als den ersten modernen Denker.² Sein erster Schritt besteht darin, daß er nicht sowohl nach Gott, als nach der Möglichkeit des Wissens von Gott fragt. Und in bezug auf diese Grundfrage genügt ihm keine der Antworten, die die Philosophie und die spekulative Theologie bisher auf sie gegeben | haben. Sie alle werden hinfällig, sobald man sich den

² Näheres hierüber in meiner Schrift über das Erkenntnisproblem, Berlin 1922, Bd. I, S. 21 ff. [ECW 2, S. 17 ff.], auf die ich für das Folgende verweise. Auch die neueste eindringende Untersuchung der Lehre des Cusanus hat diesen Zusammenhang zwischen der Gotteslehre des Cusanus und seiner Erkenntnislehre bestätigt. »La clef de voûte du système philosophique de Nicolas de Cues«, so urteilt Edmond Vansteenberghe (Le cardinal Nicolas de Cues [1401–1464]. L'action – la pensée, Paris 1920, S. 279), »et en cela il est bien moderne, est sa théorie de la connaissance.«

einfachen Begriff des Wissens und die Voraussetzungen, die in ihm beschlossen sind, zum Bewußtsein bringt. Alles Wissen setzt ein Vergleichen voraus, das wiederum, schärfer gefaßt, nichts anderes als ein Messen ist. Sollen aber irgendwelche Inhalte aneinander und durch einander gemessen werden, so gilt als erste unumgängliche Voraussetzung für diesen Prozeß die Bedingung der Homogenität. Sie müssen auf ein und dieselbe Maßeinheit zurückgeführt werden, sie müssen als derselben Größenordnung zugehörig gedacht werden können. Aber ebendiese Bedingung wird unerfüllbar, sobald als Ziel der Erkenntnis und als ihr Gegenstand nicht mehr ein Endliches, Bedingtes, Einzelnes, sondern ein absoluter Gegenstand gesetzt wird. Dieser ist, seinem Wesen und seiner Definition nach, über alle Möglichkeit der Vergleichung und Messung und somit über alle Möglichkeit der Erkenntnis hinaus. Wenn alles empirische Erkennen und Messen dadurch bezeichnet ist, daß durch eine bestimmte Reihe von Operationen, durch eine endliche Folge von Denkschritten, eine Größe auf eine andere, ein Element auf ein anderes zurückgeführt wird – so versagt dem Unendlichen gegenüber jede derartige Reduktion. »Finiti et infiniti nulla [...] proportio«³ – der Abstand zwischen dem Endlichen und Unendlichen bleibt derselbe, so viele Mittelglieder wir zwischen beide auch einschieben mögen. Es gibt keine rationale Methodik des Denkens, kein »diskursives«, Element an Element reihendes und Element für Element durchlaufendes Verfahren, das die Kluft zwischen beiden Extremen ausfüllen, das vom einen zum andern überführen könnte.⁴

In diesen knappen und schlichten Eingangssätzen der Schrift »De docta ignorantia« aber ist nun bereits eine entscheidende Wendung vollzogen. Denn jetzt ist mit einem einzigen scharfen Schnitt das Band gelöst, das bisher die scholastische Theologie und die scholastische Logik miteinander verbunden hatte. Die Logik in ihrer bisherigen Form hat aufgehört, ein Organon der spekulativen Gotteslehre zu

³ [Cusanus, De pace fidei (Kap. 1), in: Opera, fol. 862–879: fol. 863; s. unten, S. 33 Anm. 26; vgl. auch ders., De docta ignorantia (Buch 1, Kap. 3), fol. 2.]

⁴ S. ders., a. a. O. (Buch 1, Kap. 1), fol. 1: »Omnes [...] investigantes, in comparatione praesuppositi certi, proportionabiliter incertum iudicant. Comparativa igitur est omnis inquisitio, medio proportionis utens, ut dum haec quae inquiruntur, propinqua proportionali reductione, praesupposito possint comparari, facile est apprehensionis iudicium, dum multis mediis opus habemus, difficultas et labor exoritur. Uti haec in Mathematicis nota sunt, ubi ad prima notissima principia, priores propositiones facilius reducuntur, et posteriores, quoniam non nisi per medium priorum, difficilior. Omnis igitur inquisitio, in comparativa proportionem facili vel difficili existit propter quid infinitum, ut infinitum (cum omnem proportionem aufugiat) ignotum est.«

sein. Hier hatte freilich schon die Entwicklung der Scholastik selbst dem Ergebnis des Cusanus vorgearbeitet: Schon der Terminismus Wilhelm von Ockhams und die an ihn anknüpfende »moderne« Richtung der Scholastik hatte | die Verbindung zwischen Logik und Grammatik einerseits, zwischen Theologie und Metaphysik andererseits, wie sie in den klassischen Systemen des Realismus bestand, gelockert.⁵ Jetzt aber erfolgt eine weit radikalere Scheidung: Denn die Aristotelische Logik, die auf dem Satz des ausgeschlossenen Dritten beruht, erweist sich eben damit für Cusanus als eine bloße Logik des Endlichen, muß also immer und notwendig versagen, wo es sich um die Anschauung des Unendlichen handelt.⁶ Alle ihre Begriffe sind Ver-

