

Philosophische Bibliothek

Ernst Cassirer

Individuum und Kosmos in der
Philosophie der Renaissance

Meiner





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 Frühneuzzeitforschung 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. 99f.)

Der Verlag

INDIVIDUUM UND KOSMOS
IN DER PHILOSOPHIE DER RENAISSANCE

A. WARBURG
zum 60. Geburtstag
13. Juni 1926

[WIDMUNG]

Lieber und verehrter Freund!

die Schrift, die ich Ihnen zu Ihrem sechzigsten Geburtstag überreiche, sollte ursprünglich ein rein persönlicher Ausdruck meiner herzlichen Freundschaft und Verehrung für Sie sein. Aber ich hätte die Arbeit an dieser Schrift nicht durchführen können, hätte ich mich nicht beständig der Anregung und der Förderung durch jene Arbeitsgemeinschaft zu erfreuen gehabt, die in Ihrer Bibliothek ihren geistigen Mittelpunkt besitzt. Heute darf ich daher nicht mehr allein im eigenen Namen sprechen, sondern im Namen dieser Arbeitsgemeinschaft – im Namen all derer, die in Ihnen seit langem einen Führer der geistesgeschichtlichen Forschung verehren. In stiller und beharrlicher Arbeit hat die Bibliothek Warburg seit drei Jahrzehnten das Material für die geistesgeschichtliche und für die kulturwissenschaftliche Forschung bereitzustellen gesucht. Aber sie hat zugleich mehr als dies getan, indem sie uns mit einer Eindringlichkeit wie selten zuvor die Maxime vor Augen gestellt hat, unter der diese Forschung stehen muß. In ihrem Aufbau und in ihrer geistigen Struktur hat sie den Gedanken der methodischen Einheit und des methodischen Zusammenschlusses aller Gebiete und aller Richtungen der Geistesgeschichte verkörpert. Heute, wo die Bibliothek in eine neue Phase ihrer Entwicklung eintritt, wo sie mit der Begründung ihres neuen Hauses auch die Kreise ihrer Wirksamkeit | weiter zieht, dürfen auch wir, ihre Mitarbeiter, es einmal öffentlich aussprechen, wieviel sie uns bedeutet und was wir ihr verdanken. Wir hoffen und wissen, daß über den neuen sachlichen Aufgaben, die die Bibliothek fortan zu erfüllen hat, die alte Tradition unserer gemeinsamen freundschaftlichen Zusammenarbeit nicht vergessen werde, sondern daß sich das geistig-persönliche Band, das uns bisher verknüpft hat, künftig nur um so fester schlingen wird. Möge das Organon geistesgeschichtlicher Forschung, das Sie mit Ihrer Bibliothek geschaffen haben, uns noch auf lange Zeit hinaus immer wieder neue Fragen stellen, und mögen Sie selbst uns, wie bisher, neue Wege zu ihrer Beantwortung weisen.

Hamburg, den 13. Juni 1926
ERNST CASSIRER

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 erwuchsen, 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 exercitacionisque 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, so sehr 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 Ficini 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 aufzutut, 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 Homericam 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 zurückzuerlegen 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 Allgeringsten verzichten kann, so sehr 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 I: 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 *incompraehensibiliter* amplecterer, in docta ignorantia, per transcensum veritatum incorruptibilium humaniter scibilium.«

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 geistigkosmischen 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 ³1922, 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, difficilius. Omnis igitur inquisitio, in comparativa proportionatione 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 okkamistische 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 okkamistischen 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 haec

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.