⁵ Daß diese Lockerung, wie sie durch Ockhams Grundlehre systematisch gefordert und innerhalb bestimmter Grenzen geleistet wird, dennoch zu keiner Ablösung der beiden Momente voneinander führte, daß vielmehr, auch im Lager der »moderni«, im herrschenden Schulbetrieb der Universitäten, die Grenzen, die Ockham zu ziehen versucht hatte, sich alsbald wieder verwischten, haben neuerdings die gründlichen Untersuchungen Gerhard Ritters über den Kampf der »via antiqua« und der »via moderna« im 14. und 15. Jahrhundert festgestellt (Gerhard Ritter, Studien zur Spätscholastik. Teil I: Marsilius von Inghen und die okkamtische Schule in Deutschland, Heidelberg 1921 [Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse, Bd. 12, 4. Abh.]; Teil II: Via antiqua und via moderna auf den deutschen Universitäten des 15. Jahrhunderts, Heidelberg 1922 [Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse, Bd. 13], S. 1–146). »Wir haben Stück für Stück verfolgt«, so faßt Ritter, Teil II, S. 86f., das Ergebnis seiner Untersuchungen zusammen, »wie sich die radikal[...] erkenntnistheoretischen Sätze Okkams im Munde seiner Anhänger immer harmloser gestalteten [...] Zwar ein Johannes Gerson stand fast an der Grenze der Einsicht, die das stärkste Motiv der originalen Gedankenarbeit Okkams gebildet hatte: daß die religiöse Erkenntnis ihre eigenen Wurzeln in ganz anderen Bereichen des Geistes habe, als im natürlichen Intellekt, und daß ihr die theologisch-metaphysische Spekulation darum mehr schaden als nützen könne. Wäre dieser Gedanke energisch durchgeführt worden, so hätte er in der Tat den Tod der Scholastik herbeiführen können. Aber dazu kam es noch lange nicht. Gerson selber konnte sich nur mit halber Wendung von jener innigen Verflechtung religiös-dogmatischer und metaphysisch-logischer Betrachtungen losreißen, die den Kern alles scholastischen Denkens bildete. [...] Er zweifelte nicht an der realen [...] Bedeutsamkeit der abstrahierenden logischen Begriffsbildung. Und vollends die Untersuchung der philosophischen und theologischen Schriften des Marsilius von Inghen hat uns ein ganzes geschlossenes wissenschaftliches System gezeigt, das auf nominalistischer Basis doch alle wesentlichen Positionen der hochscholastischen Metaphysik und Theologie behauptete.« Hält man sich dieses Resultat von Ritters Untersuchungen vor Augen, so zeigt sich auch von dieser Seite her, wie weit Cusanus schon in seiner ersten Schrift über all das hinausgewachsen ist, was seine okkamtischen Lehrer in Heidelberg ihm zu bieten vermochten.

⁶ Vgl. bes. Cusanus' Bemerkung gegen seinen scholastischen Gegner Johann Wenck aus Heidelberg: »[...] cum nunc Aristotelica secta praevaleat, quae

gleichungsbegriffe: Sie beruhen darauf, daß Gleiches und Ähnliches zusammengefaßt, Ungleiches und Unähnliches voneinander geschieden wird. Auf diesem Wege der Vergleichung und Unterscheidung, der Sonderung und Abgrenzung zerlegt sich uns alles empirische Sein in bestimmte Gattungen und Arten, die zueinander in einem festen Verhältnis der Über- oder Unterordnung stehen. Alle Kunst des logischen Denkens ist darauf gerichtet, dieses Ineinander der begrifflichen Sphären | sichtbar und deutlich zu machen. Wir müssen, um einen Begriff durch den anderen zu bestimmen, die ganze Folge der Mittelglieder, die zwischen ihnen stehen, durchlaufen – wir müssen diese Mittelglieder, wo sie sich dem natürlichen Denken nicht unmittelbar darbieten, kraft des syllogistischen Verfahrens entdecken, um auf diese Weise Abstraktes und Konkretes, Allgemeines und Besonderes in eine fest bestimmte Ordnung des Denkens zusammenzunehmen. Diese Ordnung ist der des Seins adäquat: Sie stellt die Hierarchie des Seins in der hierarchischen Gliederung der Begriffe dar. Aber – so lautet nunmehr der Einwand des Cusanus – wenn auf diese Weise die Ähnlichkeiten und Verschiedenheiten, die Übereinstimmungen und Gegensätze des Endlichen erfaßt werden können, so läßt sich doch das Absolute und Unbedingte, das als solches über jede Vergleichung hinaus ist, niemals in dieses Netz der logischen Gattungsbegriffe einfangen. Der Inhalt des scholastischen Denkens widerspricht seiner Form; beide schließen einander wechselseitig aus. Soll die Möglichkeit bestehen, das Absolute, das Unendliche zu denken, so kann und darf dieses Denken jedenfalls nicht an den Krücken der traditionellen »Logik« einhergehen, durch die wir immer nur von einem Endlichen und Begrenzten zum andern geleitet, nicht aber über das gesamte Gebiet der Endlichkeit und Bedingtheit überhaupt hinausgeführt werden können.

So ist jetzt jegliche Art von »rationaler« Theologie verworfen – und an ihre Stelle tritt die »mystische Theologie«. Aber wie Cusanus zuvor über den traditionellen Begriff der Logik hinausging, so wächst er jetzt auch über den traditionellen Begriff der Mystik hinaus. Denn mit der gleichen Bestimmtheit, mit der er die Erfassung des Unendlichen in logischen Abstraktionen und Gattungsbegriffen verneint, verneint er auch die Möglichkeit seiner Erfassung im bloßen Gefühl. In der

resim putat esse oppositorum coincidentiam, in cuius admissione, est initium ascensus in mysticam Theologiam: in ea secta enutritis, haec via ut penitus insipida, quasi propositi contraria, ab eis procul pellitur, ut sit miraculo simile, sicuti sectae mutatio, reiecto Aristotele, eos altius transilire.« Cusanus, *Apologia doctae ignorantiae*, in: *Opera*, fol. 63–75: fol. 64 f.

mystischen Theologie des 15. Jahrhunderts stehen sich zwei Grundrichtungen scharf gegenüber, deren eine sich auf den Intellekt, deren andere sich auf den Willen als die Grundkraft der Seele und als das Organ ihrer Vereinigung mit Gott beruft. In diesem Streit tritt Cusanus entschlossen auf die erste Seite. Die echte Gottesliebe ist *amor Dei intellectualis*: Sie schließt die Erkenntnis als notwendiges Moment und als notwendige Bedingung in sich. Denn niemand vermag zu lieben, was er nicht zuvor in irgendeinem Sinne erkannt hätte. Die Liebe schlechthin, als bloßer Affekt ohne jede Beimischung der Erkenntnis, wäre ein Widerspruch in sich: Was immer geliebt wird, das wird damit unter die Idee des Guten gestellt, das wird »sub ratione boni« erfaßt. Dies Wissen um das Gute muß den Willen antreiben und beflügeln, wenngleich das Was, das einfache Wesen des Guten an sich, der Erkenntnis als solcher unzugänglich | bleibt. So fällt auch hier Wissen und Nichtwissen in eins: So bewährt sich von neuem das Prinzip der *docta ignorantia* als »wissender Unwissenheit«. ⁷ Und darin tritt zugleich das Moment hervor, das dieses Prinzip von jeglicher Art von »Skepsis« scheidet. Denn wenn die »docta ignorantia« negativ den Gegensatz des Absoluten zu jeder Form der rationalen, der logisch-begrifflichen Erkenntnis betont, so liegt hierin zugleich eine positive Forderung beschlossen. Das unbedingte göttliche Sein, das sich der diskursiven Erkenntnis durch den bloßen Begriff verschließt, verlangt eine neue Erkenntnisweise und eine neue Erkenntnisform. Das wahre Organ seiner Erfassung ist die intellektuelle Schau, die »visio intellectualis«, in der alle Gegensätzlichkeit der logischen Arten und Gattungen aufgehoben wird, weil wir in ihr, über alle empirischen Unterschiede des Seins und über alle seine bloß begrifflichen Trennungen hinweg, in seinen einfachen Ursprung, in den Punkt, der vor aller Trennung und allem Gegensatz liegt, uns versetzt sehen. In die-

⁷ S. hierzu bes. Cusanus' Brief an Gaspard Aindorffer vom 22. September 1452: »[...] in sermone [meo] primo de Spiritu sancto [...] reperietis, quomodo scilicet in dilectione coincidit cognitio. Impossibile est enim affectum moveri nisi per dilectionem, et quicquid diligitur non potest nisi sub ratione boni diligi [...] Omne enim quod sub ratione boni diligitur seu eligitur, non diligitur sine omni cognitione boni, quoniam sub ratione boni diligitur. Inest igitur in omni tali dilectione qua quis vehitur in Deum, cognitio, licet quid sit id quod diligit ignoret. Est igitur coincidentia sciencie et ignorancie, seu docta ignorantia.« Der entgegengesetzte Standpunkt einer reinen Affekts- und Willensmystik wird gegenüber Cusanus in höchst charakteristischer Weise von seinem Gegner Vincent von Aggsbach vertreten. Näheres über diesen Streit bei Edmond Vansteenbergh, *Autour de la docte ignorance. Une controverse sur la théologie mystique au XVe siècle*, Münster 1915, wo auch die einzelnen Dokumente des Streites gesammelt sind. (Der angeführte Brief des Cusanus a. a. O., S. 111–113. [Zitat S. 111 f.].)

ser Art der Schau, und nur in ihr, wird die echte *filiatio Dei* erreicht, die die scholastische Theologie vergeblich auf dem Wege des diskursiven Begriffs zu erreichen und gewissermaßen zu erzwingen glaubte.⁸ Auch in diesem Gedanken der »*filiatio*« knüpft Cusanus überall an Grundmotive der mittelalterlichen Mystik an; aber wiederum ist es charakteristisch, daß er ihnen diejenige Wendung gibt, die seiner neuen Gesamtanschauung vom Verhältnis des Absoluten zum Endlichen entspricht. Wenn bei Dionysius Areopagita die »Gottwerdung«, die *θέωσις*, sich, gemäß dem hierarchischen Prinzip, in einer ganz bestimmten Stufenfolge der Bewegung, der Erleuchtung und der schließlichen Einigung vollzieht, so ist sie für Cusanus ein einheitlicher Akt, in welchem der Mensch sich in ein unmittelbares Verhältnis zu Gott setzt. Auf der anderen Seite aber gewinnt er dieses Verhältnis nicht durch eine einfache Ekstase, | durch eine Entrückung, sondern die *visio intellectualis* setzt die Selbstbewegung des Geistes, setzt eine in ihm selbst liegende ursprüngliche Kraft und deren Entfaltung in einer kontinuierlichen Denkarbeit voraus. Daher beruft sich Cusanus, um Sinn und Ziel der *visio intellectualis* zu bezeichnen, nicht sowohl auf die mystische Form der passiven Kontemplation, als er sich vielmehr auf die Mathematik beruft. Sie wird ihm zum eigentlichen, zum einzig wahrhaften und »präzisen« Symbol des spekulativen Denkens und der spekulativen Zusammenschau der Gegensätze. »*Nihil certi habemus in nostra scientia, nisi nostram mathematicam*«: Wo die Sprache der Mathematik versagt, da gibt es für den menschlichen Geist überhaupt nichts Faßbares und nichts Erkennbares mehr.⁹ Wenn die Gotteslehre des Cusanus sich daher von der scholastischen Logik, von der Logik der Gattungsbegriffe, die unter dem Satz des Widerspruchs und des ausgeschlossenen Dritten steht, lossagt, so fordert sie dagegen einen neuen Typus der mathematischen Logik, die die Koinzidenz der Gegensätze nicht ausschließt, sondern die ebendiese Koinzidenz selbst, ebendieses Zusammenfallen des

⁸ Vgl. bes. Cusanus, *De filiatione Dei*, in: *Opera*, fol. 119–127: fol. 119: »Ego autem [...] non aliud filiationem Dei quam Deificationem, quae et *θέωσις* Graece dicitur, aestimandum iudico. Theosin vero tu ipse nosti, ultimitatem perfectionis existere, quae et notitia Dei et verbi, seu visio intuitiva vocitatur.«

⁹ S. ders., *De possest*, in: *Opera*, fol. 249–266: fol. 259: »[...] omnium operum Dei nulla est praecisa cognitio, nisi apud eum, qui ipsa operatur, et si quam de ipsis habemus notitiam, illam ex aenigmate et speculo cognitiae mathematicae, elicimus [...] Si igitur recte consideraverimus, nihil certi habemus in nostra scientia, nisi nostram mathematicam, et illa est aenigma, ad venerationem operum Dei.« Vgl. bes. ders., *De mathematica perfectione*, in: *Opera*, fol. 1120–1154.

Absolut-Größen und des Absolut-Kleinsten, als ständiges Prinzip und als notwendiges Vehikel der fortschreitenden Erkenntnis braucht.

Daß damit in der Tat ein neuer Weg der Theo-Logie besritten wird, der dazu bestimmt war, die Grenzen der mittelalterlichen Denkart, und damit die Grenzen des mittelalterlichen Weltbildes, zu überschreiten: das ergibt sich am deutlichsten, wenn man versucht, die Eigenart der Methode des Cusanus nicht nur systematisch zu erfassen, sondern ihr in dem universalgeschichtlichen Zusammenhang des Denkens, in dem Zusammenhang der Philosophiegeschichte und der allgemeinen Geistesgeschichte, ihren Platz zu bestimmen. Wie das gesamte Quattrocento, so steht Cusanus an jener Wende der Zeiten, an der die Geistesgeschichte sich vor eine große Entscheidung, vor die Entscheidung zwischen Platon und Aristoteles, gestellt fand. Es schien freilich, als sei schon der ältere Humanismus mit dieser Entscheidung vorangegangen: Schon Petrarca stellt im »Triumph des Ruhms« Platon als den ersten unter den Philosophen dar, dem Aristoteles erst in gemessener Entfernung folgt.¹⁰ Aber | was ihn bei dieser Wahl leitet, das sind nicht prinzipielle, sondern literarisch-artistische Gründe: Der »göttliche Redestrom« Platons, dessen Kenntnis ihm durch Ciceros und Augustins Zeugnisse vermittelt wird, gibt ihm die sichere Gewähr für den Vorrang der Platonischen Philosophie.¹¹ Cusanus dagegen ist vielleicht der erste abendländische Denker gewesen, dem es gegeben war, selbständige Einsicht in die Haupt- und Grundquellen der Platonischen Lehre zu gewinnen. Schon sein äußerer Lebensgang weist ihn auf diesen Weg: Ist er doch der Führer jener Gesandtschaft gewesen, die sich vom Basler Konzil nach Griechenland begab und die mit den führenden griechischen Denkern und Theologen der Zeit nach Italien zurückkehrte. Wieviel Cusanus, der schon von seiner ersten Studienzeit in Padua her das Griechische beherrschte, im Verkehr mit diesen Männern, mit Georgios Gemistos Plethon, mit Bessarion u. a., an Kenntnis und an unmittelbarer lebendiger Anschauung der Platonischen Quellen gewonnen haben muß, läßt sich leicht ermessen. Fortan zeigen ihn seine Schriften in fortdauernder Berührung mit diesen Quellen und in ständigem Gedankenaustausch mit ihnen. Insbesondere sind es – wie die Schrift »De

¹⁰ Francesco Petrarca, Trionfo della fama, Kap. 3:

»Volsimi da man manca; e vidi Plato,
Che in quella schiera andò piu presso al segno
Al quale aggiunge, cui dal cielo è dato.
Aristotele, poi, pien d'alto ingegno.«

¹¹ Näheres über Petrarcas Verhältnis zu Platon s. bei Voigt, Die Wiederbelebung des classischen Alterthums, S. 82 ff.

mente«, das dritte Buch des »Idiota«, lehrt – die methodisch entscheidenden mittleren Bücher der Platonischen »Republik« gewesen, die aufs stärkste auf ihn gewirkt haben.¹² Erwägt man ferner, daß diese Wirkung einen Geist traf, der sich von Anfang an in die neuplatonische Spekulation versenkt, der sich an den Schriften des Pseudo-Dionysius, an den »Hermetischen Büchern«, an Proklus genährt hatte, so begreift man das Problem, das hieraus erstehen mußte und das nunmehr unaufhaltsam einer Lösung zudrängte. Die trübe Mischung Platonischer und neuplatonischer Gedankenmotive, wie sie im Wissen und Denken des Mittelalters allenthalben bestand, konnte nun nicht länger genügen. In einem Denker, der nicht nur durch die Schule der Philosophie und der Mathematik, sondern auch durch die Schule der humanistisch-philologischen Kritik hindurchgegangen war, der in eigener Arbeit wichtige erste Resultate dieser Kritik gefunden und sichergestellt hatte – in einem solchen Denker gab es jetzt kein bloßes Nebeneinander Platonischer und neuplatonischer Motive, sondern in ihm mußte nun alles zu einer Auseinandersetzung zwischen ihnen streben. Cusanus hat diese Auseinandersetzung nicht in expliziter literarischer Form gegeben, wie er sich auch an dem berühmten literarischen Streit, der durch | Plethons Schrift *περὶ ὧν Ἀριστοτέλης πρὸς Πλάτωνα διαφέρεται* nicht selbständig beteiligt hat.¹³ Aber statt der philologischen Kritik vollzieht er hier die tiefere und folgenreichere systematische Kritik. Die Spekulation des Cusanus wird zum Kampfplatz, auf dem sich nun Gedankenelemente, die in der mittelalterlichen Philosophie unterschiedslos ineinander übergehen, begegnen, auf dem sie sich erkennen und aneinander messen. Aus diesem Kampf – nicht aus dem literarischen Streit eines Plethon und Bessarion, eines Theodorus Gaza und Georg von Trapezunt – erwächst eine neue methodische Klärung des ursprünglichen Sinns des Platonismus, ergibt sich gleichsam eine neue geistige Demarkationslinie zwischen Platon und Aristoteles auf der einen, zwischen Platon und dem Neuplatonismus auf der anderen Seite.

Platons Weltbild ist gekennzeichnet durch den scharfen Schnitt, den es zwischen der sinnlichen und der intelligiblen Welt, zwischen der Welt der Erscheinungen und der der Ideen vollzieht. Beide Welten, die des »Sichtbaren« und die des »Unsichtbaren«, die des *ὁρατὸν*

¹² In der uns erhaltenen Bibliothek des Cusanus befinden sich außer dem »Staat« der »Phaidon«, die »Apologie«, der »Kriton«, der »Menon« und »Phaidros«. Besonders viel scheint ferner Cusanus dem »Parmenides« zu verdanken, den er aus dem Kommentar des Proklos kannte. Näheres bei Vansteenbergh, *Autour de la docte ignorance*, S. 429ff.

¹³ [So im Original.]

und des *νοητὸν* liegen miteinander nicht in derselben Ebene und lassen daher keinerlei unmittelbare Vergleichung zu. Vielmehr ist jede der volle Gegensatz, das *ἕτερον*, der andern: Alle Prädikate, die wir der einen zusprechen, müssen wir ebendarum der andern absprechen. Alle Charaktere der »Idee« werden in dieser Weise antithetisch aus denen der Erscheinung abgeleitet. Wenn die Erscheinung durch das rastlose Fließen gekennzeichnet ist, so ist der Idee der dauernde Bestand eigen; wenn jene ihrer Natur nach niemals eine ist, sondern dem Blick, der sie festzuhalten versucht, in ein Vielfältiges, von Moment zu Moment anderes auseinandergeht, so beharrt diese in reiner Identität mit sich selbst. Wird die Idee durch die Forderung der Bedeutungskonstanz bezeichnet und durch sie durchgängig bestimmt, so entzieht sich die Welt der sinnlichen Phänomene jeder derartigen Bestimmung, ja ihrer bloßen Möglichkeit: Nichts ist in ihr ein wahrhaft Seiendes, ein wahrhaft Eines, ein Etwas oder ein irgendwie Beschaffenes. Auf dieser Grundlage scheiden sich Wissen und Wähnen, *ἐπιστήμη* und *δόξα*: jenes auf das immer Seiende und immer in derselben Weise sich Verhaltende, dieses auf den bloßen Ablauf der Wahrnehmungen, der Vorstellungen, der Bilder in uns gerichtet. Alle Philosophie, die theoretische sowohl wie die praktische, die Dialektik wie die Ethik, besteht in dem Wissen um diesen Gegensatz: Ihn aufheben, ihn in irgendeiner Weise versöhnen zu wollen, hieße die Philosophie selbst aufheben. Wer diese Zweiheit verkennt, der vernichtet damit die Voraussetzung der Erkenntnis selbst, der zerstört den Sinn und die Bedeutung des Urteils und damit alle Kraft der wissenschaftlichen »Unterredung« (*διαφθερεῖ πάσαν τὴν | τοῦ διαλέγεσθαι δύναμιν*). Erscheinung und Idee, die Welt der *Phainomena* und die der *Noumena*, können denkend aufeinander bezogen, die eine kann und soll an der andern gemessen werden; aber niemals findet zwischen ihnen irgendeine »Mischung« statt, nirgends geht die Natur und das Wesen der einen in die der andern über, so daß irgendeine gemeinsame Grenzlinie bestünde, innerhalb deren beide ineinander verschwimmen würden. Die Trennung, der *χωρισμός* der beiden Welten ist unaufheblich; das *ὄντως ὄν* und die *ὄντα*, die *λόγοι* und die *πράγματα* vereinen sich nicht, sowenig der reine »Sinn« der Idee als ein einzelnes »Daseiendes« gegeben werden kann oder das bloße Dasein von sich aus eine ideelle Bedeutung, einen dauernden Sinngehalt oder Wertgehalt besitzt.¹⁴

¹⁴ Näheres in meiner Darstellung der griechischen Philosophie [Die Philosophie der Griechen von den Anfängen bis Platon] im »Lehrbuch der Philosophie«, hrsg. v. Max Dessoir, Berlin o. J. [1925], Bd. I, S. 7–139 u. 253–256, S. 89 ff.

Aristoteles' Kritik der Platonischen Ideenlehre geht von dem Anstoß aus, den er an dieser Trennung zwischen dem Gebiet des »Daseins« und dem des idealen »Sinnes« nimmt. Die Wirklichkeit ist eine – wie wäre es möglich, sie in zwei verschiedenen Erkenntnisweisen zu fassen, von denen die eine der strikte Gegensatz zur andern ist? Der Gegensatz zwischen »Stoff« und »Form«, zwischen »Werden« und »Sein«, zwischen dem »Sinnlichen« und »Übersinnlichen« mag noch so weit gespannt werden – er kann gerade als Gegensatz nur gefaßt werden, wenn eine Vermittlung besteht, die von dem einen Pol zum andern überführt. So wird für Aristoteles der Begriff der Entwicklung zur Grundkategorie und zum durchgehenden Prinzip der Welterklärung. Was wir Wirklichkeit nennen, das ist nichts anderes als die Einheit ein und desselben Wirkungszusammenhangs, innerhalb dessen alles Verschiedene als eine bestimmte Phase und Stufe des Entwicklungsprozesses enthalten ist. Wo immer zwei noch so »heterogene« Seinsarten und Seinsweisen gegeben sind, da brauchen wir nur auf diesen einheitlichen dynamischen Prozeß hinzublicken, um sie in ihm verknüpft und in ihm versöhnt zu finden. Die Schranke zwischen »Erscheinung« und »Idee« in Platonischem Sinne fällt: Denn das »Sinnliche« und das »Intelligible«, das »Niedere« und das »Höhere«, das »Göttliche« und das »Irdische« stehen miteinander in einem einzigen stetigen Konnex des Wirkens. Die Welt ist eine in sich geschlossene Sphäre, in der es nur Gradabstufungen gibt. Von dem göttlichen unbewegten Beweger des Alls strömt die Kraft auf den äußersten Himmelskreis über, um sich von hier in stetiger und geregelter Folge auf das Ganze des Seins zu verteilen, um sich durch das Medium der ineinander geschachtelten himmlischen Sphären der niederen sublunaren Welt mitzuteilen. So groß die Entfernung zwischen Anfang und Ende auch | sein mag, so gibt es doch in dem Weg vom einen zum andern nirgends einen Bruch, ein absolutes »Anheben« oder »Aufhören«. Denn es ist ein endlicher und kontinuierlicher, ein in ganz bestimmten aufweisbaren Stadien durchmeßbarer Raum, der beide voneinander trennt, um beide eben damit wieder miteinander zu verbinden.

Plotin und der Neuplatonismus suchen das Grundmotiv des Platonischen und des Aristotelischen Denkens zu vereinen; aber sie bringen es, systematisch betrachtet, nur zu einer eklektischen Mischung beider. Das neuplatonische System ist beherrscht vom Platonischen Gedanken der »Transzendenz« – des absoluten Gegensatzes zwischen dem Intelligiblen und dem Sinnlichen, der ganz in Platonischen Wendungen beschrieben, ja der dem Ausdruck nach noch überboten wird. Aber indem nun gleichzeitig der Aristotelische Entwicklungsbegriff

aufgenommen und angeeignet wird, löst sich die dialektische Spannung, die für das Platonische System unaufheblich war. Die Platonische Kategorie der Transzendenz und die Aristotelische der Entwicklung zeugen miteinander den Bastardbegriff der »Emanation«. Das Absolute bleibt als das Über-Endliche, als das Über-Eine und Über-Seiende, rein in sich selbst; aber nichtdestoweniger tritt es kraft des in ihm bestehenden Überflusses aus sich heraus und erzeugt in diesem Überfluß die Mannigfaltigkeit der Welten bis herab zur formlosen Materie, als der äußersten Grenze des Nichtseins. Die Betrachtung der Pseudo-Dionysischen Schriften hat uns gezeigt, wie das christliche Mittelalter diese Voraussetzung aufnahm und wie es sie in seinem Sinne umbildete. Was es daraus gewann, war die Grundkategorie der stufenweisen Vermittlung, die auf der einen Seite die göttliche Transzendenz bestehen ließ, um sie auf der andern Seite, im Gedanken einer Hierarchie der Begriffe und einer Hierarchie der geistigen Kräfte, theoretisch wie praktisch zu bewältigen. Im Wunder der kirchlichen Heils- und Lebensordnung war jetzt die Transzendenz sowohl anerkannt wie besiegt – in ihm war für den Menschen das Unsichtbare sichtbar, das Unbegreifliche faßbar geworden.

Nicolaus Cusanus ist im Ganzen seines Denkens und seiner Schriften noch aufs stärkste in dieser Gesamtanschauung des mittelalterlichen Geistes und des mittelalterlichen Lebens verwurzelt. Viel zu eng war das Band, das die Denkarbeit der Jahrhunderte zwischen dem Glaubensinhalt des Christentums und dem theoretischen Gehalt des Aristotelischen und neuplatonischen Systems geknüpft hatte, als daß sich dieses Band für einen Denker, der so fest und sicher in diesem Glaubensinhalt stand, mit einem Schlage hätte lösen lassen. Und hierzu tritt für Cusanus noch ein anderes Moment, das seine Bindung an die vorausgegangenen großen scholastischen Systeme nicht nur erklärlich macht, sondern sie als fast | unausweichlich erscheinen läßt. Diese Systeme hatten dem philosophischen Denken nicht nur seinen Gehalt, sondern auch seine Form gegeben: Sie hatten die einzige und einzigartige Sprache geschaffen, in der es sich äußern konnte. Der Humanismus hatte freilich versucht, die Scholastik an diesem Punkte anzugreifen: Er glaubte ihren Geist besiegen zu können, wenn er ihr die Fehler und Geschmacklosigkeiten ihres »barbarischen« Lateins vorhielt. Aber Cusanus ist dem Humanismus, so nahe er seinen Grundtendenzen stand, auf diesem Wege nicht gefolgt. Hier fühlte er sich, schon als Deutscher, von den großen Stilkünstlern, von den Meistern der humanistischen Beredsamkeit, von Anfang an geschieden. Mit einem Enea Silvio Piccolomini, mit einem Lorenzo Valla, mit all jenen Männern, die »von Natur Lateiner« waren, konnte es für ihn,

wie er empfand und aussprach, keinen Wettstreit geben. Aber er schämt sich dieses Mangels nicht: Könne doch gerade in dem bescheidenen und niederen Ausdruck (*humiliori eloquio*) der lauterste und reinste Sinn sich äußern.¹⁵ Nun aber barg freilich ebendies Festhalten am »Stil« der Scholastik für Cusanus auch eine innere sachliche Schwierigkeit und stellte ihn vor eine neue sachliche Aufgabe. Denn was jetzt von ihm gefordert wurde, war, daß er in den Grenzen der herrschenden philosophischen Begriffssprache, in den Grenzen der scholastischen Terminologie einen Gedanken aussprach, der seinem eigentlichen Gehalt und seiner Tendenz nach über die Schranken der Scholastik hinauswies. Cusanus' seltsames Latein, das auf der einen Seite dunkel, rätselhaft und schwerfällig erscheint, während es auf der andern Seite einen Reichtum von eigentümlichen neuartigen Wendungen in sich schließt, während es oft mit einem Wort, mit einem einzigen glücklich geprägten Terminus die ganze spekulative Tiefe der großen Grundprobleme, die ihn bewegen, blitzartig erhellt – dieses Latein ist nur aus der gesamten geistigen Situation, in der er sich gegenüber dem Mittelalter befand, verständlich. Das ständige Ringen mit dem Ausdruck, das für alle seine Schriften bezeichnend ist, ist nur ein Symptom dafür, wie jetzt die gewaltige Gedankenmasse der scholastischen Philosophie sich aus ihrer dogmatischen Erstarrung zu lösen beginnt – wie sie keineswegs beiseite geworfen, aber doch in eine ganz neue Bewegung des Gedankens hineingezogen wird. Das eigentliche Ziel dieser Bewegung, das in Cusanus' Schriften bald nur in Andeutungen bezeichnet wird, bald wieder mit überraschender Klarheit vor uns hintritt, läßt sich dahin bezeichnen, daß nunmehr zwischen dem »Sinnlichen« und »Übersinnlichen«, zwischen der »empirischen« und der »intellektuellen« Welt ein neues Verhältnis hergestellt wird – ein Verhältnis, dessen systematische Betrachtung und Erfassung uns wieder auf die genuin Platonischen Grundbegriffe, auf die Begriffe der Trennung und der Teilhabe, der *μέθεξις* und des *χωρισμός*, hinleitet.¹⁶ Schon die ersten Sätze der Schrift »De docta

¹⁵ Cusanus, *De catholica concordantia* (Praefatio), in: *Opera*, fol. 683–825: fol. 683 f.: »Verum et eloquio et stilo ac forma literarum antiqua, videmus omnes delectari, maxime quidem Italos, qui non satiantur disertissimo (ut natura Latini sunt) huius generis latiali eloquio: sed primorum vestigia repetentes, Grecis literis maximum etiam studium impendunt. Nos vero Alemanni, etsi non longe aliis ingenio minores ex discrepanti stellarum situ essemus effecti: tamen in ipso suavissimo eloquii usu, aliis plerumque non nostro cedimus vitio, cum non nisi labore maximo, tanquam resistenti naturae vim facientes, Latinum recte fari valeamus.«

¹⁶ Daß und warum diese Begriffe in ihrer ursprünglichen, in ihrer originär Platonischen Bedeutung dem gesamten Denken des Mittelalters fernbleiben und

ignorantia« weisen darauf hin, daß hier der Schnitt, den das Denken durch die Welt des Seins legt, in einer anderen Weise und unter einem anderen Gesichtspunkt als in den klassischen Systemen der Scholastik geführt wird. Cusanus macht mit dem Platonischen Wort, daß das Gute »jenseits des Seins« (*ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*) liege, wieder völligen Ernst. Keine Reihe von Schlußfolgerungen, die mit dem empirisch Gegebenen beginnt und die in stetigem Fortgang ein Empirisches an das andere reiht und auf ein anderes bezieht, vermag zu ihm hinaufzuführen. Denn jedes derartige Denken bewegt sich in einem bloßen Vergleich, also in der Sphäre des »Mehr« und »Weniger«. Wie könnte aber durch einen solchen Vergleich jemals dasjenige gefaßt werden, was über allen Vergleich erhaben, was nicht nur relativ groß und größer, sondern das schlechthin Größte, das »Maximum« ist? Der Ausdruck des Maximum darf hier nicht irreführen: Es handelt sich nicht etwa darum, einen Superlativ zu schaffen, der auf einen vorangehenden Komparativ bezogen ist, sondern es soll vielmehr umgekehrt der unbedingte Gegensatz zu jeder auch nur möglichen Komparation, zu jedem bloß quantitativ abstufenden Verfahren festgehalten werden. Das Maximum ist kein Größenbegriff, sondern ein rein qualitativer Begriff: Es ist der absolute Grund des Seins, wie es der absolute Grund der Erkenntnis ist.¹⁷ Kein bloß quantifizierendes

fernbleiben mußten, hat neuerdings Ernst Hoffmann in einem ausgezeichneten Aufsatz dargetan: Ich begnüge mich hier damit, auf seine Darlegungen zu verweisen (Platonismus und Mittelalter, in: Vorträge der Bibliothek Warburg, hrsg. v. Fritz Saxl, Bd. III: Vorträge 1923–1924, Leipzig/Berlin 1926, S. 17–82).

¹⁷ Nebenher kann hier daran erinnert werden, daß auch bei Platon die Idee des Guten, die zugleich der höchste Realgrund und der höchste Erkenntnisgrund ist, mit dem Ausdruck des »Größten« benannt wird: Sie ist »μέγιστον μάθημα« (Platon, Politeia 505 A). Ob Cusanus die Charakteristik des empirischen Seins als des Reiches des »Mehr und Weniger« (*μᾶλλον τε καὶ ἥττον*) direkt von Platon übernommen hat, steht dahin: Einen direkten Beweis dafür, daß er den »Philebos«, in dem diese Bestimmung systematisch durchgeführt wird, gekannt hat, finde ich in seinen Schriften nicht. Aber gerade wenn man annimmt, daß er den Gedanken wie den Ausdruck selbständig geformt hat, wirft dies auf den methodischen Zusammenhang, der hier herausgestellt werden soll, nur um so helleres Licht. Im übrigen wird Platon von Cusanus als der einzige Denker gerühmt, der in bezug auf die Gotteserkenntnis den wahren Weg der »docta ignorantia« gefunden habe: »Nemo ad cognitionem veritatis magis propinquat, quam qui intelligit in rebus divinis, etiam si multum proficiat, semper sibi superesse, quod quaerat. Vides nunc venatores Philosophos [...] fecisse labores inutiles: quoniam campum doctae ignorantiae, non intrarunt. Solus autem Plato, aliquid plus aliis Philosophis videns, dicebat, se mirari, si Deus inveniri, et plus mirari, si inventus posset propalari.« Cusanus, De venatione sapientiae (Kap. 12), in: Opera, fol. 298–332: fol. 307.

Verfahren, keine graduelle Abstufung | vermag die Kluft zu füllen, die zwischen diesem Urgrund des Seins und dem empirischen Dasein besteht. Jede Messung, jede Vergleichung, jede Schlußfolgerung, die nur am Faden dieses Daseins fortläuft, endet auch in diesem Kreise: Sie kann innerhalb des Empirischen in unbestimmbare Weite hin fortgesetzt werden, aber dieser grenzenlose Fortgang ins Unbestimmte faßt das Unendliche nicht, das vielmehr das absolute Maximum der Bestimmung ist. So treten »Indefinites« und »Infinites« bei Cusanus deutlich auseinander. Das einzige Verhältnis, das zwischen der Welt des Bedingten und ohne Ende immer weiter Bedingbaren und der Welt des Unbedingten besteht, ist das des völligen wechselseitigen Ausschlusses: Die einzige zulässige Prädikation, die vom Unbedingten gilt, entsteht durch die Negation aller empirischen Prädikate. In aller Schärfe tritt damit das Motiv der »Andersheit«, das Platonische Motiv des *ἕτερον*, vor uns hin. Es ist vergeblich, zwischen dem Sinnlichen und dem Intelligiblen irgendeine Art von »Ähnlichkeit« entdecken zu wollen. Der sinnliche Kreis, die sinnliche Kugel entsprechen niemals dem reinen Begriff beider, sondern bleiben notwendig hinter ihm zurück. Wir können das Sinnliche auf das Ideelle beziehen, wir können feststellen, daß ein gegebenes sichtbares Sein den an sich unsichtbaren Begriff der Kugel oder des Kreises mit größerer oder geringerer Genauigkeit erfüllt: Aber der prinzipielle Unterschied zwischen »Abbild« und »Urbild« wird dadurch nicht aufgehoben. Denn die reine Wahrheit des Urbilds ist eben dadurch bestimmt, daß es für sie kein »Mehr« oder »Weniger« gibt: Wer ihr nur das Geringste abziehen oder von ihr wegzudenken sucht, der hat sie damit ihrer Wesenheit nach zerstört. Das Sinnliche hingegen erträgt nicht nur diese Unbestimmtheit, sondern es hat in ihr seine eigenste Natur; es »ist«, sofern ihm ein Sein zukommt, nur in ebendieser Grenzenlosigkeit des Werdens, des Hin- und Hergehens zwischen einem Sosein und Anderssein. »Da es offenbar ist, daß zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen kein Verhältnis stattfindet, so ist daraus auch völlig klar, daß, wo immer sich ein Überschreitendes und ein Überschrittenes findet, man nie zum Größten schlechthin gelangen kann: Denn das Überschreitende, wie das Überschrittene, ist endlich, das schlechthin Größte aber ist notwendig unendlich. Gibt es also irgend | etwas, was nicht dieses Größte schlechthin ist, so kann offenbar zu ihm immer ein noch Größeres gefunden werden. So kann es nicht zwei oder mehrere Dinge geben, die einander so gleich oder ähnlich sind, daß nicht noch ähnlichere, und zwar ins Unendliche, gefunden werden könnten. So nahe also das Maß und das Gemessene einander kommen mögen, so bleibt zwischen ihnen doch immer ein Unterschied